

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Augustinus zwischen Vernunft und Autorität“

Verfasser

Andi Shpuza

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Oktober 2008

|                                       |                        |
|---------------------------------------|------------------------|
| Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: | A 296/ 312             |
| Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: | Philosophie Geschichte |
| Betreuer:                             | Prof. Dr. Gerhard Gotz |



# Inhalt

|              |                                                          |     |
|--------------|----------------------------------------------------------|-----|
| <b>I.</b>    | Vorwort.....                                             | 5   |
| <b>II.</b>   | Einführung.....                                          | 7   |
| <b>III.</b>  | Biographie .....                                         | 11  |
| <b>IV.</b>   | Platon.....                                              | 12  |
| <b>V.</b>    | Aristoteles und Platon im Vergleich.....                 | 14  |
| <b>VI.</b>   | Die Krise des römischen Reiches. Von der Antike .....    |     |
|              | zur Spätantike.....                                      | 18  |
| <b>VII.</b>  | Über das Glück.....                                      | 24  |
| <b>VIII.</b> | Metaphysik des Einen. Platon, Plotin und Augustinus im   |     |
|              | Vergleich .....                                          | 37  |
| <b>IX.</b>   | Über die Illuminationstheorie zum Ich .....              | 48  |
| <b>X.</b>    | Die Seele als eine Ganzheit, die noch kein Ich hat ..... | 57  |
| <b>XI.</b>   | Das <i>vollkommene</i> Leben und die Ähnlichkeit .....   | 67  |
| <b>XII.</b>  | Über die Schöpfung, das Eine und die Weisheit .....      | 74  |
| <b>XIII.</b> | Über die Idee zur Trinität .....                         | 86  |
| <b>XIV.</b>  | Über das Ich zur Liebe.....                              | 100 |
| <b>XV.</b>   | Das Ich und die Ausdehnung des Geistes.....              | 113 |
| <b>XVI.</b>  | Plotin und Augustinus gegen die Manichäer .....          | 123 |
| <b>XVII.</b> | Die Gnade Gottes und die Sakramentenlehre.....           | 134 |
| <b>XVII.</b> | Augustinus und die Nachwelt .....                        | 146 |

## Anhang

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| Literaturverzeichnis ..... | 150 |
| Abstract.....              | 153 |
| Lebenslauf.....            | 157 |



## **I. Vorwort**

Ich danke für die Unterstützung ganz besonders den Prof. Dr. Gerhard Gotz, der sich immer Zeit nahm um mir das Fach der Philosophie näher zu bringen und mir ermöglichte diese Arbeit zu schreiben. Erwähnen möchte ich hier auch meine beste Freundin Barbara Reiter, die mich immer motivierte, in schlechten wie in guten Zeiten.



## II. Einführung

Ich beginne diese Arbeit mit einem Zitat von Augustinus. Er schreibt, dass die Leser und Verehrer Platons eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen den Aussagen Jesu und denen Platons sahen, und ihn zwangen, ihnen mit Erstaunen entgegenzuwirken:

Als dieser bereits erwähnte Bischof Ambrosius die Geschichte der Völker betrachtet und herausgefunden hatte, dass Platon zur Zeit des Jeremia nach Ägypten aufgebrochen war, wo jener damals Prophet war, hat er da nicht gezeigt, dass es recht wahrscheinlich ist, dass Platon viel mehr von unserer Literatur durch die Vermittlung des Jeremia geprägt wurde, so dass er jenes lehren bzw. schreiben konnte was zurecht gelobt wird? Denn vor der Literatur des Hebräervolkes, das sich durch die Verehrung des einzigen Gottes hervortut und aus welchem unser Herr in seiner Fleischgestalt kommt [ Röm 9,5], hat nicht einmal Pythagoras selbst gelebt, von dessen Nachkommen Platon Theologie gelernt haben soll, wie diese Platon-Verehrer behaupten.<sup>1</sup>

Aber wie wir sehen werden, war das Verhältnis zwischen Vernunft (Platon) und Autorität (Bibel) ein anderes. Augustinus war ein Denker, der nicht nur einen philosophischen, theologischen und geschichtlichen Umbruch einer Epoche umfasst, sondern auch weitreichende Folgen für die Entwicklung der Philosophie der Neuzeit hat. Deshalb ist es notwendig, auch die Philosophie der Antike, besonders die Platons und Plotins, die er sehr gut kannte, im Vergleich zu seinen Schriften darzustellen, um dann, sein Wissen aus seinem Glauben herauszufiltern. Die Philosophie der Antike war von großem Einfluss auf das Denken Augustins. Aber als

---

<sup>1</sup> Augustinus: *Die christliche Bildung*. Übers. von Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam 2002, II 43,108.

Quelle erster Ordnung gelten die Platoniker. Plotin als einer der wichtigsten Wegbereiter des Christentums ist in seinen Schriften durch platonische, aber auch aristotelische Denkmotive geprägt. Obwohl Aristoteles gegenüber Platon einen neuen Realitätsbegriff eingeführt hat, versucht er ihn durch die metaphysischen Pole der *prima materia* und des reinen *Nous*, zu *formen* und ist damit in der platonischen Metaphysik hängen geblieben. Denn das Allgemeine und die Form sind ein Früheres vor den Dingen. Deshalb ist der Neuplatonismus Plotins ebenso gut von Platon wie von Aristoteles geprägt. „Wenn man die Enneaden Plotins liest, ist man erstaunt über den Gleichklang der Terminologie und der ganzen Denkhaltung, besonders aber über die Verwandtschaft der ethischen, religiösen und mystischen Lebensstimmung und inneren Bewegtheit mit dem Geiste des Christentums.“<sup>2</sup> Augustinus hatte sich intensiv mit der Philosophie seiner Vorgänger auseinandergesetzt. Aber es waren die Schriften von Plotin und Porphyrius, die für ihn ein Durchbrucherlebnis bewirkten. Die Bekanntschaft mit der geistigen Welt, wie sie bei den Platonikern vorkommt, erlaubte ihm die Ablösung von dem Dualismus der Manichäer. Von nun an unterschied er zwischen einer Geistes- und einer Sinnenwelt, zwischen Fülle und Mangel in Gott. Wie sehr er die Platoniker schätzte, zeigt das folgende Zitat:

[W]enn jene Männer [die Platoniker A. S.], mit deren Namen sie sich brüsten, wieder zum Leben kämen und sähen die vollen Kirchen und verlassenen Tempel, sähen ferner wie das Menschengeschlecht von der Gier nach den zeitlichen und vergänglichen Gütern weg und zur Hoffnung auf das ewige Leben sowie geistliche und geistige Güter hinggerufen wird und dem Rufe auch folgt, dann würden sie sagen, falls

---

<sup>2</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie des Altertums“ in: ders.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Herder o. J., S. 332.

sie wirklich so wären, wie sie gewesen sein sollen: > Das ist s, was wir nicht wagten, den Leuten ernsthaft nahezu legen<. Wenn also jene Männer noch einmal das Leben mit uns teilen könnten, würden sie ohne Zweifel einsehen, durch wessen Autorität den Menschen soviel leichter zurechtgeholfen wird. Dann brauchten sie nur wenige Worte und Ansichten zu ändern, um selbst Christen zu werden. So haben es ja die meisten Platoniker unserer jüngsten Zeit gemacht.<sup>3</sup>

Es ist notwendig, am Anfang unserer Darstellung einige zusammenfassende Sätze über die größten Denker der Antike, Platon und Aristoteles, zu verlieren, um die Philosophie der Spätantike und Plotins, die Augustinus in den Dienst des Glaubens stellt, besser zu verstehen. Nach einer kurzen Biographie des Augustinus beginnen wir mit Platon als einer der wichtigsten Philosophen der Antike, um dann Schrittweise die wechselhaften Übergänge zwischen Plotin und Augustinus zu untersuchen.

---

<sup>3</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Wilhelm Thimme, mit einem Nachwort von Kurt Flasch versehen. Stuttgart: Reclam 2006, 4, 6,22-7,23.



### **III. Biographie**

Augustin wurde am 13. November 354 in Thagaste, einer Stadt in der Nordafrikanischen Provinz Numidien, heute Souk Ahras in Algerien, geboren. Sein Vater Patricius war Heide und ein verarmtes Mitglied der städtischen Mittelschicht, die Mutter eine Christin. Seine Mutter erzog ihn christlich, ließ ihn aber nicht taufen.

Dem Geist und den Sitten seiner Zeit verfallen, verbringt er eine bewegte Jugend. In Thagaste studiert er Grammatik. Ab 370 studiert er in Karthago drei Jahre lang Rhetorik und lernt eine Schrift Ciceros kennen, die eine erste Bekehrung in ihm auslöst. Diese nur in Fragmenten erhaltende Schrift Ciceros, der Hortensius, bringt ihm die Philosophie näher. 373 kehrt er nach Thagaste zurück, um dort Rhetorik zu unterrichten. Aber der Tod eines Jugendfreundes treibt ihn in den Jahren 373 - 383 wieder nach Karthago, wo er als Rethor tätig ist. Mit 20 geriet er in den Bannkreis des Manichäismus und blieb bis zu seinem 29. Lebensjahr in diesem Denken hängen. Die Hinwendung zum Manichäismus bedeutet den Bruch mit der Mutter. Aber seine Begeisterung für den Manichäismus war zwischenzeitlich abgekühlt. Ohne einen neuen festen Standpunkt zu finden, ist er zunächst dem Skeptizismus zugetan, wie ihn Cicero und die Neuere Akademie vertraten. Desillusioniert verlässt Augustin im Jahr 383 Karthago und zieht weiter nach Rom. Dort schwer erkrankt, zieht er im Jahr 384 weiter nach Mailand, wo er in der Nähe des Kaiserhofes eine Stelle als Rhetor erhält. Dieser Wechsel bringt ihn in Kontakt mit dem Mailänder Bischof Ambrosius, dessen Predigten Augustin aus beruflichem Interesse besucht. Er lernt in ihnen die allegorische Auslegung des Alten Testamentes kennen, aber auch neuplatonische Philosophie, die ihm durch den

ortsansässigen Priester Simplicianus vermittelt wird. Er lernt damit ein Christentum platonischer Gestalt kennen. Die Lektüre der „Libri Platoniorum“ löst eine dem Hortensiuserlebnis vergleichbare Wirkung aus. Nun kann er sich endgültig vom Manichäismus lösen. Ähnlich wie in der damaligen Situation greift Augustin wiederum zur Heiligen Schrift, doch jetzt erscheint ihm die Bibel dank der allegorischen Auslegung lesenswert, und er kann sie nun als gleichwertig mit den philosophischen Schriften anerkennen. 387 lässt er sich mit 33 Jahren taufen. Ein Jahr später kehrt er wieder nach Afrika zurück. Dort möchte er das zurückgezogene Leben eines gebildeten Bekehrten führen. Im Januar 391 geht er nach Hippo Regius, wo er zuerst als Priester und ab dem Jahr 395 als Bischof tätig ist. Im Mai 429 dringen die Vandalen unter Geiserich in Afrika ein. 430 beginnt die vierzehn Monate andauernde Belagerung von Hippo Regius. Im dritten Monat der Belagerung wird Augustinus von einem Fieber befallen und stirbt am 28 August 430.

#### **IV. Platon**

Die Ideenlehre Platons ist als eine konsequente philosophische Weiterentwicklung der Sokratischen Frage nach der Definition der Tugend anzusehen. Nach Sokrates sind alle Menschen in ihrem Streben auf das Gute gerichtet. Denn wenn jemand etwas anstrebt, tut er es immer, weil er der Auffassung ist, das was er anstrebt, sei in irgendeiner Form ein Gut und sei wert, angestrebt zu werden.

Demnach entwickelt Platon die Idee als ein paradeigma, ein Urbild oder Vorbild, auf das jemand schauen muss, um zu entscheiden, ob eine bestimmte Handlung fromm ist

oder nicht. So fragen wir, wenn wir nach dem Frommen fragen, beispielsweise nach etwas, das sich nicht verändert, das eines ist. Erst dann können wir wissen, welche Handlungen fromm sind. Die Objektivität der Idee ist beim Platon vorausgesetzt, d.h. dass sich das, was zum Beispiel *gerecht* ist, nicht relativ auf eine bestimmte Kultur oder eine Machtelite bestimmen lässt. Der für die Frage nach dem Guten entscheidenden Punkt ist nun, dass die Vernunft nur dann fähig ist, richtig zu denken und eine ordnende Funktion auszuüben, wenn sie ihrerseits auf das Gute bezogen ist. Die Einsicht in die Idee des Guten bewirkt, dass alles andere im Leben brauchbar und nützlich wird. Wenn man die Idee des Guten nicht kennt, ist alles Wissen und jeder Besitz nutzlos. Damit etwas wirklich nützlich ist, muss man wissen, was vernünftigerweise das letzte Ziel des Strebens sein sollte. Die Idee des Guten hat eine grundlegend funktionale Stellung in der Philosophie Platons: So wie die Sonne durch ihr Licht Gegenstände für uns wahrnehmbar macht, so ist die Idee der Guten erstens Ursache für die Erkennbarkeit der Dinge. Zweitens aktiviert die Idee des Guten das Denken, so wie die Sonne das Sehen aktiviert. Drittens ist die Idee des Guten nicht nur der Grund der Erkennbarkeit und der Erkenntnis der Dinge, sondern auch der Grund dafür, dass die Dinge auf der Welt überhaupt das sind, was sie sind. Platon macht eine klare Unterscheidung zwischen einem Bereich der wahrnehmbaren Dinge und einem Bereich der Dinge, die nur durch Denken erkannt werden können. Die letzten kann man nicht mit den Augen sehen, sondern nur durch Nachdenken erfassen. Indem wir über die Definition nachdenken, versuchen wir die Idee zu erkennen. In einem ersten Schritt können wir also sagen, dass der Bereich derjenigen Dinge, die wir nur durch Denken erfassen

können, der Bereich der Ideen von Tugenden ist. In einen teleologischen Zusammenhang eingeordnet, können sie uns auch das Wesen von Dingen *offenbaren*.

Somit ist Platon der Auffassung, dass ohne die Erkenntnis des Guten nicht nur die Erkenntnis von Tugenden, sondern auch Tatsachenerkenntnis und die Erkenntnis des Wesens von Dingen unmöglich sei. „Platon spricht davon, dass unsere Erfahrungswelt die Welt des Werdens ist, in der Dinge vergänglich sind, entstehen und vergehen, sich aber nichts Bleibendes findet.“<sup>4</sup> Nur die Idee ist wirklich, und deswegen kommt das Sein nur ihr zu. Von den Dingen der Erfahrungswelt kann kein Wissen kommen. Im Alltag gebrauchen wir bestimmte Begriffe, deren Bedeutung wir nicht allein durch Wahrnehmung gelernt haben. Damit spricht Platon den Aspekt des apriorischen Wissens an. Die Ideen sind göttlich, sie entstehen und vergehen nicht und sind immer mit sich identisch. Positiv werden die Ideen nur annähernd bestimmt.

## **V. Aristoteles und Platon im Vergleich**

„Nach Aristoteles kann die Erkenntnis der Ursachen, des Allgemeinen, des Wesens nur über die Kenntnis der einzelnen Dinge, ihrer Erscheinungen und Wirkungen erlangt werden. Das Allgemeine existiert doch nie losgelöst vom Einzelnen, die Ursache nicht getrennt von ihrer Wirkung, das Wesen nicht isoliert von der Erscheinung, deren Wesen es ist.“<sup>4</sup>

Für Aristoteles scheint der Grund, der die Idealisten nach beharrenden Wahrheiten zu suchen zwang, in den wahrnehmbaren Dingen selbst zu liegen. Ähnlich wie

---

<sup>4</sup> Bordt, Michael: *Platon*. Freiburg/Basel/Wien: Herder o.J. S. 104.

Heraklit, dachten auch die Idealisten nach Aristoteles die Dinge immer im Fluss, dem Wandel unterworfen. Deshalb suchten sie solche Wahrheiten, die eine Einsicht in diesem Wandel der Dinge geben konnten. Es musste neben den Sinnesdingen noch eine von diesen verschiedene, beharrende Natur geben – denn von dem, was im Flusse sei, könne es keine Wissenschaft geben. Deshalb sonderten diese Denker, nach Aristoteles, derartige beharrende Dinge ab und nannten sie Ideen. Somit ergab sich für sie, dass fast von allen Dingen für die es allgemeine Ausdrücke gibt, Ideen existieren. Das Bestreben nach einer Wissenschaft, die auch einen Bestand haben sollte, brachte die ersten Ansätze für die Entstehung der Ideenlehre mit sich.

Aristoteles war ähnlich wie Platon, der Überzeugung, dass begriffliches Wissen ein objektives Korrelat voraussetzt. Denn das Allgemeine und das Unveränderliche sind nicht bei dem Einzelnen und dem Zufälligen zu finden. Für Aristoteles ist aber das Sein der Dinge nicht als Ansichseiendes, das getrennt vom Einzelnen und Veränderlichen existiert, zu denken. Denn Platon ließ das Allgemeine als ein selbstständiges Wesen dem Einzelnen logisch und zeitlich vorausgehen. Nicht nur die Ideen, sondern auch die mathematischen Dinge ließ er als etwas Selbstständiges neben den Dingen existieren, wogegen Aristoteles Widerstand leistete. Den Grund aber für das ständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge sah Aristoteles in der Einheit von Stoff und Form gegeben.

Die Form ist für Aristoteles die Ursache und das Wesen des Dinges. Sie ist das aktive, formende Prinzip für die Natur des Dinges. Die Formen sind für den Stoff bestimmend und sie sind in der Welt, an den Dingen haftend. Damit erscheint der Stoff oder die Materie als ein bestimmungsloses Substrat, das sein Wesen und seine

Bestimmung von der Form hat. Der Stoff aber ist die Ursache dafür, dass Form in ihm realisiert werden kann. Der Stoff ist das In-Möglichkeit-Seiende, daher das noch nicht Real-Seiende, das erst in Verbindung mit der Form zur Wirklichkeit wird. Alle Wirklichkeit als geformter Stoff ist eine realisierte Möglichkeit des In-Möglichkeit-Seienden. Damit ist die Welt in ihrer Ewigkeit durch die ewige Materie und die ewigen Formen bestimmt. Die Ewigkeit dieser Welt schließt aber die Zeitlichkeit nicht aus, denn das Entstehen und das Vergehen aller Dinge dieser Welt sind durch Stoff und Form in ihrer Verbindung in der Zeit. Die Dinge sind also Verbindungen aus Form und Stoff, die geknüpft und getrennt werden können. So ist Entstehen und Vergehen nur Verbinden und Trennen des Verbundenen in der Zeit. Allen Dingen dieser Welt liegen vier Elemente zu Grunde: Erde, Wasser, Luft, Feuer. Wenn es aber um die Ontologie dieser Grundelemente geht, erweist sich Aristoteles in seinem Denken als Platoniker. Aristoteles nennt das Substrat der vier Elemente reine, das heißt von allen Formen freie und daher absolute Möglichkeit – *prima materia*. Mit dieser Wendung vollzieht Aristoteles den Sprung vom Bedingten zum Unbedingten. Die *prima materia* wird als reine, von allen Formen freie Möglichkeit, als Möglichkeit der Möglichkeiten gefasst. Damit muss dann auch die Form in absoluter Weise als reine, von jeglichem Stoff freie Form, als Form der Formen, gefasst werden. Und somit vollzieht sich die Formierung des Stoffes als eine Verwandlung zwischen diesen zwei metaphysischen Polen.

Aristoteles erklärt damit die reine, immaterielle, ewige und unbewegte Form als höchstes Sein und als Ursache der ewigen Bewegung. Denn in der *prima materia* kann die Ursache der Bewegung nicht liegen, sie ist nur Möglichkeit. Der erste Beweger wird so durch die reine

Form gegeben und insofern er rein ist als der erste Beweger. Damit haben alle realen, einzelnen Bewegungen letztendlich ihre Ursache in ihm. Den ersten Beweger erfasst Aristoteles als den *unbewegten Beweger*, denn er ist das Eine. Das Eine ist rein vom Stoff, unbewegt und unveränderlich. Damit kann der unbewegte Beweger als eine ewige Form keinerlei Teilung unterliegen, denn er ist das Erste. Und er ist vollkommen, denn als das Eine unterliegt er keinerlei Veränderungen oder Einwirkungen von außen. Das Eine ist damit das Vollkommene, und das Vollkommene ist, nach Aristoteles, die Vernunft selbst. Als reine Form ist die Vernunft Form aller Formen, denn als Ursache aller Formen ist sie der Grund für den Bestand der Welt. Es gibt keine Form, die nicht ihren letzten Grund in der reinen Form, in der Vernunft hätte. Die Vernunfttätigkeit ist unaufhörliche Denktätigkeit, die nie aus sich selbst herausgeht. Sie bestimmt die Einheit und die Ordnung dieser Welt. Die Vernunft ist das höchste Gut, der letzte Zweck, der von allen Dingen erstrebt wird. Damit ist die Vernunft objektiv-idealistisch.

## VI. Die Krise des römischen Reiches. Von der Antike zur Spätantike

Mit der Krise des römischen Reiches waren die alten Religionen anachronistisch geworden. Dadurch sahen sich viele Menschen in ihrem Leid durch das Christentum bestätigt.

„[D]ie Lehre, wonach in Jesus Christus der Sohn Gottes Mensch geworden sei, der die Erlösung verheißt, kam großen Teilen der Bevölkerung des römischen Reiches direkt entgegen.“<sup>5</sup> Die Erlösung aus eigener Kraft erschien den stark leidenden Massen als undenkbar. Um so mehr wurden dadurch der Erlöser und sein Erschienen geglaubt. Aber auch die Christenverfolgungen und Widerstände stärkten den Glauben an den Erlöser noch mehr. Die Massen wurden von der neuen *Heilslehre* hingerissen. Die Vorbereitung für das jenseitige ewige Leben, Demut und Duldung wurden zur christlichen Kardinaltugend erhoben. Die christliche Kirche war die einzig große gesellschaftliche Institution, die in den Strudeln, die der Untergang des römischen Reiches verursachte, nicht unterging. Es waren aber auch die Philosophen dieser Epoche, die sich für das Christentum interessierten und es verbreiteten. Denn die Kirchenlehre sollte in ihren Inhalten einheitlich wirken. Die Erhebung des Geistes zum Demiurgen sollte der christlichen Lehre die Philosophie der Antike einprägen. Dadurch aber empfangen auch die antiken Systeme und Gedanken selbst von der christlichen Lehre eine andere Färbung und einen anderen Sinn. Diese Art des Denkens wird prägend für die neuzeitliche Philosophie des Abendlandes sein. Denn die griechische Philosophie gründete sich im Gegensatz zum christlichen Denken auf die Autonomie der Vernunft und anerkannte

---

<sup>5</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*. Berlin: Dietz 1984, S. 185.

keine über der Vernunft stehende Autorität. Sie war in ihrem Denken frei und von religiösen Dogmen unabhängig. Das christliche Denken dagegen setzt von vornherein den Glauben an das Wort Christi als göttliche Wahrheit voraus. Damit wird das Verhältnis zwischen der Vernunft und der Autorität zu einer prekären Angelegenheit. Augustinus versucht das Verhältnis zwischen Vernunft und Autorität in den Dienst des Glaubens zu stellen. So bediente er sich zum Beispiel der strengen, einheitlichen Ursachenforschung der Stoa, sofern sie dem manichäischen Dualismus entgegensprach. Als für ihn der Manichäismus an Faszination verlor, blieb ihm ein Gerüst stoischer Überzeugungen zurück, die er dann wiederum teilweise kritisierte, indem er Bezug auf dem Glauben nahm. So erschien ihm später die Überzeugungskraft des Skeptizismus als eine verständliche Reaktion auf den Dogmatismus der Stoiker. „Was die Skeptiker allerdings grundlegend von den Stoikern unterscheidet, ist der radikale Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt und ihres Gesetzes, an der Möglichkeit, das stoische Weisheitsideal zu realisieren.“<sup>6</sup> Die Skeptiker legen keinen Wert auf die Urteile, in denen wir die Dinge aussprechen, denn jedes Urteil fixiert und macht das Fließende fest. Damit verfehlt das Urteilen also prinzipiell die Wahrheit. Wer den Irrtum vermeiden will, muss sich des Urteils enthalten. Wer nicht irren will, muss schweigen. Indem sich Augustinus der Philosophie bedient, ist er in seinem Denken sakral bestimmt und versucht, seine Dogmen einem größeren Kreis von Denkern, besonders den Platonikern anzupassen. Obwohl er sich in seinem Denken vom Glauben leiten ließ, blieb er anfangs der Philosophie und besonders den Platonikern gegenüber voller Achtung:

---

<sup>6</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 118.

Wenn aber diejenigen, die Philosophen genannt werden, zufällig etwas Wahres und zu unserem Glauben Passendes gesagt haben, wie besonders die Platoniker, dann darf dies nicht nur nicht gefürchtet, sondern muss sogar von diesen wie von ungerechten Besitzern für unseren Gebrauch eingefordert werden.<sup>7</sup>

Später versucht Augustinus immer mehr, das Wissen der Platoniker dem Glauben einzuverleiben. Wenn Nietzsche in Augustins *Bekenntnissen* dem Christentum in den Bauch sah,<sup>8</sup> dann sah er sicher, dass sein Magen aus antiker Philosophie bestand. Vielleicht sah Augustinus sich durch den Glauben gezwungen, die Krämpfe, die so ein Magen verursachen kann, etwas zu lindern:

In gleichem Maße wird das gesamte Wissen, welches freilich nutzbringend den Büchern der Heiden entnommen wird, in seiner Bedeutung relativiert, wenn es mit der Kenntnis der Hl. Schrift verglichen wird. Denn was auch immer der Mensch außerhalb der Bibel gelernt hat, wird, wenn es schädlich ist, in der Bibel verurteilt, wenn es aber nützlich ist, in der Bibel gefunden.<sup>9</sup>

Augustin ist sich der Gefahren bewusst, die die Vernunft mit sich bringt. Die von ihm konzipierte *ewige* Wahrheit sei in Gefahr, wenn menschliche Vernunft in ihrer Hoffart über sie hinausforschen und untersuchen will. Indem er auf Ciceros *Hortensius* Bezug nimmt, lässt er die Mahnung des Apostels über die Gefahren, die die Philosophie für den Glauben mit sich bringt, so lauten:

[F]ast alle derartige Autoritäten aus der damaligen Zeit und der Epoche zuvor werden in diesem Buch erwähnt und ihre Theorien vorgestellt, und es tut sich schon in ihm jene bekannte heilsame Mahnung deines Geistes kund, die dein guter, treuer Diener [Der Apostel A. S.] uns vermittelt hat:

---

<sup>7</sup> Augustinus: *Die christliche Bildung*, II 40, 60, 144.

<sup>8</sup> Vgl. Geerlings, Wilhelm, in: Augustinus, S. 7.

<sup>9</sup> Augustinus: *Die christliche Bildung*, II 42, 63, 151.

*Achtet darauf, dass euch niemand durch die Philosophie täuscht und durch leere Verführung gemäß menschlicher Lehrtradition wie gemäß den Prinzipien dieser Welt, nicht aber Christus gemäß, weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit auf körperliche Weise wohnt.!*<sup>10</sup>

Aber der Untergang der Republik und der Kaiserzeit Roms erreicht mit dem Neuplatonismus einen Höhepunkt, der mit einer ständig zunehmenden Sakralisierung der Denkweise beginnt und schließlich in der sich herausbildenden christlichen Theologie aufgeht. Es kommt zu einem Erstarren des Idealismus, das im Gegensatz zum Materialismus und Rationalismus geschieht. Ihren theoretischen Ausdruck findet diese Tendenz im Neupythagoreismus, in der Lehre Philons, aber vor allem im Neuplatonismus. Die Wechselwirkung von spätantiker Philosophie und Christentum wird einen besonderen Platz in diesem Prozess einnehmen. Diese Tendenz beginnt um die Zeitenwende, erreicht im 3. und 4. Jahrhundert ihren Höhepunkt und endet mit dem Triumph christlicher Theologie.

Die Stoa versuchte, die Tugend und damit die Glückseligkeit, die Vernünftigkeit der Natur vorausgesetzt, aus eigener Kraft zu erlangen. Aber diese Position der Stoa hatte auch ihre Schwächen, weil sie für ihre abstrakte Prinzipienfestigkeit keine Vermittlung zum gesellschaftlichen Handeln fand. Damit waren die Stoiker, wenn es um die konkreten Fragen des realen Lebens ging, gezwungen, Abstriche von ihren Prinzipien zu machen. Sie mussten eingestehen, dass einige im Prinzip gleichgültige Dinge anderen im Prinzip gleichgültigen Dingen vorzuziehen sind. Und dies führte zum Misstrauen gegenüber der Vernunft. Das Vertrauen in die menschliche Vernunft und Erkenntniskraft geht in einer Epoche, die

---

<sup>10</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 4,8.

bald auch unter den Folgen der Völkerwanderung zu leiden haben wird, verloren. Auch für Augustinus, der die Lehre der Stoa gut kannte, schien die Vernunft an einem glücklichen Leben vorbei zu führen.

Was jedoch die Neuplatoniker und Augustinus angesichts einer Zeit, in der Mühsal, Not und Leid herrschen von den Stoikern und erst recht von den Epikureern unterscheidet, ist zunächst die radikale Fragestellung nach der Herkunft des Bösen. Im Prinzip hatte diese Frage auch die Stoiker beschäftigt. Das Unglück sollte für die Stoa und die Epikureer aus dem Mangel an Erkenntnis der All-Natur, der menschlichen Natur und aus dem Mangel an selbstbewusster sittlicher Energie stammen. Auch die Neuplatoniker und Augustinus sahen die menschliche Natur mit dem Mangel behaftet, denn die Seele hat durch die Aktivität des Einen bestimmte Gestalt bekommen. Aber nicht nur der Mensch, alle Natur ist mit dem Mangel behaftet, und dies je tiefer man von dem Einen heruntersteigt. Augustinus versucht das Leid und das Glück mit biblischen Auslegungen in Zusammenhang zu bringen. Das Leid hat nun seine Ursache im menschlichen Willen. Das Verderben der Seele geschieht durch den Willen, das zu tun, was der Autorität widerspricht:

Das erste Verderben der vernünftigen Seele ist der Wille, zu tun, was die höchste und innerste Wahrheit verbietet. Infolgedessen ward der Mensch aus dem Paradiese in unsere Erdenwelt ausgestoßen und gelangte damit von Ewigkeit ins Zeitliche, aus der Fülle in den Mangel, aus der Kraft in die Schwachheit, nicht jedoch aus wesenhaft Gutem zu wesenhaft Schlechten. Denn kein Wesen ist schlecht.<sup>11</sup>

Der Mensch dieser Epoche scheint durch die Zerrissenheit seiner Seele geprägt zu sein. Man versucht, die innere Zerrissenheit durch die Individualität des

---

<sup>11</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 20, 38, 101-102.

Selbstbewusstseins anzudeuten. Der Mensch, der zur Tugend strebt, scheint, durch diese eigene Zerrissenheit verdammt, sein Glück auf dieser Welt nicht erreichen zu können. Dieser Frust der eigenen Zerrissenheit wird nun ins Überdimensionale gesteigert. Der Mensch erscheint als eine sündige Kreatur, die nicht mehr zu retten ist. Oft wird die Erlösung durch die übermenschliche, göttliche Gnade erhofft. „Bei Lucius Annaeus Seneca (4 v. u. Z. – 65 u. Z.) erhält der Stoizismus insofern eine neue Färbung, als bei ihm ein zerrissenes, unglückliches Bewusstsein auftritt, das von der stoischen Tugend weiß, gleichzeitig aber die Erfahrung gemacht hat, dass die Glückseligkeit höchst selten zu erreichen ist.“<sup>12</sup> Die Frage, wie sich die Güte Gottes mit allen Übeln und Leiden des Menschenlebens vertragen könne, wird zum wichtigsten Thema dieser Zeit. Die mit der Stoa anhebende Tendenz, den Pantheismus in einen transzendenten Monotheismus umzubilden, wird verstärkt. Sie zeigt sich auch bei den letzten großen Stoiker der Antike, Marcus Aurelius Antonius (121 – 180 seit 161 römischer Kaiser). Er schrieb alle diese Zerrissenheit in den Menschen ihrer Unwissenheit hinsichtlich des Guten und des Bösen zu. Denn alle Menschen sind miteinander verwandt. Und dies nicht wegen der Blutsverwandtschaft oder derselben Abkunft, sondern weil sie den gleichen Anteil an der Vernunft und an der göttlichen Bestimmung haben. Man versucht, die Affekte, als Gründe des Übels, auszurotten. Sie sind an die Leiblichkeit gebunden, und der Leib ist ein Quell des Bösen. Der Weg zum Glück führt aber nicht immer über die Vernunft, sondern oft über die Askese und Ekstase. Das Leibliche wird als das Materielle, das Böse aufgefasst. Wie der Leib der große Widersacher der tugendhaften

---

<sup>12</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 159.

Seele ist, so die Materie der Gegenspieler des Geistes Gottes.

## VII. Über das Glück

Das Selbstbewusstsein ist beim Platon und den Neuplatonikern als eine Art Differenzierung der Seele gegeben, die aber bestimmte apriorische Grundstrukturen voraussetzt. Die Seele wird durch diese Strukturen des Denkens unmittelbar erkennend oder schauend.

Bei den Stoikern hingegen, wie übrigens auch bei Aristoteles, ist die Seele eine >>leere Tafel<<, in die die Wahrnehmungen eingeschrieben werden. Bei Augustin ist sie gerade dies nicht, hat sie vielmehr von vornherein inhaltliche Bestimmungen in sich aufgenommen, die als Bewusstseinsstatsachen wieder hervorgeholt und evident gemacht werden können.<sup>13</sup>

Die Seele ist bei Plotin, in dem sie schauend handelt, differenziert und allumfassend. In ihrem Handeln ist sie schauend, aber nicht so „wie bei dem, was der Seele vorausgeht; sondern stärker nach außen gerichtet, und deswegen produziert sie das, was nach ihr kommt – Schau produziert Schau“. <sup>14</sup> Das Maß der Seele ist der Geist, denn er ist vorher. Und die Seele ist in ihren Teilen und als die Summe ihrer Teile ein Ganzes, das Plotin auf das Eine zurückführt.

Mit Bezug auf die Seele und indirekt auf das Eine stellt Augustinus die Frage nach etwas Festem im Geist: „Was habe ich denn Festes, ich, für den das Problem der Seele

---

<sup>13</sup> Schwarz-Kirchenbauer, Ingeborg/ Schwarz, Willi (Hg.): Einführung zu: *Augustinus. Über das Glück*. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen. Stuttgart: Reclam 2006. S. 93.

<sup>14</sup> Plotin: „III 8 [30] Über die Natur, die Schau und das Eine“, in: Tornau, Christian (Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001, III 8, 5, 25-30

noch immer in Fluss und Bewegung ist.“<sup>15</sup> Für Augustinus ist die Weisheit ein Zustand der Seele im ausgewogenen Maß. Durch das Denken wird die Seele schauend differenziert und *sieht* die *eine* Gestalt, ohne dass sie das Geschaute verlässt. Damit bleibt sie in ihrer Differenz als ein Eins-Vieles. Und das Ganze der Seele ist nur durch die Teilhabe an dem Maß, also im Geist, möglich; deshalb ist die Seele überall, und nicht „nur noch da, wo sie endet“.<sup>16</sup>

Denn „ das Erste der Seele ist oben und auf das bezogen, was oben ist, es wird ewig erfüllt und erleuchtet und bleibt dort; dasjenige hingegen, welches durch die erste einem Teilhabenden mögliche [Form von] Teilhabe daran teilhat, tritt nach außen hervor. Es geht ja Leben aus Leben hervor; Lebensaktivität greift ja auf alles über, und es gibt nichts, von dem sie abwesend ist“.<sup>17</sup>

Das Leben ist Leben durch die Schau. Die Schau des Ersten der Seele ist die der Ähnlichkeit und anderer Formen im Geist selbst. D.h. aber: der zweite Teil der Seele, der an dem *Ersten* der Seele nur durch die *Ähnlichkeit* mit *ihm* teilhat, weil die Seele überall ein Ganzes ist, schaut über die Ähnlichkeit mit dem Ersten der Seele die anderen Formen an. Die Ähnlichkeit aber mit dem Ersten der Seele, also das Eine, vermittelt dem zweiten Teil der Seele die Gestalt. Dadurch nimmt die Seele einen Körper als Gestalt wahr. Damit ist sie ein Eins-Vieles und der Ähnlichkeit im Geist unähnlich. Also die Gestalt, die Unähnlichkeit, ist über die Ähnlichkeit entstanden. Und die Seele als Summe ihre *sehr ähnlichen* Teile ist das eine, das als Ganzes aus dem Einen ist. Aber wo Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ist, da ist auch die Gattung, und deshalb muß man da besonders auf das Maß achten:

---

<sup>15</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 1,5.

<sup>16</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 5, 15-20

<sup>17</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 5, 10-15

[W]ährend das richtige Verfahren doch folgendes ist: wenn man zuerst eine [gattungsmäßige] Zusammengehörigkeit des Vielen wahrgenommen hat, so soll man nicht eher ablassen, als bis man sich alle Unterschiede in ihr klargemacht hat, die sich in den Arten ausgeprägt finden, und andererseits soll man angesichts der mannigfachen Unähnlichkeiten in der Menge der Objekte unverdrossen unter allen Umständen nicht eher ruhen, als bis man alles Verwandte innerhalb der Grenzen eines einzigen Ähnlichkeitsverhältnisses eingeschlossen und in einem wesenhaften Gattungsbegriff zusammengefasst hat.<sup>18</sup>

Als Gestalt aber ist ein Körper einem anderen Körper nur durch die Teilhabe der Seele an dem Geist ähnlich. Denn die Körper selbst sind ein Gewordenes. Die Seele wird nur in ihrer reinen Differenz zum Maß ihrer Selbstwahrnehmung. Denn sie ist in ihre Struktur eine Rationalität, die „in sich selbst ein Schauen enthält, nicht nach oben und auch nicht noch weiter nach unten, sondern so, dass sie in dem stillsteht, was sie ist, in ihrem eigenen Stillstehen und einer Art von Wahrnehmung ihrer selbst [...]“<sup>19</sup> Das Maß der Seele erstreckt sich zwischen dem Ewigen und dem Gewordenen. „Und was die rationale Struktur als sichtbare Gestalt betrifft, so ist sie schon der Endpunkt, sie ist tot und vermag keine andere mehr hervorzubringen [...]“<sup>20</sup> Der Endpunkt sollte nicht das Maß überspannen. Denn der Körper ist nur durch die Teilhabe an dem Maß der Seele. D.h., dass die Differenzen zwischen den Körpern in dem Einen *begründet* sind. Das Allgemeine ihrer Differenz aber ist die Materie. Augustinus stellt den Endpunkt mit den Anfang als ebenbürtig nebeneinander, indem er fragt: „Steht es für euch fest, dass wir aus Leib und Seele

---

<sup>18</sup> Platon: „Politikos“, in: Sloterdijk, Peter (Hg.). *Platon*. Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 285a-b.

<sup>19</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 4, 15-20

<sup>20</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 2, 30.

bestehen?“<sup>21</sup> Seine Frage steht in Zusammenhang mit dem Leben, als ob sie beide, Seele und Körper, nebeneinander ein extra Leben führen würden: „Für wen von beiden verlangen wir Speise?“<sup>22</sup> Augustinus ist ein Verfechter des Monismus. Er bekämpft den Dualismus, der meistens von den Manichäern vertreten wurde, durch eine gezielte Fragestellung. Auch Plotin, wie alle anderen Platoniker, ist ein Vertreter des Monismus: „Indessen mögen die Menschen zwar vielleicht unter Umständen von Differenzen innerhalb des Lebens sprechen; sie sprechen aber nicht von Differenzen im geistigen Erkennen, sondern sagen, dass etwas entweder geistiges Erkennen ist oder dass es das überhaupt nicht ist, weil sie die Frage überhaupt nicht stellen, was das Leben eigentlich ist.“<sup>23</sup> „Was aber zu Recht als >>beides<< angesprochen wird, kann das wohl zwar beides sein, nicht aber zwei?“<sup>24</sup> In Wirklichkeit ist es die Seele, die der Welt durch die Schau auf den Geist als ein Ganzes das *eine* Maß schenkt. Aber dadurch ist die Welt zum Endpunkt geworden, denn die Aktivität beginnt mit dem Einen. Das Gewordene aber ist zeitlich und dadurch dem Nichts ausgeliefert. Auch Augustinus spricht von dem *Nichts*, mit Hinblick auf die Natur als Gestalt. „Ein Nichts ist nämlich all das, was fließt, was sich auflöst, was verströmt, was gleichsam dauernd sich verliert...Etwas existiert nämlich nur, sofern es Dauer hat [...].“<sup>25</sup> Denn die Seele hat in der Gestalt ihren Endpunkt der Schau erreicht. Und der Körper hat sein Leben nicht mehr durch die Schau, denn er ist als Geschautes ein Gewordener. „Denn was in einem anderen ist, das ist nur *etwas*, das lebt; es ist nicht das Lebende

---

<sup>21</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 2, 7.

<sup>22</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 2, 7.

<sup>23</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 8, 20-25.

<sup>24</sup> Platon: *Parmenides*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Ekkehard Martens. Stuttgart: Reclam 2001, 143d.

<sup>25</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 2, 8.

*selbst*. Wenn also ein Gegenstand des Schauens, d.h. des geistigen Erkennens, leben soll, muß er das Leben selbst sein, also nicht vegetatives, nicht sinnlich wahrnehmendes und auch nicht sonst wie seelisches Leben.“<sup>26</sup> Augustinus lässt die Seele durch die Schau auf den Geist sich differenzieren und das *andere* durch die Teilhabe an dem Einen als Gestalt erkennen, denn die Seele ist ein Ganzes. Aber dadurch, dass sie das andere als Gestalt erkannt hat, hat sie Mangel erlitten. Die Seele hat sich, nachdem sie den Geist *angeschaut* hat, den Mangel zugezogen. Denn die Körper sind dem Wandel ausgeliefert und damit mit dem Nichtsein behaftet.

Nach Platon braucht man, um so etwas wie Veränderung und Wandel überhaupt wahrzunehmen, einen Bezug auf etwas, dass sich selbst gleich bleibt, ein Selbstidentisches Substrat. Mit diesen Hintergedanken versucht nun Augustinus, wenn es um das Glück geht, über das Substrat nachzudenken. Und das Glück muss „also ewig dauern, [und es A. S.] darf weder von Fortuna abhängig noch irgendwelchen Zufällen unterworfen sein.“<sup>27</sup> „Inbegriff dieses im menschlichen Denken selbst anwesenden Zeugnisses von Identischem und Unwandelbarem ist für die platonische Tradition der Geist, und da dies allem Wandel zugrunde liegt ist es zugleich auch das *Sein*.“<sup>28</sup> Was sich ändert und wandelt ist das >>Nichtsein als sein<<. Es gibt beides, das Seiende und das Nichtseiende. Das Nichtseiende ist die Gestalt, weil ein Gewordenes. Auch die Körper scheinen einander ähnlich oder unähnlich zu sein, aber nicht weil sie in sich selbst das Sein besitzen, sondern durch die Teilhabe der Seele am Leben. „Das gleiche gilt auch von allem übrigen: wenn jemand von den Gattungs- und Artenbegriffen selbst nachweist, dass sie in

---

<sup>26</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 8, 10-15.

<sup>27</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 2, 11.

<sup>28</sup> Augustinus: *Über das Glück*, S. 96

sich selbst die entgegengesetzten Beschaffenheiten aufnehmen, dann gäbe dies allen Grund sich zu verwundern [...].“<sup>29</sup> „Und der Schlüssel, der diese der Gegensätze überbrückende Synthese zustande kommen lässt, ist der Teilhabegedanke. Er sieht das Identische, ohne das Verschiedene zu übersehen.“<sup>30</sup> Auch in Bezug auf Gott *bedient sich* Augustinus dieses so wichtigen Begriffs der Teilhabe. Die Teilhabe an Gott ist das Sein und Erkennen in ihrem Zweiheit-Einheit Verhältnis. Deshalb schreibt Augustinus: „Gott haben – das heißt Sein haben, das heißt Geist haben.“<sup>31</sup> Das heißt: alles kommt von Gott. Und Gott ist dem Einen Plotins sehr stark ähnlich. Die Dialektik, in welcher Augustinus seine Metaphysik vollzieht, ist die der Gegensätze. Die Gegensatzpaare Glück und Unglück, Sein und Nichtsein, Fülle und Mangel werden von Augustinus oft synonym verwendet.

Augustinus lässt durch seine Mutter den Begriff der Teilhabe an dem Einen durch den des >> Zweierlei<< aussprechen, der dann so klingt: „Gott haben und nicht ohne Gott sein ist zweierlei“<sup>32</sup> Es geht ihm hier nicht um den plotinischen Begriff des Einen, der ein unbestimmtes ist, sondern um den Gott. Zwar versucht auch er, wie Plotin, durch alles Geringere hindurch zu dem Einen hinauf zu gelangen, aber das Eine mag er nicht unbestimmt lassen, denn es ist in uns: „Was aber in uns ist, dem gemäß wir sind und korrekt in der Schrift *nach dem Bild Gottes* [ad imaginem dei] genannt werden, war mir gänzlich unbekannt.“<sup>33</sup> Augustinus unterscheidet wie Plotin zwischen dem Geschauten und der Schau. Während

---

<sup>29</sup> Platon: „Parmenides“, in: Sloterdijk, Peter (Hg.): *Platon*. Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 129c-d.

<sup>30</sup> Hirschberger, Johannes. „Die Philosophie des Altertums“, S. 109.

<sup>31</sup> Augustinus: *Über das Glück*, S. 98

<sup>32</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 3, 21.

<sup>33</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 7,12.

Augustinus die Bilder des Gestalteten und die Schau durch die Akte des Ich, durch das Denken im Gedächtnis findet, spricht Plotin vom Schauen und Geschauten in der Seele, die mit dem Einen, als ein Ganzes, in Zusammenhang steht. „Außerdem hat ja weder die Schau noch das Geschaute eine Begrenzung, und aus diesem Grund (bzw. *auch* aus diesem Grund) ist es überall; wo wäre es denn nicht? Schließlich ist es auch in der gesamten Seele identisch.“<sup>34</sup> Die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit fallen bei Plotin der Seele als Gattungsbegriff zu. Das Geschaute ist aber durch das Eine in der Seele, als Gestalt wahrnehmbar. Oder anders gesagt: je nach Spuren des Lichts, die mit dem Ersten der Seele das Sein erstreben. Was sie begehren ist nicht die Ähnlichkeit selbst, sondern die Ähnlichkeit durch das Erste der Seele. „Und wenn sie aufgrund dieses Begehrens handeln, dann findet ihr Handeln um dessentwillen, was sie begehren statt, und das war Geschautes und Schau.“<sup>35</sup> Die Seele ist bei der Schau und beim Geschauten als ein Ganzes. Man kann es auch anders formulieren und sagen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit fallen in der Seele durch das Eine, als die Gattung, zusammen und gestalten damit die Materie zum Körper.

Eine Handlung in der *Natur*, die zur Erkenntnis des Seins führt, nennt Plotin praktisch, weil sie selbst eine rationale Struktur in der Seele erfasst. „[D]enn wenn man innerhalb der Seele, die rationale Struktur ist, etwas erfasst, was soll das dann anderes sein als eine sprachlich-rationale Struktur, auch wenn sie unausgesprochen bleibt?“<sup>36</sup> Es geht hier um das Erfüllen der Seele. Je mehr Form die Seele annimmt, desto erfüllter fühlt sie sich. Je mehr das Erkennen sich dem Sein nähert, umso absoluter wird sein

---

<sup>34</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 5, 30-35.

<sup>35</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 5, 35.

<sup>36</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 6, 10-15.

Wissen. „Denn wenn sie zwei wären, würde das Wissende eins und das Gewusste etwas anderes sein, und damit würden sie quasi nur nebeneinanderliegen [...].“<sup>37</sup> Denn Erkenntnis und Sein dürfen nicht auseinander liegen. Ansonsten würde nur die Wahrnehmung von Körpern als Wissen gelten.

Nach Augustinus sind es die Körper, die „uns dadurch belügen, dass sie die Einheit anscheinend dem fleischlichen Auge zeigen, obwohl sie doch nur mit reinem Geiste geschaut werden kann [...].“<sup>38</sup>

„Daher darf die sprachlich-rationale Struktur nicht äußerlich bleiben; sie muß vielmehr mit der Seele des Lernenden vereinigt werden, bis sie sie als etwas ihr Eigenes entdeckt.“<sup>39</sup> Aber die Seele sieht oft das andere, das Gestaltete, das ein Vieles ist, als das wahre Sein und wird dadurch mangelhaft. Denn das Verschiedene ist dem Ähnlichen unähnlich. Dadurch zerstreut sich die Seele weit über ihr Maß. Augustinus beginnt seine Sündenlehre mit dem Mangel in der Seele, den die Seele bei Plotin mit sich trägt, weil sie eine Art rationale Struktur oder Geist ist, „aber eben einer, der etwas anderes sieht. Sie ist nämlich nicht erfüllt, sondern mangelhaft angesichts dessen, was vor ihr ist; aber das, was sie vorbringt, sieht sie ebenfalls mit Ruhe an.“<sup>40</sup> Die Welt der Ideen bleibt oft der Schau der Seele verborgen. Deshalb muss die Seele das, was sie hervorgebracht hat, gut beobachten. Denn die Mangelhaftigkeit liegt nicht an der Gestalt, sonder an der Seele selbst. „Denn was sie [einmal] gut vorgebracht hat, das muß sie nicht mehr vorbringen; sondern *wenn* sie etwas vorbringt, bringt sie es wegen ihrer

---

<sup>37</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 6, 15-20.

<sup>38</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 33, 61, 171-172.

<sup>39</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 6, 20-25.

<sup>40</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 6, 25-30.

Mangelhaftigkeit vor, um es näher zu betrachten, und lernt auf diese Weise kennen, was sie in sich hat.“<sup>41</sup>

Der Mangel ist nichts anderes als im anderen das Sein *anschauen*. Aber mit der Gestalt fiel die Unähnlichkeit aus der Ähnlichkeit mit dem Ewigen der Welt zu. Deshalb sollte man das Glück nicht da draußen bei den Körpern, sondern im inneren suchen, indem man schaut, denn die Schau ist die Ähnlichkeit selbst. Der Weg zum inneren führt aber zum Ursprung. Damit wird der Weg nach innen der Weg zum Ursprung. Augustinus erkennt in dem Mangel das Wesen des Unglücks und schreibt: „Also ist glücklich, wer frei von Mangel ist, wenn, wie gesagt, feststeht, dass Mangel und Unglück identisch sind.“<sup>42</sup> Aber der Mangel hat Gestalt und *Sein* in der sinnlichen Welt genommen; deshalb gilt „[w]er glücklich werden will, muss sich wahre Güter verschaffen, Güter also, die im platonischen Sinne >>Sein<< haben im Gegensatz zu bloßen Scheingütern.“<sup>43</sup> Augustinus möchte diese Verkehrtheit beseitigen und schreibt: „[W]as oben ist, muß nach unten, und was unten, nach oben kommen.“<sup>44</sup> Dennoch kann der Mangel an Erkenntnis der Wahrheit auch Spaß machen. So kann man sich der Ungerechtigkeit vollen Herzens zuwenden. So ähnlich ging es dem jungen Augustinus, als er Birnen stahl und *Unrecht* tat. Die Lust am Unrecht, das im Gegensatz zum Maß steht, nennt Augustinus Sünde: „Ich aber wollte stehlen und stahl, ohne daß mich Bedürftigkeit dazu zwang, es sei denn, der Mangel an, ja der Eckel vor der Gerechtigkeit und der Sättigungstrieb der Sündhaftigkeit.“<sup>45</sup>

Die Gerechtigkeit und alle anderen Ideen sind bei Augustinus immer auf Gott gerichtet, denn Sein und

---

<sup>41</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 6, 25-30.

<sup>42</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 23.

<sup>43</sup> Augustinus: *Über das Glück*, S. 96.

<sup>44</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 34, 63, 176-177.

<sup>45</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, II 4,9.

Erkenntnis sind nur durch ihn *eins*. Die Abkehr von ihm führt zu Mangel und Sündhaftigkeit. So führt Augustinus alles, was nicht der sinnlichen Gewohnheit entspringt, auf Gott zurück, auch die Idee der Gerechtigkeit. Denn ihr scheint zwar, wenn sie von der Seele in der Zeit angeschaut wird, *ein Eins-Vieles* Verhältnis zuzukommen, in Gott aber birgt sie die Ewigkeit an sich:

Auch kannte ich die wahre innere Gerechtigkeit nicht, die nicht aufgrund von Gewohnheit urteilt, sondern aufgrund des in seiner Rechtheit unübertreffbaren Gesetzes des allmächtigen Gottes, nach dem die Gebräuche der Länder und Zeiten so, wie es den Ländern entsprach, eingerichtet wurden, während es selbst überall und immer dasselbe blieb, nicht an verschiedenen Orten ein verschiedenes und nicht zu verschiedener Zeit auf verschiedene Weise, des Gesetzes, nach dem Abraham, Isaak, Jakob, Moses, David und all jene, die vom Mund Gottes gelobt wurden, gerecht waren [...].<sup>46</sup>

Denn die Sünde ist die fleischliche Wahrnehmung, und, da Gott nur durch den Geist erkennbar sein kann, die Abkehr von Gott. Denn es ist nur ein Wesen, das die Welt erschaffen hat, und das ist Gott. Man merkt bei Augustinus leicht eine Analogie zum >>Höhlengleichnis<< Platons, wenn er mit Bezug auf den Mangel an Maß, schreibt:

So führte man mich Schritt für Schritt in die Höllentiefe hinab, während ich mich doch aus Mangel an Wahrem abmühte und schwitzte, weil ich dich, mein Gott [...] nicht mit der geistigen Vernunft [intellectus mentis], durch die ich deinem Willen gemäß die Tiere übertreffen sollte, sondern mit der fleischlichen Wahrnehmung [sensus carnis] suchte.<sup>47</sup>

Alles, was Sein hat, ist auf Gott zurückzuführen, denn alles andere ist wandelbar und damit Nichtsein. „Bei dir

---

<sup>46</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, II 7,13.

<sup>47</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, II 6,11.

verharren die unveränderlichen Ursprünge aller veränderlichen Dinge, bei dir leben die ewigen Vernunftgründe aller Vernunftlosen und zeitlichen Dinge.“<sup>48</sup>

Platon versuchte das Problem des Mangels oder des Vielen und des Einen auch bei den Zahlen zu zeigen. Da Mangel immer ein vieles voraussetzt, wird er durch die Schau in der Welt des Seins oder der Ideen aufgehoben:

[W]enn aber die Sinnesanschauung immer auch etwas ihr [der Einheit] Gegenteiliges zeigt, so dass sie sich ebenso sehr als Nicht-Eines wie als Eines darstellt, dann müsste die Seele doch nach einem Richter ausschauen, denn es würden sich ihr dann unabweisbare Zweifel aufdrängen und sie nötigen, unter Aufbietung ihrer eigenen Überlegungskraft nachzuforschen und zu fragen, was denn eigentlich die Eins an und für sich ist; und so würde denn die auf die Eins bezogene Wissenschaft zu dem gehören, was die Seele hinleitet und umwendet zu der Betrachtung des Seienden.<sup>49</sup>

Platon bezeichnet im *Sophistes* die Kategorien Identität, Differenz, Stillstand und Bewegung als die wichtigsten Gattungen des Seins. „Das Sein als ganzes ist ein System von unendlich vielfältigen Beziehungen, und die Erkenntnisform des Geistes besteht in dem ständigen Nachvollzug, dem >>Durchgehen<< dieses Beziehungssystems.“<sup>50</sup> Das Durchgehen birgt in sich den Begriff der Bewegung „[d]enn jeder einzelne Begriff ist von den anderen verschieden nicht durch seine eigene Natur, sondern durch seine Anteilnahme an der Idee der Verschiedenheit“.<sup>51</sup> Augustinus will das Sein durch diese Bewegung des Geistes in ihre Verschiedenheit, das Eine,

---

<sup>48</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, I 6,9.

<sup>49</sup> Platon: „Der Staat“, in: *Platon*. Sloterdijk, Peter (Hg.). Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 524e.

<sup>50</sup> Tornau, Christian (Hg): Einführung zu: *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001, S. 20.

<sup>51</sup> Platon: „Sophistes“, in: *Platon*. Sloterdijk, Peter (Hg.). Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 255d.

*verschlungen* sehen. Deshalb darf es in der Welt der Gegensätze kein Mittleres geben, denn das würde den Begriff des Einen, den das platonische Sein konstruiert hat, ruinieren. Und deshalb „gäbe [es] zwischen unglücklich und glücklich kein Mittleres.“<sup>52</sup> Denn sonst würde es neben dem Sein und Erkennen in dem Einen noch ein Zweites geben.

Bei Plotin ist die Schau der Seele ein durch das Denken vermittelter, immerwährender Akt des Selbstbewusstseins der vom Mangel bis zur Fülle, bis zum Ursprung reicht. Der Wille habe sich so auf sichere Ziele zu richten. Deshalb schreibt Augustinus, dass der „>Mangel des Geistes<< [...] demnach nichts anderes als Torheit [ist]. Das ist nämlich der Gegensatz zu Weisheit, und zwar ebenso Gegensatz wie Tod zu Leben, Glück zu Unglück, das heißt ohne irgendein Mittleres“.<sup>53</sup> Denn Sein und Erkenntnis durch das Eine sind es, die uns ein selbstbewusstes Wahrnehmen ermöglichen. Im Gegensatz von Sein und Nichtsein, sieht Augustinus die Quelle aller Begriffe, da wie gesagt, die Schau ein vermitteltes ist. Er schreibt: „In diesem Gegensatzpaar *frugalitas* und *nequitia* wird jenes andere Begriffspaar sichtbar: Sein und Nichtsein.“<sup>54</sup> Das Denken Augustinus richtet sich primär gegen die Manichäer, d.h. gegen den Dualismus, der das Denken des Bösen als Substanz auslöst. Das Böse ist bei Augustinus und vor ihm Plotin nur ein Mangel an Gutem:

Ich, der ich mich darin nicht auskannte, geriet in Verwirrung, und obwohl ich mich von der Wahrnehmung entfernte, schien es mir, als ginge ich auf sie zu, weil ich nicht wusste, dass das Böse nur ein Mangel [privatio] an Gutem ist und sich bis zur reinen Nicht-Existenz erstreckt.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 24.

<sup>53</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 28.

<sup>54</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 30.

<sup>55</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 7,12.

Das Maß der Seele zwischen Sein und Erkenntnis liegt dem Mangel als Fülle gegenüber. Denn das Mehr oder Weniger ist etwas, an dem das Nichtsein teilhat. Das Maß aber ist im Einen. Dadurch, dass die Seele ein Ganzes ist, kommt das Maß auch dem Vielen, obwohl in geringerem Ausmaß, zu. Denn durch die Teilhabe des Anderen, ist die Seele mit Mangel behaftet. Aber um das Maß an sich zu begreifen, müsste man den Blick nach innen richten. Denn nur im Geist ist sie vollkommen. Deshalb sündigt der Mensch nur im Gott als dem einzigen Wesen, denn alles andere ist nur Mangel an dem einen Wesen: „Gut ist nämlich nur, vor dir, Herr, Bekenntnisse abzulegen und zu sagen: Erweise mir deine Barmherzigkeit, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt [...]“.“<sup>56</sup>

Mit Bezug auf Platon schreibt Augustinus: „Wo aber Maß ist und richtiges Verhältnis, gibt es kein mehr und kein weniger. Eben das ist Fülle, die wir als Gegensatz zu Mangel gesetzt hatten, zwar viel passender, als wenn wir das Wort Überfluss genommen hätten.“<sup>57</sup> Auch Platon sah das Maß als eine Art Weisheit, die durch die *Schau* im Geist unverändert zu finden ist. So schrieb Platon mit Blick auf Gattungsbegriff über die hiesigen Dinge: „[S]o müssen wir auch in unserem jetzigen Fall hinwiederum das Mehr oder Weniger zwingen, sich nicht bloß im Verhältnis zueinander messen zu lassen, sondern auch im Verhältnis zu dem zu erzielenden rechten Maß.“<sup>58</sup> Denn das Verhältnis der Körper unter einander ist ein sinnliches und führt nicht zum Sein, ist deshalb dem Mangel unterworfen. Der Mangel hat aber nicht nur mit dem *Wenig* zu tun, denn Mangel ist auch das *Zuviel*. In diesem Sinne dachte auch Augustinus indem er schrieb: „Was immer also zuwenig oder zuviel ist, weil es kein Maß hat,

---

<sup>56</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 3.4.

<sup>57</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 32.

<sup>58</sup> Platon: „Politikos“, 283e.

ist dem Mangel unterworfen.“<sup>59</sup> Um Glückliche zu sein, muss man immer mit Blick auf den Geist die Wahrheit erkennen. Das ist der Weg, der zum Glück führt. Glückliche ist also, wer keinen Mangel leidet und die Weisheit kennt. Aber Glück steht in Zusammenhang mit *erfüllt sein*. Denn Glück ist der Weg zum *erfüllt sein* durch die Substanz, zu dem Einen, das den Mangel vermeidet. Durch den Begriff des Mangels kommt Augustinus vom Manichäismus weg, denn Substanz hat nur der Geist allein. „Zu bewirken, dass etwas *ist*, bedeutet ja, eine Form zu erschaffen, und das bedeutet wiederum, alles mit Schau zu erfüllen.“<sup>60</sup>

### **VIII. Metaphysik des *Einen*. Platon, Plotin und Augustinus im Vergleich**

Das *Denken* des Geistes verlangt bei Plotin die Trennung von Denkendem und Gedachtem sowie die Verschiedenheit der Gegenstände untereinander. Deshalb kommen dem Geist außer den Prinzipien von Sein, Beharren und Identität noch die von Bewegung und Verschiedenheit zu. Beim Platon existieren die Ideen *objektiv*, d.h. unabhängig von unserer Kenntnisnahme oder Gedankenwelt, und dies setzt zwei Realitätsbereiche voraus. Die Ideen entspringen also nicht einer *Setzung* unseres Bewusstseins, sondern werden durch dieses erkannt. Wir sagen: die Tiere hier, und erkennen sie trotz unterschiedlichster Gestalt dadurch, „dass es ein gemeinsames >>Urbild<< Tier gibt, das allen Tieren gemein ist und deren Wesensform bestimmt. Und das ist die Idee des Tieres, die die unterschiedlichsten

---

<sup>59</sup> Augustinus: *Über das Glück*, 4, 32.

<sup>60</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 7, 20-25.

Organismen erst zu Tieren macht“.<sup>61</sup> Ähnlich der Gattung verhält es sich mit dem Einen gegenüber Geist und Sein. Da aber die Ideen nur durch die Schau zu erkennen sind, erscheinen sie in einen Aspekt von Platons Aporetik als für sich seiend, denn sie, „die Ideen, deren Bedeutung auf einem Verhältnis der Gegenseitigkeit beruht, haben ihr eigentliches Wesen in ihrer Beziehung auf einander, nicht aber in Beziehung auf die Sinnesdinge, mag man diese nur für Abbilder oder für sonst wie abhängig von denjenigen Wesenheiten erklären, an denen wir teilhaben und von denen die Benennungen entlehnt werden, mit denen man uns und unsere Zustände bezeichnet.“<sup>62</sup> „Es ist ein Kernsatz des Platonismus, dass Erkenntnis eine erkennbare Realität voraussetzt, und Plotins Ineinssetzung von Erkennen und Sein scheint diesen Satz zu gefährden.“<sup>63</sup> Nach Plotin ist Gott Aktivität, und er lässt sich nicht teilen. Das geistig Erkennbare jedoch „wird bezüglich jedes Teils mit dem Ganzen aktiv; allerdings nimmt der Teil diese Aktivität zunächst nur als die eines Teiles auf, dem das Ganze dann folgt [...]“.<sup>64</sup> Denn der Teil der Weltseele in der Materie, die nach Form strebt, ist gleichzeitig ein Vieles, weil mit dem Nichtsein behaftet. „[I]n dem Fall ist *ein* Identisches in Vielen in dem Sinne, dass *ein* Bestimmtes selbst in Viele quasi eingedrückt wird wie ein Siegel.“<sup>65</sup> Nach Plotin ist das geistig Erkennbare, das Sein, ein inneres Erlebnis, da er mit der *Erkenntnis* der Weltseele einen Anfang gemacht hat, der ohne Bilder und Abbilder seinen Lauf nahm. Aber die Materie soll als

<sup>61</sup> Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz: *dtv – Atlas Philosophie*. 7., neu bearb. und erw. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch 1999, S. 39.

<sup>62</sup> Platon: „Parmenides“, 133c-d.

<sup>63</sup> Tornau, Christian (Hg): Einführung zu: *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001, S. 19.

<sup>64</sup> Plotin: „VI 5 [23] Über das Problem, dass das Sein eines und dasselbe und dennoch überall zugleich ganz ist (Teil 2)“ in: Tornau, Christian (Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 5, 6, 5.

<sup>65</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 6, 10-15.

drittes Prinzip neben dem Sein und Nichtsein bestehen und zwar so, dass sie gegenüber dem Ganzen in sich selbst bleibt. Denn Gott soll die einzige Ursache der Schöpfung sein, die mit dem Ganzen, das sie „selbst ist, schafft und bei der es keine verschiedenen Teile gibt, die jeweils etwas anderes erschaffen“.<sup>66</sup> Deshalb lässt Plotin, ähnlich wie Augustin, die Weltseele von der Form *so viel* aufnehmen wie sie kann. Das *Können* ist kein dazwischen liegendes und es ermöglicht der Form und der Materie das *an sich* Bleiben. Das dazwischen Könnende ist als das Werden das Ganze. Dazwischen ist die Identität in der Differenz, es ist der Geist und das *Eine*. Die Materie „nimmt durch diese Annäherung überall an sich selbst so viel von der Form an, wie sie fassen kann, ohne dass etwas dazwischen ist, nicht so, dass die Form die Materie ganz durchdringt und über ihre Oberfläche hinläuft, sondern so, dass sie in sich selbst bleibt“.<sup>67</sup> Und somit ist auch das Feuer nach Plotin eine Form, die Gestalt hat. Denn Gestalt heißt, das Licht in der Materie gestalten. Sein und Gestalt stehen in dem Verhältnis Eins-Vieles zueinander, denn „das Feuer *selbst* gerät nicht in die Materie hinein, lässt aber überall an der zu Feuer gewordenen Materie die Gestalt des Feuers erscheinen“.<sup>68</sup> Das Licht in der Materie ist also durch Teilhabe an dem Ganzen differenziert und als ein Ganzes gestaltet. Es ist das *falsche* Eine. Das Verhältnis Form-Gestalt ist ein Eins-Vieles. „Wenn jenes erwähnte *eine* Feuer, verstanden als Form, in allen [Feuern] zu sehen ist, weil es ein Bild von sich selbst abgibt, dann kann es dieses Bild nicht in dem Sinne abgeben wie etwas dem Ort nach Separates [...]“.<sup>69</sup> Und so entsteht das *andere* Eine, als eine Gestalt, durch die

---

<sup>66</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 9, 5-10.

<sup>67</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 8, 20-25.

<sup>68</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 8, 25-30.

<sup>69</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 8, 25-30.

Form, dadurch „dass sie nicht mit einem Teil von sich das eine und mit einem anderen etwas anderes gestaltet, sondern jedes Einzelne ebenso wie das Ganze mit dem Ganzen formt“<sup>70</sup>. Deshalb ist die Schöpfung aus einer Ursache entstanden, denn es gibt keine Teile, die wiederum andere Teile hervorrufen und dann zusammen das Ganze bilden. Sondern es ist das einzige Ganze selbst, das mit dem Ganzen schafft. Alles Leben fließt zum Ganzen als der *einen* Seele hin, „und auch wenn der Kosmos größer wäre, würde ihr die Kraft nicht ausgehen, sondern sie würde sich wieder genauso über den ganzen Kosmos verbreiten, besser gesagt: der Kosmos würde in der ganzen Seele sein“.<sup>71</sup> Deswegen kann das Viele, das durch das Eine in ihre Verschiedenheit und Identität Eins - Vieles wird, das Eine nicht umfassen. Und somit ist das Eine nicht in Zusammenhang mit dem Körper oder der Form zu denken, da sich immer zwischen dem *falschen* Einen und dem Einen ein Vieles der Differenz bildet. Plotin vergleicht das Eine mit dem Denken: „[D]as Denken ist ja nichts zum Körper Gehöriges, sondern sofern wir im wirklichen Sinne am Denken teilhaben, muß es ein Identisches sein, das ganz mit sich selbst zusammen ist.“<sup>72</sup> Denn auch wenn wir *bestrebt* sind, durch *so viel* Gerede das Wahre zu behaupten, muss die Differenz des *Vielen* ins Denken fallen. Erst dann sind wir bereit, über das *viele* Geredete *eins* zu werden. Das Ganze ist also Anfang und Ende, Differenz und Identität neben einer zweiten, kraftlosen, *unsichtbaren* Natur der Materie. Die Materie ist kraftlos und nicht zu sehen, denn sie hat Gestalt angenommen. „Und was gegenwärtig ist, das ist überall der Zahl nach identisch, nicht so wie das materiegebundene Dreieck, das in Vielen mehreres ist,

---

<sup>70</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 8, 35-40.

<sup>71</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 9, 15-20.

<sup>72</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 10, 15-20.

sondern wie das materiefreie Dreieck selbst, von dem die in der Materie befindlichen Dreiecke ausgehen.“<sup>73</sup> Denn das *Viele* ist Gestalt, die an der *einen* Form teilhat. Und die Form hat das Verschiedene und das Identische in der Bewegung des Geistes, die sich nur in der gemeinsamen Differenz zwischen dem Sein und der Erkenntnis in dem Einen denken lässt. Aus dem Geist entsteht ein *Sein*, das wiederum von dem Nichtsein zur Gestalt strebt. Der Körper aber in seiner Vollkommenheit erstrebt die Materie, denn er ist in seiner Gestalt auch ein Gewordener und damit der Schwäche ausgeliefert. Die Materie steht dem Ganzen als ein Ganzes gegenüber; deshalb schreibt Plotin: „Sogar die primäre Materie ist nicht als ganze auf das Ganze bezogen, sondern nur auf die primären Elemente, über denen dann andere Formen liegen. Aber jedem ist irgendwie das Ganze gegenwärtig.“<sup>74</sup> Außerdem ist der Anfang des Erkennens ein vorausgesetztes Sein. Es sind die rationalen Strukturen als Beleuchtungen der Materie, die Urkeime. Damit ist eine Art des *Seins* vor dem Erkennen gegeben, denn der Anfang ist nicht ein sinnlicher. Im Gegensatz zu Platon entsteht beim Plotin die Sinneswelt unmittelbar durch die Geisteswelt, aufgrund der Aktivität des Einen in der Materie, das dadurch ein Vieles wird, indem es als ein Ganzes in sich selbst bleibt:

Denn es ist, so denke ich, nahe liegend und auch zwingend, dass nicht einerseits die Formen und andererseits die Materie separat da liegen und die Beleuchtung von ferne her, irgendwo von oben, in die Materie kommt. Das wäre, fürchte ich, eine Aussage ohne Inhalt, denn was soll >>von ferne<< und >>separat<< bei diesen Gegenständen bedeuten? Außerdem wäre dann nicht von dem >>schwer zu beschreibenden<< und >>Hochproblematischen<< der

---

<sup>73</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 11, 30-35.

<sup>74</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 11, 35.

Teilhabe die Rede, sondern es wäre eine aufgrund der Beispiele vertraute Erscheinung und könnte ohne das geringste Zögern benannt werden.<sup>75</sup>

Aber wie die Erkenntnis zu den Beleuchtungen in der Materie oder die Weltseele, als eine Art *Sein*, kommt, da sie ein nicht sinnliches ist, lässt Plotin unbeantwortet. Nach Plotin ist das Sein der Dinge unmittelbar an die Form gebunden. Das Sein durch die Erkenntnis ist also die Form, die nur durch die Teilhabe ist und Gestalt annimmt. Anders aber Platon, der in seinem *Timaios* die Welt durch den Demiurgen entstehen lässt. Der Demiurg entspricht dem Ersten der Seele, das durch die Schau die Welt schafft. Und die Welt, als ein Gewordenes, ist in ihrer Differenz eine *Art* Schatten des Seins und Erkennens. Es ist so, wie wenn man sich des Einen nur erinnern müsste, um zum Begriff der Gattung zu gelangen. Denn auch Platon, obwohl er von zwei Realitätswirklichkeiten ausgeht, sieht das Gute und die Schöpfung in der Einheit des Ganzen verbunden. Denn wenn das nicht so wäre, dann wäre unsere Welt volle Widersprüche. Und deshalb schreibt er, „dass solange etwas einerseits *dieses* andere, andererseits auch noch *jenes* andere sein soll, von denen keines von beiden in dem anderen entstanden ist, dasselbe zugleich eins und zwei sein würde“.<sup>76</sup>

Da es immerhin um die Teilhabe an der Wahrheit, an dem Einen geht, das in seinem Verhältnis zum Nichtssein im Geist ein Eins-Vieles ist, schreibt Plotin mit Blick auf die Kategorien Platons:

Somit sind als erste Geist, Sein, Verschiedenheit, Identität da; und man muß noch Bewegung und Stillstand dazunehmen – Bewegung, sofern der Geist erkennt, Stillstand damit er eines und dasselbe erkennt, und

---

<sup>75</sup> Plotin: „Daß das Sein eines und dasselbe ist (Teil 2)“, VI 5, 8, 5-10.

<sup>76</sup> Platon: „*Timaios*“, in: Sloterdijk, Peter (Hg.): *Platon*. Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 52c.

Verschiedenheit, damit es Erkennendes und Erkanntes gibt; andernfalls, wenn man die Verschiedenheit wegnähme, wurde es zu *einem* werden und stumm sein.“<sup>77</sup>

Denn der Geist ist als das Erkennende durch die Aktivität des Einen in sich selbst differenziert, während dem Erkannten die Form von dem Einen zukommt. Damit bekommt auch der Geist sein Sein.

Auch Augustinus sieht das Gewordene, gleich wie Plotin, durch die Teilhabe der Urkeime am Geist, durch das Eine gegeben. Deshalb lässt er das Erkennen mit der ewigen Vernunft beginnen, weil die Vernunft gegenüber dem Erkennenden immer gleich bleibt. „Irgendwie sehe ich es, weiß es aber nicht anders auszudrücken, als dass alles, was zu sein beginnt oder zu sein aufhört, wann es beginnen oder enden soll gemäß der Erkenntnis in der ewigen Vernunft, wo nichts beginnt und nichts endet.“<sup>78</sup>

Augustinus (wie Plotin) lässt die Urkeime, die den Anfang seiner Theorie der Illumination ausmachen, nach dem Wort Gottes entstehen, das im Inneren zu finden ist. Damit rechtfertigt Augustin auch des *vorausgesetzten Sein*. Denn es heißt: „Dies ist dein Wort, das auch der Ursprung ist, weil es zu uns spricht.“<sup>79</sup> Und weiter heißt es: „Deswegen ist er Ursprung – denn bliebe er nicht, wenn wir umherirren, gäbe es nichts, wohin wir zurückkehren könnten. Er belehrt uns aber, damit wir erkennen; denn er ist Ursprung, und er spricht zu uns.“<sup>80</sup> Auch das Wort ist durch die Differenz und Identität in dem Einen eins. Denn nicht nur die Erkenntnis, sondern „auch die Gegenstände des Erkennens sind darauf angewiesen, voneinander verschieden zu sein; andererseits

---

<sup>77</sup> Plotin: „V 1 [10] Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, in: Tornau, Chriktion(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 1, 4, 35-40.

<sup>78</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 8,10.

<sup>79</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 8,10.

<sup>80</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 8,10.

muss jeder von ihnen identisch sein, weil er eins mit sich selbst und weil ein bestimmtes Eines ihnen allen gemeinsam ist (ihre Verschiedenheit ist die Differenz)“.<sup>81</sup> Die Verschiedenheit und die Identität, als das *Eine* der Gegenstände, werden in der Schöpfung bei Augustinus, mit Hilfe der Materie, der Zeit und der ewigen Formen angegeben. Damit sind sie in ihrer Verschiedenheit und Identität alle eins in dem Einen. Es dürfte aber richtiger sein, die Schöpfung bei Augustinus von der Zeitlichkeit her zu verstehen. Die Zeit kann ein Wechsel der Formen in der Materie bewirken und dadurch als die Veränderlichkeit der Dinge erscheinen, erlebt und gemessen werden. Die Zeit liegt dem Werden der Schöpfung zur hiesigen Welt zugrunde:

[I]n dieser Welt tritt aber gerade die Veränderlichkeit in Erscheinung, in der Zeiträume wahrgenommen und gemessen werden können; denn Zeiträume ergeben sich aufgrund der Veränderlichkeit der Dinge, indem sich ihre Erscheinungsformen wandeln und verkehren, deren Materie die soeben erwähnte unsichtbare Erde ist.<sup>82</sup>

Augustinus lässt in Übereinstimmung mit Plotin das *Eine* des Körpers, der in Wirklichkeit, weil ein Vieles und Mangelhaftes zwei ist, mit Bezug auf die Teilhabe an dem Ganzen als „irgendwie eins“ erscheinen und schreibt ihm gleichzeitig eine *falsche* Einheit zu:

[J]eder Körper ist wohl ein wahrer Körper, aber eine falsche Einheit. Denn er ist nicht zuhächst eins, bildet die Einheit auch nicht in dem Maße ab, dass er sie erreicht. Dennoch wäre auch der Körper nicht er selbst, wäre er nicht irgendwie eins. Irgendwie eins aber könnte er nicht sein, hätte er es nicht von dem, das zuhächst Eins ist.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V I, 4, 40.

<sup>82</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 8,8.

<sup>83</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 34, 63, 178-179.

Damit berühren wir bereits die Frage nach der Quelle der Wahrheit und verstehen sofort, dass sie für Augustinus nicht in der Sinneserfahrung liegen kann, denn die Körperwelt ist veränderlich.

Man kann die *eine* Gestalt zerlegen und man wird immer wieder *eine andere* finden, denn auch der Geist, der in sich selbst unendlich differenziert ist, unterliegt als ein *Ganzes*, dem Einen:

Die Bewegung des Geistes geht zwar so vor sich, das er sich immer gleich und auf identische, ähnliche Weise bewegt, aber er ist nicht nur für seinen Teil identisch und *ein* bestimmtes Wesen [unter anderen], sondern alles – zumal auch das, was nur für einen Teil eins ist, es andererseits nicht ist, sondern auch das ist wieder unendlich wenn, man es zerlegt.<sup>84</sup>

Wenn man aber die Bewegung des Geistes als ein Werden umfasst, dann ist das Leben das Eine als ein Ganzes:

Also er (der Geist) ist geistiges Erkennen, und dieses ist die gesamte, das Sein als Ganzes erfüllende Bewegung; und das Sein als Ganzes ist das Erkennen als Ganzes und umfasst in sich das Leben als ganzes, immer eins nach dem anderen, und alles, was bei ihm identisch ist, ist auch etwas anderes, und das jeweilige andere kommt zum Vorschein, wenn man eine Dihärese vornimmt.<sup>85</sup>

Das Sein und Erkennen sind aber in ein Eins – Vieles Verhältnis eingespant. Denn die Seele erkennt durch die Vernunft in dem Geist, durch das Eine. „[Der Geist A. S.] hat stets denselben Durchgang durch Gegenstände, die nicht dieselben sind, gerade weil er nicht wechselt, sondern weil es sich um das Zusammensein desjenigen, was sich immer gleich und auf identische Weise verhält,

---

<sup>84</sup> Plotin: „VI 7 [38] Wie es zur Existenz einer Vielheit von Formen kommt, und über das Gute“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 7, 13, 5-10.

<sup>85</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 13, 40-45.

mit dem anderen handelt.“<sup>86</sup> Man findet das *Eine* als Differenz in der Identität zugleich. Da aber die Identität und die Verschiedenheit dem Einen zukommen, und das Eine nicht ein Äußeres ist, ist die Schau ein Inneres:

In diesem Sinne gibt es im Geist auch das unendliche, weil er *eins* als Eins – Vieles ist – nicht im Sinne einer einheitlichen Masse, sondern im Sinne einer rationalen Struktur, die in sich selbst vieles ist, so, dass er innerhalb der *einen* Figur des Geistes wie mit einer Grenzlinie innen weitere Grenzlinien enthält und im inneren von diesen weiter Konfigurationen, Wirkkräfte und geistige Erkenntnisse; d.h. seine Zerlegung verläuft nicht in gerader Linie, sondern immer weiter nach innen.<sup>87</sup>

Da aber die Differenzen im Geist unendlich und nach innen zum Leben gerichtet sind, kann Tod nicht von Gott kommen: „Der Tod kommt also nicht von Gott, >>denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen<<. Das höchste Sein hat ja alles ins Sein gerufen, was ist, darum heisst es auch das Sein.“<sup>88</sup> Auch Augustinus sieht die wahre Liebe in der Identität des Ich, als Substanz der Seele, mit dem Einen oder in dem Zusammenfallen von Erkenntnis und Sein, in dem absoluten Wissen: „[D]ie wahre Liebe besteht dagegen darin, dass alles eins ist und nie voneinander geschieden werden kann. Geschieden, sagt er, wird alles was innerhalb dieses Himmels ist.“<sup>89</sup> So sucht Augustinus nach einer anderen Quelle der Wahrheit auf der Erde und findet sie im Geiste des Menschen selbst. „Er denkt an eine Erleuchtung, durch die von Gott her die Wahrheit dem Geiste eingestrahlt wird (Illuminations- oder

---

<sup>86</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 13, 45-50.

<sup>87</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 14, 10-15.

<sup>88</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 11, 22, 61-62.

<sup>89</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 14, 20.

Irradiationstheorie).“<sup>90</sup> Denn die rationalen Beleuchtungen in der Materie sind, anders als die Ideen, nicht von allein lebensfähig: „Denn die anderen, unteren Formen des Lebens sind Dunkelheit, sie sind klein, abgeschwächt und minderwertig, sie sind selbst nicht rein und übertragen ihren Schmutz auf die reinen [...]“.“<sup>91</sup> Diese rationalen Beleuchtungen in der Materie nennt Augustinus die Urkeime, die von Gott in der Materie angelegt worden sind. Aus ihnen entstehen dann, durch die Teilhabe der Seele an der Schöpfung, die Lebewesen. Zwar sind die Körper durch die Teilhabe dieser Urkeime an der Schöpfung entstanden und haben eine Einheit bekommen, aber sie sind, da mit Materie behaftet, auch ein *Gewordenes*. Und die Liebe des *Lebens* sollte dem Werden oder dem Leben selbst gelten. Denn wenn das *Leben* dem Leib geneigt ist, „wird ihm entrissen was es liebt. Denn es liebt, was weniger ist als es selber, nämlich den Körper und infolge dieser Sünde wird das Geliebte vergänglich und lässt hinschwindend seinen Liebhaber im Stich, da auch dieser durch seine falsche Liebe Gott verließ“.“<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie des Altertums“, S. 351.

<sup>91</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 15, 5-10.

<sup>92</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 12, 23, 63-64.

## IX. Über die Illuminationstheorie zum Ich

Es sind die Philosophen, die mit dem Beginn unserer Zeit, auf der Suche nach einem neuen Geisterreich, nach einem Gott, nun auch für „Überlieferungen der Alten“ sich interessieren. Sie versuchen, Religion und Philosophie miteinander zu verbinden. Einer von diesen Philosophen war auch der jüdische Denker Philon (etwa 25 v. u. Z. – 50 u. Z.), der diesen Verschmelzungsprozess wesentlich mitgeprägt hat. „In jüdischer Religion erzogen und von griechischer, besonders platonischer, Philosophie stark beeinflusst, versuchte er eine Synthese, die ihn zu dem Ergebnis führte, dass jüdische Religion und platonische Philosophie in ihrem Inhalt übereinstimmen und nur in ihrer Ausdrucksweise verschieden seien.“<sup>93</sup> Auch der Neupythagoreismus, der in der Zeit zwischen dem 1. Jahrhundert v. u. Z. und dem 2. u. Z. sich entwickelte, hat durch seine mystifizierende Denkweise, ähnlich wie Philon, zum Neuplatonismus beigetragen. Die Zahlen dienten den Neupythagoreern als die Urbilder der Dinge. Damit konnten sie als wirkende Ursache, als „Form“ einer transzendenten Gottheit gefasst werden. „Die Gottheit ist absolute Einheit, die Welt dagegen eine entzweite. Für diese Entwicklung zeichnet der Stoff, die Materie verantwortlich. Die Dualität von Gott und Welt, [...] wird von ihnen als Gegensatz von Einheit und Zweiheit ausgesprochen.“<sup>94</sup> Augustin stimmt dieser Gedanken zu indem er schreibt:

Sei es also, dass die Zahlen um ihrer selbst willen betrachtet werden, sei es, dass sie für die Maße von Gestalten oder die Gesetze von Klängen oder von anderen Bewegungen hinzugezogen werden sollten, sie haben immer

---

<sup>93</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 173.

<sup>94</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 177.

unveränderbare Regeln, die auf keine Weise von den Menschen eingerichtet, sondern durch den Scharfsinn von Begabten entdeckt wurden.<sup>95</sup>

Die Überwindung der Zweiheit und das Aufgehen in der Einheit dienten den Neupythagoreern als Mittel zur Erlangung der Tugend. Oft versuchten sie, die Sinnlichkeit durch die Askese zu überwinden. Nicht selten aber fand der Mensch Beistand, wenn er sich von den Sünden reinigen wollte, durch die Dämonen und niederen Götter. „Im Neuplatonismus, der die objektiv-idealistische, mit Irrationalismus und Mystizismus durchsetzte Denkweise der Neupythagoreer und Philons, in Gestalt der Philosophie Plotins in ein relativ geschlossenes System bringt, endet die Antike Philosophie.“<sup>96</sup> Plotin (204 – 270) als die Zentralgestalt dieser Strömung, wird für die Schriften Augustins eine zentrale Rolle spielen. Die Begeisterung des Augustinus für Plotin war so groß, dass er schrieb:

Als ich aber ein wenig in den Büchern Plotins [...] gelesen und sie, so gut ich konnte, verglichen hatte mit der Autorität jener, in denen die göttlichen Geheimnisse überliefert sind, da entbrannte ich so, dass ich alle Anker lichten wollte, hätte mich nicht mein Ansehen vor den Leuten davon abgehalten.<sup>97</sup>

„Die Frage, wie wir unabhängig von der Sinneserfahrung in den Besitz der Ideen gelangen, beantwortet Augustinus mit seiner Theorie der Illumination: Die ewigen Wahrheiten sind uns dank der Einstrahlung durch Gott gegeben. Den Augen entspricht die Kraft des Geistes, den beleuchteten Dingen die Erkenntnisgegenstände und der Sonne die Kraft der Wahrheit.“<sup>98</sup> Deshalb ist es

---

<sup>95</sup> Augustinus: *Die christliche Bildung*, II 38, 56, 137.

<sup>96</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 108.

<sup>97</sup> Augustinus: *Über das Glück*, I, 4.

<sup>98</sup> Kunzmann/Burkard/Wiedmann: *dtv – Atlas Philosophie*, S. 69.

notwendig, um die Metaphysik Augustins besser zu verstehen, auch die Theorie der Illumination im Sinne Plotins zu berücksichtigen.

Nach Plotin ist der Geist durch das Eine beleuchtet, um das Licht zu sehen, „d.h. er ist *erfüllt*, um etwas zu haben, das er sehen kann, und er *sieht* es in Verbindung mit Licht, wobei er von demjenigen, was ihm die Gegenstände gibt, auch das Licht bekommt“.<sup>99</sup> In Vergleich zu dem Sein, das in seiner Verschiedenheit und Identität im Geist etwas Definiertes ist, ist das Eine „jenseits des Seins“.<sup>100</sup> Der Geist führt uns dorthin und durch ihn „lernt man zwar, *daß* es ist, aber nur durch Verzicht auf das letztere, *wie* es ist“.<sup>101</sup> Plotin hat das Ich als Substanz der Seele noch nicht gefunden und ist gezwungen, die Seele immer als ein Ganzes auf das Eine zurückzuführen. Aber das *Wie* des Einen wird durch die *falsche* Einheit des Körpers vorgetäuscht. Denn das Eine ist nicht bildlich denkbar, da es mit sich selbst identisch ist und damit jenseits der Erkenntnis. Denn Erkenntnis selbst würde eine Differenz ausmachen, und damit gäbe es neben dem Einen noch einen Zweiten. Nach Augustinus muss man sein Denken immer auf das Eine als Ganzes richten, weil man nur in ihm das Ich selbst sein kann. Das Eine ist immer in einem Eins – Vieles Verhältnis zu denken und jeder Teilaspekt desselben, als Gattung, ist nicht zu verehren, denn das führt zum Verderbnis. „Das tritt ein, wenn man dich, Quelle des Lebens, verlässt, der du der eine und wahre Schöpfer und Lenker des Alls bist, und aufgrund selbstbezogener Überheblichkeit nur ein Teil-Aspekt geliebt wird, ein verfälschtes Eines.“<sup>102</sup> Bei Augustinus ist

---

<sup>99</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 16, 20-25.

<sup>100</sup> Plotin: „V 5 [32] Daß die geistig erkennbaren Gegenstände nicht außerhalb des Geistes sind, und über das Gute“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. V 5, 6, 10-15.

<sup>101</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 6, 20-25.

<sup>102</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 8,16.

der Trend zwischen dem Inneren und dem Äußeren festgelegt. Augustinus denkt das Licht, als ein inneres, dem gleichzeitig auch eine „Existenz“ des Äußeren, Wandelbaren als das Nichtsein zukommt: „In diesem Lichte siehst du das Eine, das dich zum Urteil befähigt, das andere, das du siehst, sei zwar auch eines, aber nicht jenes Eine, weil es wandelbar ist.“<sup>103</sup> Augustinus bringt hier das Geistes- mit dem physischen Licht so nahe zusammen, weil er eine Welt gebaut hat, wo das Eine und die Materie als Gegensätze nur in der Gestalt gelten. „Für das Wort von der Erleuchtung mag die Bibel Anlass gegeben haben, die Gott als das Licht bezeichnet, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt; ebenso aber auch Platon, für den die Idee des Guten, der Sonne gleich, alle Wahrheiten sichtbar werden lässt; und schließlich auch noch Plotin, wie überhaupt die Lichtanalogien des Neuplatonismus.“<sup>104</sup>

Die Gegenstände, auch das Sonnenlicht selbst, brauchen das Licht des Einen, um *gesehen* zu werden. Denn das Licht, das den Körpern zukommt, ist ein beigemischtes, d.h. es *ist* nur durch die Teilhabe an der Schöpfung und unterliegt als Gewordenes immer der Veränderung:

Denn so wie den Körpern zwar bereits Licht beigemischt ist, aber trotzdem noch anderes Licht nötig ist, um die in ihnen enthaltene Farbe (das Licht in ihnen) überhaupt sichtbar zu machen, genauso bedarf es bei den dortigen Gegenständen, auch wenn sie schon sehr viel Licht enthalten, noch eines anderen, stärkeren Lichts, damit sie gesehen werden können, von sich selbst ebenso wie von einem anderen.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 34, 64, 181.

<sup>104</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie des Altertums“, S. 351.

<sup>105</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 21, 10-15.

Plotin lässt, ähnlich wie Augustin, durch die Seele des Alls – „die ja jede mögliche rationale Struktur ist“,<sup>106</sup> – eine vorläufige Skizze anfertigen:

D. h. die vorläufige Skizze besteht aus Beleuchtungen in der Materie, die quasi Vorboten [der Seele] sind, und solchen bereits vorhandenen Spuren folgt diejenige Seele, die die Ausarbeitung vornimmt, indem sie die Spuren Stück für Stück gliedert und dadurch jeweils dasjenige produziert und *wird*, dem sie sich durch eine entsprechende Konfiguration ihrer selbst angenähert hat, wie ein pantomimischer Tänzer der ihm vorgegebenen Handlung.<sup>107</sup>

Die Spuren der Weltseele sind das Licht in der Schwäche der Materie. Die Seele differenziert sich, indem sie den Geist anschaut, um dann ihre eigenen Konfigurationen durch das Ganze zur Gestalt zu bringen. Denn nur durch die Teilhabe ist man dem Leben ähnlich. Die Seele ist in ihren Teilen und als ein Ganzes in dem Einen, aber sie ist nicht das Eine. Und so ähnlich meint es auch Augustinus, wenn er in der Gestalt die *eine* Form erkennen will. „Freilich nenne ich diejenigen Formen, die durchs Fleisch, nämlich die Augen, Ohren und übrigen leiblichen Sinne, wahrgenommen werden können.“<sup>108</sup> Denn die Materie ist keine Aktivität und kann nicht aus sich selbst Formen produzieren. So ähnlich verhält es sich, nach Plotin, auch mit dem Feuer gegen die Annahme, dass Feuer mit Hilfe der Reibung entsteht. „Die Reibung funktioniert ja nur, weil das Feuer bereits im All vorhanden ist und die aneinander geriebenen Körper es enthalten; die Materie ist ja nicht in dem Sinne potenziell [Feuer], dass [das Feuer] von ihr [allein] kommen konnte.“<sup>109</sup> Das Erste der Seele differenziert sich durch die Vernunft, indem sie das Sein

---

<sup>106</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 7, 10-15.

<sup>107</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 7, 10-15.

<sup>108</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 24, 45, 124.

<sup>109</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 11, 35-40.

*anschaut*, dann wird die Seele durch die Teilhabe des Zweiten der Seele an ihm, ein Eins-Vieles. Denn sich selbst gleich *eins* ist sie in dem Einen. Dadurch wird das Licht in dem anderen als Gestalt wahrgenommen. Und da es in dem anderen vorkommt, ist sie auch ein *Vieles*. Erkenntnis und Sein sind in ihrem Verhältnis eine Zweiheit-Einheit Beziehung, denn sie sind nur in dem Ganzen und nicht an sich ein Bestimmtes.

Die Identität und die Verschiedenheit haben keinen Bestand für sich, sondern sind durch das Eine. Durch ihre Aktivität hat sich die Weltseele in der Materie zur Gestalt differenziert. Die Gestalt ist ihrer Quantität nach durch die Teilhabe am Einen auch Zahl geworden. Aber „bei den Zahlen bleibt das Eine [unverändert], während etwas anderes produktiv ist, und die Zahl entsteht nach seinem Vorbild“.<sup>110</sup> Denn auch die Zahlen lassen sich in ihr Verhältnis zum Einen als ein Eins-Vieles darstellen. Denn eine Zahl ist ein Ganzes, das aus vielen Teilen, die wiederum ein Ganzes sind, besteht. Deshalb ist jede Zahl nur durch die Teilhabe an dem Einen Zahl. Nach Platon kann man die Eins nicht in *so und so viel* zerstückeln, denn „wenn *du* sie zerstückelst, so antworten sie [die Mathematiker A. S.] mit Vervielfältigung derselben, immer darauf bedacht zu verhüten, dass die Eins sich jemals auch als etwas zeigen könnte, das nicht Eines, sondern eine Vielheit von Teilen wäre“.<sup>111</sup> Deshalb entsteht das *Viele* der Zahlen durch das Vorbild des Einen, denn die Zahlen sind ohne räumliche Ausdehnung verschieden und identisch, also auch eins in dem Einem. Wenn sie aber Gestalt annehmen, dann beziehen sie sich auf sie. Aber wenn sie ohne Stoff sind, dann sind sie in ihrer Ausdehnung nur auf das Eine bezogen, indem sie

---

<sup>110</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 5, 5.

<sup>111</sup> Platon: „Der Staat“, 525d-e.

eins sind. D.h. sie sind nur in der Teilhabe an dem Einen *eine* Zahl.

Auch Augustinus sah das Zuviel oder Zuwenig der Zahlen nur durch ihre Teilhabe an dem Einen in ihrem *Einssein*: „Wer also die Fleischeslust liebt, möge gerade sie sorgfältiger betrachten, und wenn er da die Spuren gewisse Zahlen erkennt, dorthin suchend aufblicken, wo sie sich ohne räumliche Aufblähung zeigen. Denn da ist, was ist, in höherem Masse eins.“<sup>112</sup> Dadurch erhält die Weltseele in der Materie durch die Aktivität des Einen eine Form und eine Zahl und wird zur Gestalt. Wenn man das räumliche wegdenkt ist die Differenz in der Gestalt das reine Eins. Denn Verschiedenheit und Identität in dem Geist sind nicht für sich, sondern durch das Ganze zur Form bestimmt. Wenn das Eine eine Gestalt durch die Teilhabe der Weltseele an ihm zur Existenz oder zum Dasein gebracht hat, dann auch der Quantität nach. „Dort hat die Teilhabe [der Zahlen an der Einheit] die Existenz ihrer Quantität bewirkt.“<sup>113</sup> Plotin lässt die Erkenntnis und das Sein in dem Ganzen als eine „Zweiheit-Einheit“ Beziehung erscheinen, die einmal mit dem Einen ein anderes Mal mit dem Geist und dann wieder mit der Seele in Zusammenhang gebracht wird. Und so erscheint die Welt in diesen drei Formen des Geistes begründet zu sein. Beim Plotin ist wie beim Augustinus das Eine in seiner Vollkommenheit der Urquell, aus dem alles bestimmte Seiende strömt, das Licht, aus dem die intelligible und irdische Welt ausgestrahlt wird. Das Abbild wird immer schwächer, je tiefer in das Bestimmte, Viele, Irdische hinab gestiegen wird. Plotin stellt die Vernunft, den Nus, als das erste Produkt des Einen dar. „Diese platonische Ideenwelt strahlt ihrerseits die Weltseele aus, die noch zur

---

<sup>112</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 42, 79, 224-225.

<sup>113</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 5, 10-15.

Intelligiblen Welt gehört. Und diese Ideenwelt bringt die zweite Seele hervor, die von Plotin Natur genannt wird. Niedrigstes Produkt dieses Emanationsprozesses ist die Materie, die als letzter Abfall vom Urwesen nicht nur die Ursache der Vielheit und Unvollkommenheit des irdischen, sondern auch der Ursprung des Bösen und Hässlichen ist.“<sup>114</sup> An sich ist aber nichts Böses, denn es gibt immer eine vermittelnde Instanz. Nach Platon war es der Demiurg als selbstständige, zwischen Vorbild und Abbild vermittelnde Instanz:

Jedes Ding nun, dessen Form und Wirkungsart der Bildner [Demiurg] herstellt im beständigen Hinblick auf das sich immerdar Gleichbleibende, das ihm dabei zum Muster dient, muß auf diese Weise unbedingt in jeder Hinsicht auf das Beste gelingen; blickt er dabei aber auf das Gewordene hin und nimmt er sich dieses zum Muster, dann fällt das Werk nicht gut aus.<sup>115</sup>

Dadurch, dass der Demiurg zu den Formen schaut, erschafft er eine sinnliche Welt. D.h., dass die Welt des Körperlichen ihr Sein nur durch Teilhabe oder Nachahmung der eigentlich seienden Welt der Ideen hat. Damit sind Sein und Erkennen beim Platon in der Ideenwelt begründet. Und die Welt soll nach Platon als ein Ganzes dastehen. „Dabei wurde er von folgender Absicht geleitet: erstens sollte es ein durchweg möglichst vollkommenes Geschöpf sein, bestehend aus lauter vollkommenen [unverkürzten] Teilen, sodann sollte es ein einziges sein, weshalb denn nichts übriggelassen wurde [...]“.“<sup>116</sup> Man darf nach Platon weder das Dasein noch das Gewordene als seiend bezeichnen, denn „[d]as Gewordene ist immer ein Ganzes geworden“.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der Antike*, S. 184.

<sup>115</sup> Platon: „Timaios“, 28a-b.

<sup>116</sup> Platon: „Timaios“, 32c-d.

<sup>117</sup> Platon: „Sophistes“, 245d.

„Plotin seinerseits hat durch seine Gleichsetzung von Geist und Formenwelt den Demiurgen als selbstständige, zwischen Vorbild und Abbild vermittelnde Instanz eliminiert und ist dadurch genötigt, das kausale Verhältnis des geistigen zur sinnlichen Welt neu zu überdenken.“<sup>118</sup> In diesem Falle übernimmt Plotin *selbst* die Rolle des Demiurgen:

Der Geist bringt durch sein geistiges Erkennen das Sein zur Existenz, und das Sein verleiht dadurch, dass es geistig erkannt wird, dem Geist das geistige Erkennen und damit das Sein. Ursache des Erkennens ist aber noch etwas anderes, etwas, das auch Ursache für das Sein ist; beiden ist also noch eine andere Ursache gemeinsam. Denn sie sind zwar zugleich da, existieren gemeinsam und verlassen einander nicht; aber nur dadurch, dass sie zwei sind, sind sie dieses Eine, das Geist und Sein und Erkennendes und Erkanntes auf einmal ist – der Geist entspricht dem Erkennen, das Sein dem Erkannten.<sup>119</sup>

Um aus diesem Zweiheit-Einheit System seines Denkens die Schöpfung auszuschöpfen, bedient sich Plotin platonischer Denkkategorien der Verschiedenheit, der Identität, der Stillstand und der Bewegung. Zwischen dem Erkennen und dem Erkannten ist bei der Entstehung der Dingen nichts sinnliches vorhanden, denn der Geist erstreckt sich in seine Formen bis zum letzten Winkel der Materie. Damit ist er gezwungen, der Sinnlichkeit immer nur die *gestaltete* Materie, die die Formen *bewirken*, zu überlassen. Beim Platon sind es die Abbilder, die mit der Materie gemischt sind, deshalb sind sie schwach, aber doch erkennbar. Sie sind auch eine Realität, aber eben als Schatten. Diese Denkweise, die sich zwischen dem Monismus und der Dualismus bei der Erkennung der Realität abspielt, ist es auch, die Augustinus seinem

---

<sup>118</sup> Tornau, Christian (Hg): Einführung zu: *Plotin*, S. 23

<sup>119</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 4, 25-30.

Glauben eingeprägt hat. Denn nur in diesen Denkkategorien ist der Weg nach innen zum Ich und dann zum Einen verständlich.

## **X. Die Seele als eine Ganzheit, die noch kein Ich hat**

Das Verhältnis der Seele zum Geist ist das von Form und Formlosigkeit. „[W]eil der Geist Form ist und sich in Ausdehnung und Vielheit befindet, muß jene gestalt- und formlos sein, denn nur so kann er formen“.<sup>120</sup> Die Seele ist das Abbild des Geistes. Als Weltseele durchdringt, formt und beseelt sie den Kosmos und verleiht der Welt ihre *Harmonie*. Die Seele enthält in sich die *Einzelseelen*, die sich als rationale Strukturen dieser Weltseele durch die *Schau* zu den Körpern formen. „Kurz, man muß Geist werden, d.h. seine eigene Seele dem Geist anvertrauen und unterstellen, damit sie alles, was jener sieht, wachend aufnimmt [...]“.<sup>121</sup> Deshalb darf man nach Augustinus den Blick nicht nach außen richten. Denn die Wahrheit ist immer im Inneren zu finden. Die Gestalt, die sich durch die Teilhabe an dem Einen ergibt, muss schön sein, aber die Schönheit selbst ist das Eine. „So ist jede körperliche Kreatur, wofern eine Gott liebende Seele sie besitzt, eins der niedrigsten Güter, aber in ihrer Art doch schön, weil sie durch Form und Gestalt ihren bestand hat.“<sup>122</sup> Die Bewegung der Seele ist die Liebe, die an sich nicht schlecht sein kann. Es ist ja so, dass wir infolge der Verdammnis Teile dieser Welt geworden sind und durch die Liebe zum Einen zurückgeführt werden können. Aber im inneren der Menschen lässt Augustinus das Ich als

---

<sup>120</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 17, 35-40.

<sup>121</sup> Plotin: „VI 9 [9] Über das Gute und das Eine“, in: Tornau, Christian (Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 9, 3, 20-25.

<sup>122</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 20, 40, 107-108.

Substanz der Seele wohnen, das zur Wahrheit führen kann. Nun überprüft Augustinus die Vernunft, um zu sehen, „wieweit die Vernunft beim Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom zeitlichen zum Ewigen vordringen kann“.<sup>123</sup>

Anfangs baut Augustinus auf die Vernunft, um den Mensch aus seinem Mangel hinaus zur Wahrheit zu führen aber nachdem er seine Gnadenlehre zusammengefasst hat, lässt er den Mensch durch die sacramenta aus seinem Mangel zum Einen führen. Anfangs ist er in seine Begeisterung für die Philosophie der Vernunft treu geblieben. Deshalb schreibt er: „Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus! Doch bedenke, dass, wenn du über dich hinausschreitest, die vernünftige Seele es ist, die über dich hinausschreitet.“<sup>124</sup>

Auch bei Plotin ist die Seele eine Ganzheit, die zwischen der Schau und dem Geschauten, vermittelt. Aber sie ist in ihrer Substanz nicht als Ich differenziert, ist in ihrer Mitte noch kein Ich: „Und was unsere Seele angeht, so muß etwas von ihr immer bei dem Dortigen, etwas anderes auf das Hiesige bezogen und noch etwas anderes in der Mitte von diesen sein.“<sup>125</sup> Plotin lässt die Seele die ein Eins – Vieles ist, in ihrem Verhältnis zum Einen und als die Summe ihrer Teile *eins* erscheinen, „[d]a sie nämlich eine einzige Natur in mehreren Wirkkräften ist [...]“.<sup>126</sup> Damit erscheint die Seele als ein Ganzes in der Summe ihrer Teile. So stellt Plotin die Natur der Seele als in ihren Teilen erscheinend und im Verhältnis zum Einen stehend. Denn wären ihre Teile nicht sie selbst, dann wäre sie dort, von wo sie auch abgefallen ist. Denn das Eine ist nur mit

---

<sup>123</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 29, 52, 143-144.

<sup>124</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 39, 72, 202-203.

<sup>125</sup> Plotin: „II 9 [33] Gegen die Gnostiker“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. II 9, 2, 5-10.

<sup>126</sup> Plotin: „Gegen die Gnostiker“, II 9, 2, 5-10.

Bezug auf das Eine. So ist ihr Schicksal das Ziehen von der Mitte aus. „Dieses Unglück passiert ihr darum, weil sie nicht innerhalb des Schönen geblieben ist [...].“<sup>127</sup> Sie ist in ihrer Vermittlerrolle geteilt, denn sie nimmt und gibt. Also das, was sie schaut und „was sie von dorthier hat, das gibt sie weiter an das, was nach ihr kommt, d.h. es ist immer so, dass sie gleichsam beleuchtet *und* beleuchtet wird“. <sup>128</sup> Das Angeschaute aber ist die Form, die das Erste der Seele beleuchtet, und das Zweite der Seele wird durch das Eine beleuchtet, in dem sie den Körper erkennt. Ganz ist die Seele durch das Eine, als Form und Körper, ein Eins-Vieles. Und deshalb ist die Seele nur von ihrer Mitte aus verständlich, die wiederum einem Maß unterliegt, das in dem Einen begründet ist. Denn das Gute muss als *ein* Ganzes in die Gestalt weitergegeben werden. Sie trägt alle drei Naturen in sich bis zum Gewordenen. Denn das Gewordene hat auch das andere in sich. Deshalb fällt die Differenz zwischen der Seele und der Gestalt, zwischen dem Sein und dem Nichtsein, in das Eine, denn das andere ist nur durch die Teilhabe: „Was als >>geworden<< bezeichnet wird, *ist* somit nicht geworden, sondern war werdend und wird werdend sein; und ebensowenig wird es vergehen, abgesehen von dem, was etwas hat, in das es übergehen kann.“<sup>129</sup> Denn das Ganze ist Aktivität in der Ewigkeit, und zwischen dem Sein und der Materie ist kein direkter Übergang möglich. Die Seele als eine Ganzheit ist dem Einen und der Vielheit verwandt:

Die Seele ist ein Mittleres zwischen dem intelligiblen und dem Reich des Sinnlichen. Sie schlägt eine Brücke dadurch, dass sie selbst immer Ganzheit ist und damit dem Einen

---

<sup>127</sup> Plotin: „Gegen die Gnostiker“, II 9, 2, 10-15.

<sup>128</sup> Plotin: „Gegen die Gnostiker“, II 9, 2, 15.

<sup>129</sup> Plotin: „Gegen die Gnostiker“, II 9, 3, 10-15.

verwandt, und andererseits sich doch schon auf Teile bezieht und dadurch dem Vielen verwandt wird.<sup>130</sup>

D.h., dass die Seele aus ihrer eigenen Mitte sich als ein Ganzes auf ihre Teile bezieht und als eine Einheit wirkt. Platon erfährt bei seiner Reproduktion durch Plotin wesentliche Veränderungen. So spielt bei Plotin die Schau der Ideen, der Aufstieg der Seele zu den überirdischen Ideen, die wesentliche Rolle. Platon lässt die „guten Seelen“ nach ihrem Aufstieg – wie uns aus dem Höhlengleichnis bekannt ist – wieder auf die Erde zurückkommen, um das Geschaute zu realisieren. Nachdem sich im Tod eines Menschen seine Seele vom Leib getrennt hat, wird sie vor Richter geführt, die an der Verfassung der Seele sehen können, ob der Mensch ein gerechtes und gutes oder ein ungerechtes und schlechtes Leben geführt hat. Die guten Seelen werden belohnt. Sie kommen an einen himmlischen Ort, wo sie lange Zeit in Freude leben können, bevor sie wiedergeboren werden. Nur die vollkommen guten Seelen werden nicht mehr wiedergeboren, sondern leben in wunderschönen Wohnungen. Die schlechten Seelen werden bestraft und müssen in die Unterwelt. Dort müssen sie sich einer Reinigung unterziehen und qualvoll für ihr schlechtes Leben büßen. Sowohl das Glück im Diesseits als auch im Jenseits hängt davon ab, ob man sich in seinem Leben an dem orientiert, was das wahrhaft gute ist.

Nach Augustinus hat sich im Gegensatz zu Plotin, die Seele durch die freie Entscheidung des Ich von Gott verabschiedet und deshalb kann sie Gott nur durch die *Erinnerung des Vergessens* im Gedächtnis erinnern. Denn sie erinnert sich an Etwas, das sie vergessen hat. „Der freie Entscheid des Willens sei der Ursprung dessen, daß wir böse handeln, und dein rechtes Urteil sei der Ursprung

---

<sup>130</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie des Altertums“, S. 308.

dessen, dass wir leiden [...].“<sup>131</sup> Augustinus lässt der Seele das Ich zugrunde liegen. Denn die Seele kann durch ihre Akte des Bewußtseins gierig nach Körpern sein, in Zweifel gerät aber nur das Ich als ein Ganzes. „Da man aber ohne jeden Zweifel sündigt, ist auch daran nicht zu zweifeln, dass die Seelen nicht freie Willensentscheidungen haben.“<sup>132</sup> Es ist der Wille des Ich, der die Seele bewegt. Denn Augustinus denkt die Seele mit Bezug auf das Ich, als Substanz. Das Ich ist es, das das Maß aller Dinge, ähnlich der Weisheit bei dem Einen, in sich trägt. Das Ich ist als ein Ganzes dem Einen ähnlich, das nach dem Abstieg der Seele seinen Ursprung *vergessen* hat. Das Ich folgte also der Seele, in ihrer Zersplitterung *beharrend*, und wurde unglücklich:

Das erste Verderben der vernünftigen Seele ist der Wille, zu tun, was die höchste und innerste Wahrheit verbietet. Infolgedessen ward der Mensch aus dem Paradiese in unsere Erdenwelt ausgestoßen und gelangte damit vom Ewigen ins Zeitliche, aus der Fülle in den Mangel, aus der Kraft in die Schwachheit, nicht jedoch aus wesenhaft Gutem zu wesenhaft Schlechtem.<sup>133</sup>

Auch beim Plotin erlebt die Seele in ihrer Bewegung nur Mangel, aber deshalb weil sie mit dem anderen befleckt worden ist. Obwohl die Seele als ein Ganzes vom Einen in ihre Teile zerfallen ist, ist sie nicht zwei, sondern als ein Ganzes *unglücklich* geworden. Auch nach dem Abfall ist sie gleich *ganz* in ihren Teilen geblieben und als Eins-Vieles die Summe ihre Teile geworden. „Es wird aber weniger als es war, wenn sich die sündige Seele weniger hinbewegt zu Gott. Doch kann es sich nie ganz von ihm trennen, denn dann wäre es ein völliges Nichts.“<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 2,5.

<sup>132</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 14, 27, 75-76.

<sup>133</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 20, 38, 101-102.

<sup>134</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion* 14, 27, 76-77.

Augustinus lässt immer den Menschen als ein Ganzes von dem Bösen verführt werden, denn der Mensch hat Gott in sich, er ist in seiner Substanz gut und in seiner Entscheidung frei. In seiner Freiheit ist das Ich nur Mensch, also dem Mangel unterworfen. Mit Blick auf Gott ist es in seiner Substanz die Ähnlichkeit selbst: „Wenn aber, wie man sagt, der Mensch von einem bösen Engel verführt wird, so hat er ihm doch unfraglich willentlich zugestimmt.“<sup>135</sup> Aber diese Zustimmung der Seele ist nur, weil das Ich durch seine Akte sich als ein Ganzes durch das Viele zerstreut hat, denn vor Gott wird dieses sein Eins-Vieles Verhältnis zur Liebe gewandelt, und d.h.: „[U]nter Verzicht auf allen Stolz unsern Nacken unter den des einen wahren Gottes zu beugen und nicht auf uns selber zu vertrauen, uns vielmehr ihm allein und seiner Lenkung und seinem Schutz zu überlassen.“<sup>136</sup> Plotin sah das Maß aller Dinge in dem Einen. D.h. das Eine ist der Ort, wo Sein und Erkennen in ihrer Differenz *eins* sind:

Da wir uns somit zum gegenwärtigen Zeitpunkt für die Festsetzung, was etwas ist bzw. von welcher Qualität es ist, nicht auf unser Begehren verlassen, müssen wir uns demnach vielleicht dem Urteilen zuwenden, d.h. den Gegensätzen zwischen den Dingen, z.B. Ordnung und Unordnung, Symmetrie und Asymmetrie, Sein und Vergehen und generell Zusammenhalt und Vernichtung?<sup>137</sup>

Augustinus lässt die Seele in ihrer Ausdehnung als ein Zeitliches, und in ihrem Abfall von Gott, als ein Vieles erscheinen. Aber die Seele ist in ihrer Substanz als ein Ganzes das Ich. „Denn die Fülle der zeitlichen Formen hat den von der Einheit Gottes gefallen Menschen durch die fleischlichen Sinne zerstreut und durch die sich wandelnde

---

<sup>135</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 14, 27, 77.

<sup>136</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 15, 29, 79-80.

<sup>137</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 20, 5-10.

Mannigfaltigkeit seine Neigungen vervielfältigt.“<sup>138</sup>

Augustinus beginnt die Seele als Substanz vorzubereiten, um sie dann durch die *Liebe* der Autorität unterwerfen zu können. Die Liebe aber kann auch nach außen gerichtet sein. „Es gibt also auch ein Gut, durch dessen Liebe die vernünftige Seele sich versündigt, weil es tiefer steht als sie selber. Darum ist die Sünde selbst, nicht das Wesen, das sie sündigend liebt, ein Übel.“<sup>139</sup>

Bei Augustinus tritt, wie beim Plotin, diese Wendung der Seelen zur Welt ganz in den Hintergrund; allein ihr Aufstieg zum überirdischen ist die Angel, um die sich sein ganzes Philosophieren dreht. Und Augustinus fragt sich nach dem *Was* des Vergessens, um dem Einen auch einen Platz in dem Inneren einzuräumen: „Was ist es eigentlich, das dazu geführt hat, dass die Seelen Gott, ihren Vater, vergessen haben und, obwohl sie Teile von dorthier sind und überhaupt zu ihm dort gehören, sich selbst und ihn nicht mehr kennen?“<sup>140</sup> Die Seelen beginnen in der Illuminationstheorie immer mit der sinnlichen Anschauung irdischer Gegenstände. Und da die Liebe zum Schönen *hier* Schmerzen verursacht, enden die Seelen in der Vereinigung mit dem Ur-Einen, dem Göttlichen, dem Überirdischen. Denn was schmerzt, ist immer ein *Mangel*, „und das andere Streben, das älter als dieses ist und nicht bewusst wahrgenommen wird, sagt, dass das Gute ebenfalls älter und früher da ist als das Schöne“.<sup>141</sup> Aber um das Eine zu erkennen, muss man zuerst über Form und Begriff Bescheid wissen. Denn die Erkenntnis wird einem nicht durch die Sinnlichkeit geschenkt. Deshalb kann kein Zufall oder was Körper hat zur Schau des Ganzen und damit zum Einen führen. Alles Formlose ist dazu

---

<sup>138</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 21, 41, 112-113.

<sup>139</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 20, 38, 102-103.

<sup>140</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1.

<sup>141</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 12, 15-20.

bestimmt, Form und Gestalt anzunehmen, aber solange es nicht an Begriff und Gestalt Teil hat, ist es ein Nichts und ausgeschlossen von der göttlichen Vernunft:

Wer meint, dass das, was ist, durch Zufall und von allein gelenkt und nur durch körperliche Ursachen zusammengehalten wird, der hat auch nicht im entferntesten einen Begriff von Gott und dem Einen; diese Leute geht unsere Argumentation nichts an, sondern nur die, die neben den Körpern noch eine andere Natur annehmen und weiter gehen bis zur Seele.<sup>142</sup>

Man sieht auch hier, dass die Seele *Plotins* in direktem Zusammenhang mit dem Einen steht und nicht an sich undifferenziert bestehen kann. Auch Augustinus sah in der Zusammenstimmung der Teile mit dem Teil oder in der Zusammenstimmung des Ganzen mit dem Ganzen die Natur Gottes. „Verwerflich nämlich ist jeder Teil, der mit ihm zugehörigem Ganzen nicht zusammenstimmt.“<sup>143</sup> Die Seele ist nach Augustinus in ihrem Handeln veränderlich, aber sie ist in ihrem Maß auch Substanz, das Ich, und damit nur durch es als die Summe ihrer Akte zu denken. Um das Maß der Seele, das Ich, als ein Ganzes zu schauen, muss man es in Gott lieben. „Denn richtiges Maß und angemessenes Verhältnis haben offenbar überall Schönheit und Tugend im Gefolge.“<sup>144</sup> Denn das Maß, das Ich, darf nicht das Verhältnis der Akte zum Ganzen ins Ungleichgewicht bringen, sonst wäre es ja kein Maß mehr. D. h., dass „jede Mischung, welcher Art und wo sie auch sein möge, wenn sie das natürliche angemessene Verhältnis verfehlt, notwendig die Bestandteile der Mischung wie auch sich selbst verdirbt“.<sup>145</sup> Das Maß der Seele erstreckt sich zwischen der Ausdehnung und der

---

<sup>142</sup> Plotin: „Über das Gute und das Eine“, VI 9, 5, 5-10.

<sup>143</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 8,15.

<sup>144</sup> Platon: „Philebos“, in: Sloterdijk, Peter (Hg.): *Platon*. Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 64e.

<sup>145</sup> Platon: „Philebos“, 64d-e.

Schau. Und es ist die Ausdehnung, als Gestalt die die Schönheit des Geistes vermindert. „Es ist ja auch so, dass sie gegenüber der in einem und demselben verbleibenden [Schönheit] immer schwächer wird, je weiter sie durch ihr Eingehen in der Materie ausgedehnt ist.“<sup>146</sup> Mit dem Abfall der Seele ist auch ihre Ausdehnung in der Materie gedacht. Da aber die Seele auch in der Ausdehnung als ein Ganzes zu finden ist, das seine Wurzeln in Gott hat, schreibt Augustinus: „Wenn dir Seelen gefallen, sollen die in Gott geliebt werden, weil auch sie veränderlich sind und nur als solche, die in ihm wurzeln, festen Bestand haben; sonst wäre ihr Los: gehen und vergehen.“<sup>147</sup>

Auch Augustinus fragt nach der Schönheit selbst und nach der Seele. Er findet sie in der Selbstbeherrschung und überhaupt in den auf Tugend beruhenden Taten und Dispositionen. „Lieben wir etwa etwas anderes als das Schöne? Was ist die Schönheit?“<sup>148</sup> Augustinus sah aber die Schönheit nicht als Schmuck, sondern als eine Ganzheit, die den vielen Teilen des Körpers in jedem Teil ganz und dem Körper als ein Ganzes zukommt: „Mit gesteigerter Aufmerksamkeit sah ich, dass es in eben diesen Körpern etwas gibt, das gleichsam eine Ganzheit darstellt und deshalb schön ist, andererseits etwas, das deshalb anmutig wirkt, weil es genau zu etwas passt, so ein Körperteil zum Ganzen.“<sup>149</sup> Denn die Vernunft als geistiges Erkennen, hat die Seele zum Geist hingelenkt und dadurch gereinigt. „Im gereinigten Zustand ist die Seele also Form und rationale Struktur, gänzlich unkörperlich, fähig zum geistigen Erkennen, ganz zum Göttlichen gehörig, wo die Quelle des Schönen ist und von

---

<sup>146</sup> Plotin: „V 8 [31] Über die geistig erkennbare Schönheit“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. V 8, 1, 25-30.

<sup>147</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 7,18.

<sup>148</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 13,20.

<sup>149</sup> Aurelius, Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 13,20.

woher alles so ist, was mit ihm verwandt ist.“<sup>150</sup> Die Vernunft führt die Seele aus dem Mangel zur Fülle. Denn das Ganze in ihren Teilen ist nur in einem Wesen zu finden. Die Vernunft kann nur unter der Annahme der Existenz eines einzigen Wesens zur Schau führen. Deshalb schien es Augustinus ganz wichtig, das Wesen der Wahrheit nur innerhalb einer Einheit zu suchen:

In dieser Einheit schien mir der vernünftige Geist, das Wesen der Wahrheit und des höchsten Guten zu bestehen, in dieser Geteiltheit des unvernünftigen Lebens aber vermutete ich Armseliger eine Art Substanz [substantia] und Wesen [natura] des höchsten Bösen, eine Substanz, die nicht nur Substanz, sondern Leben überhaupt sein soll und dennoch nicht von dir stammen sollte, mein Gott, aus dem doch alles kommt.<sup>151</sup>

Aber in der Vermischung mit der Materie, als Gestalt, ist die Seele Eins-Vieles. „Wenn wir mithin sagen würden, dass eine Seele hässlich ist wegen ihre Vermischung, Versetzung und Neigung zum Körper und zur Materie hin, so hätten wir vermutlich recht.“<sup>152</sup> Deshalb ist es für die Seele wichtig, ihr Maß im Geist zu bewahren und dort die reine Weisheit, die von Gott kommt, zu erblicken. Denn „wenn diejenige seelische Empfindung, von der die körperlichen Gelüste herrühren, ihr Maß verliert, so beflecken Irrtümer und falsche Vorstellungen das Leben [...]“.<sup>153</sup> Augustinus versucht aber das, was in Veränderung begriffen ist, die Körper, an sich als gut darzustellen und das Böse seiner eigenen Veränderung der Seele zuzuschreiben, damit die Sünde in dem Inneren als ein Inneres begriffen wird. Denn das Veränderliche in den Dingen als gewordenen sei an und für sich nicht böse. Und

---

<sup>150</sup> Plotin: „I 6 [1] Über das Schöne“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001., I 6, 6, 10-15.

<sup>151</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 15,24.

<sup>152</sup> Plotin: „Über das Schöne“, Plotin: I 6, 5, 45-50.

<sup>153</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 15,25.

in diesem Zusammenhang schreibt Augustinus: „Doch lieber versicherte ich, dass deine unveränderliche Substanz unfreiwillig irre, als dass ich eingestanden hätte, meine veränderliche sei freiwillig vom rechten Weg abgewichen und irre nun zur Strafe umher.“<sup>154</sup> Wenn eine Seele der Schau unfähig ist, dann muss sie handeln. Plotin wertet das Handeln der Seele negativ und bestimmt es als Mangel an Schaukraft oder Vernunft. So wenden sich die Menschen, wenn sie zur Schau zu kraftlos sind, dem Handeln zu, d.h. einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft. „Mithin werden wir überall die Entdeckung machen, dass produktives Schaffen und praktisches Handeln entweder eine Schwäche der Schau oder deren Begleiterscheinung ist [...]“<sup>155</sup>

## **XI. Das *vollkommene* Leben und die Ähnlichkeit**

Alles, was das Dasein betrifft, ist durch die Aktivität des Einen und durch die Teilhabe an ihr. Denn das Sein beginnt mit der Aktivität des Einen und wird durch ihre Differenzierung in der Weltseele als ein Eins-Vieles zum Leben. Und wenn das Sein einmal in seiner Gestalt die Vollkommenheit erreicht hat, dann lebt es nicht mehr:

Die schönen Dinge wären gleichwohl nichts, wenn sie nicht von dir wären. Sie entstehen und vergehen; indem sie entstehen, fangen sie gleichsam zu sein [esse] an; sie wachsen, um zur Vollkommenheit zu gelangen; haben sie den Zustand der Vollkommenheit erreicht, altern sie und gehen zugrunde; nicht alle werden freilich alt, doch zugrunde gehen sie alle.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 15,26.

<sup>155</sup> Plotin: „Über die Natur, die Schau und das Eine“, III 8, 4, 35-40.

<sup>156</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 10,15.

Die Dinge erreichen ihre Vollkommenheit durch die Teilhabe an dem Leben. Wenn die Gestalt die Vollkommenheit erreicht hat, ist sie ein Gewordenes und deshalb an einen toten Punkt gelangt. Denn von hier aus ist die Schau keine Schau mehr. Denn das Denken, das die Seele zur Schau bewegt, ist hier ein *bestimmtes* oder ein gewordenes.

Der Geist, der das ganze Leben nicht auf einmal aufnehmen konnte, bildete es im Nacheinander ab. Deshalb muss eine Gestalt die Vollkommenheit in ihrem Dasein erreichen, denn das Sein muss sich entfalten können. Aber in ihrer Vollkommenheit werden die Dinge gleichzeitig auch ihrer Schwäche überlassen, die nach Materie begierig ist. Denn ihr zu Hause ist ja die Materie:

Je schneller sie wachsen um zu sein, desto rascher gehen sie auf das Nichtssein zu. Das ist nun einmal ihr beschränktes Los. Nur soviel hast du ihnen zuteil werden lassen, dass sie Teile der Wirklichkeit sind; sie existieren nicht auf einmal insgesamt, sondern dadurch, dass sie im Nacheinander kommen und gehen, bilden sie insgesamt das All [universum], dessen Teile sie sind.<sup>157</sup>

In dem sie ein Vollkommenes werden, sind sie als Gestalt etwas Bestimmtes und damit in ihrer Schwäche der Materie überlassen. Die Schwäche zieht die Gestalt und damit die Seele, die nach der Gestalt trachtet, zum Nichts. Denn die Dinge „gehen, wohin sie immer gingen, nämlich dem Nichtssein zu, und zerreißen durch ihr unheilvolles Verlangen die Seele; denn sie erstrebt das Sein und ist darauf aus, in dem, was sie liebt, Ruhe zu finden“.<sup>158</sup>

Augustinus lässt das Ganze im Nacheinander erscheinen. Denn die Körper in ihrem Kommen und Gehen sind dem Einen, in ihrem Entstehen durch die Aktivität, pflichtig.

---

<sup>157</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 10,15.

<sup>158</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 10,15.

Denn der Geist konnte das Eine in seiner Aktivität nicht auf einmal in sich tragen. „Auf gleiche Art vollzieht sich anhand von tönenden Zeichen auch unsere Rede [sermo]. Sie wäre nämlich kein Ganzes, wenn nicht das einzelne Wort, sobald es in seinen Teilen erklungen ist, abträte, um einem anderen Platz zu machen.“<sup>159</sup> Die Wahrnehmung taugt nicht „dazu, die Dinge, die vom bestimmten Anfang bis zum bestimmten Ziel flüchtig an ihr vorbeiziehen, festzuhalten. Denn in deinem Wort, durch das sie geschaffen werden, da vernehmen sie: Von hier an bis dorthin“!<sup>160</sup> Wenn die Dinge ein Gewordenes sind, heißt es, sie sind an der Grenze zum Leben angelangt. Es gibt aber nur ein Wesen und ein Leben. Nach Plotin nahm das Leben seinen Anfang durch die Aktivität des Einen. Die Weltseele, behaftet mit der Materie, strebte das *Eine* an, um dann als das sinnlich Wahrnehmbare, das Gewordene, zu erscheinen. Das Leben ist aber als Ganzes aus dem Einen, und das Gewordene steht als ein *falsches* Ganzes gerade an der Grenze zum Leben. Es muss wieder zerfallen, denn es gab von Anfang an nur das *eine* Leben. Dieses Gewordene ist eine falsche Einheit, weil es *an und für sich* gerade an der Grenze des Lebens steht. Das Leben in seiner Form ist nach Plotin Eins (Gott), Eins-Vieles (Geist) und Eins und Vieles (weil die Seele auch in ihren Teilen als eins wirkt). Alle diese Lebensformen machen die *Schau* zum Leben, bis die Form als das Gewordene erkannt wird. Also stehen auf beiden Seiten das Erkennende als ein Ganzes und das Erkannte als ein Vieles einander gegenüber. Da aber der Geist Aktivität ist, kann er nicht bei dem Gewordenen stehen bleiben. Denn das Verschiedene und die Identität fallen nicht bei dem

---

<sup>159</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 10,15.

<sup>160</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 10,15.

Zweiten, sondern nur bei dem Ersten als Ganzes zusammen:

Wenn nun das eine mit dem anderen identisch ist, bleibt er eins und geht nicht weiter vor; sind sie dagegen verschieden, so ist er mit Hilfe der Verschiedenheit weiter vorgegangen und hat aus Identischem und Verschiedenem etwas Drittes produziert, das eins ist. Da es somit aus dem Identischen und Verschiedenen entstanden ist, hat das Entstandene die natürliche Eigenschaft, identisch *und* verschieden zu sein, aber nicht etwas bestimmtes Verschiedenes, sondern das Verschiedene als Ganzes, denn auch das Identische ist bei ihm das Identische als Ganzes.<sup>161</sup>

Die Gestalt, die aus dem Licht in der Schwäche der Materie ihren Anfang nahm, wird durch den Geist, also durch die Teilhabe der Seele an der Form am *Leben*, erkannt, bis sie die Vollkommenheit erreicht hat. Denn als eine *Vollkommenheit* hat sie alle Teile in sich und nicht bei dem ewig Einen. Die Teile aber, da die Aktivität nur dem Einen zusteht, machen die Schwäche der Materie aus, die nach noch mehr Materie strebt. Aber die Materie wird wiederum durch die Aktivität beleuchtet, und die Urkeime streben wieder nach Form. Es kann also nie ganz dunkel werden.

Das Gewordene sollte damit immer dem ewig Einen durch die Teilhabe ewig ähnlich sein und nicht für sich bestehen, wenn das Leben ewig bestehen soll. In seiner Vollkommenheit aber war das Gewordene das Streben nach mehr Materie. So blieb dieser nur der Tod übrig, ihre eigene Schwäche, die wiederum „vergeht, um anderem Platz zu machen, auf dass sich die Welt hier aus all ihren Teilen zusammensetzen kann“. <sup>162</sup> Nach Platon war das Ziel, das der Demiurg anstrebte, um die sinnliche Welt entstehen zu lassen, die Ähnlichkeit:

---

<sup>161</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 13, 15-20.

<sup>162</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 11,16.

Diese unsere Welt hier sollte hinsichtlich der Einheit dem durchaus vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich sein: das ist der Grund, weshalb der Weltbildner weder zwei noch unzählige Welten schuf, sondern dass es nur diese *eine* Welt gibt als gewordene und ewig weiter bestehende.<sup>163</sup>

Deshalb ist die Ähnlichkeit, die Einheit an sich, was auch Augustinus für das Ich erstrebt. „Nun fragt das Wort Gottes: Gehe ich etwa auch anderswohin und entschwinde? Nein, bei ihm richte dich bleibend ein, ihm vertrau alles an, was du, meine Seele, von ihm hast, vor allem dann, wenn du von all dem Trug ermattet bist!“<sup>164</sup> Denn alles, was hier Bestand hat und verfällt, ist bei Gott fest. Denn die Welt hier sollte der Welt dort ewig ähnlich sein und wird es, indem sie ein Vieles ist, das entsteht und vergeht. Der Unterschied ist der, dass die eine Welt dort als ein Ganzes feststeht und die andere in der Zeit ihr als ein Vieles *ähnlich* wird. Das Werden ist ein Gestalten. Und die Gestalt, weil geworden, hat ihre Teile in der Materie. Die Seele ist an sich formlos und durch die Schau des Ersten der Seele der Ideenwelt ähnlich. Hier ist die Seele als ein Ganzes die Idee der Ähnlichkeit selbst. Aber anders verhält es sich mit dem Zweiten der Seele:

Denn hier bei dem Zweiten Teil der Seele, wo die Seele wiederum ein Ganzes ist, kann „niemals ein Teil aus einem anderen werden, d.h. jeder einzelne Teil kann nur ein Teil sein und sonst nichts; dort hingegen ist das Einzelne immer aus dem Ganzen und ist Einzelnes und Ganzes zugleich, denn es zeigt sich zwar der Vorstellung als Teil, aber in dem Teil ist das Ganze sichtbar, sofern man den entsprechenden Scharfblick hat [...]“.<sup>165</sup>

Aber die ewige Welt konnte nur durch die Idee der Ähnlichkeit zur unseren werden, denn es ist in jener auch

---

<sup>163</sup> Platon: „Timaios“, 31b.

<sup>164</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 11,16.

<sup>165</sup> Plotin: „Über die geistig erkennbare Schönheit“, V 8, 4, 20-25.

nicht „das eine eins und das andere etwas anderes, so dass jemandem von denen, die in ihm sind, etwas unangenehm sein könnte, das zu einem anderen gehört“. <sup>166</sup> Indem der Demiurg durch die *Ähnlichkeit* die hiesigen Welt machte, machte er sie zu *einem* Vielen, weil mit dem Nichtsein behaftet. Deshalb konnte sie der *Ähnlichkeit* nicht mehr ähnlich sein, sondern sie wurde durch die *Ähnlichkeit* ihr unähnlich. Dadurch ist das Gewordene aber keine Ideenwelt mehr, sondern Gestalt, denn sie hat von dem Demiurgen als dem ersten Teil der Seele durch die Idee der Ähnlichkeit alle anderen Formen in sich bekommen, und ist, weil sie *ein Viel* gestaltetes ist, der Ähnlichkeit unähnlich geworden. Was aber der Ähnlichkeit unähnlich ist, ist die Verschiedenheit als das *eine* der Dinge. Deshalb hat der Demiurg die Unähnlichkeit durch die Ähnlichkeit, die Materie durch die Form gestaltet und *eine* Welt, die als Ganzes in dem Ganzen bestehen kann, gemacht. Das Gewordene hat nun die Ähnlichkeit aber nur in der Teilhabe, bis es die Vollkommenheit erreicht hat. Da das Gewordene aus Teilen besteht, ist es der Ähnlichkeit unähnlich. Die Teile sind nun durch das Ganze auch am Leben, und zwar bis sie vollkommene Teile sind. Denn ihnen kommt die Verschiedenheit und Identität nicht als etwas Bestimmtes zu, sondern als ein Ganzes, und das Ganze ist für sich und bei sich selbst:

Die Körper täuschen insoweit, als sie jenes Eine nicht erreichen, das sie doch, wie feststeht, nachahmen, das Eine, das der Ursprung jeglicher anderen Einheit ist, nach dessen Ähnlichkeit zu streben unsere natürliche Billigung findet, während, was von der Einheit abweicht und zur Unähnlichkeit mit ihr hinführt, auf unsere natürliche Missbilligung stößt. Wenn man das begreift, kann man auch einsehen, dass es etwas geben muß, das jenem einzig Einen,

---

<sup>166</sup> Plotin: „Über die geistig erkennbare Schönheit“, V 8, 4, 30-35.

dem Ursprung alles dessen was sonst noch irgendwie eins ist, so ähnlich ist, dass es dasselbe gänzlich erfüllt, ja es selber ist.<sup>167</sup>

Und hier, an die Ähnlichkeit, will Augustinus das Sein und die Erkenntnis, das Ich selbst, anknüpfen, die nun durch das Wort mit Gott zusammenfallen sollen. „Das aber ist die Wahrheit, das Wort, das im Uranfang war, das Wort, das Gott war bei Gott.“<sup>168</sup> Deshalb ist es zwischen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unser Wort, als die Gattung, die man mit dem Blick auf das Wort Gottes erfüllen soll. Das Wort kann auch eine falsche Gattung sein, aber sie erfüllt dasselbe nicht:

Denn wenn die Falschheit da zu finden ist, wo man das Eine nachahmt, und zwar nicht, insofern man es nachahmt, sondern insofern man es nicht erfüllen kann, so ist das die Wahrheit, die es erfüllen und eben dasselbe sein konnte. Sie ist es, die uns das Eine zeigt, wie es ist, weshalb sie auch mit höchstem Recht sein Wort heißt und sein Licht.<sup>169</sup>

Denn die Wahrheit ist in ihrem Merkmal unveränderbar die Ähnlichkeit in sich selbst. Die anderen Dinge sind durch die Ähnlichkeit einander *ähnlich* und, weil ein Vieles, ihr selbst gleichzeitig *unähnlich*. D.h. aber, dass die Dinge hier, weil ein Vieles, einander ähnlich und unähnlich sind. Sie sind ein Bestimmtes nur in dem Verhältnis zu einander, nicht aber die bestimmte Verschiedenheit oder Identität selbst. Die Wahrheit war aber die Ähnlichkeit selbst, als etwas Unbestimmtes. Die höchste Ähnlichkeit ist aber die, die mit sich selbst *eins* ist. So sind die Dinge, die man in dem Geist schauend erkennt, ihrer Art nach ähnlich und unähnlich bestimmt, der Gattung nach aber eins, und das ist die höchste Ähnlichkeit:

---

<sup>167</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 36, 66, 185-186.

<sup>168</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 36, 66, 186-187.

<sup>169</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 36, 66, 186-187.

Die übrigen Dinge kann man jenem Einen ähnlich nennen, insofern sie sind, denn insofern sind sie auch wahr. Sie aber ist die Ähnlichkeit selber und darum auch die Wahrheit. Denn wie alles Wahre wahr ist durch die Wahrheit, so alles Ähnliche durch die Ähnlichkeit. Und wie die Wahrheit die Form des Wahren ist, so auch die Ähnlichkeit die Form alles Ähnlichen. Da also das Wahre insoweit wahr ist, als es ist, und insoweit ist, als es jenem ursprünglichem Einen ähnlich ist, so ist das die Form aller Dinge, die mit dem Ursprung, die höchste Ähnlichkeit besitzt. Das aber ist die Wahrheit, in der es keinerlei Unähnlichkeit gibt.<sup>170</sup>

## **XII. Über die Schöpfung, das Eine und die Weisheit**

Die Materie scheint beim Plotin eine Art *feuchter Schwamm* oder *feuchter Sand* usw. zu sein, wobei die Materie die Feuchtigkeit und ihre Schwäche der Schwamm oder der Sand selbst ist. Sie beide sind die Schwächen der Materie, die dann nach dem Grad ihrer Aufnahmefähigkeit die Sonne in sich lassen, bis die Feuchtigkeit aufgetrocknet ist. Aber das Austrocknen ist so stark, weil der Schwamm oder der Sand als die Schwäche selbst passiver Träger sind, so dass die Sonne der Schwäche der Materie, also dem Schwamm und dem Sand selbst, die *Gestalt* des Ausgetrockneten gibt. D.h. aber nicht, dass zwischen Form und Gestalt ein drittes als Vermittlung da ist, denn die *Feuchtigkeit* ist die Materie mit Bezug auf ihre Schwäche, die der Schwamm oder der Sand usw. war, und die Sonne ist das Eine mit Bezug auf die Form, die das *Austrocknen* war. Sie beide, die Feuchtigkeit und die Sonne, sind als Ganzes neben dem *Ausgetrockneten*, dem ausgetrockneten Schwamm oder

---

<sup>170</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 36, 66, 187-188.

Sand usw., erhalten geblieben. Nun ist die Form in der Materie zu *so und so vielem*, Ausgetrockneten geworden, denn sie hat nun Gestalt angenommen.

Aber in unserem Fall ist die Feuchtigkeit ein Element, also Form der Materie. Und so ähnlich verhält es sich auch mit den vier Elementen der Materie, die sich neben der Materie als Ganzes erhalten. Die Materie wird dann durch diese vier Elemente, die in ihrer Summe eine Vielheit von Formen ergeben, je nach Grad ihrer Schwäche ausgefüllt:

Jedenfalls ist [hier] aber vom Anfang bis zum Ende alles von Formen besetzt: zunächst die Materie von den Formen der vier Elemente, dann liegen über diesen Formen weitere Formen und über denen noch einmal andere. Es ist daher auch schwierig, die Materie ausfindig zu machen, da sie unter einer Vielzahl von Formen verborgen ist.<sup>171</sup>

Die Materie scheint hier in der Mitte zu liegen, zwischen ihrer eigenen Schwäche und dem Licht, denn die Schwäche hat das Licht in sich aufgenommen und ist Gestalt geworden. Sie ist so gesehen von beiden Seiten aus durch viel Licht verdeckt und praktisch unsichtbar. Dadurch verliert sich die Materie und fällt dem Denken des Lichts zum Opfer, indem sie von so viel Licht verdeckt wird, dass man sie nicht mehr erblicken kann. Und so erscheint das Sein als *ein* Ganzes, denn, „[e]s hat alles in sich, was ist, und darum ist es eher vieles und etwas vom Einen Verschiedenes und besitzt das Eine nur, weil es an ihm teilhat, nur durch Teilhabe.“<sup>172</sup> Die Verschiedenheit und Identität bei einem Ding oder bei einer Form ist nicht an sich selbst bestimmt, sondern nur im Verhältnis zum Einen ein *Sein*. D.h., dass dies *eine* Sein nur durch die Aktivität des Einen zu identifizieren ist.

---

<sup>171</sup> Plotin: „Über die geistig erkennbare Schönheit“, V 8, 7, 15-20.

<sup>172</sup> Plotin: „Über das Gute und das Eine“, VI 9, 2, 20-25.

Die Gestalt ist aber eine *falsche* Einheit, denn sie trägt auch das Nichtsein in sich.

Der Unterschied zu Aristoteles besteht hier darin, dass der Stoff diskreditiert, zum Hässlichen erklärt wird. Und da Plotin gut platonisch das Schöne mit dem Guten verbindet, muss das Hässliche auch mit dem Bösen verbunden werden. „Denn alles Gestaltlose, seiner Natur nach aber zur Aufnahme von Gestalt und Form Bestimmte ist, insofern es keinen Teil an rationaler Struktur und Gestalt hat, hässlich und steht außerhalb der göttlichen rationalen Gestaltung.“<sup>173</sup>

Auch Augustinus bringt den formlosen Stoff an die Grenze zum Nichts, aber ohne ihn dem Nichts zu überlassen. Denn er braucht die Existenz des Stoffes für seine Schöpfungstheorie. Gleichzeitig aber will er die Philosophie Plotins nicht verlassen, und deshalb lässt er den Stoff als negativ bestimmt und „formlos“ für die Schöpfung gelten:

Wenn also die Welt aus irgendeiner formlosen Stoffe gemacht wurde, so ist doch dieser selbst aus dem völligen Nichts gemacht. Denn auch was noch nicht geformt ist, aber dennoch einen Anfang genommen hat, als es geformt werden kann, ist durch Gottes Wohltat formbar geworden. Da es ja gut ist geformt zu sein, ist auch die Möglichkeit der Form ein gewisses Gut. Also hat der Urheber alles Guten, der die Form verleiht, auch die Möglichkeit, geformt zu werden, verliehen. Mit anderen Worten: Alles Geformte, soweit es geformt ist, und alles noch nicht geformte, soweit es geformt werden kann, stammt von Gott.<sup>174</sup>

Auch für Augustinus, der hier den stoischen Denkmotiven nahe kommt, ist sowohl das Absehen von den Erdendingen als auch Seelengröße wichtig. Lassen wir uns

---

<sup>173</sup> Plotin: „Über das Schöne“, I 6, 2, 10-15.

<sup>174</sup> Augustinus: *Über die Wahre Religion*. 18, 36, 97-98.

noch einmal ein Bild von der Materie Plotins durch Hegel zeigen:

Die Materie ist das Nichtseiende, das ein Bild des Seienden an ihm hat. Auch die Verschiedenheit der Dinge ist durch ihre reine Form angegeben. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz, das Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dies ist die Materie.<sup>175</sup>

Auch Augustinus lässt die Materie als das Medium für die Verschiedenheit der Dinge zu. Auch für ihn ist die Materie „eine allgemeine Möglichkeit ohne Energie“, die im Gegensatz zum Materiebegriff des Aristoteles steht, der sie mehr als das bloße Fehlen der Formen, als das In-Möglichkeit-Seiende bestimmt:

Weil alles jedoch nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern aus dem Nichts gemacht worden ist (es ist ja nicht dasselbe wie Gott), allem auch eine gewisse Veränderlichkeit anhaftet, mag es festen Bestand haben wie die ewige Wohnstatt Gottes, mag es sich verändern wie die Seele und der Körper des Menschen, so sei die allen unsichtbaren und sichtbaren Dinge gemeinsame – noch formlose, aber doch formbare – Materie [...].<sup>176</sup>

Die Materie wird als ein schwaches und düsteres Bild zurückgelassen. Sie hat ihr Sein in dem Nichtsein als Schwäche für etwas anderes. Das Nichtsein als Schwäche drückt die Natur der Materie aus, es ist dies ihre Bestimmung als das rein Negative. Das Negative gegenüber dem Denken, wird als die Materie gesetzt, da das Denken in Aktivität besteht. Augustinus will der Schöpfung eine wahre Existenz geben und gleichzeitig der Philosophie Plotins treu bleiben. So lässt auch er die Materie irgendwie als „unsichtbar“ gelten und bestimmt

---

<sup>175</sup> Hegel, Georg W. F.: „Plotin“, in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [www.abcpil.de/html/hegel\\_plotin.html#250](http://www.abcpil.de/html/hegel_plotin.html#250), c) 29-30.

<sup>176</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 17,25.

sie negativ; d. h. der Unterschied zur Philosophie Plotins soll so gering wie möglich ausfallen. Auch für Augustinus scheint es schwierig gewesen zu sein, die Materie in ihrem Wesen zu verstehen, denn er schreibt:

Hin und her erwog ich hässliche, abscheuliche Formen in ordnungslosem Durcheinander, aber doch Formen, und >formlos< nannte ich nicht etwa das, was gar keine Form hatte, sondern was eine solche Form hatte, dass, wenn es in Erscheinung trat, mein Sinn sich von dem Ungewöhnlichen, Unpassenden abwandte und ich in meiner menschlichen Schwäche in Verwirrung geriet.<sup>177</sup>

Da Augustinus das Ganze erfassen will, übernimmt er die Gedanken Plotins und macht einen Anfang der Weltschöpfung, indem er die Materie dem Denken als ein Ganzes gegenüberstellt.

„Denn eher hätte ich geglaubt, das, was jeder Form ermangele, sei nichts, als dass ich gedanklich etwas zwischen der Form und dem Nichts angenommen hätte, was weder geformt noch nichts, sondern ein Formloses nahe dem Nichts sei.“<sup>178</sup> Denn Gott muß überall und *ungeteilt* sein. Und er ist in seiner Differenz ein Erstes, Zweites und Drittes. Aber auch das *Nichts*, die Materie, will Augustinus Gott überlassen, wenn er schreibt:

Das also, woraus Gott alles schuf, ist das Gestalt- und Formlose, mit anderen Worten das Nichts. Denn was man nur im Vergleich mit dem Vollkommenen formlos nennt, das ist, wenn es auch bloß eine armselige, bloß eine unselige Form besitzt, noch kein Nichts, und darum stammt es auch, sofern es überhaupt ist, nur von Gott.<sup>179</sup>

Augustinus braucht für die Formen der Schöpfung den Stoff. Und der lag noch mit der Schöpfung vor der Zeit, bevor er die Formen der Welt annahm. Er nahm sie auf

---

<sup>177</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 6,6.

<sup>178</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 6,6.

<sup>179</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 18,35, 96-97.

einmal an, weil ein nacheinander ja die Zeit im Raum voraussetzt, die selbst mit der Entstehung der Welt zusammenfällt. Die Formen sind also nur mehr Bestandteile der Schöpfung, die erst mit der Zeit zur Entfaltung gebracht werden. Was Augustinus für den Weltprozess zur Geltung bringen will, ist die Schöpfung durch die Weisheit und Allmacht Gottes. Es soll ein Weltprozess sein, wo Raum und Zeit nur das aufnehmen und nähren können, was Gott mit dem Wort seines Geistes gezeugt hat. Er ist der Vater und von ihm kommt Sein und Leben. Dem geschaffenen Sein soll nicht die Realität abgestritten werden, sodass nur die Idee allein wirklich wäre. Die Schöpfung ist entweder geistig oder körperlich, aber immerhin bis zum Nichts mit *geformten Teilen* bedeckt. Hier denkt der christliche Philosoph anders als die Platoniker, wenngleich auch er der Ansicht ist, dass nur die Urbilder im Geiste Gottes die eigentliche und volle Wahrheit und Wirklichkeit sind. „Denn du, Herr, hast die Welt aus der formlosen Materie gemacht, die du aus dem Nichts als ein Fast-Nichts gemacht hast, um daraus Großes, was wir Menschenkinder bestaunen, zu machen.“<sup>180</sup> Augustinus argumentiert ähnlich wie Plotin, indem er die Materie in ihrer Schwäche formlos nennt, um sie dann durch das Licht gestalten zu lassen: „Aus dieser unsichtbaren und ordnungslose Erde, aus dieser Formlosigkeit, aus diesem Fast-Nichts, solltest du all das machen, woraus diese veränderliche Welt hier besteht [...]“<sup>181</sup>

Augustinus will nicht, dass die Schöpfung wie die Ideen Platons nur rein geistig bestimmt ist, deshalb muss er die „Wirklichkeit“ der Schöpfung als ein an sich Bestimmtes darstellen. Aber auch diese „Wirklichkeit“ der geformten

---

<sup>180</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 8,8.

<sup>181</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 8,8.

Teile, die die Schöpfung als *Ganzes* ausmachen soll, wird nun in ihrem *Stoff* negativ bestimmt. Man sieht deutlich, wie der Platonismus nachwirkt, aber unter den Händen des Augustinus, der das Schöpfungswerk Gottes voll würdigen will, eine Scheinumbildung erfährt. Augustinus schreibt: „Ist es etwa falsch, dass jede geformte Natur, jede formbare Materie nur von dem kommt, der in höchster Weise gut ist, weil er in höchster Weise existiert? >>Auch das bestreiten wir nicht<< [...].“<sup>182</sup>

Die Herabsetzung des Handelns und das Einswerden mit der überirdischen Welt führen bei Plotin zu einer Fassung des Absoluten, die sowohl Platons Idee des Guten wie Aristoteles' Denken des Denkens übersteigt. Womit die menschliche Seele Eins werden soll, ist das Eine, das Urwesen, das Göttliche, das nicht zu bestimmen und deshalb unsagbar ist. Die Weichen zu einer > negativen Theologie < werden bereits hier gestellt. Es kann also nur gesagt werden was das Eine nicht ist.<sup>183</sup> Da aber die Differenzen zwischen dem Einen und dem Vielen unüberbrückbar sind, wird das Eine als ein negatives beschrieben:

Wir haben aber schon gesagt, dass es ein geistiges Erkennen von ihm nicht gibt, auch nicht, wenn er sich selbst als etwas anderes sehen wollte. Und wenn er selber geistig erkennen würde, so würde er damit vieles werden, erkennbar, erkennend, bewegt und was sonst noch alles die Eigenschaften des Geistes sind.<sup>184</sup>

Das Sein und Erkennen ist nicht von seiner Quelle, dem Einen zu trennen. Sollten sie in dem Einen ohne Differenz zusammenfallen, dann wäre das absolute Eine *denkbar*. „Nach diesem verlangt nämlich alles und strebt nach ihm aus natürlicher Notwendigkeit, als ob es eine Ahnung

---

<sup>182</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XII 15,19.

<sup>183</sup> Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, S. 182.

<sup>184</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 39, 10-15.

hätte, dass es ohne das nicht sein kann.“<sup>185</sup> Aber der Geist konnte das Eine nur in seine Differenz aufnehmen, denn es auf einmal aufnehmen konnte er nicht. Und so konnte er es nur in seiner Differenz als das zweite Eine *fühlen*. Da auch er selbst in seiner Differenz als zweiter nach dem Einen nur durch es eins ist. Damit ist das Eine nur in dem Vielen zu denken. Auch Augustinus erschien die Gottheit nur in Teilchen aufnehmbar, die dem Heiligen beim Gebet erkennbar werden:

Wenn jedoch ein >Heiliger< diese Feige, freilich von fremder, nicht von eigener Hand frevlerisch gepflückt, verzehre, verschmelze er sie mit seinem Innern und hauche durch Seufzen beim Gebet und durch Rülpsen von ihr Engel, ja sogar Teilchen der Wahrheit wieder aus; diese Teilchen der höchsten und wahren Gottheit würden fest an jener Frucht verbleiben, wenn sie durch das Kauen und die Verdauung eines auserwählten >Heiligen< nicht freigesetzt würden.<sup>186</sup>

Denn der Geist konnte das Eine nicht als Ganzes aufnehmen, und so konnte die Wahrheit nur als ein >Ganzes in den Teilen< erkannt werden. „Es war also eine Fähigkeit zum Zeugen, die er vom Jenem erhalten hat, und zum sich anfüllen mit den eigenen Erzeugnissen, und jener gab dabei, was er selber nicht hatte. Sondern aus ihm, dem *einen*, wird durch den Geist viele; denn dieser hat die Wirkkraft, die er von ihm bekam, nicht aufnehmen können und sie deswegen in Stücke gebrochen und aus der *einen* Wirkkraft vieles gemacht, um sie auf diese Weise wenigstens Stück für Stück ertragen zu können.“<sup>187</sup> Es ist aber nicht so, dass Gott, als die Form aller Formen, die Bilder dem Weltgeist einprägt, in dem er sich zerteilt:

---

<sup>185</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 12, 5-10.

<sup>186</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 10,18.

<sup>187</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 15, 15-20.

Denn wäre es so, dann enthielte ein größerer Teil der Erde ein größeres Stück von dir, ein kleinerer ein kleineres. Denn wären alle Dinge auf diese Weise von dir erfüllt, dann nähme der Körper eines Elefanten im Vergleich zu dem eines Sperlings um so viel mehr von dir auf, als er größer ist und einen größeren Raum einnimmt. Dann hättest du deine Anwesenheit in Stücke aufgeteilt, in große Stücke für die großen, in kleine Stücke für die kleinen Dinge.<sup>188</sup>

Deshalb schien Augustinus das Verhältnis des Vielen zu Gott eher das des Mangels zur Fülle als das der Fülle zum Mangel zu sein: „>>Nein! Mir wurde nämlich nicht gesagt: Wo er, dort auch du, sondern: Wo du, dort auch er. <<“<sup>189</sup> Auch die Menschen haben in sich so viel Gestalt wie sie aufnehmen können. Denn auch die Schwäche in ihnen ist durch die Teilhabe an der Schöpfung verschieden gestaltet. Das Verschiedene aber hat seine Differenz in der Materie. „Denn die Formen, z.B. die des Menschen, sind alle Differenzen, aus denen sie bestehen, wenngleich das ihnen alle Übergeordnete eins ist [...]“.“<sup>190</sup>

Da aber kein Seiendes außerhalb der Verbindung mit dem Einen existieren kann, war die Anregung gegeben, die platonischen Ideen in den Dienst Gottes zu verlegen. „Von der Ideenlehre sprach Augustin in der Weise, dass die reine, unwandelbare Wahrheit auch die eigentliche Gestalt (*forma*), das Maß und das Urbild aller Dinge sei; er fasste die Ideen in Gott zur Einheit zusammen.“<sup>191</sup> Damit ist die Weisheit ein Denken, das sich vom Unteren, Irdischen, Stofflichen, Hässlichen und Bösen abwendet und die Seele zum Oberen, Überirdischen, Formenden, Schönen und Guten hinaufführt. „Nun: ihr Übel beginnt mit ihrem Übermut, ihrem Eintritt ins Werden, ihrer ersten Verschiedenheit und der Tatsache, dass sie sich selbst

---

<sup>188</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 1,2.

<sup>189</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, III 11,20.

<sup>190</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 10, 10-15.

<sup>191</sup> Kurt Flasch: Nachwort zu: *Augustinus .Über die wahre Religion*, S. 218.

gehören wollen.“<sup>192</sup> Und wenn die Wahrheit und das Sein zusammenfallen, da sie einander zu ergänzen und zu erfüllen scheinen, dann ist auch die Weisheit selbst erkennbar. „Folglich ist die wahre Weisheit Sein und das wahre Sein Weisheit; sogar dem kommt sein Wert von der Weisheit her zu, und nur darum – weil es ihn von der Weisheit hat – ist es *wahres Sein*.“<sup>193</sup>

Die Weisheit aber kann nur das Erste der Seele anschauen, das bei Augustinus das Ich selbst ist, denn das Ich ist die Substanz der Seele. Es kann der Seele in dieser Welt des Seins und Erkennens einen Halt geben. Während beim Plotin die Seele noch nicht eine Substanz für sich erhalten hat, sondern als ein Ganzes nur im Zusammenhang mit dem Einen steht. Aus ihrer Mitte verfolgt sie dann die Welt in ihrer Vielheit ohne die Weisheit zu verlassen, denn sie ist *eins* und *vieles*. Aber oft ist es so, dass die Seele sich mehr dem unteren Teil ihrer selbst, also der Welt der Körpern zugeneigt fühlt. Und wenn das so ist, stellt sich die Frage des *Warum*, die bei Augustinus an das Ich, das der Seele als Substanz zugrunde liegt, gerichtet ist:

Warum folgst du, verführte Seele, deinem Körper nach? Er soll dir folgen, doch dann entschließe dich erst zur Umkehr! Alles, was du vermittelst des Körpers wahrnimmst, ist nur Teilerkenntnis, doch das Ganze, von dem dies nur Teilperspektiven sind, kennst du nicht, gleichwohl findest du an ihm Gefallen.<sup>194</sup>

Denn die Welt hier in ihrem Werden ist ein Schatten der ewigen Welt. Sie ist in der Nachahmung der ewigen Welt, durch die Ähnlichkeit hindurch, ihr selbst nur in der Teilhabe *ähnlich* geworden. Was wirklich ihr eigenes ist, das ist der Stoff, der in seiner Schwäche Teile der Ratio

---

<sup>192</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 1, 5-10.

<sup>193</sup> Plotin: „Über die geistig erkennbare Schönheit“, V 8, 5, 15-20.

<sup>194</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 11,17.

mit sich trägt und durch die Teilhabe zur Gestalt wird. Aber seine wahre Natur ist die Materie. Und deshalb ist sein Streben, indem er die Vollkommenheit erreicht, begierig auf noch mehr Stoff gerichtet. Und deshalb ist es notwendig, dass man nur nach dem Leben, um zu leben, sucht:

Wenn also die Seele auf eben diese Weise isoliert worden ist von den Begierden, die sie wegen des Körpers hat, mit dem sie zuviel Umgang hatte, und wenn sie auch von ihren sonstigen Leidenschaften befreit und von allem, was sie durch ihre Einkörperung an sich hat, gereinigt worden ist, dann bleibt sie allein übrig und hat das Hässliche, das ihr von der anderen Natur her zukam., ganz abgelegt.<sup>195</sup>

Deshalb sollte man die Welt hier, auch wenn man sie durch alle Räumen hindurch erblicken könnte, verachten, denn einmal geworden ist sie vergänglich:

[A]uch wenn deine körpergebundene Wahrnehmung zur Erfassung des Ganzen taugte und, für dich eine Bestrafung, ihre rechtmäßige begrenzte Bestimmtheit nicht allein in einem Teil des Alls gefunden hätte, solltest du den Wunsch hegen, dass alles gegenwärtig Existierende vergehe, um an der Gesamtheit größeren Gefallen zu finden.<sup>196</sup>

Denn in dem Vergänglichen erkennt man die Schöpfung als ein Vieles, und das ist der Grund der Vergänglichkeit. Denn die Gesamtheit der Schöpfung ist *ein* ewiges Sein. Augustinus spricht von Teilen und nicht von Ideen, denn er braucht für seine Schöpfung, wie auch immer er sich wenden mag, einen Stoff. Und vereinzelt sind die Teile Gestalt, aber durch die Teilhabe an der Ähnlichkeit mit der Gesamtheit der Schöpfung, und deshalb der Schöpfung unähnlich. In ihrer Gesamtheit aber, wenn man von der Zeit im Raum absieht, sind sie die Ähnlichkeit, also die

---

<sup>195</sup> Plotin: „Über das Schöne“, I 6, 5, 50-55.

<sup>196</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 11,17.

Schöpfung selbst. Und die Schöpfung selbst steht in direktem Zusammenhang mit dem Schöpfer:

So verhält es sich immer mit Teilen in ihre Gesamtheit, aus denen ein Eines besteht, doch die Teile, aus denen es besteht, nicht alle zugleich existieren: Größeren Gefallen findet man an den Teilen in ihrer Gesamtheit als in ihrer Vereinzelung, wenn sie in ihrer Gesamtheit wahrgenommen werden können. Wer aber die Teile in ihrer Gesamtheit machte, ist ein weitaus höheres Gut als sie, und das ist unser Gott: Er entschwindet nicht, weil nichts an seine Stelle treten kann.<sup>197</sup>

Es ist die Weisheit die alles entstehen lässt, die Weisheit als ein inneres Erlebnis. Und sie ist „nicht die Weisheit, die sich aus vielerlei zu *einem* zusammensetzt, sondern vielmehr die, die sich umgekehrt aus *einem* in eine Vielheit löst“.<sup>198</sup> Diese Art Weisheit ist nicht in etwas anderem, sondern nur in dem Einen, denn in der Seele wäre sie ähnlich und unähnlich zugleich, und eine andere Wahrheit stände über ihr. Während Augustinus immer von der Seele mit Bezug auf die Menschheit und dann auf Gott spricht, betrachtet Plotin die Seele immer als ein Ganzes, das nur mit Bezug auf das Eine eins ist. Augustinus versucht zuerst, die Seele mit ihren Akten auf das Ich, aber mit Blick auf Gott, zu richten. Denn der Übergang zu Gott trägt auch menschliche Formen in sich. Deshalb werden die *Menschen*, die die Werke mehr liebten als Gott, nach Augustinus durch den Irrtum gestraft, „dass sie den Künstler und die Kunst in den Werken wohl suchen, aber nicht finden können – denn Gott unterliegt nicht den leiblichen Sinnen, sondern überragt sogar den Geist – und darum die Werke selber für den Künstler und die Kunst halten“.<sup>199</sup> Und weiter heißt es: „Denn sie wollen nicht nur

---

<sup>197</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IV 11,17.

<sup>198</sup> Plotin: „Über die geistig erkennbare Schönheit“, V 8, 5, 5-10.

<sup>199</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 36, 67, 189.

wider Gottes Gebot die Kreatur erforschen und an Stelle des Gesetzes und der Wahrheit genießen – das war die Sünde des ersten Menschen, der seine Freiheit missbrauchte [...].<sup>200</sup>

Gott ist nach Augustinus der einzige Schöpfer dieser Welt. Man sollte ihn als ein Ganzes in allen seinen Teilen, die wiederum ein Ganzes sind, verehren. Der Weg zu Gott liegt aber über dem Ich, das nach der Ähnlichkeit selbst strebt. Denn man kann die Wahrheit durch die Seele im Geist sehen, „dem diese in jeder Hinsicht ganz ähnlich ist“,<sup>201</sup> aber man darf nicht die Seele selbst oder den Demiurgen als Gott verehren.

### **XIII. Über die Idee zur Trinität**

Der wichtigste Faktor im Weltprozess ist bei Augustinus das Eine. Um die Idee des Guten, die mit sich selbst identisch ist, darzustellen, lässt Augustinus das Dasein in der Welt, das durch die Idee der Gleichheit und Ähnlichkeit *ist*, als die Unähnlichkeit selbst, gelten. „Aber wen gibt es, der die höchste Gleichheit und Ähnlichkeit in der Körperwelt zu finden dächte und bei sorgfältiger Betrachtung zu sagen wagte, dass irgendein Körper wahrhaft und einfach eins sei?“<sup>202</sup> Denn die Dinge und die Ideen können einander nicht ähnlich sein, sonst würden sie als zwei Wesen, als Gut und Böse, nebeneinander bestehen. Auch Platon lässt die Welt der Ideen unabhängig von der Welt der Schatten für sich sein, damit die Welt als eine einzige, nur in einem Wesen bestehen kann. Da aber die Ideen nur der reinen Vernunft zugänglich sind, können

---

<sup>200</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 37, 68, 190-191.

<sup>201</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 37, 68, 191-192.

<sup>202</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 30, 55, 151-152.

sie aporetisch gegenüber den Dingen als für sich seiend erscheinen:

Und so „ist es demnach unmöglich, dass ein Einzelding der Idee ähnlich sei oder die Idee einem Einzelding; denn wäre dies der Fall, so würde immer neben der Idee noch eine andere Idee zum Vorschein kommen, und wenn sie wieder einem anderen ähnlich ist, abermals eine andere, und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee auftauchen, wenn die Idee demjenigen, was an ihr Anteil hat, ähnlich ist.“<sup>203</sup>

Die Dinge selbst, als Gewordene, können also die Einheit nicht hervorbringen, denn sie sind in ihre materielle Gestalt gebannt und können von selbst keine Verbindung zum Transzendentalen haben. Und dieses eine Wesen, als die einzige Aktivität, ist das Urteilende über die Schattenwelt. Denn der Sinnlichkeit bleibt nur das Wandelbare, das nach noch mehr Materie, also Finsternis strebt. Aber sie mag dem Körper folgen so viel und so weit sie kann, über ihn urteilen kann sie nicht: „Vielmehr, mag sich etwas in diesen Zeiträumen oder auch in Stunden oder noch kürzeren Fristen bewegen, es wird doch von einer und derselben unwandelbaren Gleichheit beurteilt.“<sup>204</sup> Denn die Sinnlichkeit allein kann dem Werden keinen Bezugspunkt darbieten. Ihr erscheinen die Dinge immer im Fluss zum Nichts. Deshalb kann das, was im Dasein liegt, nur durch die Differenzierung im Geist ein *bestimmtes* Sein erhalten. „Das, was *ist*, darf nicht im Unbestimmten gleichsam umherschwanken, sondern muß durch Eingrenzung und Stillstand befestigt sein; und Stillstand ist bei geistig Erkennbarem Definition und Gestalt, wodurch es überhaupt seine Existenz erhält.“<sup>205</sup> Denn wäre die Sinnlichkeit dem Erkennen gleichgesetzt, so müssten die Dinge selbst einander ihre Bestimmungen

---

<sup>203</sup> Platon: *Parmenides*, 132e-133a.

<sup>204</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 30, 56, 154-155.

<sup>205</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 7, 20-25.

geben. Auch Platon wäre darüber erstaunt gewesen, wenn man die Begriffe dem Dasein den Dingen selbst mit ihren entgegengesetzten Erscheinungen zuschreiben würde. Denn nur so könnte man dann durch die Sinnlichkeit auch erkennen und glaubwürdig wirken:

Wenn aber einer, wie eben bemerkt, zunächst die Wesensbegriffe absonderte, wie z.B die der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit, der Ruhe und Bewegung und alles dergleichen, und dann nachwiese, dass diese selbst miteinander vermischt und wieder voneinander getrennt werden können, dann, mein Zenon, könnte ich mich eines starken Erstaunens nicht erwehren.<sup>206</sup>

Die Sinnlichkeit kann nicht über die Dinge in Raum und Zeit urteilen. Denn die Dinge sind nicht von selbst, sondern durch die Teilhabe an etwas sie Überragendem. Ihr Verhältnis zueinander ist kein Maß für die Wirklichkeit. „Denn was räumliche oder zeitliche Größe anlangt, ist es [als Gesetz A. S.] weder größer noch kleiner. Denn wäre es größer, könnte man es nicht als Maßstab zur Beurteilung des Kleineren gebrauchen, wäre es aber kleiner, könnte man nach ihm Größeres nicht beurteilen.“<sup>207</sup> Und das Gesetz ist über den Geist erhaben, denn es ist immer und überall gleich und ein Ganzes und nicht wie „die Sonne im Bereiche des Sichtbaren im Verhältnis zu dem Geist und zu dem Gesehenen“.<sup>208</sup> Denn die Sonne kann den Gegenstand nur beleuchten, solange die Erde ihn in ihrer Drehung der Sonne gegenüberstellt. Nachher aber nicht mehr. Deshalb können Sonne und Wahrheit einander nicht gleichgestellt werden, denn die Sonne beleuchtet die Gegenstände gemäß den Naturgesetzen. Die Wahrheit aber braucht die Sonne nicht, um zu leuchten, denn sie selbst ist der Grund dafür, dass

---

<sup>206</sup> Platon: „Parmenides“, Pla 324, 129d-e.

<sup>207</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 30, 56, 155-156.

<sup>208</sup> Platon: „Der Staat“, 508c.

die Sonne für uns leuchten kann. Das Licht der Wahrheit leuchtet wie im Hellen so im Dunklen immer. Nur die Sinnlichkeit tut sich leichter, wenn die Sonne scheint. Gott ist das Eine, das die *ganze* Wahrheit in sich birgt, „und dass ebenda höchstes Leben und höchstes Sein zu finden sein muß, wo die höchste Weisheit ist“.<sup>209</sup> Denn es ist die Ähnlichkeit als Ganzes, die über die *ähnlichen* Teile hinaus die Form angibt. Die Teile sind durch die Teilhabe an der Idee der Ähnlichkeit und nicht durch sich selbst. Damit sind sie auch ein Vieles und der Ähnlichkeit unähnlich. Als ein Vieles sind sie Dasein, während die Ähnlichkeit selbst das Sein ist. Das Sein aber ist die Schöpfung, der Schöpfer und der heilige Geist, damit ein Eins-Vieles. „Denn ich kann wohl sagen, warum die einander ähnlichen Gliedmaßen jedes Körpers sich beiderseits entsprechen müssen, weil mir die höchste Gleichheit gefällt, die ich nicht mit leiblichen, sondern geistigen Augen schaue [...]“.<sup>210</sup> Augustinus lässt alle Ideen nur mit Bezug auf den Einen erscheinen. Dadurch sind sie in ihrer Wahrheit, als die Ähnlichkeit selbst, Gott gegenüber gleichzustellen. D.h. die Wahrheit fällt in Gott mit ihm zusammen und ist ihm dadurch ähnlich, „denn sie ist nicht geringer als er selbst, vielmehr was der Vater beurteilt, beurteilt er durch sie...Denn sie allein besitzt die vollkommene Gleichheit mit dem, von dem sie ihr Sein empfang [...]“.<sup>211</sup> Es handelt sich hier um den Sohn Gottes, der gleich nach dem Vater als Zweiter entstanden und gleich Erster geblieben ist. Denn auch dem Sohn kommt die Ewigkeit zu, da bei der *Zeugung* keine Differenzen da sind. Wenn es Differenzen gäbe, dann gäbe es die Ähnlichkeit nicht mehr, gäbe es die Ähnlichkeit nicht, dann gäbe es auch keine Wahrheit mehr. Was

---

<sup>209</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 31, 57, 158-159.

<sup>210</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 31, 57, 159-160.

<sup>211</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 31, 58, 160-162.

einander ähnlich ist, ist in der Ähnlichkeit enthalten. „Denn wenn dadurch, dass [das Eine] in Bewegung gesetzt worden ist, etwas entstünde, dann hieße das für das Entstehende, das es, von jenem aus gesehen, erst als drittes entsteht (nämlich nach der Bewegung) und nicht schon als zweites.“<sup>212</sup>

Die Unähnlichkeit ist aber mit der Materie behaftet, und sie *ist* nur durch die Teilhabe an der Ähnlichkeit ein Ganzes. Denn der Körper allein, als ein gewordener, führt zum Nichts. Und wenn man den Körper in *viele* Teile unendlich bis zum *Nichts* zerlegen würde, dann ist immer *ein* Ganzes da, das durch die Teilhabe an der Ähnlichkeit sein Leben hat. Aber das Ganze ist nur durch die Teilhabe an dem Einen *eins*. Es ist immer eine falsche Einheit, denn das Eine ist nur in sich selbst ein Ganzes. „Und dieses >>in ihnen<< [das Eine] ist so zu verstehen, dass es weder zu jedem einzelnen von ihnen noch zu dem Ganzen gehört; jenes gehört vielmehr nur sich selbst und *ist es* selbst, und weil es *es selbst* ist, kann es sich selbst auch nicht verlassen.“<sup>213</sup> Man kann das Eine durch die Trinität in seinen Differenzen beschreiben. Aber das Eine aus sich selbst abzuleiten ist unmöglich. Denn das Eine bleibt in seiner Identität mit sich selbst erhalten, da die Differenz nur aus der Vollkommenheit des Ersten zu der Vollkommenheit des Zweiten, selbst die Vollkommenheit ist, und da, wie gesagt, das Viele an dem Körper, bloß als Zahl betrachtet, zu einer Zerlegung des Körpers, zum *falschen* Einen führt.

Augustinus erwähnt die *Vollkommenheit* in der Gleichheit, was Plotin den Übergang oder die Schwelle zum anderen Ewigen nennt. „Alle Wesen zeugen, sobald sie im Zustand

---

<sup>212</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 6, 20-25.

<sup>213</sup> Plotin: „VI 4 [22] Über das Problem, dass das Sein eines und dasselbe und dennoch überall zugleich ganz ist (Teil 1)“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 4, 8, 25-30.

der Vollkommenheit sind; und was ewig vollkommen ist, zeugt ewig und etwas Ewiges. Andererseits zeugt es etwas Geringeres als es selbst.“<sup>214</sup> Damit will Plotin die Differenz in der Identität bei der Schaffung des Geistes aufheben und bringt sie wieder ein, indem er den Geist, weil ein Vieles, als *geringer* als das Erste einstuft. Aber das *Geringere* ist gleichzeitig mehr, wenn man an das *Erkennen* durch die Vernunft denkt, denn der Geist formt die Materie. Und in den Vielen ist immer und überall zugleich ein Ganzes zu finden. Aber wenn man die Erkenntnis und das Sein nur durch Zahlen und Linien angeben würde, dann würde das *Ganze* als ein Kreis erscheinen: „Die sinnliche Wahrnehmung bezeichnen wir als gerade Linie, [den Geist als Kreis]. Nun hat der Kreis aber die Eigenschaft, dass er zu teilen ist, nicht so hingegen das [Eine]. Indessen gilt auch hier, dass es nur *eins* ist, dass aber dieses Eine die alles ermöglichende Wirkkraft ist.“<sup>215</sup>

Auch Augustinus lässt das Eine undifferenziert und ähnlich wie Plotin nur in der Teilhabe denkbar erscheinen. Denn sollte sie ein Räumliches sein und dem Teilhabenden selbst gehören, dann hätte sie der Stoff nach unten gezogen und sie wäre dem Nichts zugewandert. „Also kann kein Raum sie erschließen, und wenn sie dem Urteilenden, wo er auch sein mag, gegenwärtig ist, so ist sie nirgendwo räumlich ausgedehnt, aber machtvoll überall.“<sup>216</sup> Deshalb muss das Eine auch bei der Teilhabe des anderen an ihm, mit sich selbst eins bleiben.

Mit Gott aber ist der Mensch „wenn er ganz rein erkennt und von ganzem Herzen das Erkannte liebt“.<sup>217</sup> Denn der Geist bringt durch sein geistiges Erkennen, durch das

---

<sup>214</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 6, 35-40.

<sup>215</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 7, 5-10.

<sup>216</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 32, 60, 170.

<sup>217</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 31, 58, 162-163.

Gewordene hindurch, das Sein zur Existenz, und erhält dadurch sein eigenes Sein, das *ein Ganzes* ist. Und sobald er voll von Formen ist, muss er zeugen. „Denn Geist erzeugt Seele, sobald er vollkommener Geist ist.“<sup>218</sup> Und die Differenz zum Erzeugten bleibt auch hier bestehen, es ist das Eine, die Vollkommenheit. Es darf nichts anderes neben dem Einen geben, denn nur es selbst soll aus seiner Vollkommenheit ein Ganzes gebären. Denn das Erzeugte wird vom Erzeugenden definiert und „gleichsam in Form gebracht“.<sup>219</sup> Form aber ist Aktivität, und Aktivität ist das Ganze. Und wo ein Ganzes ist, da ist auch Identität.

Das Eine ist Aktivität, die einerseits den Geist durch das Licht umhüllt, um mit ihm dann als ein Ganzes-Vieles, also ungeteilt als ein Eins-Vieles, zusammenzufallen. Andererseits aber ist das Eine wieder Eins und Vieles, denn es ist auch das Licht von etwas, das geringer ist als die Seele und von der Seele nur als Körper wahrgenommen werden kann. Das Eine ist in seiner Identität allumfassend differenziert heißt, dass es überall als *ein Ganzes* bleibt. Die *reine* Differenz zwischen dem Sein und der Erkenntnis in ihrem Zweiheit-Einheit Verhältnis ist das Eine. Damit unterscheiden sich die *Vielen* und das *Eine* in ihrer Form, ohne *Distanz* zum Einen zu haben, durch den Stoff. Denn sie sind alle auf die Aktivität des Einen zurückzuführen, obwohl es die Materie ist, die zwischen ihnen in ihrer Verschiedenheit liegt. Der Zustand des Einen wird auf den des Vielen übertragen, „weil man das Eine in Vielen zugleich erblicken kann“.<sup>220</sup> Aber das Eine ist mit sich selbst unteilbar zusammen. „Wenn somit die Vielen nach ihm

---

<sup>218</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 7, 35-40.

<sup>219</sup> Plotin: „Über die drei prinzipiellen Hypostasen“, V 1, 7, 35-40.

<sup>220</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 8, 20-25.

streben, dann ist klar, dass sie nach ihm als ganzem streben [...]“.<sup>221</sup>

Da die Vielheit Seele und Geist neben dem Einen ist, lässt sich das Eine als eine Art Licht darstellen, „das in keiner Form irgendeines anderen Sichtbaren enthalten wäre, d.h. es würde wahrscheinlich für sich allein sichtbar sein (alles andere, was sichtbar ist, ist ja nicht Licht allein)“.<sup>222</sup> Und es ist das Licht, das die Spuren des Seins auf dem Stoff hinterlässt. Es ist im Geist differenziert und bringt durch das Erkennen das Sein hervor. Und das Sein ist in seiner Differenz *eine* Form mit *viel* Gestalt, denn es selbst ist die Gattung. Und bei den Gegenständen ist das Sein „das Licht selber nur in geringerem Maße; falls es aber auf die gesehenen Gegenstände verzichten und direkt in dasjenige blicken würde, mit dessen Hilfe es sie gesehen hat, so sähe es Licht und den Ursprung des Lichtes“.<sup>223</sup> Der Geist soll das Licht sehen, ohne sich selbst in seiner Verschiedenheit zu sehen. Denn der Geist ist in seiner Aktivität das Sein, aber in seiner reinen Differenz ist er auch *eins*. „Wenn er sich gegen alles andere abgedeckt und ganz ins Innere zusammengenommen hat und nichts mehr sieht, dann wird er das Licht schauen [...]“.<sup>224</sup> D.h., dass der Geist in dem Licht eins wurde, worin keine Verschiedenheit in seiner Bewegung mehr ist. Da ist er in seiner Gestalt ununterschieden, er ist selbst für sich. Da aber Plotin, im Unterschied zu Augustinus, dem Einen keinen bestimmten Ort gibt und es überhaupt nirgendwo und überall erscheinen lässt, ist das Eine wie außen so auch innen unbestimmt. „Es war in mir und auch wieder nicht in mir.“<sup>225</sup> Der Geist ist in seiner reinen Differenz der Erste, der das Licht anschauen kann, denn die *Schau* ist dann

---

<sup>221</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 8, 35-40.

<sup>222</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 7, 10-15.

<sup>223</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 7, 15-20.

<sup>224</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 7, 30-35.

<sup>225</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 7, 30-35.

undifferenziert und „der Geist wird still dastehen, nur auf die Schau ausgerichtet, und nirgendwo anders hinblicken als auf das Schöne [...]“.<sup>226</sup>

Der Geist ist zum Einem gekommen und ist still und undifferenziert, weil er nichts von dem ist, wo er hingekommen ist, „wo er bleiben müsste und wo jener bleibt: in nichts“.<sup>227</sup> Er hat das Eine nicht verinnerlicht, weil er nur in seiner reinen Differenz zum Einem schauen konnte. Und deswegen erscheint ihm das Eine in nichts, da es auch da draußen in der Welt nicht zu finden ist. Innen ist der Geist in seiner reinen Differenz, dem Einem gegenüber in nichts, und draußen ist er der Vergänglichkeit ausgeliefert. D.h. wenn er eins mit dem Licht wird, ist er unbestimmt. Das Eine ist weder Etwas noch ein Qualitatives noch ein Quantitatives, es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum und in der Zeit. Selbst das Höchste, die Idee des Guten, ist zu bestimmt, um das Eine zu sein. Das Eine geht auch ihr voraus. Augustinus versucht das Eine in das Gedächtnis einzuordnen, kann es aber nur im philosophischen Sinne, also platonisch bestimmen. Gleichzeitig aber betont er, dass die Dinge in dem *Einen* „sind“:

Die platonischen Bücher hatten mich aufgefordert, die unkörperliche Wahrheit zu suchen. Mit dem Geist erfasste ich jetzt dein Unsichtbares auf dem Weg über das, was gemacht ist; aber zurückgestoßen, erfuhr ich auch, was anzuschauen mir die Finsternis meiner Seele noch verwehrte. Ich wusste nun mit Gewissheit, dass du bist und dass du unendlich bist, ohne über endliche oder unendliche Räume ausgegossen zu sein; ich wusste, dass dir das Sein im wahren Sinne des Wortes zukommt, da du immer derselbe bist, dass du nie ein anderer und nie in anderer

---

<sup>226</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 8, 10-15.

<sup>227</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 8, 15-20.

Weise bist, weder in einzelnen Teilen noch durch irgendeine Veränderung. Dass aber alle anderen Dinge aus dir stammen, dessen war ich gewiss, und zwar aufgrund dieser einzigen unumstößlichen Tatsache, dass sie sind.<sup>228</sup>

Daraus sieht man, dass Augustinus nicht in unphilosophischer Weise, etwa nur religiösen Überzeugungen folgend, plötzlich in seinem Bekenntnis Gott zu Hilfe rufe. Sein Denken ist vielmehr platonisch bestimmt und sieht immer hinter allem Unvollkommenen das Vollkommene, was ihn auch bewegt.

Im Kontrast zur Negativität seines Bestimmens, also zu seiner Unbestimmtheit, kann Augustinus das Eine aber als Licht positiv bestimmen, indem wir die Welt sehen, denken und durch die *Liebe* verstehen. Sehen, Denken und Verstehen, die im Zusammenhang mit der Gedächtniskraft, der Denkkraft und der Liebe als Akte des Ich stehen, sind nicht dem Ich kraft seines Wesens in seiner Aktivität zu eigen, sondern gehören jetzt einem noch tieferen Hintergrund an, dem göttlichen Geist. Von dort her bewegen sie das Ich durch unmittelbare *Einstrahlung*. Nun glaubt Augustinus hier einen Sprung Richtung Autorität zu machen, der der Philosophie nicht gerechtfertigt wird, indem er schreibt: „Dabei redete ich über diese Dinge wie ein Fachmann, aber solange ich nicht deinen Weg suchte in Christus, unserem Retter, erwartete mich nicht der Eingang, sondern der Untergang.“<sup>229</sup> Denn das Ich ist in seiner reinen Differenz mit Gott eins. Sein Denken ist in seiner Bewegung die Verschiedenheit der Dinge, die dann durch die *Liebe* als Bild im Gedächtnis festgehalten wird. Denn wenn das Ich in der Bewegung seines Denkens die Freude mit Trauer erinnern kann, dann sind Denken und Gedächtnis, wie Identität und

---

<sup>228</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 20,26.

<sup>229</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 20,26.

Verschiedenheit, nicht für sich Bestehendes, sondern durch die *Liebe* da. Sie kommen dem Ich durch die Liebe Gottes zu, denn obwohl das Ich eine Aktivität für sich ist, die *Sachen* differenziert aufnimmt, ist es mit sich selbst auch eins. Das Ich aber ist nicht das Eine selbst, sondern hat es in sich. Deshalb schreibt Augustinus: „Daher warf ich mich mit großem Eifer auf die ehrwürdigen Schriften deines Geistes, vor allem auf die des Apostel Paulus.“<sup>230</sup> Aber er ist sich dieses unerlaubten Schrittes bewusst, so lange das Eine unbestimmt bleibt. Im Wissen, dass auch bei den Platonikern keine positiven Bestimmungen des Eines zu finden sind, lässt er es durch die Autorität gelten, die er dann durch den Sohn Gottes zu vermitteln versucht. Von nun an bestimmt er die Wahrheit durch eine Gegenwart, die höher sein soll als die Wissenschaft:

Ich begann sie zu lesen, und fand, sie sagten alles das, was ich in den platonischen Büchern an Wahrem gelesen hatte, aber sie sagen es mit dem Hinweis auf deine Gnade: Wer Einsicht gewinnt, soll sich nicht rühmen, als habe er nicht alles empfangen, das Eingesehene wie das Einsehen.<sup>231</sup>

Und ab jetzt kann er das Verhältnis zwischen Vernunft und Autorität durch kirchliche Dogmen zugunsten des Glaubens lenken. Er argumentiert zwar das Eine wieder im negativen Sinne, wie die Platoniker, aber nun nicht mehr um der Vernunft Willen sondern nur, um für den Glauben Platz zu machen. Dafür dient ihm das Ich als Substanz der Seele, um dann durch die Einheit-Zweiheit des Seins und Erkennens den göttlichen Raum durch die Trinität der menschlichen Natur auszufüllen:

Da es also nicht in unserer Macht lag, die Wahrheit vermittle klärer Vernunftmethode zu finden, und wir deswegen des Ansehens heiliger Schriften bedürften, glaubte

---

<sup>230</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 21,27.

<sup>231</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 21,27.

ich nun allmählich, du hättest keineswegs dieser Schrift ein so hervorragendes Ansehen in allen Ländern zuerkannt, wenn es nicht dein Wunsch gewesen wäre, dass man durch sie an dich glaube, durch sie dich suche.<sup>232</sup>

Augustinus versucht vorsichtig, die Grenzen der Vernunft durch biblische Deutungen auszuzeichnen. So ist die Seele nach dem Abfall vom Einssein nicht völlig ein Eines. Sie kann die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnen, aber nicht die des Eins, denn Wissenschaft ist ein Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles. Damit verfehlt sie das Eine, da sie in Zahl und Vielheit gerät. In den früheren Schriften wurde dieses Verhältnis des Wissens zum Glauben durch einen *Kompromiss* bestimmt:

Es sind zwei verschiedene Heilmittel, die aufeinanderfolgend zur Anwendung kommen müssen, nämlich Autorität und Vernunft. Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis. Doch ist auch die Autorität nicht gänzlich von Vernunft verlassen, da man sich überlegen muss, wem man glauben soll, und nicht minder eignet auch der bereits einleuchtenden und erkannten Wahrheit unzweifelhaft höchste Autorität.<sup>233</sup>

Mit Rücksicht auf Gedanken Plotins lässt Augustinus den Menschen in sein Inneres schauen, das nach dem Bild Gottes geschaffen ist, um Spuren der Trinität zu entdecken. Denn dort ist das Wort *ganz* bei sich selbst. In der Welt ausgesprochen, erfährt man es nicht ganz auf einmal, sondern in seinen Teilen, die wiederum vergänglich sind. Denn es ist dort ewig und zugleich. Denn „[d]ort ist es nicht so, dass beendet wird, was gesagt wurde, und dann wird etwas anderes gesagt, damit so alles gesagt werden kann, sondern alles ist dort ewig und

---

<sup>232</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 5,8.

<sup>233</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 24, 45, 122-123.

zugleich [...]“.<sup>234</sup> Augustinus argumentiert auch hier platonisch, der Unterschied ist nur der, dass nun die Ideen Platons, das Sein, in die Schöpfungstheorie integriert werden. Sie bekommen Inhalt. Deshalb sind auch Sehen, Denken und Liebe als Akte des Ich ein vom Licht des Schöpfers Abhängiges. Damit liegt auch der Orientierung in Raum und Zeit als einer Aktivität des Ich das Eine selbst zugrunde. Aber die Schöpfung, der Schöpfer und das Licht sind nicht *an sich* in Raum und Zeit zu finden. Man erfährt sie nicht durch die Sinnlichkeit, die nur das Gewordene in ihren Teilen, und damit das was vergänglich ist, erblicken kann:

Während nun alles sinnlich Schöne im Bereich der Natur und Kunst, seien es Körper, sei es körperliche Bewegung, räumlich und zeitlich schön ist, gilt von jener Gleichheit und Einheit, die nur geistig erkannt und nach welcher unter Vermittlung der Sinne über die körperliche Schönheit geurteilt wird, dass sie weder räumlich aufgebläht noch zeitlich unbeständig ist.<sup>235</sup>

Die Schöpfung ist aber im Schöpfer begründet. Deshalb muss man, um die Schöpfung zu erkennen, immer mit dem Blick nach innen, zum Schöpfer hin schauen. Aber was sich Gott zuwenden kann, muss selbst etwas Beständiges, Unveränderliches wie Gott selbst sein. Denn alles Veränderliche, Unbeständige, ist seiner Natur nach der Materie zugewandt.

Augustinus braucht etwas Beständiges und findet es in der Seele, die Substanz der Seele. Und diese ist das Ich selbst als die reine Differenz seiner Akte. Es ist etwas Beständiges, das nun in seiner reinen Differenz sich dem Gott stellen kann. „[S]o dass ich frei werde vom Vergangenen und dem Einen folge, das Gewesene

---

<sup>234</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 7,9.

<sup>235</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 30, 56, 153-154.

vergesse und mich nicht im Blick auf das zukünftig Vergängliche zerspalte, sondern mich ausstrecke nach dem, was vorher ist [...].“<sup>236</sup>

Der Mensch ist dann am meisten ein Bild der Dreifaltigkeit Gottes, wenn er sich Gottes erinnert, Gott erkennt und Gott liebt. Gedächtnis, Denkkraft und Liebe sind nicht an sich, sie gehören dem Einen. Denn auch dieses Ich, als Substanz der Seele, muss der Seele in ihrem Erkennen strukturell gleichgestellt sein und wiederum mit sich selbst eins sein. Denn wenn das Ich handelt, handelt es immer als eines, Gott ähnlich. Da alle drei göttlichen Personen eines Wesens sind, wirkt im Handeln des einen Gottes die Dreifaltigkeit gleichzeitig mit. Nur aus dieser Sicht kann man die Dreieinigkeit Gottes durch das Ich, als Substanz der Seele, erkennen:

Hat man [die] Dreieinigkeit erkannt, soweit es in diesem Erdenleben möglich ist, wird man auch ohne jede Zweifel einsehen, dass alle geistige, seelische und körperliche Kreatur von eben dieser schöpferischen Dreieinigkeit das Sein empfängt, soweit sie dessen teilhaftig werden kann, desgleichen auch gestaltet und aufs beste in Ordnung gehalten wird. Dies nicht so, dass der Vater etwa nur einen Teil der gesamten Schöpfung hervorbrächte, der Sohn einen anderen und der heilige Geist einen andern, sondern der Vater hat durch den Sohn und mit der Gabe des heiligen Geistes sowohl alles zugleich als auch jedes einzelne Wesen geschaffen. Denn jedes Ding, jede Substanz oder Wesenheit oder Natur, oder wie man es sonst nennen mag, hat zugleich dreierlei Eigenschaften: Es ist Eines, hat seine besondere unterschiedene Gestalt und ist der Ordnung des Alls eingegliedert.<sup>237</sup>

Auch das Ich ist in seine Vielheit als Denken, Erinnerung und Liebe ein Ganzes geblieben. Und auch es ist in seinem

---

<sup>236</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 29,39.

<sup>237</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 7, 13, 40-41.

Handeln trinitarisch bestimmt. Da aber das Handeln Gottes auch nach außen trinitarisch bestimmt ist, kann man nicht nur im Inneren des Menschen, sondern auch in der gesamten Schöpfung Spuren der Trinität entdecken. „Der Satz von der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (Röm I, 19f) besagt für Augustin, dass sogar die Trinität aus der Schöpfung erkannt werden kann. Das Gute und die Schöpfung sind ähnlich.“<sup>238</sup> Dieser Entwicklungsbegriff geht über die Stoiker und Aristoteles zurück auf die Dialektik Platons.

#### **XIV. Über das Ich zur Liebe**

Was die Rolle des Einen gegenüber dem Nichtseienden betrifft, schreibt Plotin:

Ist dies nun das Seiende und das über das Sein Erhabene, so ist das Böse nicht im Seienden, noch in dem über das Sein Erhabenen; denn dies ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, dass das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseienden ist, – das Nichtseiende aber nicht als gänzlich nicht seiend, sondern nur als ein Anderes des Seienden.<sup>239</sup>

Es ist die Seele, die, mit Körper behaftet, sich dem Bösen zugeneigt hat. Plotin schreibt dem Körper ein gewisses Streben nach Seele zu. Damit macht er ursprünglich für den Abfall der Seele den Körper verantwortlich. Denn die Seele hatte schon vorher ein Sein, während der Körper *immer* sein wollte. „Nun, bevor es zu unserem hiesigen Werden kam, waren wir schon dort, und dort waren wir andere Menschen und einige sogar Götter: reine Seelen und Geist in Berührung mit dem gesamten Sein.“<sup>240</sup> Aber

---

<sup>238</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 51.

<sup>239</sup> Plotin: zitiert nach: Hegel, Georg W. F. in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [www.abcpil.de/html/hegel\\_plotin.html#250](http://www.abcpil.de/html/hegel_plotin.html#250), c) 34-35.

<sup>240</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 14, 15-20.

dann kam zu der Seele der Körper hinzu, „der sein wollte“.<sup>241</sup> Der Körper hatte keine Seele, aber eben eine Neigung zur Seele: „Aber wie hat das Hinzutretene überhaupt zu uns hinzutreten können? Nun: Da bei ihm eine bestimmte Eignung vorhanden war, hat es das aufgenommen, wofür es geeignet war; und es war eben von der Art, dass es Seele aufnehmen konnte.“<sup>242</sup> Er hat sie aber als ein *Ganzes* aufgenommen und nicht so wie etwa die übrigen Lebewesen und die Pflanzen, die *eine* Differenz des Ganzen in dem Vielen ausmachen. Denn die Seele ist ein Ganzes in der Summe ihrer Teile, sie ist Sein und Erkenntnis, und nimmt als ein Ganzes durch die Teilhabe an dem Einen die hiesige Welt wahr. Hat der Körper sie als ein Ganzes für sich *beansprucht*, so ist er Mensch geworden, „d.h. er [der Körper A. S.] hat quasi durch seine Nachbarschaft zur Seele eine Spur von ihr für sich gewonnen, keinen Teil von ihr, sondern so, wie wenn eine Art Erwärmung oder Beleuchtung über ihn gekommen wäre“.<sup>243</sup> Aber der Körper ist nur durch die Seele und in seiner Schwäche mangelhaft. Damit gibt er sein eigenes Durcheinander an das Ganze weiter. „Hierdurch kommt es in ihm zu der Entstehung von Begierden, Lustempfindungen und Schmerzen; der Körper war nichts, was dem so entstandenen Lebewesen fremd wäre.“<sup>244</sup> Deshalb ist der Mensch in seinem Wesen gespalten. Er ist gut, wenn er selig ist, und er ist schlecht, wenn er dem Körper gehorcht. „Das Teilhaben an jener Natur bedeutet nicht, dass diese herabkommt zu dem hiesigen und sich dadurch von sich selbst entfernt, sondern vielmehr, dass die hiesige Natur in die dortige gelangt und

---

<sup>241</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 14, 20-25.

<sup>242</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 15, 5.

<sup>243</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 10-15.

<sup>244</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 15-20.

an ihr teilhat.“<sup>245</sup> Denn das Ganze ist als ein Eins-Vieles verschieden und zugleich bei sich selbst und deswegen *ein* Ganzes, d.h. dem Einen kommt nur als einem Ganzen die Teilhabe zu. Damit ist die Aktivität der Seele, obwohl sie ein Ganzes ist, nicht nur auf Teile des Ganzen, sondern auf das Ganze selbst bezogen, „weil dasjenige, worauf sie sich selbst mit ihrer Aktivität bezieht, ein Teil (des Vielen) ist; wie wenn man Feuer, das die Kraft hat, alles zu verbrennen, dazu zwingen würde, nur eine Kleinigkeit zu verbrennen, obgleich es die Kraft für das Ganze hat“.<sup>246</sup> Man sollte das Ganze erblicken, indem man sich von dem Körper trennt. Das Böse ist so nicht absolutes Prinzip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnostikern. Es ist die Verminderung der Aktivität des Ganzen. Es ist das sinnliche Universum, so dass in den Mangel nur die Materie strebt und nicht das *eine* Ganze selbst. Denn das Ganze ist an sich selbst, „aber seine ursprüngliche Natur und sein Streben nach dem Guten, was gleichbedeutend ist mit >>nach sich selbst<<, bringt es dazu, im wirklichen Sinne eins zu sein; und darum richtet sich das strebende Bemühen jeder Natur auf sich selbst“.<sup>247</sup> Das Böse hat seine Wurzeln in der Verminderung des Ganzen, das ein Jeder in sich selbst trägt. Aber das Ganze in uns, nur für sich selbst, ist nicht denkbar.

Im Gegensatz zu Plotin versucht Augustinus, der Seele eine Substanz zu geben, die im Inneren der Ausdehnung des Geistes vermittelt. Das sicherste Wissen ist für Augustinus das Wissen vom eigenen Bewusstsein und Sein. Auf die Frage, ob der Mensch, der denkt, weiß, dass er denkt, kann es nur eine positive Antwort geben. Bei der Stellung, die Augustinus der Seele einräumt, kommt alles

---

<sup>245</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 16, 5-10.

<sup>246</sup> Plotin: „Dass das Sein eines und dasselbe ist (Teil 1)“, VI 4, 16, 30-35.

<sup>247</sup> Plotin: „VI 5 [23] Über das Problem, dass das Sein eines und dasselbe und dennoch überall zugleich ganz ist (Teil 2)“, in: Tornau, Christian(Hg): *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001. VI 5, 1, 15-20.

darauf an zu zeigen, dass sie wirklich eine Substanz ist. Er begründet sie durch eine Analyse des Ich-Bewusstseins, die dreierlei als Substanz aufzeigt: die Realität des Ich, seine Selbstständigkeit und seine Dauer. „Aber wenn du nicht einsiehst, was ich sage, und zweifelst, ob es wahr sei, so sieh zu, ob du auch daran zweifelst, dass du es bezweifelst. Und wenn es gewiss ist, dass du zweifelst, so forsche, woher diese Gewissheit kommt.“<sup>248</sup>

Das Ichbewusstsein ist eine Wirklichkeit, die unmittelbare Bewusstseinsgegebenheit ist. „Das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. Ich selbst stand auf beide Seiten [...]“<sup>249</sup> Das Ich ist etwas anderes als seine Akte. Es besitzt sie, ist aber nicht diese Akte selbst, etwa ihre Summe. Denn die Akte als Aktivität sind durch das Eine. Das Ich ist in seine Akte differenziert, aber sie als Aktivität gehören zum Einen. Das Ich ist das führende und in ihnen handelnde Prinzip. Es ist im Gedächtnis, in der Denkkraft und in der Liebe, denn sie sind das Ich in seiner Bewegung. D.h., dass dieses Ich sich von seinen Akten abheben und gleichzeitig durch alle seinen Akte hindurch als ein und dasselbe beharren kann. Damit hat Augustinus die Substantialität der Seele gesichert, denn das Ich hat nun ein selbstständiges, beharrendes und reales Sein. Mit der Substantialität der Seele, dem Ich, kann Augustinus die Sünde dem Menschen als Laster zuschreiben. Denn obwohl das Ich seine Aktivität vom Gott erhalten hat, ist es in seiner Entscheidung frei geblieben.

Diese Substantialität der Seele, das Ich, steht nicht im Zusammenhang mit der Materie wie die Seele. „[U]nd leichter gehorchte der Körper dem leisesten Wink des Willens der Seele als die Seele sich selbst beim Ausführen

---

<sup>248</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 39, 73, 204-205.

<sup>249</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VIII 5,11.

ihres eigenen großen Beschlusses, dessen Verwirklichung im Wollen selbst beschlossen lag.<sup>250</sup> Wenn das Ich aber weiß, dass es denkt, dann weiß es auch, dass es existiert. Weiß es, dass es existiert, dann muss es auch die Bedingungen seiner Existenz als Existierende anerkennen:

So ergibt sich folgende Erkenntnisregel: Jeder, der einsieht, dass er zweifelt, sieht etwas Wahres ein und ist dessen, was er einsieht, auch gewiss. Also ist er eines Wahren gewiss. Jeder also, der daran zweifelt, ob es eine Wahrheit gibt, hat in sich selbst etwas Wahres, woran er nicht zweifelt.<sup>251</sup>

Aber die Seele, die durch ihre Liebe für die Welt in sich zerrissen ist, kann durch die Substantialität, das Ich, nicht der Vielheit verfallen. Denn das Ich ist auf das Eine zurückzuführen, dass sich in seiner Aktivität als ein Eins-Vieles Verhältnis spiegeln lässt und gleichzeitig durch das Eine sein Sein hat. Denn das Ich ist in seiner reinen Differenz *eins*, auch wenn die Seele sich gespalten fühlt. „[U]nd dieser Riß entstand zwar gegen meinen Willen, aber er bewies nicht eine zweite, fremde Geistseele, sondern nur die Strafe meiner eigenen.“<sup>252</sup>

Die Seele ist in ihrem Gedächtnis durch die Denkkraft voll mit Bildern ausgestattet, die wiederum Körper schildern, die mit dem Mangel behaftet sind. Aber der Mangel kann das Ich nicht erreichen, denn die Bilder sind nur durch die *Liebe Gottes für uns* Bilder. „Immer ist es dieselbe Seele, die dieses oder jenes will, aber nicht mit ihrem ganzen Willen, und die deshalb eine schwere Qual zerreißt, wenn sie aus Liebe zur Wahrheit das Ewige vorzieht, aber aufgrund der Macht der Gewohnheit das Zeitliche nicht zur Seite rückt.“<sup>253</sup> Mit Bezug auf die Zerrissenheit des Willens entwickelt Augustin die Begriffe der

---

<sup>250</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VIII 8,20.

<sup>251</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 39, 73, 205-206.

<sup>252</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VIII 10,22.

<sup>253</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VIII 10,24.

Enthaltsamkeit, Geduld, Hoffnung etc. Er braucht *ein* starkes Ich für die *vielen* Menschen, um sie dann durch es und die Ähnlichkeit selbst, den Sohn Gottes, zu Gott als dem Einen zu führen.

„*Das Licht deines Angesichts, Herr, ist eingeprägt in uns.* Denn nicht wir sind das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, sondern wir werden erleuchtet von dir, damit wir, die wir einst Finsternis waren, Licht werden in dir.“<sup>254</sup>

Es ist die Gewohnheit, die Menschen so an ihre Finsternis fesselt. Und es ist wiederum die Wandelbarkeit der Dinge, die der Gewohnheit zu Grunde liegt. Damit kann der Mangel, der den Bildern anhängt, weil sie von den Sachen stammen, die Menschen verführen, indem er ihnen Schmerzen verursacht: „Was war es also, das mich innerlich so tief schmerzte? Doch nur die frische Wunde, weil die süße und liebe Gewohnheit des Zusammenlebens plötzlich zerstört war.“<sup>255</sup>

Augustinus will das Ich in Gott erkennen und bringt damit das Bewusstsein in seinen Akten und das Ich in ein Eins-Vieles Verhältnis zum Einen als *einem* Ganzen, denn er will sich bekennen. „Ich will es nicht mit den Worten und Lauten des Fleisches tun, sondern mit den Worten der Seele und mit dem Aufschrei des Denkens, den dein Ohr kennt.“<sup>256</sup>

Und so erscheint das Ich in seinen Akten, die durch das Eine sind, vor dem Einen als ein Vieles und kann es nicht erreichen. Denn es ist eine Differenz zwischen dem Ich und dem Einen entstanden, die Aktivität selbst. „[S]o gibt es doch manches im Menschen, was auch der menschliche Geist nicht weiß, der in ihm ist [...]“<sup>257</sup> Da aber auch das Ich in Gott entstanden ist, bleibt Augustinus hier ganz dem

---

<sup>254</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IX 4,10.

<sup>255</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IX 12,30.

<sup>256</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 2,2.

<sup>257</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 5,7.

Neuplatonismus verhaftet, denn die höchste Wahrheit ist Gott. Insofern versteht er seine Beweise von der Existenz der Wahrheit gleichzeitig als Beweise vom Dasein Gottes. „Dann bist du schon, Seele, der ich dir das sage, höheren Ranges, denn du beseelst den Stoff deines Körpers und gibst ihm Leben...Dein Gott aber ist dir auch noch das Leben deines Lebens.“<sup>258</sup> Augustin beginnt die Kräfte des Denkens nach innen zu integrieren, um das Eine zu erreichen, und deshalb muss er zuerst die *vielen* Kräfte der Wahrnehmungsorgane in die Einheit des Geistes bringen und dem Ich unterordnen, das eine weitere Aufstufung der Kräfte beherbergt. „Also auch über diese Kraft meines Wesens [die Wahrnehmungen A. S.] will ich hinausgehen und in Stufen aufsteigen zu dem, der mich gemacht hat. Dann komme ich in die Felder und weiten Lagerhallen meines Gedächtnisses [...]“<sup>259</sup>

Der Weg der Vernunft zur Autorität wird durch die Konstruktion des Ich überbrückt, das in seiner Einheit-Zweiheit Beziehung mit der Seele den Weg zu dem Einen geht. Augustinus spricht nun nicht mehr von einer Bewegung des Geistes, die ein Eins-Vieles war, sondern von der Bewegung des Ich in seinen Akten, die er nun in dem Einen zu begründen versucht. Er braucht die vielen Ich als Substanzen des einen Gottes, denn er braucht auch die Sündiger. Der Sündenabstieg und der Aufstieg der Seele durch die Einsicht werden nun durch die Akte des Ich mit Bezug auf die *Schau* des Einen bestimmt. „Das wäre denn, wie es scheint, nicht eine Umwendung so leichter Art wie die der Scherbenstücke im Scherbenspiel, sondern eine Umkehrung der Seele aus einer Art nächtlichen Tages zum wahren Tag [...]“<sup>260</sup> Die Umwendung der Seele ist nun ein Innerliches, denn die

---

<sup>258</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 6,10.

<sup>259</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 8,12.

<sup>260</sup> Platon: „Der Staat“, 521c.

Bilder selbst, die mit dem Mangel behaftet sind, findet man nun durch die Liebe Gottes auch im Inneren bewahrt. „Doch sind es nicht die Dinge selbst, die in es eintreten; es sind die Bilder der wahrgenommenen Dinge, die dort dem Denken gegenwärtig sind, das sie aufruft.“<sup>261</sup> Damit wird der Weg zum Inneren, zur Ähnlichkeit selbst, durch die Akte des Ich geformt. Und diesen Weg bewirkt das Ich als das *eine* „[I]ch im Inneren, in der riesigen Halle meines Gedächtnisses“.<sup>262</sup> Aber bei den Bildern *fühlt* Augustinus auch den Mangel „wie an einem abgelegenen inneren Ort, der kein Ort ist“.<sup>263</sup> Und die *Sachen* werden durch das Ich in das Gedächtnis hineingebracht, denn „diese Dinge werden nicht selbst in es eingelassen; nur ihre Bilder werden mit wunderbarer Schnelligkeit aufgefasst, wie in Zauberkellen verwahrt und beim Erinnern wie durch ein Wunder hervorgeholt“.<sup>264</sup> Die Bilder sind zwar durch das Denken, oder die Akte des Ich da. Aber was da ist, stammt von Sachen, die mit Mangel behaftet sind, und das Verlangen nach ihnen kann das Ich verführen. Deswegen muss man das Bewusstsein selbst, als Akt des Ich, nach innen zum Ich wenden, um dann in Gott mit ihm eins zu werden:

Denn um mit Platon zu sprechen, was die Wissenskraft betrifft, so muss sie sich „mitsamt der ganzen Seele aus dem Bereiche des Werdenden nach der anderen Seite umkehren [...], bis sie fähig geworden ist, die Betrachtung des Seienden und des Hellsten unter dem Seienden auszuhalten; dies aber ist, wie wir behaupten, das Gute“.<sup>265</sup>

Bei Augustinus scheint es so, als nähme das Gedächtnis die Rolle der Weltseele Plotins ein. Die Bilder scheinen hier als Wahrnehmung, durch eine Art Ausstrahlung des

---

<sup>261</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 8,13.

<sup>262</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 8,14.

<sup>263</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 9,16.

<sup>264</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 9,16.

<sup>265</sup> Platon: „Der Staat“, 518c.

Geistes, in das Gedächtnis ihren Anfang genommen zu haben, während die Begriffe sich durch die Denkkraft weiter nach innen einzusortieren sind:

Wir finden also: Das Erkennen jener Inhalte, deren Bilder wir nicht durch die Sinneserkenntnis erfassen, sondern die wir ohne Bilder, so wie sie in sich sind, an ihnen selbst innerlich erkennen, ist nichts anderes als die denkende Verbindung und aufmerksame Sammlung der Bestandteile, die das Gedächtnis zerstreut und ungeordnet enthielt, so dass das Gedächtnis sie, die zuvor zersprengt und unbeachtet in ihm verborgen lagen, gewissermaßen in die Hand bekommt und sie dem eingeübten geistigen Hinblick [intentio] leicht entgegenkommen...Denn cogito (ich denke) ist die Wiederholungsform von cogo (ich treibe zusammen) [...].<sup>266</sup>

Aber Augustinus will nicht im Denken bleiben, denn er will sich ja bekennen, und macht deshalb eine entscheidende Wende, indem er die Bewegungen, die affectiones, wie er schreibt, von den Erinnerungen des Geistes unterscheidet. Während der Unterschied den Wörtern nach ein äußerer ist, und zwar zwischen „Stimmungen“ und „Erfahrungen“, ist die Differenz eine innere und liegt im Gedächtnis selbst, denn es heißt nun: „Dies selbe Gedächtnis enthält auch die Stimmungen [affectiones] meines Geistes, aber nicht in derselben Weise, in der der Geist sie erfährt, wenn er sie erleidet, sondern auf eine sehr verschiedene, dem Wesen der Gedächtniskraft entsprechende Weise.“<sup>267</sup> Das Ich ist als eine Bewegung der Denkkraft ein Vieles und bei sich selbst ein Ganzes. Deshalb kann es erkennen, dass es neben der Denkkraft noch eine Gedächtniskraft besitzt, denn es ist auch bei der Erinnerung sich selbst gleich. Die Erinnerung und die Denkkraft sind aber nicht ein für sich Bestehendes sondern durch die Liebe Gottes für uns da.

---

<sup>266</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 11,18.

<sup>267</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 14,21.

Da aber in der Denkkraft auch die Verschiedenheit und die Identität vorkommen, ist die Erinnerung, von der Denkkraft allein gelassen, überfordert. „Zuweilen erinnere ich mich sogar umgekehrt mit Freude einer früher erlebten Trauer und traurig einer früheren Freude.“<sup>268</sup> Differenz und Identität können also nicht in das Ich fallen, denn sie sind durch das Eine. Und ähnlich wie *Diotima*, die dem Ich nicht nur die Zuwendung zu den Körpern überlassen will, macht es auch Augustinus, indem er das Ich durch die Liebe zum Einen von dem Mangel abbringen will:

Diejenigen [...] deren Zeugungstrieb nach seiten des Körpers liegt, wenden sich den Frauen zu und tun ihrer Liebeslust auf diese Weise Genüge, um, wie sie meinen, durch Zeugung von Kindern Unsterblichkeit und Fortleben im Gedächtnis und Glückseligkeit >>sich zu erwerben alsbald für alle kommende Zeit<<. Diejenigen aber, denen es auf die Seele ankommt – denn es gibt ja, fuhr sie fort, auch solche, die einen noch stärkeren Zeugungstrieb in der Seele haben als im Körper für alles, was die Seele gebührendermaßen erzeugen und sich reifen lassen soll.<sup>269</sup>

Denn das Eine ist unserem Gedächtnis verloren gegangen. Im Vergleich zu dem Einen halten wir unsere Bildern von Gegenständen im Gedächtnis, auch wenn sie unseren Augen verloren gingen. „Verschwindet so etwas wie ein sichtbarer Körper nur aus den Augen, nicht aus dem Gedächtnis, so halten wir sein Bild im Innern fest und suchen, bis es dem Anblick zurückgegeben wird. Und wenn es gefunden ist, erkennen wir es wieder aus dem Bild, das in uns ist.“<sup>270</sup> Denn das Bild wird von den Akten des Ich festgehalten, obwohl es an sich mit Mangel *befleckt* und dem Nichts zugeneigt ist. Aber das Ich kann

---

<sup>268</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 14,21.

<sup>269</sup> Platon: „Das Gastmahl“, in: Sloterdijk, Peter (Hg.): *Platon*. Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber. München: Diederichs 1995, 208e-209a.

<sup>270</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 18,27.

sich auch des Vergessens erinnern, obwohl es nicht mit Mangel *befleckt* ist.

Das Ich hatte nun die *Liebe* in Trauer und Freude erkannt, aber sie war bildhaft, also durch eine Differenz gegeben, die sich im Gedächtnis nicht überbrücken lässt. Nun will sich das Ich auch des Vergessens erinnern. Damit wird auch das Vergessen, „vom Gedächtnis festgehalten“<sup>271</sup>, und das Ich ist auch beim Vergessen wieder als *ein* Ganzes. „Was geschieht aber, wenn das Gedächtnis selbst etwas verliert, wie es vorkommt, wenn wir etwas vergessen und versuchen, uns zu erinnern – wo sollen wir dann suchen außer im Gedächtnis?“<sup>272</sup> Damit wird das Ich in seinem Eins-Vieles Verhältnis, das eine Zweiheit-Einheit Verhältnis im Gedächtnis ist, durch das Vergessen zu dem Einen transzendiert. „Ich werde auch diese meine Kraft übersteigen, die Gedächtnis heißt. Ich werde sie übersteigen, um zu dir zu gelangen, geliebtes Licht.“<sup>273</sup> D.h., dass das Verschiedene darin, also das Bild, als das *falsche* Eine wegfällt, und die Akte des Ich sich zur *>einen Liebe zum Einen<* gewandelt haben und das Gute, das Unwandelbare, das allen Wesen zukommt, erreichen. So ist das Eine in dem Erinnern des Vergessens in seiner reinen Differenz durch die *Liebe* zu erreichen. „Denn was wir gänzlich verloren hätten, könnten wir auch nicht als verloren suchen.“<sup>274</sup> Und damit kann das Ich als ein Ganzes sich selbst durch die Liebe in dem Einen entfalten. Denn es kann in der Liebe sich selbst erinnern und denken, und zwar überall, wohin die Liebe führt. Denn seine Identität, die Ähnlichkeit selbst, ist nun in Gott begründet. Was Augustinus will ist die Ähnlichkeit selbst. Und sie ist durch die Trinität denkbar:

---

<sup>271</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 16,24.

<sup>272</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 19,28.

<sup>273</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 17,26.

<sup>274</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 19,28.

Zuletzt gelangte ich zum Sitz meines Geistes selbst, der ihm in meinem Gedächtnis eigen ist, denn der Geist erinnert sich auch seiner selbst...Alles das verändert sich, du aber stehst unveränderlich über allem und hast dich herabgelassen, in meinem Gedächtnis zu wohnen, seit ich dich kennenlernte.<sup>275</sup>

Das Eine kann nur durch die Ähnlichkeit erreicht werden. Augustinus will um der Ähnlichkeit Willen *vergessen*, denn er will an sich selbst in dem Einen erinnert werden. Die Zweiheit-Einheit aller Akte soll durch den Akt der Liebe, die zwischen dem Ich und dem *einen* Gott die Ähnlichkeit selbst ist, zur Einheit überbrückt werden. Die Liebe ist ein Mittleres zwischen Mensch und Gott, aber als ein Akt des Ich, das in seiner Aktivität ein Vieles ist, kann sie die Ähnlichkeit nicht erfassen. Die Liebe zu Gott soll in ihrer Reinheit bestehen:

Schließlich legt ja auch die Seele, wenn intensive Liebe zu ihm sie erfasst, jede Gestalt, die sie hat, ab, auch jede Gestalt des geistig Erkennbaren, die in ihr ist. Denn solange man noch irgendetwas anderes hat und seine Aktivität darauf bezieht, kann man es weder erblicken noch mit ihm in Deckung kommen.<sup>276</sup>

Die Liebe zum Einem soll selbst das Eine sein. Sie soll also in der Trinität als die Aktivität selbst begründet sein, denn dann ist die Liebe die Ähnlichkeit selbst geworden. „Jetzt gelangt er [der Geist A. S.] zum gänzlichen Vergessen des zeitlichen Lebens und gewinnt die vollendete Gestalt, die geschaffen ist nach Gottes Ebenbild und Gleichnis.“<sup>277</sup> Wenn die Liebe trinitarisch wirkt, dann ist sie zum ewigen Leben geworden:

Spät erst habe ich dich geliebt, Schönheit du, immer alt und immer neu, spät erst habe ich dich geliebt. Siehe, du warst

---

<sup>275</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 25,36.

<sup>276</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 34, 5-10.

<sup>277</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 26, 49, 135.

innen und ich war draußen. Dort habe ich dich gesucht. Formlos stützte ich mich in die Formen-Schönheit, die du gemacht hast. Du warst bei mir, aber ich war nicht bei dir.<sup>278</sup>

Das Ich erreicht in Erinnerung, Denken und Liebe für die Welt nicht sich selbst, denn sie sind durch das Eine. Das Ich aber braucht sie, um im Gott zu sein. Das Ich selbst ist nicht ihre Summe, denn „tatsächlich gehört das geistige Erkennen immer zu ihm, genauso wie es immer zu ihm gehört, nicht geistig zu erkennen, sondern jenen auf eine andere Weise zu sehen“.<sup>279</sup> Es sind also diese Akte des Ich, die es von Gott als Spuren der Trinität hat, um ihm ähnlich zu werden. Denn das Verhältnis zwischen dem Ich und seinen Akten (seinem Geist) ist in seiner Differenz das Eine selbst.

Da das Ich durch seine Akte zu dem gemacht wird, was es ist, ein Eins-Vieles, bekommt es auch ein eigenes *ganzes* Bewusstsein. Also das Ich muss immer im Verhältnis zu seinen Akten und sich selbst Gott lieben, um Ich zu sein. Der Weg zu sich selbst, die Ähnlichkeit, scheint ein wichtiger Begriff des Christentums zu sein. Um das Ich aus seinem Verhältnis als ein Eins-Vieles, als das *Eine* in der Welt, zum Einen zu führen, entwickelt Augustin den Begriff der Gnade. Denn das Ich erinnert sich nicht nur der Welt, sondern auch des Vergessens; dadurch transzendiert es sich zum Einen. Wenn das Ich sich durch die Liebe Gottes, die Trauer und die Freude, die die bildhafte Liebe mit sich bringt, hinter sich gelassen hat, dann ist es bei der *Liebe* selbst. Denn die Liebe ist wie das Eine bildlos. Damit kann das Ich vor Gott in Demut und durch sein Wort erscheinen. Denn das Wort ist Fleisch geworden.

---

<sup>278</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 27,38.

<sup>279</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 35, 25-30.

## XV. Das Ich und die Ausdehnung des Geistes

Der Geist ist in den Dimensionen der Zeit ausgedehnt, und das Ich in seinen Akten der Erinnerung, Anschauung und Erwartung, die denen der Gedächtniskraft, Denkkraft und Liebe entsprechen, *ein* Ganzes. Die Zeit ist in Wandel begriffen, denn wenn man sie in der Zukunft messen will, flüchtet sie durch die Gegenwart in die Vergangenheit. „Aber woher und wohindurch und wohin geht sie vorbei, während sie gemessen wird? Woher? Aus der Zukunft. Wohindurch? Durch die Gegenwart! Wohin? In die Vergangenheit.“<sup>280</sup> So fragt sich das Ich *beharrend*, während die Zeit vorbei fließt. Das Ich selbst aber braucht den Geist als ein Ganzes, um das Eine in seiner Trinität zu *schauen*, denn das Eine ist nun als ein Ganzes in dem Geist enthalten. Deshalb versucht Augustinus, den Geist in seiner Ausdehnung darzustellen. Der Geist soll allem Dasein ein Sein geben, denn das Sein ist immer gegenwärtig. Das Dasein mit seinen Bildern ist aber in Wandel begriffen. Nun aber muss der Geist, da er immer das Sein ist, durch die Vernunft die Bilder der Dinge festhalten. Nun, da die Zeit sich nicht festhalten lässt, dehnt sich der Geist aus, und gibt der Zeit eine Gegenwart:

Wird Zeit als etwas objektiv Gegebenes betrachtet, so zeigt sich, dass sie in disparate Zeitpunkte zerfällt. Denn das Vergangene ist nicht mehr, das Zukünftige noch nicht und die Gegenwart reduziert sich auf den winzigen Punkt des Überschlags von Vergangenheit zu Zukunft. Dennoch haben wir ein Bewusstsein von Dauer, erfahren Zeit und besitzen Zeitmaßstäbe. Das ist offenbar nur möglich, wenn das menschliche Bewusstsein die Fähigkeit hat, die Spuren, die der Sinneseindruck hinterlässt, als *Bilder* im Gedächtnis zu bewahren und ihnen somit Dauer zu verleihen. Die Weise

---

<sup>280</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 21,27.

der *Vergegenwärtigung* der Bilder kennzeichnet die 3 Zeitdimensionen als >>Gegenwart von Verganem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.<<<sup>281</sup>

Der Geist versucht nun, die Welt der Körper durch ihre eigenen Bilder im Gedächtnis zu verinnerlichen. Denn sie sind *nur* durch die Ausdehnung des Geistes. „Nicht also sie selbst [die Dinge A. S.], die nicht mehr sind, sondern irgendetwas in meinem Gedächtnis, das ihm eingeprägt bleibt, messe ich.“<sup>282</sup> Da aber der Geist das Sein in sich birgt, ist er der Zeit nicht unterworfen, denn sie ist ein Nichtsein. Die Bilder, die die Körper abgeben, sind also im Werden des Geistes begriffen. Denn wenn die Körper von selbst die Bilder abgeben würden, dann wären sie auf ihrem Weg in der Zeit durch die Gegenwart hindurch in Stücke zerfallen:

Ewiges Sein besitzt sich in einem und auf einmal, zeitliches Sein ist zerstückt, holt sich erst ein, wird erst. Erleben können wir sie doch nur im Augenblick. Der aber ist ohne Dauer. Erstreckte er sich nämlich auf eine Zeitspanne, so wäre diese teilbar, müsste durchlaufen werden, es gäbe Vergangenheit und Zukunft und der Augenblick wäre gar kein ganz gegenwärtiger Augenblick.<sup>283</sup>

Die Wahrnehmung der Zeit ist also ein geistiges sich Ausdehnen, das durch den Geist selbst gemessen wird. „So kam ich zu der Ansicht, Zeit sei nichts anderes als eine gewisse Ausspannung [distentio]. Ausspannung von was? Das weiß ich nicht, aber es würde mich wundern, wenn es nicht der Geist selbst wäre.“<sup>284</sup> Daher ist es ungenau zu sagen, Vergangenheit und Zukunft *ist*,

---

<sup>281</sup> Kunzmann/Burkard/Wiedmann: *dtv – Atlas Philosophie*, S. 71.

<sup>282</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 27,35.

<sup>283</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie des Altertums“, S. 361

<sup>284</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 26,33.

vielmehr ist wahrhaft nur das Gegenwartserlebnis, das sich in die Vergangenheit und Zukunft durch Vergegenwärtigung hinausschiebt. Damit sind auch hier die Ansätze gegeben, die das Ich als eine Substanz in der Seele erscheinen lassen. Es sind die Akte des Ich in der Zeit, die den Geist in seiner Ausdehnung als *ein* Ganzes erscheinen lassen. Denn das Ich ist in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft mit sich selbst *eins*, während die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft nur zu sein *scheinen*. „Aber ich messe nicht die Zukunft, weil sie noch nicht ist, ich messe nicht die Gegenwart, weil sie sich über keine Dauer ausdehnt, und ich messe auch nicht die Vergangenheit, weil sie nicht mehr ist. Was also messe ich?“<sup>285</sup> Es ist das Ich als ein Ganzes, das sich selbst über seine Handlung erhebt. Das Maß ist nun seines, denn es ist in Gott. „In der Seele messen wir die Zeit, die uns somit gegeben ist als eine *Ausdehnung der Seele*. An den Rändern dieser Ausdehnung in Vergangenheit und Zukunft entschwinden die Bilder zunehmend im Dunkeln.“<sup>286</sup>

Das Ich am Rande der Erinnerung ist das Ich, mit dem die *Liebe* beginnt. Aber es ist nicht bewusstlos. Denn es kann sich des Vergessens erinnern, indem es *geliebt* wird. Das *reine* Vergessen aber ist durch die Denkkraft und damit auch ein Sein. Es wird zwar still wenn man die *bildhafte* Liebe vergisst, aber d.h. nicht, dass der Geist am Rande seiner Ausdehnung zu Ende ginge. Denn das, was zu Ende ging war mit dem Nichtsein *befleckt*. Das Ich steht nun in seinen Akten durch die Liebe, und damit in seiner Reinheit, dem Einen gegenüber. Das Ich wird in Gott zum Maß des *Wortes*, denn er kann sich des Vergessens erinnern, indem er durch die Liebe *geliebt* wird. Denn da,

<sup>285</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 26,33.

<sup>286</sup> Kunzmann/Burkard/Wiedmann: *dtv – Atlas Philosophie*, S. 71

wo keine Zeit mehr eine Rolle spielt, ist alles still und nach Maß. Es ist das Maß für das, was laut war und verging. „Was ist, wenn wir Zeiträume des Schweigens messen und feststellen, jenes Schweigen habe ebenso lange gedauert wie das Ertönen einer Stimme?“<sup>287</sup> Das Vergessen ist die Grenze der Ausdehnung des Geistes. Es ist der Ort, wo der Geist durch die Liebe eins wird mit Gott und das Maß aller Dinge findet. Wenn das Ich die größte Ausdehnung erreicht hat, hat es sich auch des Vergessens erinnert und ist in Gott zum Maß aller Dinge geworden. Das Vergessen, da im Gedächtnis enthalten, führt nicht zur absoluten Differenz mit dem Einen, weil auch das Eine, als ein Transzendentes, einen Ort im Gedächtnis hat. Durch das Vergessen erfährt das Ich sich selbst, als reine Differenz im Gedächtnis, in dem *Wort* Gottes. Das Ich hat zwar seine Aktivität durch das Eine, aber es ist dadurch nicht geringer geworden, denn das Eine ist auch ihn ihm, und zwar als *Ganzes*. Nun ist es nicht nur das Eine, das alles umfasst, sondern auch unsere Geist, das Ich. Denn es ist im Einen und das Eine in ihm. Es umfasst alles durch das Eine und kann mit ihm gleich werden. Denn das Ich ist in ihm substantiell und unendlich. Und indem es auf seinem Sein weiter in sein Inneres schaut und die Ausdehnung hinter sich lässt, kann es Gott ähnlich werden.

Im Schweigen geht der Mensch von außen nach innen und ist als Ganzes zugleich dreierlei: Erwartung, Vollzug und Erinnerung, also in ein Eins-Vieles Verhältnis. Erst dann, wenn die Ausdehnung des Geistes zur Liebe geworden ist und die Dimensionen der Zeit *eingeschrumpft* sind, kann das Ich, das in der Liebe die Trinität selbst ist, mit der Ähnlichkeit eins werden. Das Ich bringt durch sein geistiges Erkennen die Zeit zur Existenz, und die Zeit

---

<sup>287</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 27,36.

verleiht dadurch, dass es geistig erkannt wird, dem Ich das geistige Erkennen und damit das Sein in der Trinität:

Zweifellos existiert Zukünftiges noch nicht, aber im Geist existiert die Erwartung zukünftiger Dinge. Zweifellos existiert das Vergangene nicht mehr, aber im Geist existiert noch die Erinnerung ans Vergangene. Zweifellos fehlt der Gegenwart jede Ausdehnung, da sie im Augenblick vorbeigeht, aber was Dauer behält, ist die Aufmerksamkeit, durch die Hindurch das Kommende übergeht ins Gewesene.<sup>288</sup>

Das Eine als Aktivität macht die Ausdehnung der Seele in dem Ich möglich. Was nicht mehr ist, ist durch ihn. Aber das Ich ist nicht die Summe seiner Akte. Das Verhältnis des Ich zu seinen Akten Verhältnis ist ein Eins-Vieles. Das Viele bezieht sich auf die Ausdehnung des Geistes und gibt der Zeit leben. Die Differenz seiner Akte ist also das reine Ich, und es selbst ist in Gott. Deshalb „richtet sich meine Erwartung auf das Ganze. Habe ich damit begonnen, dann richtet sich mein Gedächtnis auf den Teil, den ich zum Vergangenen hinübergelegt habe...Gegenwärtig dabei ist nur meine Aufmerksamkeit[...]“.<sup>289</sup> Das Ich ist in seiner Ausdehnung Erwartung, Aufmerksamkeit und Erinnerung, also ein Vieles und überall ganz. Und das alles im Gedächtnis, denn es ist nicht die Summe seiner Akte, sondern das Gedächtnis selbst. „Mein Leben ist Zerspaltung.“<sup>290</sup> ... „Denn die Fülle der zeitlichen Formen hat den von der Einheit Gottes gefallenen Menschen durch die fleischlichen Sinne zerstreut und durch die sich wandelnde Mannigfaltigkeit seine Neigungen vervielfältigt.“<sup>291</sup> Der Mangel und das Maß sind einander

---

<sup>288</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 28,37.

<sup>289</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 28,38.

<sup>290</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 29,39.

<sup>291</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 21, 41, 112-113.

in dem Gedächtnisraum begegnet. Es ist das Ich, das zwar einerseits als das Maß aller Dinge Gott ähnlich sein kann, andererseits aber durch die Bilder beeinflusst dem Mangel folgt:

So entstand jener mühselige Überfluß und jenes sozusagen üppige Darben, da ein Ding das andere ablöst und dem Menschen nichts bleibt. So ist er zeitlich ausgefüllt und zersplittert in seiner Sorge um Getreide, Wein und Öl und findet das, worauf es ankommt nicht, nämlich das unwandelbare und einzigartige Wesen.<sup>292</sup>

Es sind die Bilder der Körper, die einander ablösen und das Ich zerstreuen. Das Ich ist ein Ganzes für sich selbst in Gott, aber es wird vom Mangel der Bilder nach unten gezogen. Damit sucht es in seiner Begierde nach Körpern und macht die Erfahrung der Zeit. „Die Erfahrung der eigenen Zeitlichkeit verweist den Menschen auf das Unvergängliche. Der Geist kommt zur Ruhe, indem er sich auf die ewige Wahrheit hin richtet.“<sup>293</sup> Das Denken Augustins ist sakral orientiert. Er will sich zu Gott bekennen: „Beharre hier, mein Geist, und sieh genau zu: Gott ist unser Helfer [...]“.<sup>294</sup> Der Geist kommt zur Ruhe durch das *Nachdenken* mit Blick auf das Eine, denn was das *Nachsinnen* über die Dinge hier betrifft, ist es nur ein Wiederholen der Kenntnis. „Denn wenn man von *Nachsinnen* spricht, so geschieht das unter der Voraussetzung, dass das Wissen verschwinde. Vergessen nämlich ist das Verschwinden einer Kenntnis und gibt ihr wieder Halt, so dass sie dieselbe zu sein scheint.“<sup>295</sup> D.h., dass bei den Dingen das Denken mit dem Vergessen zusammenfällt, um anderen Bildern durch das *Nachdenken* Platz zu machen. Aber das Ich ohne Bilder

---

<sup>292</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 21, 41, 112-113.

<sup>293</sup> Kunzmann/Burkard/Wiedmann: *dtv – Atlas Philosophie*, S. 71.

<sup>294</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, XI 27,34.

<sup>295</sup> Platon: „Das Gastmahl“, 208a-b.

und Mangel ist mit Gott im Raum der Stille zusammengefallen. In seinem Nachsinnen dort sieht es das Ganze auf einmal, denn dort sind die Dinge nicht im Nacheinander:

Denn auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht etwa dadurch, dass es schlechterdings immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Abgehende und Veraltende stets ein anderes Neues, von gleicher Art mit sich selbst zurücklässt.<sup>296</sup>

Denn das Eine ist in der Stille und Ruhe zu finden und damit ist „nicht die Stille der Trägheit [...] gemeint, sondern die Stille des Nachdenkens, die der Räume und Zeiten ledig ist“.<sup>297</sup> Da wo die Ruhe, die Stille, das Bild- und Zeitlose das Eine *bestimmen*, ist auch das Ich im *Nachdenken*. Denn im Nachdenken ist es nicht mehr in der Vielheit ausgedehnt, sondern die Ähnlichkeit selbst. Und die Ähnlichkeit ist das Wort.

Das Ich verliert sich in seiner Ausdehnung, in Raum und Zeit, denn „die Zeiten reißen uns weg, was wir lieb gewonnen haben, lassen in der Seele Haufen von Phantasiebildern zurück und jagen damit unsere Begierde von einem zum anderen“.<sup>298</sup> Um sich dem Mangel, den die Bilder mit sich bringen, zu entziehen, müsse man Fortschritte machen, die nicht zeitlich, sondern im Geist zu finden sind. Ein Mensch, der nach innen blickt und sich selbst als ein Ganzes in dem Einen entdeckt, ist so gesehen ein neu geborener Mensch:

Manche kommen von Anfang bis Ende des Lebens nicht darüber hinaus, andere aber beginnen zwar notwendigerweise ihr Leben ebenso, aber sie werden innerlich wiedergeboren. ...Nun heißt er der neue, innere und himmlische Mensch und hat gleichfalls seine geistlichen

---

<sup>296</sup> Platon: „Das Gastmahl“, 208a-b.

<sup>297</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 35, 65, 182-183.

<sup>298</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 35, 65, 183-184.

Altersstufen, die nicht nach Jahren, sondern nach der Höhe des Fortschritts zu unterscheiden sind.<sup>299</sup>

Der Theorie der Seele Platons fügt Augustinus über das Ich in Gott Glaubensinhalte und Dogmen an, die wiederum mit Bezug auf das Ich übergreifend sind. D.h. er versucht auf gar keinen Fall, das Wissen der Platoniker aufzuheben, aber was er vermeiden will, ist die *scheinbare* Unschuld der Seele. Nun, da das Ich ein Ganzes ist, das das Ganze in sich trägt, bezieht sich die Differenz zwischen Gut und Böse auf das Ich. „Was aber weniger ist als vorher, das ist nicht, sofern es ist, sondern sofern es weniger ist, böse. Denn eben dadurch, dass es weniger wird als es war, gleitet es zum Tode ab.“<sup>300</sup> Der Wunsch nach dem Wenige oder nach der Fülle fällt dem Ich allein zu. Da aber Gott das Eine ist, und das Ich *vielen* Menschen zukommt, besteht die Differenz zwischen den Menschen in der Zuneigung des Ich zum Körper. D.h., dass das Gute nur durch die Annerkennung der Autorität durch das Ich von dem Bösen zu unterscheiden ist. Augustinus teilt die Menschen in Gläubige und Ungläubige. Die Gläubigen folgen der Autorität, gehen in die Kirche und lassen sich damit von den ungläubigen Menschen unterscheiden:

Zur ersten gehört die Masse der Gottlosen, die vom Anfang bis zum Ende der Welt das Bild des irdischen Menschen in sich trägt. Zur Zweiten die Geschlechterfolge des dem einen Gott ergebenen Volkes, das jedoch von Adam bis zu Johannes dem Täufer in einer Art knechtischer Gerechtigkeit das Leben des irdischen Menschen führen musste.<sup>301</sup>

Augustinus lässt den himmlischen Mensch des neuen Testaments im platonischen Sinne als eine Art Urbild gegenüber dem irdischen Mensch des alten Testaments erscheinen. Dadurch, dass Gott der Urheber aller Dinge

---

<sup>299</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 26, 49, 133-134.

<sup>300</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 13, 26, 72.

<sup>301</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 27, 50, 137-138.

ist, wohnt allen Dingen das Streben inne, zu ihrem Schöpfer zurückzukehren. Da aber Gott im Ich zu finden ist, muss der Mensch das Streben nach Gott zum wichtigsten Inhalt seines Lebens machen. Aber es braucht eine *echte* Vermittlung, um Gott mit dem Ich zu verknüpfen. Es soll die Ähnlichkeit selbst sein, die nicht ein Gedachtes, sondern durch die Liebe gegeben ist. Die *Liebe* soll selbst die Trinität und eins mit sich selbst sein. Deshalb war es so wichtig, dass die Schöpfung nicht nur ein Urbild der Welt war, sondern mit etwas Stoff ausgestattet. Denn ansonsten hätte die Verbindung des Wortes nur mit der Idee allein die *Liebe* zur Schöpfung sinnlos gemacht. Denn um der Liebe Willen wurde das Wort zu Fleisch. Mit diesem Argument um des Glaubens Willen geht Augustinus gegen die Platoniker vor:

Weiter las ich in diesen Büchern, dass das Wort, Gott, nicht aus dem Fleisch, nicht aus dem Blut, nicht aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist. Aber dass *das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, das habe ich nicht dort gelesen*. Ich fand in diesen Büchern wohl in vielen und verschiedenen Weisen zum Ausdruck gebracht, dass der Sohn *in der Gestalt des Vaters ist und es nicht für einen Raub erachtet, Gott gleich zu sein*, denn er ist es seinem Wesen nach. Aber dass *er sich selbst entäußere, die Gestalt eines Sklaven annahm, einem Menschen gleich geworden ist und in Menschengestalt gefunden worden ist, dass er sich erniedrigt hat und gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz, weshalb Gott ihn erhöht hat von den Toten, und ihm einen Namen geschenkt hat, der über alle Namen ist, dass im Namen Jesu jedes Knie sich beuge, im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt, und das jede Zunge bekenne, dass der Herr Jesus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist* – das sagen jene Bücher nicht. Sie sagen aber, dass dein eingeborener Sohn vor allen Zeiten und jenseits aller Zeiten unveränderlich und dir gleichewig

besteht und das aus seiner Fülle die Seelen empfangen, damit sie selig seien, dass sie sich durch teilhabe an der in sich verharrenden Weisheit erneuern, damit sie weise seien. Dies hingegen, dass er *zur rechten Zeit für die gottlosen gestorben ist, dass du deinen einzigen Sohn nicht geschont hast, sondern hingegeben hast für uns alle – das sagen sie nicht*. Dies hast du nämlich vor den Weisen verborgen und nur den kleinen offenbart, damit die Mühseligen und Beladenen zu ihm kämen und er sie erquickte, denn er ist mild und demütig von Herzen; er leitet die Mildten in Gerechtigkeit und lehrt die Sanften seine Wege; er sieht unsere Niedrigkeit und Mühsal und verzeiht uns alle unsere Sünden. Die Leute hingegen, die auf den hohen Stelzen eines angeblich höheren Wissens daherkommen, hören nicht wenn er sagt: *Lernt von mir, denn ich bin mild und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen*. Obwohl sie Gott erkennen, ehren sie ihn nicht als Gott und sagen ihm Dank, sondern sie verlieren sich in ihren Gedanken, und ihr törichtes Herz verdunkelt sich. Sie nennen sich >Weise< und wurden darüber zu Toren.<sup>302</sup>

Was Augustinus hier Neues zum Ausdruck bringt, ist die Möglichkeit des Existierens und des sich Selbstentäußerns, die ihre Anfänge in der Gestalt Jesu hat. Das Ich hat in dem Einen nun die Möglichkeit, sich selbst zu zeigen. Denn es ist zwar in dem Einen geblieben, aber es hat die Möglichkeit, sich selbst durch das Wort, das Fleisch geworden ist, auszusprechen. Deshalb, um die *Liebe* in dem Wort selbst zu werden, schlägt Augustinus einen Weg der Demut vor. Es gibt nun in unserem Inneren die Bilder der Körper, die nicht an sich böse sind, aber uns zum Nichtssein verführen können, und es gibt einen Gott in uns, der zwar nicht denkbar ist, aber in uns die *Wahrheit* durch das Wort bewirken kann. Dadurch entsteht

---

<sup>302</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 9,14.

zwischen Gut und Böse der Raum, den wir aus der Philosophie Plotins kennen. Es ist jener Vermittlungsraum, der in der *Liebe* und durch sie sich emotional und nach menschlichen Bedürfnissen gestalten lassen wird. Denn jener Vermittlungsraum lässt sich dann die Vernunft durch heilige Gegenstände ersetzen. Mehr darüber aber in dem Kapitel über die Sakramentenlehre. Augustinus durchbricht hiermit die Grenzen des Denkens zur Autorität, was nicht selten zu einem unglücklichen Dasein geführt hat. Und damit erklärt er (mit Recht!? Wenn man davon absieht, dass er selbst ein Idealist war!) die „Idealisten“ zu Toren.

## **XVI. Plotin und Augustinus gegen die Manichäer.**

„Der Kern der Schrift *Über die wahre Religion* ist die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus.“<sup>303</sup> Augustin entwickelt hier weiter seine Gegensätze von Fülle und Mangel, denn der Mangel hat eine lange Geschichte:

Die Juden endlich beten zwar zum einen und allmächtigen Gott; aber weil sie nur zeitliche und sichtbare Güter von ihm erwarten, haben sie die Keime eines neuen, aus der Demut aufsprossenden Volkes, wie sie sich in ihren eigenen Schriften zeigen, in allzu großer Sicherheit unbeachtet gelassen und sind im alten Menschen steckengeblieben.<sup>304</sup>

Damit will er, wie auch Plotin, dem Dualismus der Manichäer entgegenwirken. Denn Mangel und Fülle sind nur, wenn es ein einziges Wesen gibt. Augustinus versucht, das Böse in der Welt nicht als ein Wesen, sondern so viel wie möglich als Mangel zu betrachten. Er versucht, jede Art Dualismus zwischen Gut und Böse als

---

<sup>303</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, S. 226

<sup>304</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 5, 9, 28-29.

eine Zweiheit-Einheit darzustellen, weil alles nur durch die Teilhabe an dem Einen, sein Leben hat. Deshalb versucht er, den Dualismus der Manichäer als eine Einbildung zu beschreiben: „Von ihrer Gewohnheit festgehalten und von Banden des Fleisches gefesselt, bilden sie sich ein, zwei Seelen seien in einem Leibe, die eine von Gott und von Natur dasselbe wie er, die andere von Geschlecht der Finsternisse abstammend.“<sup>305</sup> Hingegen ist die Seele nicht zwischen dem Guten und dem Bösen aufgespalten, sondern nur, indem sie sich den Körpern zugewandt hat „und nun dem Gesetz Gottes zuwider die Körperwelt genießen will, der es doch vom Gott übergeordnet ist, neigt sie sich dem Nichts zu“.<sup>306</sup> Denn das, was zum Nichts führt, ist nach dem Einen entstanden und führt potenziell zum Dasein, das vor ihm ist. Das Dasein ist wiederum kein Werden mehr, weil ein Gewordenes, und strebt nun in seiner *Vollkommenheit* zum Nichts. „Denn dies ist die Art und Weise des *Werdens* bei dem, was *ist*. Als erstes muß ja das da sein, was aktiv *ist*, und alles Spätere muß potentiell das sein, was vor ihm ist.“<sup>307</sup>

Das Sein ist nur im Werden zu begreifen, denn es schafft das Leben. Das Gewordene ist in seiner Schwäche dem Mangel überlassen, der zum Tod strebt. Es gibt daher nur das Eine, das in seiner Aktivität das Leben hervorbringt. Denn es steht der Materie, also dem Nichts, als ein Ganzes gegenüber. „Das höchste Sein hat ja alles ins Sein gerufen, was ist, darum heißt es auch das Sein. Der Tod aber zwingt alles, was sterben muß, soweit es eben stirbt, ins Nichtsein.“<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 9, 16, 47-48.

<sup>306</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 11, 21, 58-59.

<sup>307</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 17, 5-10.

<sup>308</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 11, 22, 61-62.

Nach Plotin ist das Leben nur durch das sich selbst Bestimmen des Geistes, indem er auf das Eine *sah*. Denn das Sehen an sich bildet eine Differenz zum Einen. Der Geist hatte damit durch das Sehen eine Differenz zum Einen, und konnte sich selbst bestimmen. Eine Differenz, denn um sich selbst zu bestimmen, braucht man ein Zweites, und das war das Sehen. Aber auch wenn der Geist auf die Spuren des Lebens hinsah, ist er ganz bei dem Ersten geblieben, aber es ganz, wie es ist, sehen kann er nicht:

Während es auf jenes hinsah, war das Leben unbestimmt; sobald es aber [auf die Spuren des Lebens A.S.] hingesehen *hatte*, wurde es begrenzt, obgleich jenes keine Grenze enthielt. Denn wenn es auf ein Bestimmtes hinsieht, wird es sofort durch dieses begrenzt, d.h. es bekommt in sich selbst eine Definition, Grenze und Form, und die Form ist in dem Gestalteten, während das Gestaltende formlos war.<sup>309</sup>

Der Geist sieht die Dinge und bestimmt sich durch das Sein. Sieht er auf das Eine, ist er unbestimmt, denn das Eine ist unendlich. Die Grenze aber kam dem Ding als ein Ganzes durch das Eine zu, und damit kam auch dem Geist als ein Ganzes das Sein zu. „Die Grenze kam aber nicht von außen, wie wenn sie um eine räumliche Größe gezogen würde, sondern sie war die Begrenzung jenes Lebens als ganzen, eines Lebens, das vieles und sogar unendlich war, da es ja von einer ebensolchen Natur ausgestrahlt worden ist.“<sup>310</sup> Also das Leben des Einen ist als ein Eins-Vieles definiert, denn das andere ist mit dem Mangel behaftet. Die Differenz zwischen dem Geist und der Seele besteht darin, dass sie beide *unterschiedlich* in einem Wesen eins sind. Deshalb muss es an ihnen auch etwas Identisches geben:

---

<sup>309</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 17, 10-15.

<sup>310</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 17, 15-20.

Das Gute selber ist zwar eins, aber trotzdem ist das eine in einem anderen Sinne [gut] als das andere. Schließlich ist ja sowohl die erste Aktivität gut als auch das, was ihr als Begrenzung auferlegt wird, und die Kombination aus beiden ist es auch: die erste, weil sie auf Grund von *ihm* entsteht, das zweite, weil es eine von ihm ausgehende Ordnung ist, und das dritte, weil es die Kombination aus beiden ist.<sup>311</sup>

Mit Gnosis (Wissen, Erkennen) wurde eine religiöse Bewegung der Spätantike bezeichnet, deren Lehre streng dualistischen Charakter trug. Das Licht, der gute und höchste Gott, steht der Finsternis, dem bösen Gott, der das Irdische geschaffen hat, unversöhnlich gegenüber. Beide liegen im Kampf. „Dabei wurde der Urmensch von der Finsternis verschlungen; der Gott des Lichtes schickte einen Retter, den Geliebten des Lichtes, zu seiner Erlösung. Er sammelte die zerstreuten Lichtfunken zur Einheit und führte sie aus der sichtbaren Welt ins Reich des Lichtes. Das Leben der Seele zielt darauf ab, der Vermischung des Lichtes mit der Finsternis ein Ende zu bereiten.“<sup>312</sup> Sie bedarf des Erlösers, der vom höchsten, unbekannten Gott ausgeschickt wird. Dieser vermittelt das *Wissen* um die Gottzugehörigkeit der menschlichen Seele. Die diffusen gnostischen Strömungen wurden vom Manichäismus zu einer Art Kirche geformt, die Mission trieb und sich rasch ausbreitete. Als Standardargument gegen die Manichäer bringt Augustin einen platonischen Begriff Gottes. Es sei nicht einzusehen, wie der Gott der Finsternis den des Lichtes bekämpfen könne, außer man setze voraus, dass Gott veränderlich sei. Die Manichäer müssten annehmen, dass Gott veränderlich sei, andernfalls könne ihm das Reich der Finsternis nicht schaden. Die Ontologie Platons setzt die Existenz und die Art der

---

<sup>311</sup> Plotin: „Existenz einer Vielheit von Formen“, VI 7, 18, 40-45.

<sup>312</sup> Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. 2., neu bearb. und erw. Auflage. Stuttgart: Reclam 1994, S. 28.

Existenz eines Wirklichkeitsbereiches mit der Existenz und der Art der Existenz eines anderen Wirklichkeitsbereichs in Verbindung. Aber ohne die Existenz des ersten Bereichs kann der zweite überhaupt nicht existieren. Der erste Wirklichkeitsbereich ist deswegen gegenüber dem zweiten ontologisch primär.

Plotin verhält sich, wie auch Platon, gegenüber der Sinnlichen Wahrnehmung ablehnend, denn „das sinnliche Wahrnehmungsvermögen nimmt nicht die Sache selbst auf, die ja immer außerhalb von ihm bleibt“.<sup>313</sup> Aber Plotin stellt sich indirekt gegen die Abbildtheorie Platons, indem er fragt, „wie soll der Geist Abdrücke aufnehmen, bzw. was würde die Gestalt solcher Abdrücke sein“?<sup>314</sup>

Die Differenz zwischen dem geistigen und dem sinnlichen *Wahrnehmen* wäre in so einen Fall das *falsche* Eine selbst gewesen. „Das geistige Erkennen würde sich dann auf äußeres richten, wie das sinnliche Wahrnehmen; und wodurch würde es sich von ihm unterscheiden, außer dadurch, das es kleinere Gegenstände erfasst?“<sup>315</sup> Erst wenn man den Schatten eine Art Existenz zuschreibt, ist nach Plotin die Gefahr eines ersten Dualismus gegeben. Denn „[e]nthalten sie Geist, so ergäbe sich, dass hier beides zugleich ist, dass da die Wahrheit ist und dass eben dies der erste Geist ist [...]“.<sup>316</sup> Aber auch bei Platon handelt es sich nur um ein Wesen, obwohl es zwei Wirklichkeitsstufen gibt. Auch wenn der Geist das Eine nicht sehen kann, würde es irgendwo in einem anderen Wesen zu finden sein. Es ist wichtig, den Geist, die Natur und alles andere in ihrer Vielheit als *ein* Ganzes zu denken, die wiederum in sich selbst *eins* ist. „Man muss eine Zurückführung auf das Eine vornehmen, und zwar

---

<sup>313</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 1, 15-20.

<sup>314</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 1, 25-30.

<sup>315</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 1, 25-30.

<sup>316</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 1, 30-35.

auf das im wahren Sinne Eine, nicht so, wie alles übrige eins ist; es kommt vielmehr darauf an, das nicht durch Teilhabe Eine zu erfassen und nicht das, was ebenso gut eines wie vieles ist.“<sup>317</sup> Der Teilhabebegriff birgt die Gefahr des Dualismus in sich, da er zwei Seinsbereiche im Voraus zu setzen scheint. Das Sein wird durch das widersprüchliche Verhältnis der Körper im sinnlichen Bereich transzendiert. Das Eine ist aber bei sich selbst und überall ein Ganzes. Es ist über alles erhaben und man sollte nicht, was nach ihm kommt und deshalb geringer ist, zu ihm hinzusetzen. Plotin lässt das Eine und damit die Natur des Guten nicht mit den Dingen hier zusammenfallen, denn dann „würde es sich von diesen ausschließlich durch das Spezifische und die Differenz unterscheiden, d.h. durch einen Zusatz“.<sup>318</sup> Denn das Spezifische der Art nach und die Differenz der Gattung nach bleiben im Verhältnis zum Guten immer ein Zusatz. Wenn aber das Gute sich selbst der Art und der Gattung nach unterscheiden würde, dann wären sie zwei, das Gute und das Böse. So passiert es, wenn man zwischen Lebewesen und Mensch oder zwischen Gattung und Art unterscheidet, „von denen das eine – das Allgemeine – nicht gut und das andere gut wäre“.<sup>319</sup> Denn der Mensch ist als eine Differenzierung seiner Gattung seiner Natur nach vernünftig und damit das Gute. Das Lebewesen kann aber, wenn es kein Mensch der Art nach ist, nicht vernünftig sein und damit nicht gut. Aber auch wenn das Gute eine Zweiheit wäre, geriete es in Widerspruch mit sich selbst. Denn wäre das Gute *hier* nicht im primären Sinne gut, so wäre es „dasjenige, durch dessen Teilhabe es über das Allgemeine hinausgeht und gut wird. Somit würde es selber nur durch Teilhabe gut sein, und

---

<sup>317</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 4, 5.

<sup>318</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 20-25.

<sup>319</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 20-25.

dasjenige, woran es teilhätte, würde nichts von allem sein“.<sup>320</sup> Und das würde heißen, dass das Gute nichts von allem wäre. Oder anders ausgedrückt: das Gute müsste an dem Nichts teilhaben, um gut zu sein.

Aber auch innerhalb des Guten gut zu sein, bedeutet eine Differenz innerhalb des Guten zu bilden, die auf ein anderes hinweist. Das Gute müsste also das Gute „von etwas anderem haben. Nun war es selber aber einfach und ausschließlich gut; weit mehr noch muss also das, von dem es her ist, ausschließlich gut sein“.<sup>321</sup> Das Gute des Guten ist die Güte selbst. Sie ist „unvermischt mit allem, steht über allem und ist die Ursache von allem“.<sup>322</sup> Denn das Gute ist das Eine und alles andere ist durch es, und auch gut, aber in geringerem Ausmaß. Was aber weniger ist, kann nicht schlecht sein, sondern Mangel. Was aber mehr ist, ist immer vollkommener als das, was weniger ist. Die höchste Vollkommenheit ist aber das Eine, denn es ist schaffend. „Das Schöne und das Sein stammen ja mit Sicherheit nicht aus etwas Schlechtem und auch nicht aus etwas Indifferentem; das Schaffende ist ja immer besser als das Erschaffene, denn es ist vollkommener.“<sup>323</sup> Plotin setzt das Eine und das Gute gleich, denn beides ist einfach und mit sich selbst identisch. Nachdem er bemüht war, alles aus dem Einen als *eins* entstehen zu lassen, kann er nicht das Eine neben etwas anderem, das mit negativer Aktivität geladen ist, denken. Denn Plotin hat die Welt den Stufen der Aktivität nach und den Geist nach dem Ersten entstehen lassen, damit „jener bei seinem Einerschreiten nicht auf etwas Unbeseeltem steht und andererseits auch nicht direkt auf der Seele, sondern dass eine unfassbare Schönheit für ihn da ist, die vor ihm

---

<sup>320</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 25-30.

<sup>321</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 30-35.

<sup>322</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 30-35.

<sup>323</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 13, 35.

auftritt [...]“.<sup>324</sup> Deshalb heißt es, dass, „was *in* etwas anderem ist, auch *von* etwas anderem kommt“.<sup>325</sup> Das geistige Erkennen erkennt nur drei Realitäten als natürliche Ordnung an, die wiederum eine Natur ausmachen, die des Einen. Und das ist einfach und deshalb der Ursprung. Augustinus, der selbst eine Zeitlang die Theorie des Dualismus vertrat, versucht seine früheren Ansichten über den Dualismus des Wesens so darzustellen:

Noch immer war ich nämlich der Ansicht, dass nicht wir es sind, die sündigen, sondern eine nicht weiter bekannte fremde Natur in uns; es schmeichelte meinem Hochmut, frei von Schuld zu sein und, wenn ich eine Untat begangen hatte, nicht eingestehen zu brauchen, ich selbst hätte sie begangen, auf daß du meine Seele heilest, weil sie vor dir gesündigt hat; ich zog es vielmehr vor, mich von der Schuld zu entlasten und etwas Fremdem die Schuld anzulasten, das zwar in mir, jedoch nicht ich selbst war.<sup>326</sup>

Nur wenn man eine einzige Wirklichkeit annimmt, kann die Sünde aus dem Mangel nach innen zur Fülle geführt und geheilt werden. Denn der Mensch ist in seinem Gedächtnisraum überall ein Ganzes in dem Ganzen. Und in diesem Raum sind Mängel, die durch den Geist *erfüllt* werden können. Eine Spaltung in zwei Wesen wäre eine Differenz, die sich nicht leicht überbrücken ließe, denn dann würde dieses zweite Wesen nicht mehr im Inneren zu finden sein. Außerdem: wenn es zwei Wesen gibt, die sich dem Ich miteinander kämpfend darstellen, braucht das Ich keinen Zweifel mehr über sich selbst zu haben, denn der *Kampf ums Leben* liegt nicht mehr in ihm:

In Wirklichkeit war ich aber das Ganze, und mir zum Nachteil hatte meine Gottlosigkeit mich sich spalten lassen;

---

<sup>324</sup> Plotin: „Die geistig erkennbaren Gegenstände“, V 5, 3, 5-10.

<sup>325</sup> Plotin: „Gegen die Gnostiker“, II 9, 1, 10-15.

<sup>326</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10, 18.

und meine Sünde war um so unheilbarer, je mehr ich glaubte, kein Sünder zu sein, verwünschteswerter Frevel war es, dich, allmächtiger Gott, lieber zu meinem Verderben in mir als mich zu meiner Errettung von dir besiegt zu sehen.<sup>327</sup>

Augustinus, der anfangs als Manichäer, Gott als eine körperliche Masse sah, konnte mit der Gestalt Jesu in ihrer Körperlichkeit wenig anfangen. Er konnte sich nicht einen Gott vorstellen, der der gewaltigen Masse des Bösen, „teils von undurchdringlicher Dichte, die sogenannte Erde, teils dünn und fein wie ein Luftkörper“,<sup>328</sup> gegenüberstünde. Und da er beides, das Gute und das Böse, als Massen einander gegenüberstellte, war die Vorstellung Jesu in der menschlichen Gestalt nicht glaubhaft:

Es schien mir dem Glauben mehr zu entsprechen, dich, mein Gott [...], - wenn schon nicht in dem Teil, wo dir die Masse des Bösen entgegenstand – in den übrigen Teilen für unbegrenzt zu halten, als zu meinen, du seiest wegen deiner körperlichen Menschengestalt in allen Teilen begrenzt.<sup>329</sup>

Aber die Existenz des Bösen kann nicht mit der des Guten als Masse in dem Einen zusammen bestehen. Dies würde ja zur Verwirrung führen, denn man würde ja nie wissen, wo die Guten und wo die Bösen sind. Die Welt wäre damit dem Chaos überlassen. Denn, wenn das Böse Stoff wäre, müsste man ja wiederum auch die Existenz Gottes als *feinen Körper*<sup>330</sup> transzendieren:

Da mich nun die Frömmigkeit, wie immer sie aussehen mochte, zu dem Glauben zwang, der gute Gott könne keine böse Natur geschaffen haben, nahm ich zwei einander feindlich gegenüberstehende Massen an, beide unendlich,

---

<sup>327</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,18.

<sup>328</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,20.

<sup>329</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,20.

<sup>330</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,20.

die böse aber von geringerem, die gute von größerem Umfang.<sup>331</sup>

Da der Dualismus sich das Böse *bildhaft* darstellt, ist auch die damit verbundene Vorstellung des Guten schwer ohne die *Bilder* denkbar. Denn wie könnte man sich sonst das Gute im Kampf vorstellen wenn das Böse *bildhaft* einen Krieg auf Erden führt:

Selbst unseren Erlöser, deinen eingeborenen Sohn, stellte ich mir so vor, als wäre er zu unserer Errettung aus deiner überaus hellen Lichtmasse hervorgegangen, so dass ich auch von ihm nur das annahm, was in den Möglichkeiten meiner leeren Einbildung lag. Daher war ich der Meinung, solch eine Natur habe von der Jungfrau Maria nicht geboren werden können, ohne sich mit Fleisch zu vermischen.<sup>332</sup>

Und dies ist nur bei der Annahme eines einzigen Wesens möglich, das den Menschen als ein Ganzes in dem Ganzen hervortreten lässt. Denn der Sohn ist die Ähnlichkeit selbst, die dem Geist beiwohnt. Der Sohn in der Gestalt ist das Wort, das durch die Liebe Gottes für uns Fleisch geworden ist. Der Geist kann den Sohn nicht umgrenzen, denn das Wort ist beim Sohn und der Geist durch das Wort. Mit Blick auf die Trinität lässt Augustinus das Wort Gottes durch die Jungfrau Maria im Sohn Gestalt annehmen. „Hätte ich mir nur eine geistige Substanz [spiritalis substantia] denken können – ich hätte augenblicklich all ihre Hirngespinnste entkräften und aus meinem Denken verbannen können: Ich vermochte es aber nicht.“<sup>333</sup>

Augustinus versucht durch die Philosophie, die Manichäer zu widerlegen, um dann dem Christentum seine Kenntnisse einzuverleiben. Denn die Ähnlichkeit ist bei Augustinus nicht eine Idee, sie ist die *Liebe*, die Gestalt

---

<sup>331</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,20.

<sup>332</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 10,20.

<sup>333</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 14,25.

angenommen hat. Denn nur so konnte das Wort in seiner Ewigkeit Fleisch werden. Und mit der *Liebe* im Sohn wurde sein Zweifel an den Manichäern und Philosophen noch größer:

In dieser Periode zweifelnder Ungewissheit hielt ich es nicht für ratsam, weiterhin in dieser Sekte zu verbleiben, zog ich ihr doch bereits einige Philosophen vor. Ich lehnte es jedoch ganz entschieden ab, diesen Philosophen die Errettung meiner dürstenden Seele zu überantworten, weil ich bei ihnen den Namen >Christus<, >Erreter<, vermisste.<sup>334</sup>

Nachdem Augustinus nun Gott und Wesen als ein und dasselbe erfasst hatte, schien ihm auch Gott in seiner menschlichen Natur nicht mehr durch seine Körperlichkeit begrenzt. Und der Mangel ist nicht mehr Mangel, denn er wurde durch das Wort aufgehoben:

Als ich obendrein noch erfuhr, dass die Sentenz, der Mensch sei von dir nach deinem Bild [Imago] gemacht worden, von deinen geistigen Söhnen, die die katholische Kirche vermittlest deiner Gnade neu geboren hat, nicht so verstanden werde, dass sie glaubten und dächten, du besitzt die festumgrenzte Gestalt eines menschlichen Körpers [...].<sup>335</sup>

Der Mensch wird nun als Ebenbild Gottes dargestellt. Denn der Mensch ist Gott ähnlich, weil er in seinem Inneren Spuren der Trinität trägt. Damit ist auch der Mensch „überall als Ganzer und doch räumlich nirgends [...], und siehe, er [der Mensch A. S.] jedenfalls befindet sich vom Kopf bis zu den Füßen im Raum“.<sup>336</sup>

Aber die Vorstellung des *einen* Wesens fiel Augustinus nicht leicht. Er versuchte, alle Vorstellungsbilder als einen *unreinen Schwarm* um das Eine zu sehen. „[D]enn kaum hatte ich ihn vertrieben, kehrte er nach einem Augenblick dicht gedrängt wieder zurück, fiel ein in mein Blickfeld

---

<sup>334</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, V 14,25.

<sup>335</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 3,4.

<sup>336</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 3,4.

und umnebelte es“.<sup>337</sup> Denn sein Geist war, durch die Manichäer beeinflusst, nach außen gerichtet und damit an den Körpern in Raum und Zeit orientiert. „Ich also, mit meinem verhärteten Herzen und mir selbst nicht durchsichtig, hielt alles für nichts, was nicht über Räume sich ausdehnt, sich verteilt oder zusammenballt, schwillt oder sonst eine derartige Eigenschaft hat oder haben könnte.“<sup>338</sup>

## **XVII. Die Gnade Gottes und die Sakramentenlehre**

In philosophischer Hinsicht ist Augustin nie über den Neuplatonismus hinausgekommen. Seine originelle Leistung besteht nur darin, dass er diese philosophische Doktrin eng mit der religiösen Lehre des Christentums verknüpft hat. Mit der Theorie der Gottesgnade ist der Mensch in seinem Sein als Ich entlastet, da er nicht mehr in einer *Schattenwelt* nur als eine *Art der Gattung* erscheint. Der Mensch tritt als ein Ich in Gott, da er Gott in sich selbst trägt.

Betrachtet Augustinus zunächst das Christentum durch die philosophische Brille, so sieht er später die neuplatonische Philosophie durch die religiöse Brille. Diese Wende vollzieht sich in der Zeit, in der er das Amt des Bischofs in Hippo Regius ausübt. Denn Augustinus ist zwar durch die Vernunft zur Schau gekommen, aber was er fand, konnte ihn nicht überzeugen. Denn sein Weg sollte nicht der der Philosophie sein, sondern Gott. Es soll nicht mehr die Vernunft sein, die zur Schau des Allmächtigen führt, sondern Geheimnisse oder Zeichen, die Gott für uns gesegnet hat. Alle diese Zeichen sind stellvertretend für

---

<sup>337</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 1,1.

<sup>338</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VII 1,2.

die Vernunft selbst. Entscheidend für diese Wende war die Aufnahme der Prädistations- und Gnadenlehre. Ob der Mensch Gott zu Gesicht bekomme und der Erlösung aus der Sündhaftigkeit teilhaftig werde oder nicht, das hänge allein vom Allmächtigen ab. Gut platonisch gibt es nur deshalb irdische Wahrheiten, weil es die Idee der Wahrheit gibt, an der jene durch Zeichen teilhaben. Aber die Ähnlichkeit mit dem Sohn selbst wird nur durch die Gnade vermittelt. Das Ich birgt in sich Spuren der Trinität, da wir nur von einem Wirklichkeitsbereich in Gott sprechen. Deshalb kann das Ich durch die Ähnlichkeit und mit Hilfe der Gottesgnade zu Gott geführt werden. Das Ich in seinem Eins-Vieles Verhältnis kann sich durch die *Liebe* dem Gott stellen, aber ob die Ähnlichkeit ihm auch zukommt, hängt nur von der Gottesgnade ab. Die Vernunft wird nun Richtung Autorität verlassen und die Wahrheit nur mit Bezug auf die Gottesgnade geltend gemacht. Denn die Vernunft allein hilft nicht mehr, wenn das Ich in seiner Transzendenz durch die Liebe zu Gott das Leben versucht. Denn es braucht noch eine andere Kraft, die Gotteskraft, um das Ich zur Ähnlichkeit werden zu lassen:

[K]ein Mensch könnte das leisten, wenn ihn nicht Gottes Kraft und Weisheit über die natürlichen Verhältnisse hinausgehoben, wenn sie ihn nicht ohne alle menschliche Belehrung, vielmehr durch innerlichste, schon in frühester Kindheit verliehene Erleuchtung mit solcher Gnade geadelt, mit solcher Kraft ausgerüstet, zu solcher Würde erhöht hätte, dass er alles verachten konnte, was gemeine Menschen sich wünschen, alles erdulden, wovor sie zurückschrecken, alles vollbringen, was sie bestaunen.<sup>339</sup>

Während Augustinus die Erkenntnis der Tugend aus der Vernunft erschöpft hatte, fällt es ihm schwer, sie aus eigener Kraft zu *ertragen*. Damit ist auch die Tugend nur

---

<sup>339</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 3, 3, 12-13.

mit Bezug auf die Autorität und nicht durch die eigene Kraft ertragbar. „Ich glaubte, Enthaltbarkeit sei Sache der eigenen Kräfte, deren ich mir jedoch nicht bewusst war, weil ich noch so töricht war, nicht zu wissen, dass, wie es in der Schrift heißt, niemand enthaltsam sein kann, es sei denn, du machst ihm dieses Geschenk [...]“. <sup>340</sup>

Nach der Bibel haben alle Menschen in Adam gesündigt, so als wären sie alle in ihm enthalten gewesen. In Adam ging darum das *Glück* unwiederbringlich für alle kommenden Geschlechter verloren und der Mangel nahm seinen Anfang. Der Mangel wurde, physisch gesehen, durch die Geschlechtslust übertragen. Denn der Mensch ist durch die Erbsünde belastet und des Guten nicht mehr fähig. „Aber die Sünde in ihm [dem Menschen A. S.] hast du [Gott A. S.] nicht gemacht. Wer erinnert mich an die Sünde meiner frühesten Kindheit?“ <sup>341</sup> Auch die Kinder sind nicht davon ausgenommen. Denn auch sie, obwohl sie reichlich Milch zum Trinken hätten, dulden in ihrem Hochmut der Seele nicht, was ihnen die Aufmerksamkeit der Mutter wegnähme. Denn die Seele hat sich seit dem Sündenabfall dem Mangel zugewendet und von Gott entfernt. „Aber kann man das Unschuld nennen – niemanden als Genossen zu dulden, wenn der Quell der Muttermilch reichlich, ja überreichlich fließt und der andere sie dringend braucht, weil er ausschließlich auf diese Nahrung für sein Leben angewiesen ist?“ <sup>342</sup>

Deswegen ist die Gnade nötig, damit der Mensch überhaupt etwas Gutes bewirken kann. Kennzeichnend für die menschliche Natur ist nun die fleischliche Begierde. Der Mensch ist in seinem Mangel aus sich heraus nur zum Bösen fähig und deshalb kann er allein mit Hilfe der göttlichen Gnade das Gute tun. Sogar der Anfang des

---

<sup>340</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 11,20.

<sup>341</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, I 7,11.

<sup>342</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, I 7,11.

Guten selbst ist ein gnadenhafter Akt Gottes. Aber solange der Mensch Spuren der Ähnlichkeit in sich selbst trägt, ist er in seiner Vermittlerrolle zwischen Welt und Gott geblieben. Denn er muss sich von seinen Leibeswünschen durch die *Liebe* befreien, und das vermag er nur wenn er Spuren der Trinität in sich trägt:

[D]as Gesetz der Sünde ist die Übermacht der Gewohnheit; sie zieht und fixiert den Geist auch gegen seinen Willen, und zwar mit Recht, da er sich freiwillig auf sie einlässt. Wer sollte mich Elenden befreien von diesem Todesleib, wenn nicht deine Gnade durch Jesus Christus, unseren Herrn?<sup>343</sup>

Deshalb heißt es auch: „Gib was du befiehlst, und befiehl dann was du willst. Du befiehlst uns Enthaltensamkeit.“<sup>344</sup> Denn wie kann ein Mensch, der in seiner Unähnlichkeit einem unendlichen Ozean voll von Bildern ähnlich ist, sein Ich allein zum Hafen lenken. Wer außer Gott kann zum Ich als Ganzem sagen, wo der Hafen liegt. Die Vernunft kann es nicht, denn er kennt nur den Weg über die Ähnlichkeit, nicht die Ähnlichkeit selbst. Und damit ist die Stimme Gottes als ein Akt der Gnade zu hören, „der befiehlt: *Ihr sollt euren Geist nicht belasten durch Eßgier und Trunksucht*“!<sup>345</sup> Die Reinheit der Seele beginnt nun in ihrer Substanz durch die Gnade Gottes eine Form anzunehmen. „Diese Reinheit und Lauterkeit lässt unser Inneres zu einem ungetrübten Spiegel für das Bild Gottes werden, das sich in der Tiefe unser Person abbilden soll. Solche Reinheit ist unvereinbar mit >>finstern Gedanken<<.“<sup>346</sup> Diese Reinheit der Seele ist es, die die Mönche in der *Einsamkeit* der Wüste erproben. „Im Schweigen erfährt der Mönch die Gegenwart der Liebe

---

<sup>343</sup> Augustinus: *Bekenntnis*, VIII 5,12.

<sup>344</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 29,40.

<sup>345</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 31,45.

<sup>346</sup> Holzherr, Georg: *Die Benediktsregel. Eine Einleitung zu christlichem Leben*. Düsseldorf, Zürich: Benziger<sup>5</sup> 2000, S.124.

Gottes. Je mehr er ein schweigender wird, desto mehr wird er auch ein Liebender, in dem Gott die Welt liebt, und durch den die Welt Gott liebt.<sup>347</sup> Man sieht auch hier, wie die Substanz der Seele in ihrer Reinheit durch die Gnade Gottes definiert wird. Aber der alte Gegensatz ist geblieben. Es ist der Gegensatz von Schweigen und Reden, von Gut und Böse. Man *schaut* nun auf das Eine mit Bezug auf sich selbst um das Gute und das Böse zu bestimmen. Das Ich soll *gut* werden. Das Gute ist nun zu einer Funktion des Selbstseins in Gott geworden und das Ich ist in seinem Willen Gott überlassen. Aber es hat nun ein Selbst, und selbst sein ist nicht einfach, denn auch im Gott *selbst* zu sein, ist ein permanenter Kampf: „Unter lauter solcher Versuchungen kämpfe ich täglich gegen die Gier des Essens und Trinkens, denn das ist nichts, was ich ein für allemal abschneiden und durch Beschluss meiden kann, wie ich es beim Beischlaf konnte.“<sup>348</sup>

In den Anfängen des Christentums suchten die Mönche die *Wüste* auf, um im Schweigen und in der Einsamkeit frei von Sünden zu sein und Ruhe für die Seelen zu finden, da sie die Ähnlichkeit selbst nicht kannten. Denn die Ähnlichkeit ist ein Geheimnis, das nur durch die Gottesgnade vermittelt werden kann. Deshalb ist man in der Wüste ohne die Gnade, ohne die Ähnlichkeit, seiner eigenen Zerrissenheit überlassen. Der Mensch ist in seinem Willen immer unglücklich. „Hier könnte ich leben, will es aber nicht; dort will ich es, kann es aber nicht. Unglücklich bin ich hier wie dort.“<sup>349</sup> Damit stellt es sich heraus, dass das Ich mit seinem Willen das Gute nicht wollen kann. Es braucht eine Vermittlung durch das Geheimnis, die Ähnlichkeit selbst. „Der Mittler aber

---

<sup>347</sup> Schütz, Christian/Rath, Philipa (Hg.): *Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit*. 3., neu bearb. und erw. Auflage. Mainz: Topos plus 2003, S. 25.

<sup>348</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 31,47.

<sup>349</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 40,65.

zwischen Gott und den Menschen musste sowohl Gott wie den Menschen ähnlich sein.“<sup>350</sup> Durch die Liebe Gottes fällt nun das Ich als ganzes in der Ähnlichkeit mit Gott zusammen. „*Deswegen ist Christus für alle gestorben, damit die, die leben, nicht für sich leben, sondern für den, der für sie gestorben ist.*“<sup>351</sup> Der wahre >Aufstieg< läuft über die absteigende Bewegung der Selbstentäußerung. Aber das ist nur der Anfang, denn die Gnade Gottes unterliegt keinem Zwang. „Augustin hat nach der Entdeckung der Gnadenlehre seine Beziehung zur Philosophie fast gänzlich abgebrochen. Aber auch wenn er sie nun stärker tadelt, so räumt er doch ein, dass sie ihr gutes habe, insofern sie dem Menschen den Weg zur Weisheit, zur sapientia, weisen wolle.“<sup>352</sup> Indem er die Verbindung zur Philosophie nie völlig abbricht, sondern sie mit der Autorität verknüpft, schafft er die grundlegenden Voraussetzungen für die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie.

Neben der Gnadenlehre hat Augustinus auch im Kampf gegen den Donatismus seine Gedanken über Kirche und Sakramente weiterentwickelt. Da der Mensch aufgrund der Erbsünde völlig verderbt ist, bedarf er der Taufe, um gerettet zu werden. Ohne die Taufe wird jeder Mensch verdammt. „Vom Taufempfänger ist als angemessene Lebensform die innere *conversio* gefordert, die Bemühung um persönliche Heiligkeit. Die *conversio* ist die moralische Kehrseite der *consecratio*.“<sup>353</sup> Für Augustinus ist die Leib-Werdung Christi wichtig, aber worum es hier bei ihm geht, ist die Leib-Christi-Werdung aller Christen. Deshalb müssen wir das hassen, wovon wir befreit zu werden wünschen. „Laßt uns also die zeitlichen

---

<sup>350</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 42,67.

<sup>351</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, X 43,70.

<sup>352</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 96.

<sup>353</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 66.

Bindungen hassen, wenn wir von der Liebe zur Ewigkeit entbrannt sind.“<sup>354</sup>

391, als Augustinus in Hippo Regius die Verantwortung als Bischof übernimmt, trifft er auf eine zerklüftete nordafrikanische Kirchenlandschaft. Nordafrika ist gespalten in eine donatistische und eine katholische Kirche. Der Donatismus selbst hat seine Wurzeln in der diokletianischen Christenverfolgung. Denn damals wurde von den verfolgten Amtsträgern neben dem Opfer im Kaiserkult auch die Auslieferung der heiligen Schriften verlangt, was sie auch taten. Deshalb galten sie ab diesem Zeitpunkt nach nordafrikanischer Tradition als Verräter die unfähig waren, kirchliche Amtsträger zu sein. Donatus, der der abgespalteten Gruppe seinen Namen geben sollte, war der Nachfolger des Caecilianus, der von drei Bischöfen geweiht wurde, von denen mindestens einer dem Vorwurf, ein „Traditor“ zu sein, ausgesetzt war. Er blieb für vier Jahrzehnte Bischof von Karthago. „Charakteristisch für die donatistische Auffassung von der Kirche ist am ehesten die Vorstellung, dass die Kirche aufgrund der Sünde von Amtsträgern befleckt sei. Wenn eine solche „Ansteckung“ erfolgt sei, so werden davon alle in der Kirche lebenden Glieder erfaßt. Die ekklesiologische Heiligkeit ist somit Bedingung für das Wirken der Amtsträger und der Gültigkeit der Sakramente.“<sup>355</sup> Angesichts der Zerrissenheit der nordafrikanischen Christenheit waren die theologischen Anstrengungen Augustins vor allem auf die Einheit der Kirche als Kennzeichen der Kirche gerichtet. Die Einheit der Kirche ergibt sich daraus, dass es nur einen einzigen Christus gibt. Wer die Einheit der Kirche zerstört, hat damit den wahren Christus zerstört. „Dem donatistischen

---

<sup>354</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 46, 88, 249-250.

<sup>355</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 57.

Anspruch, Kirche der Heiligen zu sein, hält Augustin nicht nur das faktisch andere Verhalten und die Sündhaftigkeit auch der donastischen Kirche und mancher ihrer Amtsträger entgegen. „Er hebt vor allen Dingen auf das neutestamentliche Gleichnis vom Weizen und Unkraut (Mt 13, 24-30) ab, dem zufolge es geboten ist, bis zur Ernte Weizen und Unkraut nicht zu trennen, sondern nebeneinander zu belassen. Die Kirche ist eine Mischung von Heiligen und Sündern sein.“<sup>356</sup> In einem weiteren Zitat heißt es:

Da die Schrift jedoch mit voller Wahrheit sagt: >> Es muß viele Parteiungen geben, damit die Bewährten unter euch offenbar werden<<, wollen wir auch diese Wohltat der göttlichen Vorsehung ausnützen. Aus solchen Menschen werden nämlich Häretiker, die auch dann irren würden, wenn sie in der Kirche blieben. Da sie aber draußen sind könnten sie größten Nutzen stiften, nicht dadurch, dass sie die Wahrheit lehren, die sie ja nicht wissen, sondern dadurch, dass sie die fleischlichen Glieder der katholischen Glieder anregen, die Wahrheit zu suchen, die geistlichen dagegen sie zu klären.<sup>357</sup>

Denn die Kirche ist die Einheit der Menschen, und jeder Mensch ist in seinem eigenen Ich an Gott gebunden. Das Ich muss mit Gott in der Kirche zusammenfallen und deshalb durch die Kirche nach Gott suchen. Die Kirche steht allen Menschen offen, nur wenigen aber wird die Gnade erteilt. Dadurch aber, dass die Ähnlichkeit selbst ein Weg ist, muss der Gläubige immer wieder auf seinem Weg gefordert werden, und das geschieht durch die Häretiker. Diese Vermischung ist unaufhebbar bis zum Ende aller Zeiten. Deswegen darf eine Kirche nicht einfach schlechte Christen ausschließen, sie darf diese tadeln und bessern, aber sie muss bis zum Ende der Zeiten

---

<sup>356</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 60.

<sup>357</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 8, 15, 44-45.

mit ihnen zusammenleben. Die Scheidung in Gute und Böse, Heilige und Sünder, ist nicht der Kirche oder einzelnen Amtsträgern, sondern nur Christus am Ende der Zeiten überlassen. Denn alle Menschen sind in ihren Differenzen gegenüber dem *einen* Gott *schuldig*. Somit ist die Existenz der Schöpfung aus dem Einen und die Existenz Gottes in der Einheit gewährleistet. Und die Kirche tritt als Bewahrer des Glaubens hervor.

Seine Bewährungsprobe und Konkretisierung für die antidonatistische Theologie sah Augustin in der Sakramentenlehre. Ihm versucht er, eine Stellung zu geben, die mit dem Weisheitstreben konkurriert. Anders formuliert: die Sakramentenlehre soll die Erkenntnistheorie Platons ersetzen, denn das Streben nach dem Guten wird nun durch die Gnade Gottes ersetzt. Nun ist Augustinus in seinem Streben nach dem Guten den inneren Zeichen zugewandt, denn durch die Vernunft kann man nicht die Ähnlichkeit selbst werden:

Wir Christen glauben und lehren ja, und unser Heil hängt daran, dass Philosophie, das heißt Weisheitstreben, und Religion nicht voneinander verschieden sind. So können denn diejenigen, deren Lehre wir ablehnen, nicht an unseren Sakramenten Anteil haben.<sup>358</sup>

Augustinus braucht für die Vermittlung der Gnade einen Träger, oder Zeichen, denn Vernunft allein führt nicht zur Schau des Einen. Und er findet sie in seinem Inneren durch die Gnade Gottes, der das Wort in der Gestalt erkennen hat lassen. Denn der eigentliche Spender der Sakramente ist nicht die Gestalt, sondern Christus selbst:

Betrachten wir ferner die Art und Weise der Christenlehre im Ganzen, wie sie sich teils unverhüllt, teils durch Gleichnisse, in Worten, Taten und Sakramenten ausspricht und in jeder Weise für die Unterweisung und Übung der

---

<sup>358</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 5, 8, 26-27.

Seele geeignet ist, muss man da nicht sagen, dass sie auch den Ansprüchen einer Vernunftlehre vollauf gerecht wird?<sup>359</sup>

Der Mensch soll zur Schau nach innen nicht durch Vernunft, sondern durch die sacramenta geführt werden. „Der Übersetzung des griechischen Wortes *mysterion* entsprechend, bezeichnet sacramentum alles das, was in irgendeiner Beziehung zur Heilsordnung steht. Es können diese religiöse Riten, fromme Bräuche, geheimnisvolle Lehren, Rätsel und Dunkelheiten der Schrift sein. Das alles sind sacramenta, weil sie den Menschen vom Äußeren, vom Sinnlichen wegführen zum inneren Geheimnis hin.“<sup>360</sup> Das Sakrament soll nun nicht mit dem Mangel behaftet sein, denn es ist kein äußeres Zeichen mehr und damit nicht bildhaft. Denn das Zeichen als ein inneres steht für das Ganze und damit stellvertretend für die Vernunft. Es soll der Vernunft gleich zur Schau der Wahrheit führen. Aber diese Zeichen sind nicht mehr blutig, denn die Gnade ist ein Inneres. Im Alten Testament gab es hingegen Zeichen Gottes, die vom *Außen* her das Innere der Menschen erreichen sollten:

Nun aber da die Frömmigkeit mit der Furcht beginnen muss, um durch die Liebe vollendet zu werden, wurde das Volk während der Zeit seiner Knechtschaft im alten Bunde der Furcht unterworfen und mit vielen Sakramenten belastet, denn das war ihnen damals nützlich und trieb sie, sich nach der Gnade Gottes zu sehnen, die die Propheten ahnend voraussagten. Als sie erschien und die Weisheit Gottes menschliche Gestalt annahm und uns zur Freiheit berief, da wurden nur wenige, aber höchst heilsame Sakramente gestiftet.<sup>361</sup>

Es gab oft Zeichen Gottes, die, von außen kommend, der Zeit unterworfen und damit auch vergänglich waren. Denn

---

<sup>359</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 17, 33, 88-89.

<sup>360</sup> Geerlings, Wilhelm: Augustinus, S. 63.

<sup>361</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 17, 33, 89-90..

die Weisheit war mit dem Nichtsein befleckt und konnte nicht als ein Ganzes aufgenommen werden. Aber mit dem Kommen Christi wurde sie ein Inneres, denn Christus wurde in der Ähnlichkeit geopfert. Das Kommen Christi ist jedoch das eigentliche Sakrament, denn das Wort wurde Fleisch und damit fiel auch das *begnadete Ich* in Gott:

[D]er Herr selbst und die apostolische Lehre hat uns einige wenige Zeichen anstelle von vielen übergeben, die sehr leicht auszuführen, sehr erhaben (wenn man sie versteht) und sehr keusch in der Beachtung sind, wie das Sakrament der Taufe und die Eucharistiefeier des Leibes und Blutes des Herrn. Wenn jemand diese empfängt, erkennt er, solchermäßen damit versehen, worauf sie sich beziehen, so dass er diese nicht in fleischlicher Knechtschaft, sondern eher in geistiger Freiheit verehrt.<sup>362</sup>

Die blutigen Zeichen des Alten Testaments wurden mit Christi geistigem Opfer in ihrem Charakter gewandelt. In Christus *sieht* man durch die innerlich wirkende Gottesgnade das Wort, das Fleisch geworden ist. Indem das Wort Fleisch geworden ist, kann der Mensch dieses Geheimnisses durch die Gottesgnade teilhaftig werden. Deshalb sind die Sakramente, wenn sie erkannt werden, keine äußeren Träger von Zeichen, denn das Zeichen ist ein inneres. Und wenn das Zeichen ein inneres ist, muss es nicht mehr zu Bluttaten führen. Aus diesem Grund sind die Sakramente des Neuen Testaments unblutig, weil sie das Eine durch das Geheimnis innerlich vermitteln. Das Vermitteln aber ist nur durch es selbst. Damit ist das Zeichen in dem Inneren geblieben, während der Körper dem Mangel zulief. Denn die Sakramente sind nicht der Körper selbst, sondern das Zeichen im Inneren. Es ist das Eine in seiner Aktivität selbst:

---

<sup>362</sup> Augustinus: *Die christliche Bildung*, III 9, 13,31.

Ebenso ist auch die göttliche Vorsehung durchaus unwandelbar, kommt aber der wandelbaren Kreatur auf verschiedene Weise zu Hilfe. Je nach Art der Krankheit befiehlt oder verbietet es dem einen dies, dem anderen das. Dadurch führt sie das Hinfällige, dem Nichts Zueilende von der Übeltat, womit der Tod seinen Anfang nimmt, und vom Tode selbst zu seiner wahren Natur und Wesenheit zurück und befestigt es darin.<sup>363</sup>

Augustinus hatte *Mitleid* mit den Manichäern, die „diese Medikamente nicht kennen und sich krank aufführen gegen das Heilmittel, das sie gesund machen könnte.“<sup>364</sup> Es kommt ihm wesentlich darauf an, herauszustellen, dass Sakramente nicht abhängig von handelnden Personen sind. Entscheidend ist das Sakrament, das die Gnade vermittelt, und nicht, wer der Spendende ist. Der Empfänger des Sakraments muss sicher sein können, dass ihm wirklich Gnade gewährt wird, denn die Autorität ist nur mit Blick auf die Sakramente zu deuten. „Ich führte nun schon in der Tat das Widersprüchliche, woran ich in dieser Schrift gewöhnlich Anstoß nahm, auf die Tiefe der Geheimnisse [sacramenta] zurück, weil ich vieles daraus aufgrund plausibler Auslegungen billigte.“<sup>365</sup> Anfangs war es die Vernunft, die die Widersprüche löste, um dann die Seele zur Schau zu führen. Jetzt aber bezieht sich die Schau nicht mehr auf die geistigen Formen, sondern die geistigen Formen werden durch die Zeichen in der Bibel *geschaut*.

---

<sup>363</sup> Augustinus: *Über die wahre Religion*, 17, 34, 93.

<sup>364</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, IX 4,8.

<sup>365</sup> Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 5,8.

## **XVIII. Augustinus und die Nachwelt**

Für das Mittelalter war Augustin neben der Bibel die oberste theologische Instanz. Es war vor allem der letzte der vier westlichen Kirchenväter, der Papst Gregor der Große, der Augustin dem Mittelalter vermittelte. Anselm von Canterbury (1033-1109) übernimmt das augustinische Programm vom Glauben, der zur Einsicht strebt, und führt die augustinische Erkenntnistheorie weiter. Damit wird er zur Zentralgestalt der Theologie im 12. und 13. Jahrhundert. Zum Augustinismus bekannten sich viele theologisch-philosophisch ausgerichtete Bewegungen, dazu gehören die Viktorianer, die Schule von Chartres sowie Wilhelm von Auxerre. Seinen Höhepunkt erreicht der Augustinismus in der Theologie und Philosophie des Hl. Bonaventura, der in seinem Hauptwerk „Itinerarium mentis“ deutlich eine starke Beziehung zu ihm aufweist. Aber auch andere Denker, die man nicht direkt als Augustinisten bezeichnet, wie Abaelard, Petrus Damiani und Bernhard von Clairvaux konnten sich dem überwältigenden Einfluss des Kirchenvaters nicht entziehen. Auch sie wurden von ihm inspiriert. So lehnt sich Bernhard eng an Augustinus an, wenn er die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu erläutern versucht.

In seiner Wirkungsgeschichte ist der Einfluss Augustins auf die mönchischen Bewegungen besonders stark gewesen und wirkt bis in die Gegenwart nach. Die augustinische Tradition hat sich in eigenständiger Weise erneuert. Ihr Aufblühen im Mittelalter wird von der monastischen Bewegung der Augustiner-Chorherren, Augustiner-Eremiten und der Prämonstratenser getragen. Mit der Aristotelesrezeption und der Weiterentwicklung der Scholastik im Spätmittelalter erhält Augustinus einen

neuen Aufschwung. Ihr geistiger Vater, Thomas von Aquin, verbindet die von Augustinus herkommende christliche Philosophie mit dem Aristotelismus. Mit der Reformation und der Hinwendung zur Gnadenlehre wendet sich Luther von der Auffassung der Scholastik ab. Ein Streit um die Gnadentheologie Augustins bricht auf. Als alleinige Autorität wird das Wort Gottes in der Schrift anerkannt (*sola scriptura*). Die Reformation wird in den Schriften des Thomas von Bradwardine, Gregor von Rimini und John Wyclif vorbereitet. Die Augustinusrezeption Luthers wird durch den Augustinismus der Augustiner-Eremiten eingeleitet. Gegen den Augustinismus traten die spanischen Jesuiten an. Dem neuzeitlichen Lebensgefühl entsprechend betonten sie das Vermögen und den Anteil des Menschen am Heilswerk Gottes. Eine in ihrem Nachwirken bedeutsame Augustinusrezeption gab es im 17. Jhd. in Frankreich und in den Niederlanden.

Das Augustinusbild der frühen Neuzeit ist sehr stark von der Renaissancephilosophie und deren Bildungskonzeption bestimmt. Es war nicht nur der reine Platonismus, sondern ebenso oft der Plotinismus, die Denken und Fühlen der Renaissance belebten. In gewissem Sinn beginnt mit dem „Humanismus“ die Neubelebung der Kenntnis und des Studiums des Altertums. Und dies zeigt sich zweifelsohne bei Petrarca, der für sein Leiden am Leben Heilung bei Augustin, aber auch bei Cicero und Seneca sucht. Am 26. April 1335, bei der Besteigung des Mont Ventoux, liest Petrarca in den *Confessiones* und erfährt eine Art Bekehrung. Die Rückkehr in die Innerlichkeit geht ihm als Programm Augustins auf.

Zum ersten Male vollzieht sich mit Augustinus eine neue Begriffsbildung, die die Seele mit dem Bewusstsein oder

mit dem bewussten, denkenden und wollenden Ich identifiziert. Aber zur fruchtbaren Anwendung gelangt dieser Gedanke erst mit der cartesischen Philosophie, und damit zugleich wird der Gegensatz von Seele und Körper zu dem anderen Gegensatz: dem von innerhalb und außerhalb des Bewusstseins. Das metaphysische Problem des Zusammenhangs von Körper und Seele wird zum Erkenntnisproblem und damit ein Problem der Methode. Mit den Lehren Augustins aber berührt sich die Philosophie Descartes` in verschiedenen Punkten: im cogito ergo sum, in seiner Erkenntnislehre und in seinem Gottesbeweis. „Allein der Unterschied zwischen Augustin und Descartes besteht darin, dass der Begründer des Rationalismus aus der Selbstgewißheit des Denkenden das rationalistische Wahrheitskriterium Klarheit und Deutlichkeit ableitet, während die Wahrheitskonzeption des Kirchenvaters ganz dem Neuplatonismus verhaftet ist.“<sup>366</sup>

1640 veröffentlicht der Bischof von Ypern, Cornelius Jansen, das Buch *Augustinus*, das neues Interesse für Augustinus weckte. Der Jansenismus war wesentlich Augustinismus, und einer seiner prominentesten Vertreter war Blaise Pascal. Pascal, der dem Cartesianismus seine Philosophie des Herzens entgegensetzt, reiht sich ein in eine Linie, die von Augustinus bis zu Max Scheler führt. Auch Max Scheler - mit seiner Wertphilosophie und seiner Ausführungen über die Liebe - spricht seinem Wertfühlen die gleiche Objektivität zu, die dem logischen Denken eignet. „Es gibt eine „Logik des Herzens“, wie schon Pascal gesagt hatte, jene „Ordnung des Herzens“, die auch Augustinus mit objektiver Sicherheit die Welt einschätzen, ihn selbst unruhig werden und so lange suchen ließ, bis

---

<sup>366</sup> Seidel, Helmut: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie, S. 201.

das Herz ruhte in Gott, dem bonum omnis boni.“<sup>367</sup> Die so wichtige Verbindung von Cartesianismus und Augustinismus treffen wir nun nochmals an im Occasionalismus. Die Occasionalisten versuchen, die cartesische Substanz-Problematik mit Hilfe Augustins zu lösen, indem sie den Begriff des Unendlichen in jedem Denkkakt voraussetzen. Damit kann die Verbindung der getrennten Substanzen von Geist und Körper nur durch das unmittelbare Eingreifen Gottes erfolgen, also: „wir schauen alle Dinge in Gott.“

Besondere Aufmerksamkeit und starke Rezeption kam Augustin im 20. Jahrhundert zu, vor allem dem Subjektivismus seiner *Confessiones*. Für die phänomenologische Reduktions-Theorie Edmund Husserls ist Augustin von großer Bedeutung gewesen. Bei seinen Zeituntersuchungen beruft sich Husserl vor allem auf die Zeittheorie der *conf. XI*, die für sämtliche moderne Zeittheorien von größter Bedeutung gewesen ist. Der Existentialismus sah in Augustinus, mit Karl Jaspers zu sprechen, einen fortzeugenden Gründer des Philosophierens. Die Kategorien der Zeitlichkeit Heideggers, die als Zugang zur Bestimmung der Seinsverfassung des Menschen dienen, könnten fast wörtlich den *Confessiones* Augustins entnommen sein. Es sieht so aus, als ob Augustin ein mannigfaltiger, immerwährender Geist der Gegenwart sei, den die Gegenwart in seinem Umfang noch nicht begriffen hat.

---

<sup>367</sup> Hirschberger, Johannes: „Die Philosophie der Renaissance“, S. 602.

## Die Literaturliste

- Augustinus: *Über das Glück*. Lateinisch/Deutsch. Übers. von Ingeborg Schwarz –Kirchenbauer und Willi Schwarz. Stuttgart: Reclam 2006.
- Augustinus: *Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch. Übers. von Wilhelm Thimme. Stuttgart: Reclam 2006.
- Augustinus: *Bekenntnisse*. Übers. und hg. von Kurt Flasch/Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam 2005.
- Augustinus: *Die christliche Bildung*. Übers. von Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam 2002.
- Bordt, Michael: *Platon*. Freiburg/Basel/Wien: Herder o.J.
- Clairvaux, Bernhard von: *Rückkehr zu Gott. Die mystischen Schriften*. Übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Bernardin chellenberger. Düsseldorf/Zürich: Patmos <sup>2</sup>2001.
- Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. 2., neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart: Reclam 1994.
- Geerlings, Wilhelm: *Augustinus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder o. J.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Herder o.J.
- Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*. Berlin: Akademie Verlag 1997.
- Heidegger, Martin: „Augustinus und der Neuplatonismus“ in: Jung, Mathias/Regehly, Thomas/ Strube, Claudius (Hg.): *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.: Klostermann 1995.
- Hegel, Georg W. F.: „Plotin“, in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [www.abcpil.de/html/hegel\\_plotin.html#250](http://www.abcpil.de/html/hegel_plotin.html#250)
- Holzherr, Georg: *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*. Düsseldorf, Zürich: Benziger <sup>5</sup> 2000.

- Karl Jaspers Philosophie. Dritter Band Metaphysik.*  
 Berlin: Julius Springer 1932.
- Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz:  
*dtv – Atlas Philosophie. 7., neu bearb. und erw. Aufl.*  
 München: Deutscher Taschenbuch 1999.
- Kierkegaard, Søren: *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung.* Übers. und hg. von Tim Hagemann. Bodenheim: Philo 1997.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*  
 Hrsg. und mit einer Einl. versehen von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner 1999.
- Platon: *Parmenides.* Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Ekkehard Martens. Stuttgart: Reclam 2001.
- Platon: Sloterdijk, Peter (Hg.). *Ausgewählt und vorgestellt von Rafael Feber.* München: Diederichs 1995.
- Plotin: Tornau, Christian (Hg.). *Ausgewählte Schriften.*  
 Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Stuttgart: Reclam 2001.
- Plotin: *Über Ewigkeit und Zeit. (Eneade III, 7).* Übers. Von Werner Beierwaltes. Frankfurt/M.: Klostermann 1995.
- Prznwara, Erich: *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes.*  
 Freiburg: Johannes Verlag <sup>2</sup>2000.
- Seidel, Helmut: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie.* Berlin: Dietz 1984.
- Schütz, Christian/Rath, Philipa (Hg.):  
*Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit.* 3., neu bearb. und erw. Auflage. Mainz: Topus plus 2003.



## Abstract

Diese Arbeit soll die Denkweise von Augustinus in ihren Übergängen von der Vernunft zur Autorität darstellen. Es ist ein Denken, das sich nur in einem Vergleich mit dem größten Denken der Antike und Spätantike darstellen lässt. Plotin, aber auch Platon, werden eine zentrale Rolle für die Schriften Augustins spielen.

Aber indem Augustinus sich der Philosophie bedient, ist er in seinem Denken zugleich sakral bestimmt und versucht, seine Dogmen einem größeren Kreis des Denkens, besonders dem der Platoniker anzupassen. Später wird er immer mehr versuchen, das Wissen der Platoniker dem Glauben einzuverleiben. Er beabsichtigt das Leid und das Glück der *Philosophie* in den Zusammenhang mit biblischen Auslegungen zu bringen. Das Leid hat seine Ursache im menschlichen Willen. Augustinus ist wie Plotin ein Verfechter des Monismus, der sich dem Dualismus der Manichäer widersetzt.

Das metaphysische Denken Augustins scheint mit Bezug auf Plotin, aber auch auf Platon, leichter begreiflich zu sein. Damit berühren wir bereits die Frage nach der Quelle der Wahrheit und verstehen sofort, dass sie für Augustinus nicht in der Sinneserfahrung liegen kann, denn die Körperwelt ist veränderlich. Bei Augustinus wie bei Plotin ist das Eine in seiner Vollkommenheit der Urquell, aus dem alles bestimmte Seiende strömt, das Licht, aus dem die intelligible und irdische Welt ausgestrahlt wird. Das Abbild wird immer schwächer, je tiefer in das Bestimmte, Viele, Irdische hinabgestiegen wird.

Die Seele enthält in sich die *Einzelseelen*, die sich als rationale Strukturen dieser Weltseele durch die *Schau* zu Körpern formen. Daher soll die Seele, die sich nach außen zerstreut hat, nach innen geführt werden. Alles was Sein

hat, ist in Gott hinein- und zurückzuführen, denn alles andere ist wandelbar und damit Nichtsein.

Die Seele soll zu Gott geführt werden, um zur Fülle zu gelangen. Augustinus lässt die Seele durch die Schau sich am Geist differenzieren, denn nur so kann sie das *andere* als Gestalt erkennen, denn die Seele ist als ein Ganzes in dem Einen enthalten. Aber dadurch, dass sie das andere als Gestalt erkannt hat, hat sie Mangel erlitten. Deshalb ist es auch wichtig die Metaphysik des Mangels und des Einen darzustellen. Der Weg zum Einen ist eine der Illumination. Augustinus (wie Plotin) lässt die Urkeime, die den Anfang seiner Theorie der Illumination ausmachen, nach dem Wort Gottes entstehen, das im Inneren zu finden ist. Das Denken Augustins richtet sich primär gegen die Manichäer, d.h. gegen den Dualismus, der das Denken des Bösen als Substanz auslöst. Augustinus versucht das Böse in der Welt nicht als ein Wesen, sondern so viel wie möglich als Mangel zu betrachten. Er versucht jede Art Dualismus zwischen Gut und Böse als eine Zweiheit-Einheit darzustellen, weil alles nur durch die Teilhabe an dem Einem sein Leben hat. Aber die Kraft, um bei Gott zu sein, ist nur durch die Gottesgnade gegeben. Denn ob der Mensch dadurch Gott zu Gesicht bekomme und der Erlösung aus der Sündhaftigkeit teilhaftig werde oder nicht, das allein hängt vom Allmächtigen ab. Anfangs baut Augustinus auf die Vernunft, um den Mensch aus seinem Mangel heraus zur Wahrheit zu führen. Dann aber, als er seine Gnadenlehre zusammengefasst hat, lässt er den Mensch durch die sacramenta aus ihrem Mangel zum Einen führen. Gut platonisch gibt es nur deshalb irdische Wahrheiten, weil es die Idee der Wahrheit gibt, an der jene durch Zeichen teilhaben.

Anfangs ist Augustinus, in seiner Begeisterung für die Philosophie der Vernunft treu geblieben. Durch die Gottesgnade soll nicht mehr die Vernunft allein wirken, die zur Schau des Allmächtigen führt, sondern Geheimnisse oder Zeichen, die Gott für uns gesegnet hat. Alle diese Zeichen sind stellvertretend für die Vernunft selbst. Augustinus braucht für die Vermittlung der Gnade einen Träger oder Zeichen, denn Vernunft allein führt nicht zur Schau des Einen. Und er findet sie in seinem Inneren durch die Gnade Gottes.



## Lebenslauf

Ich, Andi Shpuza, bin in Tirana, Albanien, 1972 geboren. In den Jahren 1978-1986 besuchte ich die Pflichtschule, 1986-1990 das Gymnasium, das ich auch mit Matura abschloss. Kurz darauf entschloss ich mich die Universität in Tirana zu besuchen. Aber es kam zu Unruhen und das Land stand kurz vor einem großen Umbruch. Aufgrund der gefährlichen Entwicklungen im Land, verließ ich 1991 Albanien und kam nach Österreich, wo ich mich an dem Projekt „Albanienhilfe“ beteiligte. Da ich in der Zeit keine besondere Ausbildung hatte, entschloss ich mich 1992 die Krankenpflegeschule in Oberwart (Burgenland) zu besuchen, die ich 1995 mit Erfolg abschloss. Nachdem ich die Schule abgeschlossen hatte kam ich nach Wien und arbeitete in einem Spital auf der Chirurgie. Mein Wunsch zu studieren war aber groß und ich meldete mich 1998 an der Universität Wien an. Ich wurde aufgenommen und besuchte 1998-1999 den Vorstudienlehrgang der Universität Wien. In diesem Jahr war ich nicht berufstätig. Nach dem Vorstudienjahrgang arbeitete ich freiberuflich als DGKP und begann Philosophie und Geschichte zu studieren. Bald aber wechselte ich das Studium 2001-2002 und begann Mathematik zu studieren. Diese Studienrichtung entsprach aber nicht meiner Erwartung. 2002 begann ich wieder Philosophie und Geschichte zu studieren und arbeitete nebenbei als DGKP in einem Sanatorium. Im Jahr 2003 habe ich die österreichische Staatsbürgerschaft erworben und ein Jahr später 2004-2005 den Zivildienst bei der Diakonie Österreich geleistet. Nach dem Zivildienst arbeitete und studierte ich weiter, bis ich Anfang 2007 kündigte und mich nur mehr dem Studium widmete.