

Christoph Horn

# Paradigmen des Philosophierens im Mittelalter

Kurseinheit 1:  
Augustinus

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

## Gesamtinhaltsverzeichnis der Kurseinheiten 1 - 4

Seite

<b>Vorwort zum Gesamtkurs .....</b>	<b>8</b>
-------------------------------------	----------

### Kurseinheit 1 - Augustinus

<b>Bibliographische Hinweise .....</b>	<b>10</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>	<b>19</b>
<b>Vorstellung des Kursautors.....</b>	<b>20</b>
<b>1 Einleitung .....</b>	<b>21</b>
1.1 Augustins Biographie und seine philosophische Entwicklung .....	22
1.2 Augustins Gnadenkonzeption .....	25
<b>2 Confessiones - Zur Charakterisierung der Schrift .....</b>	<b>30</b>
2.1 Philosophische Theologie .....	33
2.2 Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie .....	46
2.3 Zeit .....	56
2.4 Theodizee .....	65
<b>3 De civitate dei - Zur Charakterisierung der Schrift .....</b>	<b>74</b>
3.1 Staatsphilosophie .....	77
3.2 Ethik .....	93
3.3 Geschichtsphilosophie .....	101
3.4 Gibt es bei Augustinus ein Cogito?.....	117
3.5 Der augustinische Willensbegriff.....	133
<b>4 Elemente einer Wirkungsgeschichte Augustins .....</b>	<b>146</b>
<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>150</b>

### Kurseinheit 2 - Thomas von Aquin

<b>Vorstellung des Kursautors .....</b>	<b>5</b>
<b>I. Das „Seiende“ als Gegenstand menschlichen Fragens und Wissens.....</b>	<b>7</b>
I.1 Die dreifache Frage der Metaphysik .....	8
1. Aus der Ordnung des Erkennens („ex ordine intelligendi“) .....	12

2.	Aus dem Vergleich zwischen Intellekt und Sinnlichkeit („ex comparatione intellectus ad sensum“).....	13
3.	Aus dem Wesen der Vernunftkenntnis („ex ipsa cognitione intellectus“) .....	13
I.2	Das „Seiende“ als Woraufhin des menschlichen Intellekts.....	19
I.3	Das „Seiende“ als Ersterkanntes .....	24
I.4	Das „Seiende als solches“ als Gegenstand der Metaphysik.....	30
<b>II.</b>	<b>Vom Seienden (ens) zu seinen inneren Prinzipien Sein (esse) und Wesen (essentia) .....</b>	<b>49</b>
II.1	Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „ens“ .....	49
II.2	Die Verschiedenheit von Sein (esse) und Wesen (essentia) .....	56
II.3	Das Potenz-Akt-Verhältnis von Wesen und Sein .....	61
<b>III.</b>	<b>Die Konstitution des Seienden als solchen.....</b>	<b>63</b>
III.1	Das allgemeine Sein (esse commune).....	63
III.2	Die Wesenheit (essentia).....	67
III.3	Die zweifache Akt-Potenz-Struktur der physischen Dinge .....	70
III.4	Das Sein als „Folge“ der Wesenheit bzw. Form.....	71
III.5	Die Partizipation des Seienden .....	73
III.6	Das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat im Aufbau des Seienden.....	76
III.7	Die Verschiedenheit der Prinzipien Sein und Wesen und ihre Zusammensetzung im konkreten Seienden.....	78
III.8	Die Analogie des Seienden .....	81
III.9	Seiendes, Substanz, Akzidens.....	87
<b>IV.</b>	<b>Die doppelte Kausalität im Bereich des Seienden.....</b>	<b>92</b>
IV.1	Das Sein als Terminus der effizienten Kausalität und als erste Partizipation des subsistierenden Seins.....	92
IV.2	Die Wesenheit als Ausdruck und Prinzip der formalen Kausalität.....	98
IV.3	Das Zusammenspiel von effizienter und formaler Kausalität im Seienden.....	104

<b>V.</b>	<b>Das allgemeine Sein und das subsistierende Sein .....</b>	<b>109</b>
V.1	Das subsistierende Sein als Identität von Sein und Wesen.....	109
V.2	Der Unterschied zwischen esse commune und esse divinum.....	112
	<b>Übungsaufgaben .....</b>	<b>116</b>
<b>VI.</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>117</b>
VI.1	Textausgaben .....	117
VI.2	Benutzte Übersetzungen .....	119
VI.3	Verzeichnis der zitierten Literatur .....	120
VI.4	Weiterführende Literatur.....	121
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben.....</b>	<b>129</b>

### Kurseinheit 3 - Johannes Duns Scotus

	<b>Vorstellung der Kursautoren .....</b>	<b>5</b>
<b>1</b>	<b>Einführung.....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>Die Würde der Metaphysik als Wissenschaft</b> (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Prol. n. 16-18, 23) .....	<b>12</b>
<b>3</b>	<b>Der Gegenstand der Metaphysik</b> (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis I q. 1. n. 130-136, 154-163).....	<b>16</b>
<b>4</b>	<b>Möglichkeit und Reichweite der Metaphysik.....</b>	<b>28</b>
4.1	Der erste Gegenstand des menschlichen Verstandes .....	28
4.1.1	Die Lehre von der univocatio entis (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 26-29).....	30
4.2	Der erste Gegenstand des Verstandes in der Ordnung der Adäquation.....	37
4.2.1	Die Lehre von der zweifachen Aussageweise des Begriffs „seiend“ .....	38

4.2.2	Das Problem der Eigentümlichkeiten des Begriffs „seiend“(passiones entis) und der Letztdifferenzen (ultima differentiae).....	40
4.2.2.1	Die ultima differentiae (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 132-133) .....	42
4.2.2.2	Die passiones entis (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 134-136) .....	44
4.2.3	Der doppelte Primat des Begriffs „seiend“ (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137-151) .....	48
<b>5</b>	<b>Metaphysik als Transzendentalwissenschaft.....</b>	<b>55</b>
5.1	Die scotische Transzendentalienlehre .....	55
5.2	Die Lehre vom Formalunterschied (Ordinatio I d. 2 p. 2 q. 1-4 n. 388-410).....	56
5.3	Die Charakteristik transzendentaler Begriffe (Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115) .....	58
5.3.1	Die reinen Vollkommenheiten (perfectiones simpliciter).....	60
5.3.2	Die einfachen, mit dem Begriff des Seienden konvertiblen Bestimmungen (passiones simplices convertibiles).....	64
5.3.3	Die disjunktiven Bestimmungen des Begriffs des Seienden (passiones disiunctae).....	66
5.3.4	Die Modaldistinktion (Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 3 n. 137-140) .....	69
<b>6</b>	<b>Der Gottesbeweis</b> (Ordinatio I d. 2 p. 1 q. 1-2 n. 43, 57, 58, 131-139).....	<b>75</b>
<b>7</b>	<b>Das Problem der Kontingenz</b> (Reportatio I A d. 39-40, q. 1-3, n. 1,5, 16, 25- 44) .....	<b>86</b>
<b>8</b>	<b>Natura communis und principium individuationis</b> (Ordinatio II d. 3 p. 1 q. 1 n. 1-35, 37-38, 41-42, q. 2 n. 43-58, q. 6 n. 168-181, 183, 187-188).....	<b>96</b>
<b>9</b>	<b>Wirkungsgeschichte und Bedeutung der scotischen Metaphysik .....</b>	<b>108</b>
	<b>Quellen- und Literaturverzeichnis .....</b>	<b>112</b>
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>117</b>
	<b>Ausgewählte Übersetzungen .....</b>	<b>119</b>

## Kurseinheit 4 - Wilhelm von Ockham

	<b>Vorstellung des Kursautors.....</b>	<b>4</b>
<b>1.</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>5</b>
1.1	Wilhelm von Ockham: Der Denker und sein Werk .....	7
1.2	Logik als wissenschaftliches Instrumentar und als Wissenschaftslehre im Mittelalter .....	12
<b>2</b>	<b>Denken.....</b>	<b>21</b>
2.1	Kurzcharakteristik der <i>Summa logicae</i> (SL) Ockhams .....	21
2.2	Vom Sinn und Nutzen der Logik .....	21
2.3	Termini .....	23
2.4	Nomina.....	29
2.5	Universalien als Zweitintentionen.....	33
2.6	Sätze .....	43
2.7	Wahrheitsbedingungen.....	51
2.8	Beweise .....	56
<b>3</b>	<b>Erkennen.....</b>	<b>61</b>
3.1	Kurzcharakteristik des Ansatzes des <i>Sentenzenkommentars</i> Ockhams .....	61
3.2	Intuitive und abstraktive Erkenntnis .....	62
3.3	Zur Frage nach dem Erstobjekt der Erkenntnis.....	71
<b>4</b>	<b>Wissenschaft .....</b>	<b>75</b>
4.1	Kurzcharakteristik des Ansatzes des <i>Physikkomentars</i> Ockhams .....	75
4.2	Wissen und der Gegenstand von Wissenschaft.....	76
4.3	Einheit einer Wissenschaft.....	83
<b>5</b>	<b>Ockhamismus und Nominalismus. Zur Wirkungsgeschichte Ockhams .....</b>	<b>89</b>
5.1	Das Problem des Nominalismus-Begriffs.....	90
5.2	Anwendung des Nominalismus-Begriffs auf die Philosophie Ockhams .....	94
5.3	Ockhamismus in der Philosophie des 20. Jahrhunderts .....	99
<b>6</b>	<b>Hinweise für die weiterführende Lektüre.....</b>	<b>104</b>
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>111</b>

Jan P. Beckmann

## Vorwort zum Gesamtkurs

### I. Ziel und Methode des Kurses

Der vorliegende Kurs verfolgt ein doppeltes Ziel: Er soll zum einen die Studierenden mit der Eigenart und Vielfalt mittelalterlichen Philosophierens vertraut machen, und er soll zweitens dies in einer Weise tun, welche zeigt, daß die mittelalterliche Philosophie keine isolierte oder isolierbare Epoche des Denkens darstellt, über die man „mit Sieben-Meilen-Stiefeln“ hinweggehen könnte, sondern eine Zeit, welche in einem engen Rezeptionsverhältnis zur Philosophie der Antike und in einem systematischen Verstehenszusammenhang mit der Philosophie der Neuzeit und Moderne steht. Dieses doppelte Ziel soll dadurch erreicht werden, daß der Studierende paradigmatisch mit der Philosophie von vier ausgewählten Denkern bekannt gemacht wird, welche für ihre Zeit und darüber hinaus richtungweisend gewesen sind. Daß mit Augustinus ein Philosoph der vormittelalterlichen Zeit ausgewählt worden ist, hat seinen Grund darin, daß der noch ganz in der antiken Paideia erzogene Bischof von Hippo in seiner Person wie in seinem Denken den für das Mittelalter charakteristischen Rezeptionsvorgang in maßgeblicher Weise beeinflußt hat. Daß mit dem Dreigespann Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham gleich drei Philosophen der Hochscholastik ausgewählt worden sind, hat seinen Grund darin, daß im 13. und 14. Jahrhundert die mittelalterliche Philosophie infolge des Zusammengehens von Aristoteles-Rezeption und universitärem Institutionalisierungsprozeß von Wissenschaft zu ihrer in systematischer Hinsicht bedeutsamen eigenen Form gefunden hat.

Die einzelnen Kurseinheiten sind so konzipiert, daß vor dem Hintergrund einer Skizze des systematischen Ansatzes und der Gesamtkonzeption des jeweils gewählten Philosophen zentrale Texte seiner *theoretischen* Philosophie vorgestellt werden (die Beschäftigung mit der *Philosophischen Ethik des Mittelalters* bleibt einem weiteren Kurs vorbehalten). Dabei wird so vorgegangen, daß alles dasjenige gesagt wird, was die Studierenden in ihrer in der Regel isolierten Fernstudiensituation wissen müssen, um den betreffenden Philosophen resp. die entsprechenden Texte nicht von vornherein mißzuverstehen, während alles das ausgelassen worden ist, was die Studierenden möglicherweise dazu verleiten könnte, statt der philosophischen Quellentexte nur den Kurs zu studieren. Mit anderen Worten: Es geht darum, (1) die Studierenden auf wichtige Autoren aufmerksam und auf ihre Werke neugierig zu machen, (2) den philosophisch-systematischen Hintergrund zu erhellen und (3) Ansatz und Struktur der Texte zu verdeutlichen. Das Kursziel ist dann erreicht, wenn die Studierenden im Anschluß an die Lektüre des Kurses sich selbständig mit den Quellen auseinandersetzen können.



## II. Kursaufbau

Der Kurs gliedert sich analog zu den vier gewählten Philosophen in vier Teile (sogenannte Kurseinheiten). Die einzelnen Kurseinheiten enthalten in der Regel eine Einführung in Leben und Werk des behandelten Autors, desgleichen ein Verzeichnis der Quellen und Übersetzungen sowie der Hilfsmittel und der wichtigsten Sekundärliteratur. Den Hauptteil einer jeden Kurseinheit bildet die Vorstellung ausgewählter Texte des betreffenden Philosophen. In einem Abschlußkapitel finden sich Hinweise auf die Bedeutung und die Wirkungsgeschichte des behandelten Autors.

## III. Hinweis an die Studierenden

Es wird empfohlen, sich zwecks sinnvoller Lektüre dieses Kurses die folgenden Texte anzuschaffen und intensiv zu studieren (bibliographische Einzelheiten siehe die Angaben in den jeweiligen Kurseinheiten):

- KE 1: Augustinus, *Confessiones* (Bekenntnisse) und *De civitate Dei* (Gottesstaat)
- KE 2: Thomas von Aquin, *De ente et essentia* (Über Seiendes und Wesenheit)
- KE 3: Johannes Duns Scotus, *De primo principio* (Abhandlung über das Erste Prinzip)
- KE 4: Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, *Summe der Logik*

---

# Bibliographische Hinweise

## 1 Texte

Sancti Aurelii Augustini opera omnia, studio monachorum ordinis s. Benedicti, 11 Bde., Paris 1679-1700 (Mauriner-Ausgabe).

Sancti Aurelii Augustini opera omnia, in: J.P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina Bd. 32-47, Paris 1841-1849 (entspricht der Mauriner-Ausgabe mit Ausnahme der Predigten; abgekürzt: PL).

Augustini opera, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1887 ff.

Aurelii Augustini opera, in: Corpus Christianorum, series Latina, Turnhout 1954 ff.

## 2 Übersetzungen

### 2.1 Gesamt- oder Teilübersetzungen

Bibliothek der Kirchenväter, München 1911 ff.

Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Paris 1947 ff. (zuverlässige lat.-frz. Ausgaben mit soliden Einleitungen und Anmerkungen); Nouvelle bibliothèque augustinienne (revidierte frz. Übersetzungen ohne Kommentar).

Deutsche Augustinus-Ausgabe. Hg. und übers. v. C.J. Perl, Paderborn 1955 ff.

Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lat.-dt. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, hg. v. S. Kopp, T.G. Ring und A. Zumkeller, Würzburg 1955 ff.; bislang: Prolegomena sowie Bde. I, II, III und VII.

### 2.2 Wichtige Einzelübersetzungen

Bekenntnisse. Übers. v. W. Thimme, München 1985.

Bekenntnisse. Übers. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989.

Confessiones. Lat./dt., eingel., übers. und komm. v. J. Bernhart, München 1955; Frankfurt a.M. 1987.

De beata vita - Über das Glück. Lat./dt., Übers., Anmerkungen und Nachwort v. I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, Zürich 1972; Stuttgart 1982.

De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens. Lat./dt., übers. und eingel. v. A. Hoffmann, Freiburg i.Br. (u.a.) 1992.

- De vera religione / Über die wahre Religion. Lat./dt., übers. und Anmerkungen v. W. Thimme, Zürich 1962; Stuttgart<sup>2</sup> 1983.
- Philosophische Frühdialoge. Eingel., übers. und erl. v. E. Mühlenberg, I. Schwarz-Kirchenbauer und B.R. Voss, Zürich 1972.
- Philosophische Spätdialoge. Lat./dt., übers. und erl. v. G. Weigel und K.H. Lütcke, Zürich 1973.
- Selbstgespräche/Von der Unsterblichkeit der Seele. Lat./dt., Einführung, Übertragung und Anmerkungen v. H. Müller, Zürich/München 1986.
- Vom Gottesstaat (De civitate dei). Übers. v. W. Thimme; eingel. und komm. v. C. Andresen, 2 Bde., Zürich 1955; München<sup>2</sup> 1985.

### **3 Forschungsliteratur**

#### **3.1 Einführungen, Gesamtdarstellungen**

- Andresen, C. <sup>2</sup>1975/1981: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, 2 Bde., Darmstadt.
- Brown, P. <sup>2</sup>1982: Augustinus von Hippo (engl. Berkeley/Los Angeles 1967).
- Chadwick, H. 1987: Augustin, Göttingen (engl. Oxford 1986).
- Dassmann, E. 1993: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Flasch, K. 1980, <sup>2</sup>1994: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart.
- Horn, C. 1995: Augustinus, München.
- Kirwan, Ch. 1989: Augustine, London/New York.
- Markus, R.A. 1972: Augustine. A Collection of Critical Essays, New York.
- O'Daly, G.J.P. 1994: Art. De civitate dei, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, 969-1010.
- Rist, J.M. 1994: Augustine. Ancient Thought Baptized, Cambridge.
- Schindler, A. 1979: Art. Augustin, in: Theologische Real-Enzyklopädie, Bd. 4, Berlin/New York, 646-698.

#### **3.2 *Confessiones***

- Achelis, W. 1921: Die Deutung Augustins, Stuttgart.
- Flasch, K. 1990: Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenlehre von 397, Mainz.
- Gaarder, J. 1997: Das Leben ist kurz. Vita brevis, München.

- Hadot, P. 1981: Exercices spirituels et philosophie antique, Paris.  
 - 1995: Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris.
- Legewie, B. 1925: Augustin. Ein Psychographie, Bonn.
- Ring, T.G. 1994: Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins?, in: Augustiniana 44, 31-113.
- Simonis, W. <sup>2</sup>1981: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: C. Andresen (vgl. 3.1).
- Thimme, W. 1929: Augustins Selbstbild in den Konfessionen.

### *Philosophische Theologie*

- Bourke, V.J. 1992: Augustine's Love of Wisdom. An Introspective Philosophy, West Lafayette.
- Madec, G. 1989: La patrie et la voie, Paris.
- Simonis, W. 1970: Ecclesia visibilis et invisibilis, Frankfurt a.M.
- TeSelle, E. 1970: Augustine the Theologian, London.
- Hadot, P. 1962: L'image de la trinité dans l'âme chez Marius Victorinus et chez saint Augustin, in: Studia Patristica 81, 409-442.  
 - 1990: La notion d'infini chez saint Augustin, in: Philosophie 26, 59-72.
- Lossky, V. 1954: Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin, in: Augustinus Magister I, 575-581 (s.u. 1).
- Louth, A. 1981: The Origins of the Christian Mystical Tradition, Oxford, 132-158.
- Lütcke, K.H. 1968: Auctoritas bei Augustin, Stuttgart.
- Pintaric, D. 1983: Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus, Salzburg/München.
- du Roy, O. 1966: L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris.
- Schindler, A. 1965: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen.
- Schmaus, M. 1927: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster.

### *Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie*

- Bubacz, B. 1980: Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring, in: Augustinian Studies 11, 35-48.  
 - 1981: St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis, New York/Toronto.

- Jolivet, R. 1934: Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination, Paris.
- Körner, F. 1956: Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, in: Philosophisches Jahrbuch 64, 166-217.
- Mourant, J.A. 1980: St. Augustine on Memory, Villanova.
- Nash, R.H. 1969: The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge, Lexington.
- O'Daly, G.J.P. 1976: Memory in Plotinus and two Early Texts of St Augustine, in: Studia Patristica 14 = TU 117, 461-469.
- 1987: Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley/Los Angeles, 80-130.
- Warnach, V. 1954: Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: Augustinus Magister, Bd. I, Paris, 429-450.
- Wenning, G. 1989: Die Illuminationslehre Augustins, in: Augustiniana 39, 99-118.
- Wienbruch, U. 1989: Erleuchtete Erkenntnis. Zur Erkenntnislehre Augustins, Bonn.

### *Zeit*

- Callahan, J.F. 1958: Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time, in: Harvard Studies in Classical Philology 63, 437-459.
- Flasch, K. 1993: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar, Frankfurt a.M.
- Liuzzi, T. 1984: Tempo e memoria in Agostino. Dalle 'Confessioni' al 'De Trinitate', in: Rivista di storia della filosofia 1, 35-60.
- Meijering, E.P. 1979: Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das XI. Buch der Bekenntnisse, Leiden.
- O'Daly, G.J.P. 1977: Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philipians 3, 12-14, in: Revue des Etudes Augustiniennes 23, 265-271.
- 1981: Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts, in: H.J. Blumenthal/R.A. Markus (Hgg.): Neoplatonism and Early Christian Thought, London, 171-179.
- Sorabji, R. 1983: Time, Creation and Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, London.
- Teske, R.J. 1983: The World-Soul and Time in St. Augustine, in: Augustinian Studies 14, 75-92.

*Theodizee*

Evans, G.R. 1982: *Augustine on Evil*, Cambridge.

Jolivet, R. 1936: *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris.

O'Daly, G.J.P. 1989: *Predestination and Freedom in Augustine's Ethics*, in: G. Vesey (Hg.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 85-97.

Parma, Ch. 1971: *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden.

Rist, J.M. 1969: *Augustine on free Will and Predestination*, in: *Journal of Theological Studies* 20, 420-447 (ND in: Markus (1972) 218-252; s.u. 1).

**3.3 *De civitate dei****Staatsphilosophie*

Höffe, O. 1997: *Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie*, in: Ch. Horn (Hg.), *De civitate dei*, Berlin, 259-287.

Duchrow, U. <sup>2</sup> 1983: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970.

Leisegang, H. 1925: *Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas dei*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 16, 127-158.

Schilling 1910: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustin*, Freiburg.

White, M. 1994: *Pluralism and Secularism in the Political Order: St. Augustine and Theoretical Liberalism*, in: *The University of Dayton Review* 22.

*Ethik*

Babcock, W.S. (Hg.) 1991: *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta.

Beierwaltes, W. 1981: *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)*, Bericht 6.

Burnaby, J. 1970: *Amor in St. Augustine*, in: Ch. W. Kegley (Hg.), *The Philosophy and Theology of A. Nygren*, London u.a.

Hök, G. 1959: *Augustin und die antike Tugendlehre*, in: *Kerygma und Dogma* 5, 104-130.

Holte, R. 1962: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester, Mass.

Mausbach, J. <sup>2</sup> 1929: *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1909.

Nygren, A. <sup>2</sup> 1954: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh, Teil II, 351-443.

Wetzel, J. 1992: Augustine and the Limits of Virtue, Cambridge/Mass.

### *Geschichtsphilosophie*

Boros, L. 1954: Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus, München.

Cancik, H. <sup>2</sup> 1989: Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, in: H. Gumin/H. Meier (Hgg.), Die Zeit, München, 257-288.

Hadot, P. 1990: La notion d'infini chez saint Augustin, in: Philosophie 26, 59-72.

Heidegger, M. 1995: Phänomenologie des religiösen Lebens, hg. v. M. Jung/Th. Regehly/C. Strube, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt a.M.

Herzog, R. 1980: Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs, in: R. Koselleck/P. Widmer (Hgg.): Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart, 79-102.

Honnefelder, L. 1986: Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsdeutung Augustins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40, 33-51.

Kehl, A./Marrou, H.-I. 1978: Art. Geschichtsphilosophie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. X, 703-779.

Mommsen, Th. E. 1951: St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The Background of the City of God, in: Journal of the History of Ideas 12, 346-374.

Niemann, A. 1895: Augustins Geschichtsphilosophie, Greifswald.

Reinkens, J.H. 1866: Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus, Schaffhausen.

Seyrich, G. 1891: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift *De civitate dei*, Diss., Chemnitz.

Studer, B. 1995: La cognitio historialis di Porfirio nel *De civitate Dei* di Agostino (ciu. 10,32), in: La narrativa cristiana antica, Roma, 529-553.

- 1996: La cognitio historialis di Porfirio nel *De civitate Dei*, in: E. Cavalcanti (Hg.), *Il De civitate Dei*, Roma, 51-65.

Troeltsch, E. 1915: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „*De civitate dei*“, München/Berlin (Nachdruck Aalen 1963).

*Gibt es bei Augustinus ein Cogito?*

- Abercrombie, N. 1938,<sup>2</sup> 1972: *Saint Augustine and Classical French Thought*, New York.
- Blanchet, L. 1920: *Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis'*, Paris.
- Bubacz, B.S. 1978: St. Augustine's „Si Fallor, Sum“, in: *Augustinian Studies* 9, 35-44.
- 1981: *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York.
- Burnyeat, M. 1982: *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, in: *Philosophical Review* 91, 3-40.
- Coughlan, M.J. 1982: „Si Fallor, Sum“ Revisited, in: *Augustinian Studies* 13, 145-149.
- Fuhrer, Th. 1997: *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar*, Berlin/New York.
- Gilson, E. 1928,<sup>4</sup> 1969: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris.
- 1930,<sup>3</sup> 1967: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris.
- Gouhier, H. 1978: *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris.
- Hadot, P. 1960: *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. V, Vandoeuvres-Genève, 105-141.
- Hintikka, J. 1962: „Cogito, Ergo Sum“: Inference or Performance? in: *Philosophical Review* 71, 3-32.
- Lewis, G. 1954: *Augustinisme et cartésianisme*, in: *Augustinus Magister*, Bd. II, Paris, 1087-1104.
- Marion, J.-L. 1996: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris.
- Matthews, G.B. 1972: „Si Fallor, Sum“, in: R.A. Markus (Hg.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York.
- 1992: *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca/London.
- Mourant, J.A. 1979: *The Cogitos: Augustinian and Cartesian*, in: *Augustinian Studies* 10, 27-42.
- O'Daly, G.J.P. 1987: *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles.
- Taylor, Ch. 1994: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. (engl. 1989).



*Der augustinische Willensbegriff*

- Benz, E. 1932: Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart.
- Arendt, H. 1979: Vom Leben des Geistes, Bd. II: Das Wollen, München/Zürich, 82-107 (engl. New York 1978).
- Combès, G. 1934: La charité d'après saint Augustin, Paris.
- Den Bok, N.W. 1994: Freedom of the Will. A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Will, in: *Augustiniana* 44, 237-270.
- Davidson, D. 1985: Handlung und Ereignis, Frankfurt a.M.
- Dihle, A. 1985: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen (engl. 1982).
- Hopkins, J. 1977: Augustine on Foreknowledge and Free Will, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 8, 111-126.
- Horn, C. 1996: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 113-132.
- Kahn, Ch. 1988: Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine, in: J.M. Dillon/A.A. Long (Hgg.), *The Question of Eclecticism*, Berkeley, 234-259.

**3.4 Wirkungsgeschichte***Mittelalter*

- Arquillière, H.X. <sup>2</sup>1972: Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge, Paris.
- Gutiérrez, D./Gavigan, J. 1975 ff.: Geschichte des Augustinerordens, Würzburg (bislang Bde. I 1, I 2, II und IV).
- Koch, J. 1969: Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 317-342.
- Leff, G. 1979: Art. 'Augustinismus im Mittelalter', in: *Theologische Real-Enzyklopädie* Bd. 4, Berlin/New York, 699-717.
- O'Meara, J.J. 1980: Eriugena's Use of Augustine, in: *Augustinian Studies* 11, 21-34.
- Ritter, J. 1974: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: ders., *Subjektivität*, Frankfurt a.M., 141-163.
- Sage, A. 1961: *La Règle de saint Augustin, commentée par ses écrits*, Paris.

- Suerbaum, W. <sup>2</sup> 1977: Vom antiken zum mittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von *res publica*, *regnum*, *imperium* und *status* von Cicero bis Jordanis, Münster.
- Steinmann, K. 1995: Francesco Petrarca, Die Besteigung des Mont Ventoux, Stuttgart.
- Trapp, D. 1965: Augustinian Theology of the 14th Century, in: *Aug.* 6, 146-247.
- Zumkeller, A./Krümmel A. (Hgg.) 1994: *Traditio Augustiniana*. Festgabe W. Eckermann, Würzburg.

*Neuzeit und Gegenwart*

- Béné, Ch. 1969: *Érasme et saint Augustin ou l'influence de saint Augustin sur l'humanisme*, Genf.
- Delius, H.-U. 1984: *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*.
- Gouhier, H. 1978: *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris.
- Jaspers, K. 1957: *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant*, München.
- Lange van Ravenswaay, J.M.J. 1990: *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Göttingen.
- McEvoy, J. 1984: St. Augustine's Account of Time and Wittgensteins Criticism, in: *The Review of Metaphysics* 37, 547-577.
- Pacioni, V. 1987: La presenza di S. Agostino nell'opera letteraria e filosofica di Albert Camus, in: *Congresso (1987) III*, 369-379.
- Sellier, Ph. 1970: *Pascal et saint Augustin*, Paris.
- Smits, L. 1956-58: *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 Bde., Assen.
- Vanneste, A. 1994: Pour une relecture critique de l'Augustinus de Jansénius, in: *Augustinianum* 44, 115-136.

---

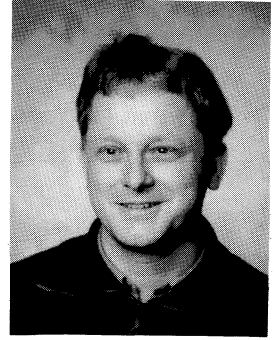
## Abkürzungsverzeichnis der wichtigsten Werke Augustins

Acad.	Contra Academicos vel De Academicis
an.quant.	De animae quantitate
beata v.	De beata vita
cat. rud.	De cathecizandis rudibus
civ.	De civitate dei
conf.	Confessiones
div.qu.	De diversis quaestionibus octoginta tribus
doctr.chr.	De doctrina christiana
en.Ps.	Enarrationes in Psalmos
ep.	Epistulae (Briefe)
ep.Io.tr.	In epistulam Iohannis ad Parthos
Gn.litt.	De Genesi ad litteram
Gn.Man.	De Genesi adversus Manicheos
imm.an.	De immortalitate animae
Io.ev.tr.	In Iohannis evangelium tractatus
lib.arb.	De libero arbitrio
mag.	De magistro
mus.	De musica
ord.	De ordine
pecc.mer.	De peccatorum meritis et remissione
persev.	De dono perseverantiae
retr.	Retractationes
s.dom.m.	De sermone domini in monte
serm.	Sermones (Predigten)
Simpl.	Ad Simplicianum
sol.	Soliloquia
trin.	De trinitate
vera rel.	De vera religione
util.cred.	De utilitate credendi

## Vorstellung des Kursautors

*Christoph Horn*, Dr. phil., geb. 1964,

studierte Philosophie, Klassische Philologie und Theologie in Freiburg i.Br., Paris und München. Er arbeitet zur Zeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen. Gegenwärtig Vorbereitung einer Habilitation im Bereich der Ethik und der Politischen Philosophie.



*Buchveröffentlichungen:* Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Stuttgart/Leipzig 1995; Augustinus. Leben - Werk - Wirkung, München 1995 (Beck'sche Reihe DENKER);

*Herausgebertätigkeit:* Augustinus, De civitate dei (Reihe Klassiker Auslegen, Bd. 11), Berlin 1997. *Aufsätze* und *Lexikonartikel* zur antiken und zur praktischen Philosophie.

# 1 Einleitung

Den Kirchenvater Augustinus als erste Station eines Kurses zur Philosophie des Mittelalters zu präsentieren, wirkt auf den ersten Blick befremdlich. Denn Augustinus gehört scheinbar nicht der mittelalterlichen, sondern noch der spätantiken Epoche der Philosophiegeschichte an, gemeinsam etwa mit den „heidnischen“ Neuplatonikern Plotin, Porphyrios und Proklos oder den christlichen Philosophen Marius Victorinus, Pseudo-Dionysius Areopagita und Boethius. Freilich ist die Epochenbezeichnung Spätantike innerhalb der Geistesgeschichte erheblich problematischer als im Fall der politischen Geschichte. Denn während wir gewohnt sind, die Antike ungefähr mit dem Beginn der Völkerwanderung (Schlacht bei Adrianopel im Jahr 378) oder aber mit der Auflösung des weströmischen Reichs (Absetzung von Kaiser Romulus Augustulus im Jahr 476) enden zu lassen, gibt es eine weitgehend kohärente philosophisch-literarische Entwicklung zwischen dem dritten und dem achten Jahrhundert, eine Entwicklung also, die von der politischen Diskontinuität der Völkerwanderungszeit nicht wesentlich berührt wird. Es scheint daher nicht angemessen, bei der Festlegung von philosophiehistorischen Epochengrenzen der allgemeinen Geschichte zu folgen; in der Philosophiegeschichte dürfte es ratsamer sein, unter der Spätantike den Zeitraum ungefähr zwischen 250 und 700, also grob zwischen dem Regierungsantritt Kaiser Diokletians (284) und dem Tod des englischen Gelehrten Beda (735), zu verstehen. Philosophisch-literarisch gesehen liegen die markanten Einschnitte und Neuorientierungen im dritten und im achten Jahrhundert.

Zum Begriff der Spätantike

Nun kann man die so definierte Spätantike mit einigem Recht auch als „Proto-Mittelalter“ bezeichnen. Denn die im westlichen Mittelalter zugänglichen antiken Texte wurden in dieser Zeit ausgewählt, ins Lateinische übersetzt und in maßgeblicher Form kommentiert. Mehr noch, in dieser Zeit fand die für das Mittelalter wesentliche Begegnung der antiken Kultur mit dem Christentum statt; für die Herausbildung einer selbständigen christlichen Literatur, Theologie und Philosophie vollziehen sich hier die entscheidenden Weichenstellungen. Sogar das dogmatische Grundgerüst des Christentums wird auf den Konzilien dieser Epoche (und das heißt bis zu einem gewissen Grad auch im Geist dieser Epoche) formuliert. Was die philosophische Fortwirkung der Spätantike anlangt, so lassen sich mittelalterliche Phänomene wie die Dominanz des Platonismus, die bis ins 13. Jahrhundert reicht, die Konzeption eines „nach Erkenntnis suchenden Glaubens“ (*fides quaerens intellectum*), die Konzeption der „sieben freien Künste“ (*septem artes liberales*) oder auch die hochdifferenzierte Kommentierungstechnik (einschließlich der philosophisch-allegorischen Schriftauslegung) erst im Blick auf diese historische Konstellation erklären. Es waren die führenden christlichen Platoniker Augustinus, Dionysius und Boethius, die für das frühe, aber auch noch für das hohe Mittelalter eine prägende Wirkung entfalteten. Vor allem Augustinus, der ein gewaltiges Textcorpus von mehr als einhundert Schriften hinterlassen hat, bildete mit seinem Werk - so

Epochenkontinuität zwischen Spätantike und Mittelalter

läßt sich ohne Übertreibung sagen - eine zentrale und maßgebliche Grundlage der mittelalterlichen Philosophie. In der folgenden Kurseinheit soll Augustinus anhand seiner beiden bedeutendsten Schriften, der *Confessiones* sowie *De civitate dei*, vorgestellt werden. Die beiden Texte seien nachdrücklich zur Anschaffung empfohlen.<sup>1</sup>

## 1.1 Augustins Biographie und seine philosophische Entwicklung

Augustins Lebenszeit fällt in die Phase des endgültigen Niedergangs des weströmischen Reichs. Als Biographie einer Persönlichkeit, die im literarischen und öffentlichen Leben einer unruhigen Zeit eine wichtige Rolle spielte, ist Augustins Vita bereits für sich ein komplexer Forschungsgegenstand; sie ist weit von einem nüchternen Gelehrtenleben entfernt. Augustinus wurde im Jahr 354 im nordafrikanischen Thagaste geboren. In Karthago studierte er von 370 bis 373 Rhetorik. Dieser rhetorisch-literarische Bildungsgang allein erschien ihm jedoch bald als allzu oberflächlich; Augustinus selbst berichtet von dem einschneidenden Leseerlebnis, das Ciceros Aufruf zur Philosophie in dessen Programmschrift *Hortensius* für ihn bedeutete. Die hierdurch ausgelöste philosophisch-weltanschauliche Suche führte ihn zunächst zum Manichäismus, einer damals weit verbreiteten Religion, die zahlreiche biblische Motive aufgriff, aber in einem gnostisch-dualistischen Sinn interpretierte. Augustinus blieb neun Jahre lang Manichäer (373-382), wandte sich aber schließlich enttäuscht ab.

Augustins frühe Cicero-Lektüre

In den manichäischen Jahren Augustins vollzog sich eine bemerkenswerte Karriere, die den jungen Rhetorikprofessor von Thagaste und Karthago zunächst nach Rom und schließlich an den kaiserlichen Hof von Mailand führte. Nachdem er in Rom für kurze Zeit mit dem Skeptizismus der Neueren Akademie sympathisiert hatte, erhielt Augustinus in Mailand zwei bedeutende Anstöße, die ihn schließlich zum kirchlichen Christentum führten. Dessen scheinbare philosophische Unzulänglichkeit und Primitivität wurde in Augustins Augen

Augustinus als Manichäer

<sup>1</sup> Beide Werke sind in erschwinglichen Übersetzungen greifbar: *Bekenntnisse*. Übers. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989 (Reclam) und *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*. Übers. v. W. Thimme; eingel. und komm. v. C. Andresen, 2 Bde., München <sup>2</sup>1985 (dtv). Die *Confessiones*-Übersetzung von J. Bernhart (Augustinus, *Bekenntnisse*, Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987: insel taschenbuch) ist im Ton allzu pathetisch-antiquiert, unpräzise und daher nur bedingt benutzbar. Weitere ältere Übersetzungen der beiden Schriften: W. Thimme, *Bekenntnisse*, München <sup>2</sup>1985 (dtv) und A. Schröder, Über den Gottesstaat, in: Bibliothek der Kirchenväter, 3 Bde., Kempten/München 1911-16. Auch diese beiden Ausgaben müssen als überholt gelten und sind bestenfalls mit Vorsicht zu gebrauchen.

zum einen durch die rhetorisch und gedanklich brillanten Predigten des Bischofs Ambrosius relativiert. Zum anderen lösten neuplatonische Schriften (*Platoniorum libri*), die Augustinus von Mitgliedern eines christlichen Neuplatonikerkreises erhielt, jene Probleme, die sich aus Augustins bis dahin materialistischer Gottesvorstellung ergaben.

Im Sommer 386 vollzog Augustinus eine markante Wendung hin zu einem platonisierenden Christentum, eine Wendung, die nach eigenem Bericht auf das eindrucksvolle philosophische Lektüreerlebnis der *Platoniorum libri* zurückging und die Augustinus später, im berühmten Bericht von *Confessiones*, Buch VIII, als ein hochdramatisches Bekehrungserlebnis schilderte. Augustinus entschloß sich zur Preisgabe seiner Karriere und zog sich mit Verwandten, Freunden und Schülern auf das Landgut Cassiciacum in Norditalien zurück. Dort entstanden seine ersten uns erhaltenen Schriften, in Dialogform verfaßte philosophische Texte.

Wendung zum Platonismus und zum Christentum

Im Jahr 387 ließ sich Augustinus taufen. Nach Mailand zurückgekehrt, widmete er sich ganz der philosophisch-schriftstellerischen Arbeit; er beabsichtigte, in Afrika ein klösterliches Leben zu führen (388). In Thagaste konnte Augustinus dieses monastische Ideal aber nur kurzzeitig realisieren. Er wurde bereits im Jahr 391 (nicht gerade freiwillig) zum Priester und im Jahr 395 (ebenfalls auf Drängen der Gemeinde) zum Bischof der nordafrikanischen Stadt Hippo Regius geweiht. Augustinus gewann durch seine anti-manichäische und anti-donatistische Tätigkeit bald eine führende Rolle im Kreis der afrikanischen Bischöfe. Mit seiner Wendung gegen die Donatisten richtete sich der Bischof von Hippo vor allem gegen deren Ansicht, die Gültigkeit der Sakramente sei von der moralischen Dignität ihrer Spender abhängig. Von nun an nahmen viele seiner Schriften den Charakter von theologischen Gelegenheitsarbeiten an; daneben entstanden insbesondere exegetische Werke, also Bibelauslegungen.

Kirchliche Laufbahn

Nach 410 geriet Augustinus in langwierige Kontroversen mit den Pelagianern. Diese stellten sich scharf gegen Augustins (allerdings bereits erheblich früher entwickelte) Gnadentheorie und betonten die Rolle der moralischen Autonomie als Grundlage einer göttlichen Erlösung oder Verwerfung des Menschen. Der Konflikt zwischen der afrikanischen Kirche unter Augustins Führung und den Pelagianern spielte sich auf der Ebene von theologischen Streitschriften, aber auch von Synodendebatten und Lehrverurteilungen ab; er dauerte bis zu Augustins Lebensende. Besonders intensiv gestaltete sich seine Auseinandersetzung mit dem Pelagianer Julian von Aeclanum. Im Jahr 426 erfuhr Augustinus von „semipelagianischen“ Gegnern seiner Lehre und wandte sich auch gegen diese.

Pelagianischer Streit um den Gnadenbegriff

Augustinus nahm im Lauf des pelagianischen Streits Züge von Bitterkeit und Resignation an; seine enorme literarische Produktivität und seine vielfältigen amtlichen Verpflichtungen erschöpften seine Kräfte zusehends. Bis in seine

letzten Lebensjahre arbeitete er an den Großschriften *Enarrationes in Psalmos*, *De trinitate* und *De civitate dei*. Er starb im August 430 in Hippo Regius im Alter von fast 76 Jahren während einer Belagerung der Stadt durch die Vandalen.

Nun liegt es nahe, daß ein Philosoph, der ein derart ereignisreiches und vielfältiges Leben geführt hat, seine Biographie in irgendeinem Sinne auch zum philosophischen Thema macht. Diese Vermutung bestätigt sich bei Augustinus besonders anhand des theologisch-philosophischen Motivs der Gnade. Das markante Bekehrungserlebnis aus dem Sommer 386 erschien Augustinus aus der Retrospektive der späten 390er Jahre als ein Punkt von eminenter philosophischer Bedeutung. Wenden wir uns also kurz der biographischen Selbstinterpretation von Buch VIII der *Confessiones* zu. Wäre der dortige Bericht historisch verlässlich, so bliebe das geschilderte Ereignis an Dramatik kaum hinter dem Vorbild christlicher Konversionserfahrungen, dem „Damaskuserlebnis“ des Apostels Paulus, zurück. Augustinus berichtet, wie er in einem Mailänder Garten unter einem Feigenbaum liegend eine Kinderstimme hörte. Die Stimme habe die Aufforderung „nimm und lies“ (*tolle lege*) so oft wiederholt, bis er in ihr eine göttliche Weisung erkannt habe. Daraufhin will er die paulinischen Briefe aufgeschlagen haben, um die nächsterreichbare Stelle als göttliche Wegweisung zu lesen. Augustinus stößt dabei auf die Stelle *Römer* 13,13 f., eine Passage, die von „Ausschweifungen“ abrät und zu einem Leben in Christus mahnt. Diese Lektüre soll jede Ratlosigkeit sofort in ein Gefühl der religiösen Gewißheit und Zweifelsfreiheit umgewandelt haben (conf. VIII 12,29).

Augustins Selbstinterpretation

Die lebhafteste Schilderung der augustininischen Bekehrung in *Confessiones* VIII macht den Bericht zum wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Text des Kirchenvaters. Unzählige literarische und künstlerische Folgedarstellungen hat er hervorgerufen. Doch die Unmittelbarkeit der Konversionsschilderung täuscht. Beachtet man vergleichbare Bekehrungsberichte, so fallen eher die typischen als die individuellen Elemente der Darstellung ins Auge. Abgesehen von der offenkundigen Bedeutung literarischer Vorbilder für die Gestaltung der Mailänder Gartenszene ergaben sich in der modernen Forschung noch aus einem weiteren Grund Zweifel an der Authentizität des Berichts von *Confessiones* VIII. Es ist auffällig, daß bereits Buch VII eine Konversionserfahrung schildert; im Mittelpunkt steht dort das schon erwähnte Lektüreerlebnis mit den „Schriften der Platoniker“ (conf. VII 9,13 u.ö.), das genauer als ein stufenweiser Aufstieg zu Gott geschildert wird (conf. VII 17,23). Natürlich stellte sich sogleich die Frage, wie sich dieser Bericht zur Schilderung der Gartenszene verhält. Man stieß schnell darauf, daß das Gartenerlebnis von *Confessiones* VIII nicht durch andere autobiographische Texte bestätigt wird; es besitzt weder in den frühen Dialogen von Cassiciacum ein Echo noch in Berichten aus den folgenden Jahren. Daraus folgt zwar keineswegs zwingend, daß es überhaupt nicht stattgefunden hat. Zumindest läßt sich aber schließen, daß Augustinus dieses Ereignis erst wesentlich später als den Kern seiner Biographie auf-

Zwei Bekehrungen?



gefaßt haben muß und daß er dabei *auch* zu Mitteln der Selbststilisierung gegriffen haben dürfte.

Wenn die Gartenszene aber auf einer (zumindest teilweisen) Selbststilisierung beruht, was mag Augustinus zu dieser Darstellung bewogen haben? Um dies zu verstehen, ist ein Blick auf Augustins Theorie von Gnade, Erbsünde und Prädestination unabdingbar.

## 1.2 Augustins Gnadenkonzeption

Im Verlauf der 390er Jahre kam es im Denken Augustins zu einer beachtenswerten Veränderung. Diese wird greifbar, wenn man zwei augustinische Auslegungen des neutestamentlichen Römerbriefs miteinander vergleicht: die *Expositio [...] ex epistula apostoli ad Romanos* von 394/5 und den Text *Ad Simplicianum* I 2 von 396/7. Während der erste Text eher die freie Zuwendung des Menschen zu Gott lehrt, vertritt der zweite eine pointierte Gnadenlehre, verlagert also das Gewicht auf Gottes Beistand. Die erste Position ist konventionell neuplatonisch geprägt. Hingegen hat Augustins zweite Position bereits die Zeitgenossen zu scharfen Reaktionen provoziert. Pelagius, einer der Hauptgegner der Gnadenkonzeption und kurioserweise ein überzeugter Leser der augustinischen Frühschriften, machte alsbald auf folgendes Problem aufmerksam: Falls Gott die Ausführung seiner Gebote selbst sicherstellen müsse, sei die Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben; eine Pflicht zur christlichen Lebensführung gebe es dann ebensowenig wie die Hoffnung, man könne sich Gott aus freien Stücken zuwenden. Damit scheint aber die Idee der moralischen Verdienstlichkeit gefährdet. Der Pelagius-Anhänger Julian von Aeclanum hat Augustins Position sogar als einen nicht überwundenen Manichäismus qualifiziert; einer anderen Deutung zufolge läßt sie sich als Rückfall in einen unphilosophischen Fideismus beschreiben, also in eine anti-intellektuelle Form dogmatischer Frömmigkeit.

Eine auffällige Veränderung in den 390er Jahren

In der Gegenwart hat besonders Kurt Flasch (1980; 1990) Augustins Position als inhuman gebrandmarkt, nachdem er sie wie folgt rekonstruiert hat: Der Kirchenvater bestreite selbst den kleinsten menschlichen Beitrag zum Erlösungsgeschehen; der augustinische Gott bewirke alles Gute und daher auch das gute menschliche Handeln; selbst die erste Hinwendung der Erwählten zu Gott gehe auf seine „zuvorkommende Gnade“ (*gratia praeveniens*) zurück, da auch der Glaube ein Geschenk Gottes sei. Der Mensch könne sich der Gnade ebensowenig verweigern, wie er sie erlangen könne; sie wirke vollkommen unnachvollziehbar, zudem auf komplizierten Umwegen, und sei, sobald sie auftrete, unwiderstehlich. Nach Flaschs Rekonstruktion ist also jede Wechselwirkung (Synergismus) von Gott und Mensch aufgehoben: Mit dem Sünder hat Gott nichts zu tun, im Erwählten handelt allein er selbst. Es bestehe eine „doppelte

Gnade und menschliche Freiheit

Prädestination“: Erlösung bzw. Verwerfung seien einem Menschen von vornherein und ohne sein Zutun bestimmt.

Trotz eines unbestreitbaren Wahrheitsmoments verfehlen diese Deutungen dennoch den Kern der augustinischen Gnadenlehre. Augustins Absicht ist es keineswegs, im Sinn des Manichäismus ein substantielles Böses in den Gottesbegriff zu tragen oder gar die Schöpfung für schlecht und korrumpiert zu erklären. Auch gibt er die Vorstellung eines heilsrelevanten Zusammenwirkens von Gott und Mensch keineswegs ganz preis. Auch wenn der Kirchenvater einen solchen Synergismus stark relativiert, bleibt es gleichwohl dabei, daß der Mensch einen genuinen Eigenbeitrag zum Erlösungsvorgang leisten kann. Ebenso wäre es falsch zu meinen, Augustinus wende sich seit dem Ende des 4. Jahrhunderts von der Philosophie ab; im Gegenteil, noch in seinen Spätschriften identifiziert er Gottsuche und platonisches Philosophieren (z.B. civ. VIII 8). Denn die Gnadentheorie versteht Augustinus als eine *philosophische* Position; daran ändert auch der Umstand nichts, daß es nach augustinischer Auffassung zur Entdeckung einiger Wahrheiten - gedacht ist beispielsweise auch an die Lehre von der Menschwerdung Gottes - der göttlichen Offenbarung bedurft habe.

Augustins philosophische Gnadentheorie

Folgende Fakten sind festzuhalten: Die Gnadenlehre erlangt für Augustinus im Fortschreiten seiner Auslegung des *Römerbriefs* eine immer größere Bedeutung. Bereits seine erste *Römerbrief*-Interpretation weist dieses Element auf; schon damals lehrt der Kirchenvater, einer Zuwendung des Menschen zu Gott müsse göttliche Gnade vorhergehen. Man kann also nicht behaupten, es vollziehe sich zwischen der *Expositio* und *Ad Simplicianum* ein „Bruch“; vielmehr besteht zwischen beiden Auslegungen eine organische Entwicklung, verbunden freilich mit einer Akzentverschiebung (vgl. T.G. Ring 1994). Nun ist es sicher richtig, daß Augustins Deutung, besonders die Verbindung von Gnaden- und Erbsündenlehre (zu letzterer gleich Näheres) im Blick auf *Römer* 9, heute eine indiskutable und obsoletere Exegese darstellt; aber für Augustins Zeit ist dies keineswegs eine willkürliche Textauslegung. Augustinus nimmt hier keinerlei Sonderstellung in der kirchlichen Tradition ein; der Text *Ad Simplicianum* enthält im wesentlichen, auch in der Lehre von der „Verwerfung der Sünder“, altkirchliches Gemeingut. Und schließlich verbindet *Ad Simplicianum* die Gnadenlehre nirgends in ideologischer Weise mit dem Einsatz von Zwangsmitteln. Zwar „verhärtet“ Gott den Willen mancher Menschen, dies dient aber nirgends als Begründung kirchlichen oder staatlichen Zwangs.

Hintergründe der Gnadentheorie

Eine maßgebliche Neuerung ist dagegen, daß die augustinische Position seit der Schrift *Ad Simplicianum* nicht länger menschliche Verdienste als Vorbedingung der Gnade ansieht. In seiner älteren Position vertrat Augustinus eine Lehre, derzufolge Gott die freie Zu- oder Abwendung und die moralische Integrität des Menschen bereits bei dessen Erschaffung voraussieht und mit seiner Gnade also der menschlichen Moralität entgegenkommt. Augustinus läßt dem

Gnade und menschliche Eigenleistung

Menschen aber auch später die Möglichkeit einer aktiven Mitwirkung; er sieht ihn als verantwortlich für seine Bereitschaft zu Glaube oder Unglaube an und ebenso für seine Zu- oder Abwendung von Gott. Augustinus schreibt: „Dem freien Willen verbleibt im diesseitigen, sterblichen Leben zwar nicht die Möglichkeit, daß ein Mensch seine Gerechtigkeit vervollkommnet, wenn er es nur will; wohl aber die Möglichkeit, daß er sich in tiefer Frömmigkeit an den wendet, durch dessen Gnadengeschenk er sie vollenden kann“ (Simpl. I 1,14). Zudem meint Augustinus, daß es durchaus die moralischen Verdienste einer Person seien, die diese von der ersten Erwählung zur endgültigen Rettung beim Jüngsten Gericht führe (*De correptione et gratia* 46). Weiterhin ist es falsch zu behaupten, die Gnade wirke unwiderstehlich: es bleibt die Möglichkeit menschlicher Zurückweisung (z.B. Gn.litt. I 5). Auch der Gebrauch der biblischen Wendung „Der Wille wird vom Herrn vorbereitet“ (*praeparatur voluntas a domino*) bedeutet keineswegs eine Manipulation des menschlichen Willens durch Gott; im Gegenteil, der menschliche Wille wird von Augustinus bleibend als frei konzipiert. Gegenüber Julian verwahrt sich der Kirchenvater gegen den Vorwurf des Determinismus: ein „erzwungener Wille“ sei ein unsinniger Begriff (*Contra Iulianum* I 101). Somit unterscheiden sich die frühe Freiheitstheorie und die spätere Gnadenlehre nicht schon in ihren Zentralbegriffen voneinander: Nach beiden Positionen gelangt der freie Wille ohne göttliche Unterstützung nicht ans Ziel. Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß Gott nach der ersten Position denjenigen errettet, von dem er in seiner Vorsehung vorausweiß, daß er sich ihm zuwenden wird, während Gott nach der zweiten Position gemäß einem unerforschlichen Ratschluß erwählt.

Der Übergang von der ersten Position zur zweiten läßt sich nicht aus der Alternative Freiheit versus Gnade, sondern aus Augustins Kirchenverständnis ableiten (vgl. Simonis <sup>2</sup>1981). Der Kirchenvater hatte folgende Schwierigkeit zu lösen. Waren die Menschen vor dem Auftreten Christi vom Heil ausgeschlossen? Augustinus verneint dies und behauptet, es habe das Christentum schon immer - wenn auch unter anderen Bezeichnungen - gegeben (vgl. retr. I 13,3). Daraus folgt aber das Problem, weshalb nicht auch nach Christi Erscheinen ein solches „anonymes Christentum“ existieren soll. Wenn die Kirche gegenwärtig heilsnotwendig ist, wen erwählt Gott dann in sie und weswegen? (Warum also wird jemand in eine nicht-kirchliche Familie oder Kultur hineingeboren?) Entweder konnte Augustinus behaupten, daß für Gottes Auswahl menschliche Verdienste ausschlaggebend sind; das Kriterium der moralischen Verdienstlichkeit erklärt aber nicht die Kircheng Zugehörigkeit getaufter Säuglinge. Oder er konnte die Ansicht vertreten, Gott erwähle oder verwerfe einen Menschen ohne einsehbaren Grund; in diesem Fall erscheint Gott aber als ein fürchterlicher, grausamer Tyrann. Augustins Nachdenken über dieses Problem nimmt in den Jahren 391-397 einen komplizierten Verlauf. In der Auseinandersetzung mit dem Römerbrief (*Römer* 5-9) stößt er schließlich auf den Ausweg der Lehre von der Erbsünde (*peccatum originale*; vgl. bereits vera rel. 15,29; lib.arb. III). Denn der zweite Flügel der Alternative erscheint dann als annehm-

Der Begriff einer „Erbsünde“

bar, wenn eine Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses nicht mehr von Erwählung und Verwerfung, sondern nur noch von der Erwählung behauptet wird. Dies gilt aber im Fall einer Schuld, die allen Menschen gemeinsam ist. Wenn Gott nicht blindlings rettet und straft, sondern lediglich unter allen Verworfenen eine undurchschaubare Auswahl trifft, dann gleicht er nicht länger einem willkürlichen Tyrannen, sondern einem milden Richter, der einige (wenn auch relativ wenige) aus der Schar der Verbrecher unerwartet begnadigt. Somit kann man Gott nicht länger als ungerecht tadeln; seine Güte wird durch die Geretteten bewiesen, die der verdienten Strafe entgehen, während sich die Verworfenen über ihr Los nicht beklagen können. In gewisser Weise scheint Gott sogar gerade die krassesten Sünder (wie etwa Paulus) zu erwählen, um so jegliche Vorstellung von moralischer Verdienstlichkeit auszuschließen.

Augustinus glaubt, mit der Erbsündenlehre auf der Grundlage der Schrift eine höchst rationale Lösung entdeckt zu haben. Er bringt sie beinahe in die Form eines Syllogismus: Wenn (i) jeder Ungetaufte der Verdammnis anheimfällt und wenn es (ii) keine Verdammnis ohne vorhergehende Schuld geben kann, dann muß zuvor (iii) eine allgemeine Sündenschuld bestehen, von der nur die Taufe befreien kann. Als Augustinus um das Jahr 397 dem greisen Mailänder Bischof und Freund Simplicianus auf dessen Drängen hin eine *Römerbrief*-Auslegung schreibt, ist der Durchbruch zur Erbsündenlehre erreicht. Paulus selbst insistiert im entscheidenden Text *Römer* 9,9-29 auf der Grundlosigkeit der Verwerfung Esaus und der Erwählung Jakobs (nach der alttestamentlichen Erzählung aus *Genesis* 25-27). Durch eine Verbindung dieser Perikope mit *Römer* 5,12 ff. gelangt Augustinus zu der Auffassung, Paulus lehre neben der Gnade eine allgemeine Sündenverstrickung; ausnahmslos alle Menschen hätten „in Adam gesündigt“, wodurch die menschliche Natur gravierend korrumpiert worden sei.

Rationalität der Erbsündenlehre?

Die Theorie, nach der die gesamte Menschheit in einem verdammungswürdigen Ausmaß schuldig ist, ist in Wahrheit keineswegs so rational, wie es Augustinus erschienen sein mochte. Denn wie kann ein Mensch stellvertretend für alle anderen gesündigt haben? Wie soll man sich die physische Übertragung einer moralischen Schuld vorstellen? Augustinus sagt, in Adam habe „unser Wesen“ (*natura nostra*) gesündigt. Was genau heißt das? Vielleicht dachte Augustinus hierbei ursprünglich an die neuplatonische Weltseelenlehre: Wenn die Weltseele, deren Teilseelen wir sozusagen darstellen, gesündigt hätte, wäre es denkbar, daß sich eine solche Schuld in allen menschlichen Seelen wiederfände; freilich bekennt sich Augustinus nirgends eindeutig zu dieser ganz unbiblischen Auffassung. In jedem Fall ausgeschlossen ist aber eine Erklärung der Erbsünde aus „Sippenhaftung“: Niemand darf, gleichgültig wie nahe er einem Verbrecher steht, für eine fremde Tat zur Verantwortung gezogen werden. Zwei Lösungen bleiben übrig (vgl. ep. 166). Entweder erschafft Gott zugleich mit jeder menschlichen Seele auch eine Verbindung zur Schuld Adams; in einem solchen Kreatianismus geht die Sündentradierung jedoch auf Gott selbst

Mängel der Erbsündenlehre

---

zurück, was für das Gottesbild verheerend ist. Oder die Schuld vererbt sich beim elterlichen Geschlechtsakt; in diesem Traduzianismus wird jedoch ein moralisches Problem fälschlich als ein biologisches interpretiert. Augustinus sieht zwar den Kategorienfehler, der in der zweiten Antwort liegt, hält an ihr aber - zumal ohne nähere Erhellung des Vererbungsvorgangs - fest. Wenig rational wirkt auch die Auffassung, der Sinn der Schöpfung bestehe einzig darin, die durch einen „Engelabfall“ verminderte Zahl der Seligen mittels der Erwählten zu ergänzen. Die meisten Menschen bleiben von dieser Gnade ausgeschlossen; die *massa peccati* („Sündenmasse“) ist zugleich eine *massa damnationis* oder *perditionis* („dem Untergang geweihte Masse“). Es steht außer Frage, daß Augustinus mit der Erbsündenlehre eine philosophisch inkonsistente und ethisch unhaltbare Position einnimmt.

## 2 *Confessiones* - Zur Charakterisierung der Schrift

Die *Confessiones* (entstanden um das Jahr 400) sind heute im Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit hauptsächlich als ein klassisches Werk der Weltliteratur präsent. Augustinus hat, so lautet eine verbreitete Auffassung, mit diesem Buch das Genre der selbstkritischen, ja geradezu selbstentlarvenden Autobiographie erfunden (das in der Neuzeit etwa von Rousseau und in unserem Jahrhundert z.B. von Sartre weitergeführt worden ist). Er scheint der erste gewesen zu sein, der seine persönliche Entwicklung mit ihren kontinuierlichen Linien wie mit ihren Bruchstellen schonungslos und freimütig dargestellt und dabei eine hohe Kunst introspektiver Psychologie entfaltet hat. Offenkundig kommt es dem Kirchenvater, so diese Auffassung, nicht auf eine bloße Faktenschilderung, sondern auf die bedingungslose Offenlegung und hintergründige Interpretation seines Lebenswegs an.

Eine subtile  
Selbstenthüllung?

Diese Sichtweise enthält zwar ein Körnchen Wahrheit, ist aber alles andere als eine geschichtlich angemessene Einordnung der *Confessiones*. Allein schon die Vorstellung, Augustinus habe über einen Entwicklungsbegriff im Sinn von biographischer Linearität und Teleologie verfügt oder er sei sich (in einem der Moderne vergleichbaren Sinn) der Brüchigkeit, Diskontinuität und Kontingenz menschlichen Lebens bewußt gewesen, wirkt wie eine allzu unhistorische Konstruktion (dazu näher Kap. 3.3). Ebenso unhistorisch gehen die psychoanalytischen Werkinterpretationen vor, die besonders in den zwanziger Jahren versucht worden sind (vgl. Achelis 1921, Legewie 1925 und Thimme 1929). Deutungen dieser Art rechnen zu wenig mit traditionell-literarischen Topoi oder mit Elementen der Selbststilisierung (Augustinus will ja gerade zeigen, daß er vor seiner Bekehrung ein kaum weniger schlimmer Sünder als Saulus/Paulus gewesen ist, um so den Gnadenbegriff zu akzentuieren). Zudem ziehen sie in ihrer Verwendung moderner psychologischer Kategorien die historische Fremdheit der Persönlichkeit Augustins nicht ausreichend in Betracht. Mit Vorsicht zu bewerten sind also sicherlich jene „psychohistorischen“ Auffälligkeiten, die Flasch und Mojsisch in der Einleitung zu ihrer Übersetzung zusammengetragen haben (vgl. 1989, 24-30). Auch der Begriff „schonungslose Ehrlichkeit“ dürfte die *Confessiones* nicht angemessen charakterisieren: Mit einigem Recht hat man immer wieder daran Anstoß genommen, daß der Kirchenvater ganz ohne Reue und Scham die Verstoßung seiner jahrelangen Lebensgefährtin schildert. Obwohl sie die Mutter seines Sohnes Adeodatus war, erwähnt Augustinus noch nicht einmal den Namen dieser Frau (Neuerdings läßt J. Gaarder (1997) die Frau, die er Floria Amalia nennt, in Romanform auferstehen und Augustinus recht heftig anklagen).

Psychoanalytische  
Augustinus-Interpretation?

Andererseits liest man häufig die These, bei dem Werk handle es sich in erster Linie um ein Stück spirituell-mystischer Literatur; so zeige der Titel, nämlich „Bekenntnisse“, nicht so sehr Augustins Absicht einer *Lebensbeichte* an als

Die *Confessiones* als  
frommes Bekenntnis?

vielmehr seine Intention, *sich zu Gott zu bekennen*. Auch diese Auffassung besitzt ein gewisses Wahrheitsmoment. Sie kann sich insbesondere auf den schon erwähnten dramatischen Bekehrungsbericht im VIII. Buch und auf die sogenannte „Vision von Ostia“ im IX. Buch stützen. Aber auch diese Interpretation leidet unter einem Mangel an historischer Fundierung: Es wäre falsch, Augustinus eine spirituelle Innerlichkeit im neuzeitlichen Sinn der Gefühlsreligiosität unterstellen zu wollen; als „mystisch“ zu charakterisieren sind die *Confessiones* allenfalls, wie wir noch sehen werden, im Sinn der platonischen Konzeption eines „Aufstiegs der Seele“ (vgl. Kap. 2.1). So gewendet erhält die Charakterisierung der Schrift als eines Stücks mystischer Literatur freilich einen guten Sinn.

Die *Confessiones* sind in erster Linie ein Werk der philosophischen Theologie. Sie behandeln in der Tradition der stoischen, der akademischen und besonders der neuplatonischen Philosophie eine Reihe von Sachproblemen, und zwar zunächst am Leitfaden der Biographie Augustins, welche von der Geburt bis zur Konversion verfolgt wird (Buch I-X), danach am Leitfaden einer Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts (Buch XI-XIII). Vor allem vier Problemkreise werden traktiert: die *Philosophische Theologie* (einschließlich des Gedanken eines *Aufstiegs der Seele*); die *Erkenntnistheorie*, das Problem der *Zeit*, sowie das Problem der *Theodizee*. Im folgenden soll eine Handreichung geboten werden, die die Lektüre des Werks zu erleichtern versucht.

Die *Confessiones* als  
philosophisches Werk

Bevor Sie mit der Lektüre der *Confessiones* beginnen, scheinen noch einige vorbereitende Bemerkungen zur literarischen Form angebracht, die Augustinus gewählt hat (die Bemerkungen gelten grundsätzlich auch für *De civitate dei*). Auf den modernen philosophischen Leser, der die systematische, konsistente und kontinuierliche Behandlung von Themen erwartet, mögen Augustins kompositorische Besonderheiten störend und befremdlich wirken. Erstens fällt auf, daß augustinische Werke thematisch nicht so kohärent sind, wie es unseren literarischen Gattungen Abhandlung oder Monographie entspricht: Das heißt, das betreffende Werk ist nicht durch ein einziges Thema charakterisierbar; vielmehr werden zahlreiche Probleme angeschnitten, ohne daß eine strikte Kontinuität in der Gedankenführung besteht und ohne daß sich immer ein Oberthema abzeichnet. Im Fall der *Confessiones* wirkt besonders irritierend, daß - wie bereits erwähnt - die Bücher I bis X von Augustins persönlicher Entwicklung handeln, während Bücher XI bis XIII scheinbar unmotiviert zu einer Auslegung des biblischen Buches *Genesis* übergehen. Zweitens werden die Teilthemen, auf die Augustinus zu sprechen kommt, noch nicht einmal in sich kontinuierlich durchgehalten. Stattdessen folgt unser Autor mitunter einem situativen Verfahren, bei dem er Themen aufgreift, seine Meinung ausspricht und sie wieder fallenläßt. Gelegentlich greift er solche Teilthemen später wieder auf; es kann aber auch sein, daß er sie endgültig aufgibt. Ein weiteres Problem liegt darin, daß er sich durch bestimmte Stichwörter zu „Abschweifungen“ (Digressionen) verleiten läßt, die zum Ausgangsthema gar nicht unmittel-

Auffälligkeiten der  
literarischen Form

bar passen. Wer ein wenig Leseerfahrung mit Augustinus gesammelt hat, wird bestätigen können, daß er dazu tendiert, von einem Spezialproblem herkommend über seine gesamte Philosophie zu sprechen. Die Disparatheit seiner Themenbehandlung hat damit zu tun, daß Augustinus fast mit jedem Werk eine kleine „Summe“ seines gegenwärtigen philosophischen Reflexionsstands zu geben sucht.

Eine auffällige Besonderheit der *Confessiones*, auch gegenüber *De civitate dei* und der Mehrzahl seiner anderen Schriften besteht darin, daß Augustinus ohne Umschweife von der Sachebene auf die Ebene eines (stilisierten) Gebets übergehen kann. Nicht wenige Leser mögen das als störend empfinden; es kann daher ratsam sein, gelegentlich solche Passagen zu überspringen (wenn sie auch zum angemessenen Verständnis der Schrift nicht ganz unerheblich sind). Auch im Fall von *De civitate dei* dürften gelegentliche Auslassungen, etwa im Fall der sehr detaillierten Rom-Kritik oder der minutiösen Auslegung biblischer Textstellen, ratsam sein, wenn die Freude an der Lektüre nicht verlorengehen soll. Andererseits gibt es bei Augustinus so bestechend formulierte und so klar durchdachte Passagen, daß man ihm den Rang eines großen philosophischen Klassikers nicht absprechen kann. Freilich muß, um eine thematische Kontinuität im modernen Sinn herzustellen, gelegentlich in einem Werk (und überdies zwischen den Werken) hin und her gesprungen werden.

Es sei aber wenigstens noch der Grund angedeutet, weshalb sich Augustinus dieser in unseren Augen so unbefriedigenden literarischen Form bedient hat. Mindestens seit den Forschungen von Pierre Hadot (1981; 1995) wissen wir, daß Philosophie in der Antike als „Seelenleitung“, „Lebenskunst“ sowie als „Selbstschulung“ betrieben bzw. rezipiert wurde; das gilt auch für die philosophischen Schriften der Antike. Während wir modernen Leser bei schriftlichen Ausführungen die Sachkonsistenz in den Vordergrund stellen, spielt in Texten der Antike die Interessenlage der angenommenen Leserschaft die Hauptrolle. Antike philosophische Schriften haben einen pädagogischen Charakter, oder präziser gesagt, sie sind protreptisch (hinführend), konsiliatorisch oder paränetisch (beratend) und adhortativ (ermahnend) ausgerichtet. Sie verfahren daher gelegentlich ebenso didaktisch-assoziativ, wie die mutmaßlichen Adressaten in einer philosophischen Fragestunde ihre Lebensfragen und gedanklichen Unklarheiten vorbringen würden. Antike philosophische Schriften sollen die Leser gefangennehmen und überzeugen, und sie sollen verändernd in die Lebensführung der Leserschaft eingreifen.

Antike Philosophie als  
„Seelenleitung“

Die *Confessiones* folgen diesem literarischen Muster, sind also nicht einfach ein Lebensbericht oder ein Stück frommer Literatur. Sie sind als protreptischer Traktat an eine christliche Leserschaft adressiert. *De civitate dei* wendet sich zugleich auch an die heidnische Opposition in Rom. Im ersten Werk sollen die Wege der göttlichen Gnade vorgeführt werden, und die Gebetspassagen versuchen die geistliche Lebensdeutung zu unterstreichen; zugleich soll jener philo-

Die *Confessiones* als  
protreptischer Traktat



sophische „Aufstieg“, der theoretisch skizziert wird, auch unmittelbar beim Schreiben vollzogen und dem Leser anempfohlen werden. Insgesamt machen die *Confessiones* den Leser mehr mit den augustinischen Kernüberzeugungen vertraut, während die Schrift *De civitate dei* einen eher enzyklopädischen und weltläufig-kultivierten Charakter besitzt. Allerdings hat J. van Oort (1991) auch für *De civitate dei* plausibel gemacht, daß sich der gesamte zweite Teil als eine einzige Tauf-Katechese lesen läßt. Anders gesagt, Augustinus hat hier nicht bloße Bildungsgüter zusammengetragen, sondern ein Programm entfaltet, das das wesentliche Wissen vom Christentum für gebildete Außenstehende umfaßt - womit sich auch hier eine didaktische Ausrichtung im Sinne Hadots bestätigen läßt. Übrigens nehmen beide Werke gelegentlich den Charakter von „Übungsstücken“ an, der jedem Leser eines platonischen Dialogs vertraut ist. Lösungen werden bewußt verzögert, versteckt, offengelassen oder problematisiert, so daß die betreffende Schrift für den Leser nicht nur Informationsmaterial bietet, sondern zudem eine „geistige Übung“ (*exercitatio animi*) darstellt.

## 2.1 Philosophische Theologie

Auf keinen Fall darf man Augustins philosophische Theologie mit einem vernunftfeindlichen Fideismus verwechseln, also z.B. mit der Position des Kirchenvaters Tertullian (ca. 160-220), welcher den religiösen Glauben *über* und damit in gewissem Umfang *gegen* die Vernunft stellte. Nach Tertullians Auffassung gibt es keine Gemeinsamkeit „zwischen einem Schüler Griechenlands und einem Schüler des Himmels“ (*Apologeticum* 46,18). Tertullian meint daher, daß der Wahrheitsgehalt der antiken Philosophie (den auch er nicht in Abrede stellt) auf einen geistigen Diebstahl heidnischer Autoren im Alten Testament zurückgehe. Ganz anders Augustinus. Er vertritt eine vernunftorientierte Religionsphilosophie, die der paganen Philosophie ihr Eigenrecht läßt und derzufolge Glaubenswahrheiten keineswegs von anderer Art als Vernunftwahrheiten sind. Glaubensinhalte müssen vielmehr für die Vernunft rekonstruierbar sein. Vor allem aber müssen sie tatsächlich vernünftig rekonstruiert werden; die Situation, daß jemand die Wahrheit nur im Glauben besitzt, scheint ihm unbefriedigend. Zwar hat der auf die Bibel und die Frömmigkeitspraxis gestützte Glaube einen gewissen Wahrheitsvorsprung, nämlich in dem Sinn, daß der Glaubende auf direktem Weg über die Wahrheit in Kenntnis gesetzt ist. Aber die Offenbarung hat dafür den Nachteil, die Wahrheit nur autoritativ zu vermitteln. Nun gilt freilich für Augustinus: lieber autoritativ an der Wahrheit ausgerichtet sein als aus freier Überheblichkeit (*superbia*) die Wahrheit zu verfehlen (vgl. vera rel. 8,14). So erklärt sich, weshalb Augustinus seit den späten 390er Jahren gerne die Antithese von schlichten, aber richtig orientierten galiläischen Fischern (d.h. den Jüngern Jesu) und gebildeten, aber verirrten Philosophen (gemeint sind die heidnischen Schulen) verwendet. Noch besser ist es für Augustinus jedoch, aus freier Einsicht das Richtige zu treffen oder es unter

Rationalismus, nicht  
Fideismus

Anleitung der Bibel, aber mittels der Vernunft einzusehen. Das bloß autoritativ Geglaubte soll also zur philosophischen Einsicht werden.

Zwar wurde Augustinus im Hoch- und Spätmittelalter, in der Reformation und nochmals im 17. Jahrhundert, besonders im Zusammenhang mit seiner Gnadenkonzeption, wiederholt als Vertreter einer fideistischen Position in Anspruch genommen; dies geschah jedoch weitgehend zu unrecht. Augustinus ist theologischer Rationalist.

### 2.1.1 Augustins religionsphilosophischer Rationalismus

In der Augustinus-Forschung der vergangenen hundert Jahre hat man häufig einen Kontrast behauptet, der angeblich zwischen dem jungen Konvertiten des Jahres 386 und dem späteren Amtsträger und offiziellen Kirchenmann seit circa 395 besteht. Nach dieser Auffassung soll es sich bei dem Augustinus unmittelbar nach seiner Konversion um einen autoritätskritischen, bildungsbeflissenen Neuplatoniker gehandelt haben, während der spätere Bischof eher vernunftfeindliche Prinzipien wie das der Autorität, der objektiven Gültigkeit der Sakramente oder das der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses vertreten haben soll. Bei näherem Hinsehen hat diese Gegenüberstellung freilich nur ein bescheidenes Wahrheitsmoment; die augustinische Position weist in Wirklichkeit eher Kontinuität als Diskontinuität auf. Denn einerseits bezeugen schon ganz frühe Passagen das Autoritätsprinzip (z.B. Acad. II 20,43; ord. II 5,16); andererseits hält Augustinus am Wert der philosophischen Einsicht bis hinein in sein Spätwerk fest (z.B. civ. VIII). Was sich bei ihm durchhält, ist besonders der Gedanke: Als Glaubender ist man gut beraten, die Glaubensinhalte nicht nur hinzunehmen, sondern vernünftiges Licht in sie zu bringen; der Glaube soll in eine philosophische Form verwandelt werden. Als Philosoph wiederum ist man gut beraten, auf der Basis der Offenbarung und der kirchlichen Autorität vorzugehen, allerdings nicht um seine Vernunft bevormunden zu lassen (im Sinn einer Preisgabe der Vernunft, eines *sacrificium intellectus* also), sondern weil der christliche Glaube eine einzigartige heuristische Grundlage für den Philosophen abgibt, in der Sache das jeweils Richtige zu treffen.

Entwicklung vom  
Neuplatoniker zum  
Fideisten?

So kommt es, daß Augustinus sogar in den zentralen theologischen Themen Trinität, Christologie, Schöpfungslehre, Soteriologie (Erlösungslehre) und Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) dem Anspruch nach philosophische Auffassungen vertritt, und dies, obwohl er sich deren biblischer Quellen wohlbewußt ist. Der scheinbare Konflikt löst sich auf, wenn man sich Augustins rationalistisches Verständnis von Autorität verdeutlicht (vgl. Lütcke 1968). Demnach lehrt die Autorität Christi und der Kirche nichts, was nicht auch ein Philosoph wissen könnte (util.cred. 27-33). Der Glaube bietet nur die bestmögliche Grundlage für die Philosophie. Ungebildete Menschen wie Augustins (als

Kontinuität der Philosophie bei Augustinus

besonders fromm geschilderte) Mutter Monnica, deren „Geist auf Gott ausgerichtet ist“, gelten schon in Cassiciacum als göttliche „Orakel“ (beata v. 4,31). Glaubensaussagen geben der Vernunft Hinweise, wo sie die Lösung eines Problems zu suchen hat; die Offenbarung hilft der Schwäche der Vernunft (z.B. *sermo* 43,7,9). Das Modell eines solchen einsichtsuchenden Glaubens hat im 11. Jahrhundert Anselm von Canterbury mithilfe der augustinischen Wendungen *fides quaerens intellectum* („nach Einsicht suchender Glaube“) und *credo, ut intelligam* („ich glaube, damit ich begreife“) charakterisiert: Der hohe Wert des Glaubens liegt darin, die Vernunft anzuleiten. In gewisser Weise steht der Glaube aber gerade damit im Dienst der Vernunft, nicht umgekehrt. Augustinus und Anselm stützen ihre Auffassung auf das Schriftwort *nisi credideritis, non intelligetis* („Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen“: *Jesaja* 7,9; vgl. lib. arb. II 2,6). Philosophie und Theologie erreichen dann ihre Vollform, wenn sie zur Deckung gebracht werden; der „wahre Philosoph ist jemand, der Gott liebt“ (*verus philosophus est amator dei*: civ. VIII 8). Da der Kirchenvater nach dem Prolog des *Johannesevangeliums* Christus als Inbegriff der „Weisheit“ versteht, kann er folgern, daß Philosophie (*amor sapientiae*) nichts anderes als die Liebe zu Christus bedeutet.

### 2.1.2 Die religionsphilosophische Position der *Confessiones*

Auch in den *Confessiones* ist die frühe Wertschätzung der Vernunft keineswegs relativiert; noch immer heißt es, die Offenbarung helfe der Schwäche der Vernunft (conf. VI 5,8). Mehr noch, der augustinische Weg der Gottsuche wird dort gerade als Kette philosophischer Entwicklungsschritte beschrieben: Folgt man dem autobiographischen Bericht der *Confessiones*, so beruhte Augustins frühe Ablehnung des Christentums hauptsächlich darauf, daß ihm dessen spiritualistischer Gottesbegriff als unplausibel erschien. Die schrittweise Annäherung an die christliche Gottesvorstellung ist also philosophisch begründet und läßt sich nachvollziehen, wenn man drei in den *Confessiones* klar auseinandergehaltene konzeptionelle Phasen berücksichtigt.

In seiner manichäischen Zeit nahm Augustinus zwei ewige göttliche „Massen“ an, von denen die eine gut und die andere böse und häßlich sein sollte. Die gute wie die böse göttliche Substanz stellte er sich als materiell vor, d.h. als räumlich ausgedehnt. Er bezeichnete die zwei Massen als *monas* bzw. als *dias* (IV 15,20). Augustinus glaubte, mit diesem Modell die Existenz von irdischem Übel so erklären zu können, daß er es nicht dem guten Gott, also der guten Masse, anzulasten brauchte (vgl. Kap. 2.4). In einer zweiten Phase vertrat Augustinus dagegen ein stoisches Modell, demzufolge Gott eine einzige, unendlich ausgedehnte Masse bilden sollte, die die sichtbare Welt in einem physischen Sinn durchdringt (VII 1,1 f.). Anders gesagt, Gott ist eine Art von feinstofflicher Entität, die überall im Universum zugegen ist. Die erhöhte Erklärungskraft, die Augustinus zu diesem Positionswechsel veranlaßte, bestand

Drei Phasen der  
augustinischen Reli-  
gionsphilosophie

darin, daß sie die Allgegenwart und Allmacht Gottes auf der Basis seiner materiellen Omnipräsenz plausibel machen konnte.

In einer dritten Phase schließlich stieß Augustinus auf das neuplatonische Modell eines immateriellen „geistigen Kosmos“. Die Ansetzung einer solchen intelligiblen Welt, die die metaphysische Grundlage der sensiblen (sinnlichen) Welt bilden sollte und die Augustinus besonders den Schriften Plotins sowie des Porphyrios entnahm, löste drei zentrale Probleme seiner bisherigen Gottesvorstellung. 1. Aus der Annahme, daß Gott ein immaterielles, rein geistiges Wesen ist, wurde für ihn erstmals erklärbar, in welchem Sinn man sagen kann, Gott sei der Schöpfer der Welt und der Herr der Geschichte. Wenn er nämlich als überzeitliches, unwandelbares und unverletzliches Prinzip verstanden wird, wird er erstmals in dem überlegenen Rang und der besonderen Würde begriffen, von der die biblische Offenbarung - wenn auch mit ganz anderen Mitteln - spricht. 2. Die Unräumlichkeit des Geistigen erklärt daneben erstmals, wie es möglich ist, daß Gott überall *als Ganzer* präsent ist; Plotin hatte diese Konzeption am Beispiel der Relation von Seele und Körper ausführlich vorbereitet. Würde man sich die Interaktion von Geistigem (Gott, Seele) und Körperlichem als Zuordnung von Teilen zu Teilen vorstellen, so müßte man Bereiche, Abschnitte und Regionen des göttlichen Geistes annehmen. Der Geist ist - nach platonisch-aristotelischer Auffassung - aber dasjenige, was sich unmittelbar und insgesamt selbst erfassen kann; die Einheit seiner Selbsterfassung schließt die Möglichkeit von Teilen daher zwingend aus. Somit kann Gott also auch nicht als etwas Feinstoffliches gedacht werden. 3. Das Gottesprädikat der Unendlichkeit, das Augustinus bereits vorphilosophisch geläufig war, wird erst durch eine neuplatonische Interpretation verständlich: Es meint dann gerade keine quantitativ-räumliche Endlosigkeit, wie der frühe Augustinus dies annahm (VII 1,2), sondern bezeichnet die Tatsache, daß Gott als von keiner ihm übergeordneten Grenze umfaßt gedacht werden kann. Denn indem Gott durch den Formaspekt, also in immaterieller Weise, in allen Dingen präsent ist, verleiht er den Dingen Maß und Grenze, ohne selbst gemessen oder begrenzt zu sein.

Gott als immaterielles  
Geistwesen

Darüber hinaus enthalten die *Confessiones* auch eine eigentümliche Art von Gottesbeweis. Man könnte ihn als das „Argument aus der Existenz des Apriori“ bezeichnen. Augustinus ist hier (wie auch an vielen weiteren Stellen seines Oeuvres) davon überzeugt, es gebe neben einem „reinen, gottgefälligen Leben“, wie die biblische und die kirchliche Autorität es fordern, überdies einen genuin philosophischen Weg zu Gott, der zur Entdeckung invarianten und apriorischen Wissens führt und in der „Berührung Gottes“ gipfelt (welche vorbereitbar sein soll, aber in letzter Konsequenz dennoch unverfügbar und „gnadenhaft“ bleibt). Dieser Weg soll systematisch begehbar sein; entscheidend ist dabei ein „schrittweises Aufsteigen“ (vgl. *gradibus ascendens*: conf. X 8,12). Eine solche platonisch-neuplatonische Aufstiegskonzeption bezeichnet man auch als Anagogik. Ein Gottesbeweis ergibt sich für Augustinus also im

Augustins Gottesargument

Verlauf eines philosophischen Aufstiegsprozesses, nicht im Sinn eines Arguments, das jeder unvorbereitet zu jeder Zeit, gleichsam aus dem Stegreif, nachvollziehen kann, sondern der - wie wir gleich genauer sehen werden - erst aufgrund einer persönlichen Umwandlung nachvollziehbar sein soll.

Bevor wir uns dieses Argument näher ansehen, zunächst zur Anagogik, also zur Konzeption eines rationalen Aufstiegs. Der Aufstiegsweg soll seinen Ausgang bei der sinnlichen Welt nehmen. Denn Gott sei der Autor zweier Bücher, der Heiligen Schrift und eines „Buchs der Natur“. Die von Augustinus ausgehende, in späteren Jahrhunderten wirkungsreiche Metapher vom *liber naturae* (vgl. *Contra Faustum Manicheum* 2,5 u.ö.) will zum Ausdruck bringen, daß es zahlreiche sinnliche Phänomene gebe, die auf die Existenz einer intelligiblen, also rein geistigen Welt hindeuteten. Augustinus lokalisiert solche sinnlichen Indizien oder „Spuren“ (*vestigia*) einer höheren Welt besonders in geometrischen und ästhetischen Ordnungsstrukturen. Von solchen Strukturen gehe ein Anstoß aus, sich von der Außenwelt abzuwenden und ganz der Innenwelt zu widmen. Anders als in der Neuzeit meint hier der Ausdruck „Innenwelt“ keineswegs allein, ja nicht einmal primär, den affektiv-emotionalen Bereich oder die Phantasie. Gemeint ist ein Bereich „unveränderlicher Wahrheit“, für den Augustinus meist Beispiele aus der Logik, der Mathematik sowie moralische und ästhetische Urteile anführt (vgl. hierzu auch das augustinische „Cogito“; Kap. 3.4.4).

Anagogik

Eine Passage aus *Confessiones* X bringt Augustins Anagogik besonders klar zum Ausdruck. Die Ausgangsfrage des Textes ist, *was* genau derjenige liebt, der Gott liebt: „Ich habe den Weltstoff nach meinen Gott gefragt, und er antwortete mir: ‘Ich bin es nicht, doch er hat mich gemacht.’ Ich habe die Erde danach gefragt, und sie antwortete mir: ‘Ich bin es nicht.’ Und alles, was auf der Erde ist, gestand mir das gleiche. Ich habe das Meer gefragt und seine Abgründe und die Tiere, die sich da bewegen, und sie haben geantwortet: ‘Wir sind nicht dein Gott. Suche weiter oben!’ Ich habe die wehenden Winde befragt, aber der gesamte Luftbereich mit all seinen Einwohnern hat mir geantwortet: ‘Anaximenes irrt sich; ich bin nicht Gott.’ Ich habe den Himmel, die Sonne, den Mond und die Sterne gefragt. ‘Selbst wir’, antworteten sie, ‘selbst wir sind nicht der Gott, den du suchst.’ Und ich sagte zu all diesen Dingen, die vor den Türen meiner Sinne stehen: ‘Sagt mir etwas von dem Gott, der ihr nicht seid, sagt mir etwas über ihn!’ Und sie riefen mit lauter Stimme aus: ‘Er hat uns gemacht!’ Meine Aufmerksamkeit auf sie - das war mein Fragen; ihre Gestalt [*species*], das war ihre Antwort“ (conf. X 6,9; Übers. Flasch/Mojsisch S. 256 f.).

conf. X 6,9

Der Text präsentiert eine Art methodischer Ausschaltung alles Empirischen zur Bestimmung der Eigenart Gottes. Was allein für die Gottesfrage relevant sein soll, ist der Formaspekt der Gegenstände. Aber dieser ist selbst natürlich nichts Sinnliches, sondern, wie wir heute sagen würden, etwas Abstraktes. Unter der

Augustins platonischer  
Formbegriff

Form eines Gegenstands würden wir den Inbegriff aller zentraler, unveränderlicher Merkmale einer Entität verstehen, die Entität unter Absehung von allem Zufälligen, Kontingenten und Materiellen. Freilich würde Augustinus bestreiten, daß er den sinnlichen Dingen auf dem Weg der Abstraktion entnommen ist; vielmehr bezeichnet der Formbegriff für ihn die Basis von Entstehung, Dauer und Erkennbarkeit aller Dinge. Offenkundig nähert sich Augustinus mit seinem Formbegriff der platonischen Ideenkonzeption an. Wie Ideenkonzeption und systematischer Aufstieg zusammengehören, wird zuvor bereits in einem Text aus *Confessiones* VII deutlich. Dort wird die Anagogik als ein fünfstufiger Prozeß mit folgenden Einzelstufen geschildert (17,23): 1. Abwendung von den körperlichen Dingen; 2. Zuwendung zur Seele und deren „innerer Kraft“ (*interior vis*); 3. Erfassung des eigenen Denkvermögens; 4. Abwendung der Urteilskraft von den Bildern des Sinnlichen; und 5. Hinwendung zu jenem „Licht“, das die Urteilskraft „erleuchtet“. An diesem Stufenschema ist natürlich mehreres erklärungsbedürftig.

Zur Abwendung des aufmerksamen Gottsuchers von der sinnlich-körperlichen Welt soll es dadurch kommen, daß dieser entdeckt, daß das wesentliche Element alles Sinnlichen in seinen Formen und Ordnungsstrukturen besteht. Nicht das Empirisch-Vielfältige oder das Kontingente, sondern das relativ Beständige, das Erkennbare und das Strukturierende innerhalb der körperlichen Welt ist ihr konstitutives Element. Eben dies beruht aber auf Prinzipien, die sich in reiner Form in der menschlichen Innenwelt finden lassen - freilich ohne daß Augustinus einem subjektiven Idealismus zuneigen würde. Die deshalb geforderte Wendung „nach innen“ ist zwar eine Selbstzuwendung, eine Wendung zur eigenen Seele als dem Erkenntnisobjekt. Jedoch soll das Innere zugleich „das Bessere“ in einem metaphysisch-objektiven Sinn sein (*melius quod interior*: conf. X 6,9), nämlich das, was in der Ordnung der Welt höher steht. Mit der „inneren Kraft“, die in einem zweiten Schritt innerhalb der Seele entdeckt wird, ist ein ordnendes Vermögen oder der Orientierungssinn gemeint, ein Vermögen, das den Menschen mit den Tieren gemeinsam ist. Denn auch Tiere, so Augustinus, sind zu elementaren Interpretations-, Orientierungs- und Bewertungsleistungen imstande; sie können z.B. Außenweltgegenstände nach beutetauglichen und unnützen Dingen differenzieren oder sich im Raum zu rechtfinden (Augustins Beispiel dafür ist, daß Vögel ihre Nester wiederfinden können). Darüber hinaus besitzt freilich allein der Mensch das Denkvermögen (*ratio, ratiocinans potentia*), das er als „Richter“ gebrauchen kann (*iudex*: conf. X 6,10). Der Mensch ist zu abstrakten Interpretationsleistungen fähig; er kann zur Welt eine objektiv-distanzierte Haltung einnehmen und das Material der Sinne sowie des inneren Sinnes einer Bewertung unterziehen. Dieses Vermögen nicht nur unbewußt zu gebrauchen, sondern bewußt zu entdecken, macht den dritten Schritt der Anagogik aus. Der vierte Schritt soll nun darin bestehen, das Denkvermögen von seiner gewöhnlichen Tätigkeit, dem Erkennen und Beurteilen der sinnlichen Realität, welche in der Seele in Form von Bildern (*phantasmata*) gegenwärtig ist, ganz abzubringen. Das Denken soll bildlos und

Übergang zur  
„Innenwelt“

ungegenständlich werden. Dann ist der Weg dafür frei, daß sich der Aufsteigende dem letzten und entscheidenden Schritt zuwendet: Er soll sich die Frage stellen, von welcher Art das Wissen ist, das er bei einer systematischen Ausschaltung alles Sinnlichen „in sich selbst“ entdeckt und woher das geistige Urteilsvermögen, das er besitzt, seine Inhalte und seine Kraft nimmt. Wovon oder wem wird es „erleuchtet“, wenn es ein Urteil trifft? Dabei gelangt der Aufsteigende zu einer Einsicht, die schon zuvor in den *Confessiones* formuliert worden ist: Gott ist die verdeckte Basis meiner Innenwelt; er ist „innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ (*interior intimo meo et superior summo meo*: conf. III 7,10). An die Stelle eines subjektiven Idealismus tritt also ein theologisch interpretierter platonischer Idealismus.

Soweit das Aufstiegsschema aus den *Confessiones*. Inwiefern nun soll sich aus der Entdeckung und der systematischen Gewinnung von invariantem, apriorischen Wissen ein Gottesbeweis (und überdies ein Argument für die Existenz einer unsterblichen menschlichen Seele) ergeben? Augustins Beweisidee besteht darin, daß die apriorische Wissensform, auf die man bei einer Selbstzuwendung (unter Ausschluß alles Sinnlichen) stößt, einen Rückschluß auf bestimmte metaphysische Voraussetzungen gestattet. Das Unsterblichkeitsargument behauptet, daß die Seele selbst die Eigenschaften jener apriorischen Wahrheit besitzen müsse, die sie erfassen kann, nämlich Ewigkeit und Unveränderlichkeit. (Aus moderner, systematischer Perspektive ist das jedoch eine zu voraussetzungsreiche und keineswegs zwingende Folgerung, die eine Geltung des Prinzips „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“ annehmen muß.) Aus der Tatsache, daß das Wissen um die Existenz Gottes immer nur augenblickhaft und transitorisch erreichbar sei, schließt das Gottesargument, daß es für dieses Wissen (zusätzlich zu seinem Gewußtwerden durch den menschlichen Geist) eine bewußtseinsunabhängige Basis geben müsse. Falls aber nachweislich etwas Höheres als die menschliche *ratio* existiere (was hiermit gezeigt sein soll), müsse es auch Gott geben - und zwar unabhängig davon, ob die entdeckte Basis für die invariante Erkenntnis bereits selbst Gott (oder evtl. eine andere geistige Entität) sein sollte (vgl. *De libero arbitrio* II 15,39).

Ein indirekter  
Gottesbeweis

Für diese indirekte Form des Gottesbeweises (gezeigt wird Gottes Existenz nämlich durch den Aufweis, daß Höheres existiert als die menschliche Vernunft, etwas, das zudem ewig, immateriell, invariant und unverletzlich ist) gibt es bei Augustinus übrigens einen ganz bestimmten Grund, den wir gleich ausführlich behandeln werden (vgl. Kap. 2.1.3 und 2.2). Augustinus hält in seiner Theorie der Trinität die dritte und besonders die zweite göttliche Person (also Geist und Sohn), nicht aber die erste Person (den Vater) für erkennbar. Während der Gottessohn der Vernunft zugänglich sein soll, ja in gewisser Weise die Vernunft selbst ist, bleibt der Vater dem Vernunftzugriff entzogen. Christus gilt als das „unkörperliche Licht“, „durch das unser Geist auf eine bestimmte Weise angestrahlt werden muß, damit wir richtig urteilen können“ (civ. XI 27). Die Christusbezeichnungen Wort, Wahrheit, Weisheit, Weg und Licht entstam-

Geistmetaphysik und  
Trinitätslehre

men natürlich in erster Linie aus philosophischen Interpretationen von Aussagen des *Johannes*-Evangeliums; ihre philosophische Quelle ist die Geistmetaphysik bei Plotin und Porphyrios, die Augustinus auf Christus überträgt.

### 2.1.3 Mystik und Negative Theologie in den *Confessiones*

Üblicherweise drücken wir mittels der Begriffe „Mystik“ und „Rationalität“ eine pointierte Antithese aus. Die Ausdrücke „rationaler Mystiker“ oder gar „rationalistischer Mystiker“ scheinen uns wohl nicht weniger abwegig als die Wortkombinationen „systematischer Dichter“ oder „schwärmerischer Logiker“. Unser zeitgenössisches Vorverständnis wäre jedoch im Fall Augustins wie überhaupt gegenüber der Tradition der Negativen Theologie irreführend. Mystik bestimmt sich bei Augustinus gerade durch Begriffe wie *ratio*, *sapientia* und *scientia*. Seine Darstellung einer Gotteserfahrung ist nicht erlebnis-, sondern argumentationsbezogen; sie schließt sich an die philosophische Tradition einer systematischen Aufhebung affirmativer Rede über Gott an. Augustins Schilderungen mystischer Erfahrung enthalten keine emotionalen Verzückungen, keine bildreichen Visionen oder exaltierten Trancezustände; die geschilderten Erfahrungen bestehen nur für einen Augenblick und sind ihrem Inhalt nach unaussagbar. Mystik stützt sich hier auf die Idee eines rationalen Aufstiegs zu den Wurzeln der Rationalität, auf eine Anagogik durch die sukzessive gedankliche Aufhebung aller sinnlichen und geistigen Inhalte. Für die Aufstiegskonzeption charakteristisch ist die Methode des „Weglassens“ (griech. *aphairesis*, lat. *abstractio*). Der klassische Text hierfür ist Augustins Schilderung der „Vision von Ostia“ (conf. IX 10,23-26). Im Herbst 387, wenige Tage vor dem Tod der Mutter Monnica, sollen Mutter und Sohn in der römischen Hafenstadt ein Gespräch über das ewige Leben bei Gott geführt haben. Dabei hätten sie beide zugleich „in maßvoller Weise die Weisheit mit einem ganzen Stoß des Herzens berührt“ (*atingimus eam modice toto ictu cordis*: IX 10,24). Auch in dieser Schilderung liegt der Akzent also nicht auf den visionären Erlebnisinhalten, sondern auf einem schrittweise (*gradatim*) vollzogenen Aufstieg bis hin zu einem punktuellen „Berühren“ Gottes. Augustinus nennt folgende drei Stufen: 1. Das Durchwandern alles Sinnlichen einschließlich des Himmels, 2. die Wendung nach innen, 3. die Erfassung und Überschreitung unseres Geistes. Die Methode des Weglassens (IX 10,25) soll sich auf folgende Inhalte erstrecken: 1. auf die leiblichen Begierden, Affekte, Emotionen und Neigungen, 2. auf die Phantasien, d.h. auf die im Geist präsenten Abbilder sinnlicher Gegenstände, 3. auf das Selbstgespräch der Seele, 4. auf die Traumhalte und 5. auf Sprache und Zeichen. Zusammenfassend heißt es, alle Vergängliche und alles Geschaffene solle zugunsten „eben dessen, den wir durch diese Dinge lieben“ verlassen werden (*ipsum, quem in his amamus*). Die Gottesbezeichnung „es selbst“ (*id ipsum*) in der Schilderung der Ostia-Vision verbindet einen biblischen Ausdruck (vgl. Psalm 4,9) mit der neuplatonischen Konzeption des „Einen selbst“.

Rationale Mystik?



Bei Augustinus finden sich zahlreiche weitere Belege für die Negative Theologie. Beispielsweise schneidet der Brief 130, der an eine gewisse Proba adressiert ist, die Frage an, wie man über Gott sprechen könne, wo es sich doch um einen Gegenstand handle, von dem man gar nichts wisse (*quod ignoratur*). In *De ordine* stoßen wir auf eine Formulierung, die ebenfalls exakt das Prinzip der Negativen Theologie trifft; Augustinus spricht dort „vom höchsten Gott, der besser durch Nichtwissen gewußt wird“ (*de summo illo deo qui scitur melius nesciendo*: II 16,44). Dieses Nichtwissen meint natürlich keine pure Ignoranz. Augustinus sagt sogar, es sei nur für „Gebildete“ (*docti*) zu erlangen, nämlich für diejenigen, die sich mit der Philosophie vertraut gemacht haben. Wenig später heißt es, es gebe „kein Wissen von Gott in der Seele außer dem, wie sehr sie von ihm nichts weiß“ (ord. II 18,47). Außer der Negation verwendet Augustinus auch die Paradoxie: Ein philosophisch Gebildeter müsse das kennen, was zugleich „nirgendwo ist und nirgendwo nicht ist“ (ord. II 16,44). In den *Soliloquia* heißt es, auch wer Gott noch nicht kenne, könne zumindest soviel wissen, daß er nichts ihm Ähnliches kenne (sol. I 7). Ebenso wird in *De trinitate* bezweifelt, ob der „Mund eines Menschen etwas Eigentliches“ über Gott sagen kann (*proprie*: V 10,11); bevor man wissen könne, was Gott sei, könne man nur wissen, was er nicht sei (VIII 2,3). In einem anderen Kontext wird das Göttliche als unerfaßbar (*incomprehensibile*: trin. XV 2,2) oder als undarstellbar bezeichnet (*ineffabile*: c.Adim. 11).

Gelehrte Unwissenheit  
und paradoxales Spre-  
chen

Sieht man noch etwas genauer hin, dann weist das Werk des Kirchenvaters alle jene Elemente auf, die für die Negative Einheitstheorie seit Platon und besonders seit dem Neuplatoniker Plotin bestimmend gewesen sind. Es handelt sich hauptsächlich um vier Merkmale: 1. Das absolute Eine ist vielheitslos und unaussagbar; 2. es ist ein „unmeßbares Maß“; 3. seine Transzendenz kann nur „in einem Augenblick“ erfaßt werden; 4. die Weise dieses Erlangens wird durch Metaphern des Berührens umschrieben.

Elemente der Negativen  
Theologie

1. Der Begriff des Einen besitzt eine im antiken Platonismus vieldiskutierte Besonderheit: Denke man ihn strikt, dann, so die Platoniker, sei er mit jeglicher Vielheit unverträglich. Eine adäquate Bestimmung des Begriffs Einheit dürfe keine Pluralität und keinerlei Differenzierung aufweisen. Schon der platonische Dialog *Parmenides* zieht hieraus die Konsequenz, daß strikt konzipierte Einheit nicht anders als negativ darzustellen ist. Denn auf ein vielheitsloses Eines kann ja keinerlei Prädikat zutreffen. Etwas von etwas auszusagen, bedeutet immer, einem Subjekt als Prädikat „etwas anderes“ hinzuzufügen. Dieser Gedanke wird bei Plotin ausführlich entfaltet: Plotin legt Wert darauf, daß selbst die Tautologie „p ist p“ im Fall des strikten Einen verfehlt sei, weil sie bereits eine Differenz von p als Subjekt zu p als Prädikat impliziere. Die Form des Aussagesatzes erscheint dem Neuplatoniker wegen ihrer Zweistelligkeit als unangemessen, um die Einheit begrifflich zu bestimmen. Mehr noch, schon die bloße Benennung des Absoluten, etwa als Eines, soll unzutreffend sein; denn der Einheitsbegriff verträgt sich ebensowenig mit der Doppelstruktur von Signifi-

Einheitsbegriff

kant und Signifikat. Plotin spricht von Einen statt dessen so, daß sich seine eigene Rede sukzessive selbst aufhebt. Von diesem Verfahren ist auch Augustinus geprägt. In seiner Schrift *De doctrina christiana* I 6,6 wird ähnlich konstatiert, daß sich über die Trinität nichts aussagen läßt. Nicht nur stelle sich nach jeder Aussage das Gefühl ein, nichts Treffendes gesagt zu haben; vielmehr sei Gott so sehr unabbildbar (*ineffabilis*), daß sogar ein Prädikat wie „unabbildbar“ nicht auf ihn zutrefte. Obwohl aber Gott jenseits der menschlichen Benennungsmöglichkeit liegt, weisen Wörter durchaus auf ihn hin; die Sprechfähigkeit sei dem Menschen zum Zweck seiner Zuwendung zu Gott verliehen. Allerdings verweisen die Worte auf Gott, ohne ihn tatsächlich zu bezeichnen. Augustins berühmtes Diktum über das Erfassen Gottes lautet daher: „Wenn du etwas begreifst, ist es nicht Gott“ (*si enim comprehendis, non est deus: sermo* 117,3,5). Sogar jene scheinbar angemessenen Umschreibungen Gottes, die durch die Autorität der Bibel gedeckt sind, verlangen, so Augustinus ausdrücklich, nach einer Transzendenz durch den Intellekt (*Simpl.* II 2, 1).

2. Ebenfalls in Platons *Parmenides* und besonders bei Aristoteles und Sextus Empiricus wird gegen die Ideentheorie eingewandt, daß einer Begründung der sinnlichen Welt durch Ideen ein infiniter Regreß droht (132a ff.). Schon Platons eigene Lösung des Problems dürfte in der Rückführung des Ideenbereichs auf ein absolutes Prinzip bestanden haben, das das Begründungsproblem an ein systematisches Ende bringt. (In der Platonforschung ist dieser Punkt, der von der „Tübinger Schule“ vertreten wird, allerdings bis heute kontrovers. Zumindest kann man sagen, daß die mittel- und neuplatonische Tradition - und damit auch Augustinus - Platon so verstanden haben.) Der Aufgabe, ein absolutes Prinzip plausibel zu machen, dient bei Platon neben dem Einheits- auch der Maßbegriff. Denn auch dieser weist eine Besonderheit auf. „Gemessen“ werden kann etwas nur so, daß sich bezüglich dieser Messung selbst nicht erneut ein Meßproblem stellt. Beispielsweise ist ein Längenmaß wie „1 Meter“ keiner weiteren Messung fähig oder bedürftig. Sagt man etwa: „1 Meter ist das 1650763,73 Fache der Vakuumwellenlänge des orangefarbenen Lichts bestimmter Atome“, so muß man in Wahrheit bereits wissen, was 1 Meter ist. Der Meßvorgang besteht darin, eine sinnlich gegebene Länge in Gestalt einer numerischen Maßeinheit auszudrücken, während die mikrophysikalische Bestimmung von „1 Meter“ lediglich die präzise Zurückführung auf eine Naturkonstante darstellt. Maße sind daher in gewissem Sinn unmeßbar. Der Maßbegriff hat seinen Kern in der - nicht weiter hintergehbaren - Anwendung strukturierender Begriffe auf die Wirklichkeit. Nun muß nach Platon ein absolutes Maß deshalb in Geltung sein, weil sich anders nichts Bestimmtes sagen oder denken ließe: Wir gliedern und strukturieren („messen“) die Wirklichkeit in kohärenter und intersubjektiv verbindlicher Weise. Bei Platon ist Gott daher „aller Dinge Maß“ (*pantôn chrêmatôn metron: Nomoi* 716c). Daß dieser Maßbegriff bereits eine große Bedeutung für die Ältere Akademie hat, läßt sich gut belegen (vgl. Krämer 1959). Plotin nennt das Eine in dieser Tradition ein „unmeßbares Maß“ (*Enneade* V 5 [32] 4; vgl. I 2 [19] 2). Bei Augustinus fin-

Maßbegriff

det sich der Maßbegriff gleichfalls häufig. Die früheste Stelle ist vielleicht die eindrucksvollste: Die Wahrheit (=Christus) wird weiter zurückgeführt auf ein „Maß, an das kein weiteres Maß mehr anlegbar ist“ (beata v. 4,34). Mit *modus* ist hier die trinitarische Person des Vaters gemeint. In *De ordine* heißt es ausdrücklich, das unüberschreitbare Maß sei der Vater (II 19,50); dieses Maß sei das höchste Ziel menschlicher Bemühung (II 5,14). Unmittelbar verknüpft sind das Transzendenz- und das Maßmotiv in der Aussage, nur wenige Menschen gelinge es, „alles Meßbare zu überschreiten und so das Maß ohne Maß zu erreichen“ (*mensura sine mensura*: Gn.litt. IV 3,8); der transzendente Gott wird dort auch als „Zahl ohne Zahl“ (*numerus sine numero*) und als „Gewicht ohne Gewicht“ (*pondus sine pondere*) bestimmt. Beabsichtigt sind mit solchen Wendungen keine vernunftwidrigen Paradoxien, sondern ein Hinweis auf die Unableitbarkeit Gottes. Schon eine frühe Textpassage charakterisiert den göttlichen Vater als einen „Anfang ohne Anfang“ (*principium sine principio*: ord. II 5,16).

3. Platon kennzeichnet im *VII. Brief* das Erlangen der Idee als ein „plötzliches“ (*exaiphnês*). Im *Symposion* endet die berühmte Aufstiegsschilderung mit einer „plötzlichen Schau“ des Schönen (*exaiphnês katopsetai*: 211e). Derselbe Ausdruck erscheint im *Parmenides*, nämlich um dasjenige zu kennzeichnen, was Beharren und Wechsel übersteigt und vermittelt (156d-e). Den Begriff *exaiphnês* gebraucht ebenso Plotin, um die Unvermitteltheit des Erfassens des Einen zu kennzeichnen (V 5 [32] 7,34). Im Werk Augustins werden solche Augenblicke einer Gottespräsenz wiederholt durch den Ausdruck *ictus* (Stoß, Ruck) umschrieben. So ist an markanter Stelle die Rede vom Erfassen Gottes „im Blitz eines erzitternden Anblicks“ (*in ictu trepidantis aspectus*: conf. VII 17,23); ausdrücklich wird der Augenblick als nicht festhaltbar beschrieben (*aciem figere non evalui*). Eine vergleichbare Erfahrung wird als ein „ganzes Aufzucken unserer Herzen“ umschrieben (*toto ictu cordis*: conf. IX 10,24). Zudem erscheint etwa auch die Metapher eines „blitzartigen Erleuchtens“ (*corucasti*: conf. X 27,38).

Gotteserkenntnis „im Augenblick“

4. Neben Ausdrücken aus dem visuellen Bildbereich, wie sie bei Augustinus im *illuminatio*-Begriff präsent sind, spielen schon bei Platon haptische Metaphern, d.h. Ausdrücke aus dem Wortfeld des Berührens, eine wichtige Rolle. Sie finden sich seither in der platonischen Tradition, etwa bei Speusipp, Aristoteles und Plotin. Ebenso wie die Umschreibungen, die die unvermittelte Kürze betonen, bringen sie zum Ausdruck, daß sich das Absolute jeder Bemächtigung entzieht. Daher wird bei Augustinus in einer Predigt dem unmöglichen Erfassen Gottes (*comprehendere*) ein bescheideneres „Berühren“ (*atingere*) gegenübergestellt (*sermo* 157). Auch laut *De doctrina christiana* I 6 kann das Denken nur versuchen, das Absolute zu berühren (*cogitatio conetur attingere*). Das Wort *atingere* spielt in der Ostia-Vision eine bedeutende Rolle (conf. IX 10,24). Zudem kennzeichnet eine weitere Stelle die Gotteserfahrung als Berührung, diesmal als solche, die von Gott ausgeht (*tetigisti me*: conf. X 27,38).

Haptische Metaphern

Vom höchsten Prinzip spricht die platonische Tradition häufig als von einer Größe „jenseits des Seins“ - eine Wendung, die auf Platons Beschreibung der Idee des Guten in der *Politeia* zurückgeht. Falls Augustinus nun tatsächlich in der Linie einer Negativen Prinzipientheorie steht, weshalb wählt er dann häufig den Gottestitel „Sein“? Gott müsse, so sagt Augustinus wiederholt, als höchstes Sein bezeichnet werden (*hoc enim maxime esse dicendum est: mor. II 1,1*). Die Frage läßt sich einleuchtend beantworten. Augustinus ist maßgeblich von Porphyrios beeinflusst. Porphyrios aber bezeichnet das neuplatonische Eine, also das absolute Prinzip, auch als „Sein“ (*to einai* als Infinitiv), um so dessen vollkommene begriffliche Unbestimmtheit zum Ausdruck zu bringen. Der Gottestitel „Sein“ bei Augustinus erzwingt somit nicht die Annahme einer spezifisch christlichen Metaphysik, deren Mittelpunkt der Seinsbegriff bildete. Der französische Philosophiehistoriker Etienne Gilson hatte angenommen, daß die jüdisch-christliche Auslegung von *Exodus* 3,14 (wo Gott selbst sich durch die Aussage „Ich bin, der ich bin“ charakterisiert), zu einer von der heidnischen Philosophie grundverschiedenen „Exodus-Metaphysik“ geführt habe (vgl. Gilson 1948). Diese Auffassung gilt mittlerweile als überholt.

Exodus-Metaphysik bei Augustinus?

#### 2.1.4 Augustins späte Trinitätskonzeption

In der europäischen Geistesgeschichte wurde der Begriff eines dreieinigen Gottes vielfach als zentrales Charakteristikum des Christentums angesehen - sei es, daß es als besonders tiefgründige Sonderlehre verteidigt, oder sei es, daß es als unbiblisches und irrationales Traditionsgut zurückgewiesen wurde. Augustinus dagegen hielt die Trinitätslehre keineswegs für eine spezifisch christliche Konzeption und noch viel weniger für ein willkürlich aus der Bibel herausinterpretiertes oder gar für ein gedanklich absurdes Motiv. Im Gegenteil, die Trinitätslehre gehört für ihn zu jenen zentralen Einsichten, über die bereits die heidnischen Philosophen (nämlich die Platoniker) verfügt hätten; ebenso klar sei sie in der Hl. Schrift präsent. Die Übereinstimmung von platonischer Philosophie und Offenbarung in diesem Punkt bildete sogar eines der augustini-schen Konversionsmotive: Platonismus und Christentum bestätigen einander gegenseitig in Sachen Trinität. Die subjektive Bedeutung des Themas für Augustinus zeigt sich bereits daran, daß sein Werk Dutzende von trinitätsanalogen Triaden aufweist, also Dreierreihen von Begriffen, die zueinander in einer besonders unmittelbaren Korrelation stehen. Bei der Lektüre augustini-scher Werke fällt immer wieder auf, wie sehr der Kirchenvater an der Aufdeckung dreigliedriger Relationen in allen Wirklichkeitsbereichen interessiert ist. Oft haben diese Triaden bei Augustinus mit dem neuplatonischen Modell von „Verharren, Hervorgang und Rückkehr“ (nämlich alles Seienden in Bezug auf das erste Prinzip) zu tun.

Augustinus hatte einen bestimmten kirchlich-dogmatischen Problemstand zu bewältigen; er stand vor der Aufgabe, entsprechend dem Konzil von Nizäa (325) den göttlichen Sohn als „wesensgleich“ mit dem Vater (*consubstantialis*, und d.h. nicht als untergeordnet) zu konzipieren und überdies gemäß dem Konzil von Konstantinopel (381) auch den Heiligen Geist als gleichrangige Person einzubeziehen. Selbst in dieser christlich-dogmatischen Frage par excellence stützt sich der Kirchenvater, wie wir wissen, auf den Heiden Porphyrios; Augustinus beruft sich auf ihn, weil bereits Porphyrios eine nicht-subordinierende Trinitätskonzeption vertreten zu haben scheint (vgl. civ. X 23).

Theologisches und philosophisches Trinitätsdenken

Das zu lösende Dilemma bestand darin, daß man Vater, Sohn und Geist entweder wegen ihrer Selbständigkeit als drei Substanzen bezeichnen kann - dann ist aber die Einheit Gottes zugunsten eines Tritheismus (Drei-Götter-Lehre) preisgegeben. Oder man wahrt die göttliche Einheit und bezeichnet die drei Personen als Akzidentien der einen göttlichen Substanz - dann gerät man aber in Konflikt mit der Behauptung, Gottes Existenz sei vollkommen unveränderlich. Denn Akzidentien können einer Substanz nur unwesentlich zugehören; an Gott darf es aber nichts bloß Beliebiges geben. Augustins Lösung in der Schrift *De trinitate* will nun die Substanz-Akzidens-Unterscheidung der aristotelischen Kategorienschrift unterlaufen. Wie wir aus den *Confessiones* wissen, hat Augustinus diese Schrift des Aristoteles genau rezipiert (IV 16,28). Nach dem Vorbild des Porphyrios interessiert sich der Kirchenvater deshalb für begriffliche Implikationsverhältnisse. So ist etwa die Relation „Freundschaft“ eine grundlegend andere als diejenige von Farbe (Akzidens) zu einem farbigen Gegenstand (Substanz). Freundschaft ist eine Relation selbständiger Individuen; keines der Relata ist hier ein Akzidens. Weitergehend untersucht Augustinus solche Beispiele, bei denen sich (anders als im Fall der Freundschaft) eine notwendige Interdependenz der Relata zeigen läßt. Daß Paul und Markus Freunde sind, ist ein kontingentes Faktum. Im Fall der Liebe besteht das begriffliche Wechselverhältnis eines Liebenden und eines Geliebten hingegen notwendig. Die Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und deren „Verbindungsmoment“, der Liebe, bildet in *De trinitate* eine wichtige Trinitätsanalogie (VIII 10,14 u.ö.). Von besonderem Interesse ist für Augustinus diese Trias *amans-amatum-amor* freilich erst dadurch, daß er sie auf den menschlichen Geist übertragen kann (*De trinitate* IX und X). Denn zu einem „Bild“ oder „Indiz für die Trinität“ (*imago trinitatis*: IX 12,18; *vestigium trinitatis*: XI 1,1) wird der dreifach relationale Geist ja erst dadurch, daß die Dreiheit der Momente von einer Einheit, der geistigen Identität eines Menschen, umfaßt ist. Auf diese Weise scheint zumindest im Umriß plausibel, wie der eine Gott von einer nicht-akzidentellen, dreifachen Relationalität bestimmt sein könnte.

Dilemma einer Trinitätskonzeption

## 2.2 Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie (*Confessiones* X)

In den Büchern VII und VIII der *Confessiones* ist, wie wir sahen, das Modell eines rationalen Aufstiegs zu Gott, dem ersten Prinzip der Welt, besonders gut greifbar. Eine solche Vorstellung wirkt auf moderne Leser eher befremdlich. Vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Metaphysikkritik ist uns der Gedanke ferngerückt, es gebe eine rationale Erkenntnis erster Prinzipien, und damit erst recht die Idee, die Philosophie könne eine Art „Wegbeschreibung des Geistes zu Gott“ leisten (*itinerarium mentis in deum*, um einen Werktitel des augustini- schen geprägten mittelalterlichen Philosophen Bonaventura zu gebrauchen). Wir sind vielmehr gewohnt, die Bereiche von Vernunft und religiösem Glauben voneinander zu trennen und der Religiosität einen eher emotionalen, persönlichen und privat-subjektiven Wert zuzuschreiben. Für Augustinus hingegen bildete die Vorstellung eines „rationalen Aufstiegs“ zugleich eine religiöse Konzeption wie die Basis einer philosophischen Geist- und Erkenntnistheorie.

Anagogik und Erkennt-  
nistheorie

Dieser Zusammenhang zwischen Aufstiegskonzeption und Erkenntnistheorie wird zu Beginn des zehnten Buchs erkennbar, wo noch einmal eine stufenförmige Anagogik entwickelt wird, bevor Augustinus von ihr aus zu seinen berühmten Darlegungen über die *memoria* übergeht. Wie wir sahen, erläutert der Kirchenvater den Zusammenhang so, daß der gottsuchende Menschen durch die „äußeren Dinge“, d.h. die Gegenstände der sinnlichen Welt, gleichsam abgewiesen werde („Wir sind nicht dein Gott“: X 6,9). Der grundlegende erste Schritt auf dem Weg der Gottsuche soll vielmehr die Selbstzuwendung sein (*direxi me ad me* - „ich wandte mich mir selbst zu“: ebd.). Was aber genau ist unter der „Innenwelt“ meines Ich, meines Geistes oder unter meinem „Selbst“ zu verstehen? Warum sollte man, um diese Frage zu klären, ausgerechnet das „Gedächtnis“ (*memoria*) behandeln? Und inwiefern hat eine solche Behandlung eine erkenntnistheoretische Bedeutung?

### 2.2.1 Die Theorie der *memoria* in *Confessiones* X

Augustins Geist- und Erkenntnistheorie, wie wir sie in Buch X der *Confessiones* greifen können, läßt sich am Begriff der *memoria* festmachen. Als Zentralbegriff einer Erkenntnistheorie wirkt der Ausdruck „Gedächtnis“ jedoch irritierend. Wer vom Gedächtnis handelt, scheint lediglich eine epistemische Teilleistung zu untersuchen. Dieser Eindruck des modernen Lesers ist nicht auf den historischen Abstand zurückzuführen; der Ausdruck *memoria* besitzt auch in der Alltagssprache der Spätantike keine Bedeutung, die seine erkenntnistheoretische Verwendung nahelegen würde. Vielmehr entstammt die terminologische Spezialverwendung von *memoria* der platonischen Tradition. Bei Platon hat die Theorie der *anamnêsis*, die besonders im Dialog *Menon* entwickelt

*memoria* und *anamnêsis*

wird, die Aufgabe, die Herkunft von apriorischem Wissen zu erklären. Wie kann ein Sklave - so wird dort gefragt -, der niemals Geometrieunterricht genossen hat, von sich aus, also durch bloßes Nachdenken, eine schwierige geometrische Aufgabe bewältigen? Wie kann er es, wenn nicht deswegen, weil er in einer „vorgeburtlichen Ideenschau“ alle gedanklichen Sachverhalte bereits einmal zur Kenntnis genommen, dann aber „vergessen“ hat und jetzt der „Erinnerung“ bedarf? Ob die platonische Ideenschau im *Menon* wörtlich oder metaphorisch zu verstehen ist, kann hier dahingestellt bleiben; in jedem Fall wirkt eine solche Umschreibung einer erfahrungsfreien, apriorischen Erkenntnis trotz der mythischen Form ungemein treffend: Ausdrücke aus dem Vorstellungsbereich des Wiederfindens oder Wiederentdeckens scheinen das Phänomen des Lernens nicht-sinnlicher Inhalte (wie derjenigen der Mathematik) treffender zu beschreiben als die Vorstellung, solche Erkenntnisse würden frei konstruiert oder gar konventionell festgelegt.

Der junge Augustinus rezipierte innerhalb der platonischen Tradition der *anamnêsis* besonders Plotin. Zwar tat er dies grundsätzlich zustimmend, verband mit seiner Übernahme aber bald schon die Absicht, Plotins Konzeption innovativ fortzuführen. Wir wissen aus der Frühschrift *De ordine* (II 2,5 ff.), daß Augustinus an der Gedächtnis-Theorie des Neuplatonikers Korrekturen vornehmen wollte. Er wandte sich dagegen, daß Plotin das Gedächtnis für ein bloßes *peculium* gehalten habe, d.h. für einen winzigen Geldbetrag (lat. *pecunia*=Geld), wie ihn ein Sklave besitzt (gemeint ist der untere Seelenteil), den aber ein Weiser (gemeint ist das obere, geistige Seelenvermögen) wegen seiner Autarkie nicht länger nötig hat. Augustinus wollte seit seiner Frühzeit über diese Sicht des Gedächtnisses hinausgelangen. Der Bischof von Hippo stützt sich zwar weiterhin auf den Gedanken Plotins, das Gedächtnis sei ein Instrument des geistigen Aufstiegs zum Göttlichen; er mißt dem Gedächtnis aber einen größeren Eigenwert bei.

Plotins Gedächtnis-  
begriff

Zunächst zeigt sich diese gesteigerte Wertschätzung in der Betonung von Reichweite und Fassungsvermögen der *memoria*: Diese bildet gleichsam die ganze sinnliche Welt ab, die Welt der materiellen Dinge ebenso wie die der Ereignisse. Die *memoria* bestehe aus „weiten Hallen“ mit „Schätzen zahlloser Bilder“ (conf. X 8,12); sie sei ein „ausgedehnter, unendlicher Innenraum“ (conf. X 8,15), der eine „weitreichende, unendliche Fülle“ einschließe (conf. X 17,26). Augustinus spricht von „unzähligen Feldern, Grotten und Höhlen“, in denen sinnliche Erinnerungselemente „nach Gattungen differenziert“ und nach ihren Herkunftssituationen gespeichert seien. Was aber ist an dieser uns wohlvertrauten Speicherleistung des Gedächtnisses so bemerkenswert? Aus Augustins Sicht ist es die *memoria*, die eine Verinnerlichung des Welterlebens ermöglicht. Sie ermöglicht nämlich eine Reproduktion aller erlebter Inhalte, deren Bewertung sowie eine Imagination aller überhaupt denkbarer Inhalte, ohne daß diese aktuell präsent sein müssen. Über Plotins Behandlung des Gedächtnisses geht ferner hinaus, daß Augustinus das Gedächtnis als einen

*memoria* und Innenwelt

untrüglichen Protokollanten des gesamten eigenen Lebenslaufs erweist. Gegenwärtig erinnere man sich keineswegs nur an Gegenstände und Ereignisse, sondern auch an Einsichten, Emotionen und frühere Erinnerungsakte (so wie man sich an alles Jetzige später erinnern werde); die Erinnerung bezieht sich auf den gesamten vorübergegangenen Wahrnehmungs- und Bewußtseinsstrom (vgl. conf. X 13,20). Im Gedächtnis vollziehe sich außerdem eine Synthese erlebter Inhalte zu Phantasiebildern und überdies jene Antizipation künftiger Ereignisse, die für eine rationale Handlungswahl unentbehrlich sei (conf. X 8,14). Die letzten beiden Behauptungen zeigen, daß sich im augustini-schen Gedächtnisbegriff ein kaum merklicher Bedeutungswandel vollzieht. Beginnend mit der Elementarfunktion, dem Aufspeichern vergangener sinnlicher und geistiger Inhalte, geht Augustinus zu einem Begriffsverständnis über, das ebenso weitgefaßt ist, wie dies für den modernen Ausdruck „Bewußtsein“ gilt.

Mit seinen weiteren Beobachtungen betritt Augustinus dann sogar philosophisches Neuland: Er untersucht erstmals die Modifikationen, denen das Erinnerungsmaterial bei seiner Wiedergabe unterliegt. Zunächst stellt er fest, daß Erinnerungen „getrennt“ aufbewahrt seien und sich daher auch einzeln wiederabrufen ließen; so könne man sich an einzelne Farben oder Töne ohne Beimischung anderer Inhalte erinnern - man kann Bewußtseinsinhalte voneinander isolieren und gleichsam störungsfrei betrachten. Deshalb sei es etwa möglich, „bei ruhender Zunge und schweigender Kehle“ Lieder zu singen (X 8,13); Gesang läßt sich rein imaginativ vollziehen. Schon an einer früheren Stelle der *Confessiones* charakterisiert Augustinus die bemerkenswerte Innerlichkeit des Mailänder Bischofs Ambrosius dadurch, daß dieser, für seine Zeit offenbar recht ungewöhnlich, „in stilles Lesen versunken“ gewesen sei (conf. VI 3,3). Weiter: Körperliche oder psychische Erfahrungen sind nach Augustins Analyse im Bewußtsein nicht nur *isoliert*, sondern auch eigentümlich *transformiert*: Der Duft einer Lilie und der eines Veilchens bleiben auch in der Erinnerung voneinander unterscheidbar, und zwar ohne daß das Gedächtnis aktuelle Duftwahrnehmungen reproduzieren müßte. Die Bevorzugung glatter Tastwahrnehmungen gegenüber rauhen weise ebenfalls auf eine begriffliche Umformung zurückliegender Tasterlebnisse hin; ich muß nicht erst etwas aktuell ertasten, um angenehme von unangenehmen Tasterlebnisse unterscheiden zu können. Die *memoria* enthalte zudem die Emotionen in anderer Form, als sie in ihrem ursprünglichen Erlebnis erscheinen; an vergangene Freude könne man ohne gegenwärtige Freude oder an einen vergangenen Schmerz sogar mit gegenwärtiger Freude denken: Emotionen (*affectiones*) werden in der Erinnerung zu Begriffen (*notiones* oder *notationes*), die nunmehr in Verbindung mit anderen *affectiones* wiedererlebt werden können (conf. X 14,21 f.).

Eigencharakter von Erinnerungsinhalten

Diese Beobachtungen faßt Augustinus in dem Bild zusammen, wonach das Gedächtnis „gleichsam der Magen des Geistes“ sei (*memoria quasi venter est animi*: conf. X 14,22) - ein Bild, das nicht nur die Reproduktion („Wieder-

„Magen des Geistes“



käuen“), sondern auch die eigentümliche Verarbeitung der erlebten Inhalte durch das Gedächtnis zum Ausdruck bringen soll. Das Gedächtnis verfeinert und vergeistigt die materiellen Ereignisse zu immateriellen Bewußtseinsinhalten.

### 2.2.2 „Bilder“ und „Dinge-an-sich“

Augustins Hinweis auf den Übergang von *affectiones* zu *notiones* soll klarmachen, daß das Gedächtnis nicht nur Spiegel der Realität ist, sondern eine begrifflich-verarbeitende Eigenleistung erbringt. An dieser Stelle (X 11,18) trifft er nun eine zentrale Differenzierung unter den Inhalten der *memoria*. Einige von ihnen sollen die Form von Bildern haben (*imagines*), andere wiederum bezeichnet er auch als „Dinge-an-sich“ (*res ipsae*). Der Ausdruck „Dinge-an-sich“ oder „die Dinge selbst“ meint Bewußtseinsinhalte, über die der menschliche Geist aufgrund unmittelbarer Präsenz (*per praesentiam*) verfügt. Ganz im Sinne Platons denkt Augustinus hier an erfahrungsunabhängiges, apriorisches Wissen, besonders an das Wissen um die Zahlen (X 15,23). Zahlen werden nach augustinischer Auffassung insofern apriori gewußt, als es sich bei ihnen um einen immer schon verfügbaren „Maßstab“ handelt, der sich auf alle Außenweltgegenstände anwenden läßt; Zahlen gestatten (so Augustins Ansicht) ein invariantes und irrtumsfreies Wissen.

Erinnerungsinhalte und  
apriorisches Wissen

Bei Augustins Rede von den „Dingen-an-sich“ handelt es sich genaugenommen um zwei Teilthesen: Erstens ist gemeint, daß die *memoria* auch apriorisches Wissen einschließt (was, wie gesagt, mit unserem gewöhnlichen Gedächtnisbegriff in Konflikt gerät, nicht aber mit dem platonischen Begriff), und zweitens ist gemeint, daß die *memoria* dasjenige, was sie in apriorischem Sinne weiß, „selbst enthält“. Es ist „in ihr“ präsent, nicht in der Außenwelt.

Zur ersten These ist festzuhalten, daß Augustins *memoria*-Konzeption auch noch in Sachen Apriori an die Grundfunktion des Gedächtnisses, das Aufspeichern von Eindrücken, anknüpft. Man gewinnt den Eindruck, daß auch die apriorischen *res ipsae* als Erinnerungsinhalte interpretiert werden. Bis in die Spätzeit lassen sich bei dem Kirchenvater Texte finden, die ein wörtliches, an Platon angelehntes Verständnis von „Erinnerung“ zumindest nahelegen. Noch um das Jahr 415 beschreibt er zwei zentrale apriorische Wissensinhalte als Gedächtnisleistungen: Nur deshalb, weil wir einen Begriff (*notitia*) des Glücks in unserer *memoria* hätten, könnten wir nach dem Glück überhaupt suchen; und nur durch unseren gedächtnisimmanenten Gottesbegriff wüßten wir von Gott (c.Iul. IV; vgl. conf. X 20,29 ff.). Strittig ist in der Forschung allerdings, ob Augustinus jemals eine eindeutige Präexistenzlehre vertreten hat (ob er also meinte, die menschliche Seele existiere im Geist Gottes bereits vor der Erschaffung des betreffenden Individuums) oder ob eine solche Lehre lediglich

Präexistenz der Seele?

dem Wortlaut nach bei ihm präsent ist (vgl. O'Daly 1974; Teske 1984). Gelegentlich scheint es, als halte er sie für zwingend, um die Möglichkeit apriorischen Wissens erklären zu können; andererseits besitzt sie für ihn kein ausreichendes biblisches Fundament, um eindeutig akzeptabel zu sein.

Die zweite These ist aus den kurzen Andeutungen unseres Textes allein schwer zu verstehen. Augustinus folgt in der Auffassung von der „Immanenz geistiger Gegenstände im Geist“ einer Tradition, die durch den Mittelplatonismus (nämlich durch Philon von Alexandrien, Attikos, Alkinoos und Numenios) sowie durch Plotin geprägt wurde. Nach dieser Tradition sind die platonischen „Ideen“ im Geist Gottes enthalten (zu welchem der Mensch durch eine Rückkehr zu sich und einen Aufstieg Zugang hat), und zwar sind sie so im Geist enthalten, daß dieser auf sie unmittelbaren Zugriff hat, indem er sie denkt, wenn er auf sich selbst reflektiert (so in Plotins Theorie des Selbstbewußtseins).

„Ideen im Geist Gottes“

Der Übergang von einer Gedächtnis- zu einer allgemeinen Geist- oder Bewußtseinstheorie ist in *Confessiones X* also nicht schon dort greifbar, wo Augustinus das gedächtnisimmanente Apriori thematisiert, sondern auch dort, wo er darauf beharrt, daß das Gedächtnis mehr sei als nur die Fähigkeit, Erinnerungen aufzuspeichern und wiederzugeben. Die augustinische *memoria* ist die Instanz, die die mentale Verfügbarkeit der gesamten sinnlichen, emotionalen und geistigen Welt sicherstellt. Sie formt die vergangenen Erfahrungen so um, daß diese einem Urteil oder einer Bewertung unterzogen werden können. Denn um z.B. die Qualität eines Liedes beurteilen zu können, muß ich mich am Ende des Gesangs noch an den Liedanfang erinnern können; ich muß zudem in der Lage sein, es mit anderen mir bekannten Liedern zu vergleichen. Da aber alle sinnlichen Phänomene auf zeitlicher Ausdehnung beruhen, erweist sich die *memoria* als entscheidende Voraussetzung jeder Gegenstandserfahrung. Um etwa imstande zu sein, einen sinnlichen Gegenstand von verschiedenen Seiten zu betrachten, muß ich mich daran erinnern können, daß der jetzigen Wahrnehmung ein anderer Eindruck vorherging, und ich muß erfassen, daß sich bereits die eben vergangene Perspektive auf denselben Gegenstand richtete. Ohne eine Integrationsleistung des Gedächtnisses wäre es unmöglich, verschiedene Perspektiven als Blicke auf ein und dasselbe Ding zu verstehen (mus. VI 8,21; trin. XI 8,15).

Gedächtnis und Gegenstandserfassung

### 2.2.3 Gedächtnis und Selbstbewußtsein

Die *memoria* besitzt neben der Fähigkeit zur Bewertung und zur Gegenstandskonstitution die Kraft einer unmittelbaren Selbsterfassung: „Das Gedächtnis ist sich selbst durch sich selbst gegenwärtig“ (*per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria*: conf. X 16,24). Der Bischof von Hippo stellt die Brücke zum ge-

Selbsterfassung und Selbstentzogenheit des Geistes

wöhnlichen Gedächtnisbegriff so her, daß er sagt, in diesem Fall lasse sich der Ausdruck *memoria* sinnvoll auf etwas Gegenwärtiges anwenden. An einer anderen Stelle führt er drei Merkmale dafür an, daß die Selbsterfassung von den übrigen Wissensformen des Gedächtnisses unterschieden werden muß: 1. Dieses Wissen kommt nicht von anderswo her, sondern gehört der *memoria* selbst an; 2. es beginnt nicht irgendwann, sondern besteht schon immer; 3. es durchläuft nicht die dreistufige Abfolge von Erfassen, Speichern und Wiederabrufen (trin. XIV 10,13 f.). Augustinus postuliert also einen epistemischen Sonderstatus des Selbstbewußtseins; dieses stellt ein herkunftsloses, unmittelbares und strikt einheitliches Wissen dar: „Nichts ist so sehr in meiner *memoria* wie die *memoria* selbst“ (trin. X 11,18). Andererseits kennt er durchaus das Problem seiner Entzogenheit. Denn zwar gilt, daß „ich selbst der sich Erinnernde, ich selbst der Geist bin“ (*ego sum qui memini, ego animus*: conf. X 16,25). Aber das Bewußtsein kennt nicht alle seine Inhalte, vielmehr existiert in ihm eine beträchtliche Menge entzogenen Wissens. Ich verfüge keineswegs ganz über mein geistiges Selbst - eine irritierende Tatsache (conf. X 8,15). Im Spätwerk stellt Augustinus deshalb die Frage, wie man überhaupt von Selbstbewußtsein sprechen kann, wenn doch das denkende Ich offensichtlich vom gedachten Ich differiert. Die Seele weiß „als ganze“ (also qua Subjekt), weiß aber von sich nicht „alles“ (nämlich qua Objekt) (trin. X 4,6). Die Argumentation läuft auf die These hinaus, daß erst der göttliche Geist zu wahrer Selbsterkenntnis imstande sein soll und daß der Mensch zu einer adäquaten Selbsterfassung lediglich unterwegs ist.

In *Confessiones X* weist Augustinus auch bereits auf die bemerkenswerte Dialektik von Erinnerung und Vergessen hin. Einerseits ist mir Vergessenes entzogen; andererseits kann ich mich sogar an mein Vergessen erinnern und besitze eine Art Faustskizze dessen, woran ich mich zu erinnern versuche. Die *memoria* umgreift also auch das entzogene Wissen: ich erinnere mich an die Tatsache des Vergessens. Zudem kann ich nur dann, wenn ich das Vergessene irgendwie weiterhin verfügbar habe, überhaupt wissen, daß ein entdeckter Bewußtseinsgegenstand der gesuchte Inhalt ist (X 19,28 ff.). Die Entzogenheit meiner selbst, meines apriorischen Wissens und vieler weiterer Inhalte ist für Augustinus dennoch von prinzipieller Art. Selbstbewußtsein, apriorisches Wissen, ja Wissen überhaupt soll in diesem Leben stets nur partiell und vorübergehend zugänglich sein, auch wenn wir in uns Spuren der Fähigkeit finden, über unsere Wissensinhalte insgesamt zu verfügen.

An dieser Stelle dürfte bereits erahnbar sein, wie für den Kirchenvater die *memoria*-Theorie und das schon behandelte Thema Anagogik zusammenhängen. Der Text *Confessiones X* will das Gedächtnis als die zentrale Instanz der Verinnerlichung ausweisen. Er soll auf diese Weise zeigen, daß es die sinnliche Welt insgesamt abbildet, aber zugleich weit darüber hinausgeht: Die *memoria* ist die Instanz der freien Verfügbarkeit, der imaginativen Veränderung und der rationalen Beurteilung der sinnlichen Welt. Sie besitzt in sich apriorische Ele-

*memoria* und Anagogik

mente, und sie ist sich in privilegierter Weise unmittelbar selbst gegeben. Zugleich ist die *memoria* sich auf rätselhafte Weise selbst entzogen, weist also in ihrer Unvollkommenheit über sich hinaus. Der Leser soll anhand dieser Einsicht über die *memoria* hinaus zu Gott geführt werden.

Das bedeutendste Zeugnis für die von Augustinus intendierte Wirkung von *Confessiones X* dürfte Petrarcas Bericht seiner Besteigung des Mont Ventoux sein. Als Petrarca den Berg am 26.4.1335 bestieg, scheint er (vielleicht als der „erste Tourist“ der europäischen Geschichte) dies ausschließlich aus Bewunderung für die Naturschönheit getan zu haben, ehe er - durch die Lektüre *Confessiones X* „beschämt“ - die überlegene Schönheit der Seele erfaßte. Petrarca schreibt: „Während ich dies eins ums andre bestaunte (gemeint sind die Schönheiten der Natur; C.H.) und bald an Irdischem Geschmack fand, bald nach dem Beispiel des Körpers die Seele zu Höherem erhob, kam ich auf den Gedanken, in das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus hineinzuschauen (...). Ich bewahre es auf zur Erinnerung an den Verfasser wie an den Geber und habe es stets zur Hand: ein faustgroßes Werklein, von winzigstem Format, aber voll unendlicher Süße. Ich öffne es, um zu lesen, was mir gerade vor die Augen treten würde. (...) Zufällig aber bot sich mir das zehnte Buch dieses Werkes dar. Mein Bruder stand voller Erwartung, durch meinen Mund etwas von Augustinus zu hören, mit gespitzten Ohren da. Gott rufe ich zum Zeugen an und ihn eben, der dabei war, daß an der Stelle, auf die ich zuerst die Augen heftete, geschrieben stand: *Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne - und verlassen dabei sich selbst* (conf. X 8,15). Ich war betäubt, ich gestehe es, und ich bat den Bruder, der darauf brannte, weiter zu hören, er solle nicht in mich dringen, schloß das Buch, zornig auf mich selber, daß ich jetzt noch Irdisches bewunderte, ich, der ich schon längst von den Philosophen der Heiden hätte lernen müssen, daß nichts bewundernswert ist außer der Seele: Im Vergleich zu ihrer Größe ist nichts groß“ (zitiert nach Steinmann 1995, 23 ff.).

*memoria* bei Petrarca

#### 2.2.4 Augustins spätere Illuminationstheorie

Die Begriffe *memoria* und *illuminatio* (=Erleuchtung) kommen als Interpretationen des apriorischen Wissens bei Augustinus lange Zeit nebeneinander vor. Schließlich gibt der Bischof von Hippo in seinem Spätwerk (seit *De trinitate VII*) aber die *memoria*-Theorie zugunsten der Illuminationslehre preis. In seiner abschließenden Selbstkritik am Ende seines Lebens, in den *Retractationes*, gesteht er zu, er habe mit seiner Rede von einem „Gedächtnis“ Mißverständnis ausgelöst (I 8,2). An anderer Stelle desselben Werkes erläutert er den Verzicht auf die Gedächtnislehre wie folgt: „Es ist plausibler, daß die Unwissenden, wenn sie nur richtig nach wissenschaftlichen Gegenständen gefragt

Kritik des *memoria*-Begriffs

werden, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen - soweit sie es fassen können - das Licht der ewigen Wahrheit ist, in welchem sie diese unwandelbaren Wahrheiten schauen, als deshalb, weil - wie es Platon und anderen schien - sie dies einmal gewußt und dann vergessen haben“ (retr. I 4,4).

Die Anspielung auf die Unwissenden, die nur richtig befragt werden müssen (vgl. *Menon* 82a ff.), belegt, daß die Illuminationslehre dasselbe Problemfeld wie die *memoria*-Theorie bewältigen soll und nur ihrer besseren Eignung wegen bevorzugt wird. Der Vorzug des Erleuchtungsbegriffs liegt also darin, daß Augustinus mit ihm eine größere Schriftnähe und Dogmentreue erreichen kann. Daß dieser Wechsel keine antiplatonische Wende ist, zeigt sich daran, daß Augustinus explizit Platon und Plotin als Gewährsleute für die Illuminationstheorie anführt und nur zusätzlich deren Übereinstimmung mit dem Johannesprolog feststellt (civ. X 2). Besteht für den Wechsel zudem ein sachlicher Grund? Was bedeutet es zu sagen, Erkenntnis sei „Erleuchtung“?

Die Illuminationstheorie will die Frage klären, wie ein Mensch an unveränderlichem, ewigem Wissen teilhaben kann. Die Antwort lautet: erst eine Präsenz des „Lichtes“ der ewigen Vernunft erlaubt es, unveränderlich Wahres zu begreifen (retr. I 4,4). Die Illuminationslehre erstreckt sich sekundär auch auf empirisches Wissen: „Erleuchtung“ ist in gewissem Sinne auch die Voraussetzung für sinnliches Erfahrungswissen, nämlich insofern, als sich dieses auf eine implizite apriorische Urteilsgrundlage bezieht. Vom Erfahrungswissen kann Augustinus allerdings gelegentlich auch so sprechen, daß er es dem Menschen als ein eigenes, geschaffenes Licht zuschreibt. Erleuchtetes Wissen im engeren Sinn ist somit allein die Kenntnis von Regeln, Formen oder Zahlen. Ethische oder ästhetische Urteilkriterien gehören ausdrücklich ebenfalls dazu (Gn.litt. XII 24,50). Wie aber kommt es zu einer Präsenz des „Lichtes“ im menschlichen Geist? Aus der langen Interpretationsgeschichte dieser Theorie bieten sich drei Deutungen an: 1. Eine ontologistische Interpretation nimmt ein unmittelbares, punktuell einwirkendes der göttlichen Ideen (im platonischen Sinn verstanden: *rationes aeternae*) auf den menschlichen Geist im Augenblick des Erkennens an. 2. Nach einer konkordistischen Deutung wirkt Gott nur teilweise und indirekt, nämlich über einen „tätigen Verstand“ (*intellectus agens*), an der menschlichen Erkenntnis mit. 3. Einem formalistischen Verständnis zufolge ist die Erkenntnisfähigkeit, so wie Augustinus sie beschreibt, etwas durchaus Menschliches, und das „innere Licht“, also die Erleuchtung, erweitert bestimmte Erkenntnisse lediglich um ein Gewißheitsempfinden. Alle drei Interpretationen haben prominente Verteidiger gefunden und werden bis in die Gegenwart vertreten.

Illumination

1. Der bekannteste Vertreter eines ontologistischen Verständnisses ist N. de Malebranche (1638-1715). Malebranche vertritt den Ontologismus - besonders in seiner Schrift *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688) - in der Form eines Okkasionalismus. Das bedeutet: Er lehrt, daß allein Gott die

Ontologistische Deutung

menschliche Erkenntnis sicherstellt, während eine äußere Situation nur die Gelegenheit (lat. *occasio*) dieser Erkenntnis bildet. Daß man diese Erkenntnistheorie mit dem Ausdruck „Ontologismus“ bezeichnet, ergibt sich aus der interpretatorischen Antithese zum Psychologismus: Bei der Erkenntnis soll es sich keineswegs um ein psychologisches Phänomen handeln; vielmehr gehe sie auf eine objektiv-gegenständliche und subjektunabhängige, also eine ontologische Wirkung zurück. In einer psychologischen Erklärung bleibe, so diese Position, gerade unerläutert, wie der apriorische Charakter bestimmter erfahrungsfreier Erkenntnisse zustande kommt. Erkenntnis soll nach dem Modell Malebranches mittels einer punktuellen, objektiv-ontologischen Einwirkung Gottes auf das erkennende Subjekt zu erklären sein.

Konkordistische  
Deutung

2. Die konkordistische Interpretation kann sich auf Thomas von Aquin berufen; der Ausdruck „konkordistisch“ bezieht sich darauf, daß das Apriori aus einem Zusammenspiel natürlicher menschlicher Erkenntnis und übernatürlicher göttlicher Intervention erklärt wird. Thomas hat nämlich Augustins Erkenntnistheorie unter Hinzuziehung des *intellectus agens*-Begriffs erklären wollen. Danach geht Erkenntnis auf einen Abstraktionsprozeß zurück, der stets bei der sinnlichen Erfahrung, also bei Elementen der Rezeptivität, beginnt, und von dort aus zu allgemeineren Begriffen gelangt. Zusätzlich seien aber auch Elemente der Spontaneität im Spiel, also reine Begriffe (Aristoteles' Konzeption des *nous poiêtikos* oder *intellectus agens*). Nach diesem Modell kann der Verstand auch nicht aus Abstraktion gewonnene, reine Begriffe erreichen. Augustinus hingegen teilt keineswegs Thomas' Annahme, Allgemeinbegriffe würden durch Abstraktion gebildet; erst recht fehlt bei ihm deshalb die Konzeption eines *intellectus agens*. Augustinus meint gerade umgekehrt, daß selbst die Beurteilung von Sinnlichem auf einem Ideenwissen beruht. Mehr noch, Thomas' Deutung betont ein Moment, das sich für Augustinus nicht bestätigen läßt: Im menschlichen Erkenntnisakt sei Gott nur im Sinn einer Wirkung (*effective*), nicht aber tatsächlich (*objective*) präsent. Gott ist für Augustinus jedoch nicht allein das Mittel (*medium quo*), sondern auch der reale Ort (*medium in quo*) dieses Akts. Überdies kommt eine thomistische Auslegung Augustins bereits aus einem historischen Grund kaum in Betracht: Augustinus war die aristotelische *nous poiêtikos*-Konzeption nicht einmal im Umriß geläufig. Thomistische Interpreten zogen sich gelegentlich auf die Behauptung zurück, Augustins Lehre bedürfe dieser Auslegung der Sache nach (*Augustinus eget Thomas interprete*).

Formalistische Deutung

3. Die formalistische Deutung wurde von Bonaventura begründet; ihr moderner Hauptvertreter ist E. Gilson. Sie stützt sich ähnlich wie die thomistische Interpretation auf Stellen, an denen eine relative Selbständigkeit der menschlichen Erkenntnis betont wird, und hebt hervor, daß Augustinus die göttliche Herkunft mancher Erkenntnisse gelegentlich nur zu den „formalen“ Aspekten, d.h. zu den Begleitumständen der Einsichtssituation zu rechnen scheint. Mit dieser Auffassung ist aber nur die eine Seite der Illuminationslehre wiedergegeben;

ungeklärt bleibt dabei, wie es zu inhaltlichem Ideenwissen kommen soll. Für Augustinus ist die göttliche Wirkung nicht nur formaler, sondern auch inhaltlicher Art. Er denkt in erster Linie an eine Erklärung der Möglichkeit von apriorischem Wissen.

Der Sinn der Illuminationslehre läßt sich vielleicht am besten erschließen, wenn man sie als Interpretament des platonischen Sonnengleichnisses versteht. Ganz analog seiner Formulierung bei Platon wird bei Augustinus Erkenntnis auf die Einwirkung eines unsichtbaren Lichtes zurückgeführt, das die intelligiblen Gegenstände in vergleichbarer Weise erkennbar macht, wie die Sonne das Sehen sinnlicher Objekte ermöglicht (vgl. *trin.* XII 15,24; *ep.* 120,2,10). Bereits eine frühe Augustinus-Stelle (*sol.* I 12) führt diesen Vergleich präzise aus: (a) Gott ist für den Geist ebenso deutlich sichtbar wie die Sonne für die Augen; (b) der Geist besitzt gleichsam Sinnesorgane; (c) die „sichersten Gewißheiten der Wissenschaften“ entsprechen den sinnlichen Gegenständen; (d) Gott selbst kommt die Rolle der intelligiblen Lichtquelle zu. An anderer Stelle heißt es, ohne die Einstrahlung des göttlichen Lichtes könne der Geist, der „das Auge der Seele“ sei, weder Weisheit noch Aufrichtigkeit erlangen (*Io.eu.tr.* 25,3). Um Erkenntnis zu gewinnen, bedarf es also eines göttlichen Mitwirkens; bei dem inneren Licht soll es sich um die Präsenz Gottes im menschlichen Denken handeln (*sol.* I 15).

Platonische Deutung

Wie die angeführten Stellen zeigen, kommt eine nur formalistische Deutung der Illumination nicht in Betracht; Augustinus betont gerade die inhaltliche Belehrung durch die Gottespräsenz im menschlichen Denken. Andererseits erweist sich auch eine ontologistische Deutung als zweifelhaft. Denn wenn der Bischof von Hippo über die Selbsterkenntnis sagt, sie gehe allein auf das göttliche Licht zurück, meint er keineswegs, die Unkenntnis seiner selbst beruhe auf dem Fehlen dieses Lichts. Vielmehr führt er Unwissenheit auf die „eigene Dunkelheit“ zurück (*conf.* X 5, 7). Die Illumination bedeutet somit keine gelegentliche Intervention Gottes. Der menschliche Geist wird nicht nur vorübergehend, sondern ständig von der Wahrheit „erleuchtet“; der Mensch macht von dieser Einsichtsquelle aber nur gelegentlich Gebrauch. Ausdrücklich heißt es, daß das „Licht zwar auf jedes Sehvermögen scheine, auf ein sehendes ebenso wie auf ein blindes“, daß das blinde aber dennoch nicht sehen könne (*Io.eu.tr.* 35,4). Auch der Sünder verfüge über das „innere Licht“ (*trin.* XIV 21). Es „spricht zu allen“, aber nicht alle hören es (*conf.* X 6,10). Die göttliche Illumination bildet in dieser Theorie also zwar die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung geistigen Sehens. Anstelle eines Ontologismus hat Augustinus, so können wir festhalten, lediglich eine wörtliche Auslegung des Sonnengleichnisses vertreten.

Es wäre folgerichtig falsch, wollte man behaupten, daß Augustins Epistemologie den Erkenntnisakt Gott zuschreibt, weil er den Menschen gnadentheologisch entmündigt hat. Festzuhalten bleibt vielmehr, daß der Kirchenvater das

Erkenntnis der Erkenntnisgrundlage

göttliche Licht allen einsichtsfähigen Wesen zugesteht. Allerdings ist er der Ansicht, daß nur wenige es ausdrücklich zu erfassen imstande seien. Mehr noch, selbst eine apriorische Einsicht soll noch keine Erfassung des göttlichen Lichts, also der Erkenntnisgrundlage, bedeuten. Die Fähigkeit, zwischen einem intelligiblen Gegenstand und Gott zu unterscheiden, sei alles andere als selbstverständlich; sie bedürfe langer Übung (sol. I 15). Einige Texte (z.B. Gn. litt. XII 31, 59) betonen die Schwäche des Geistes und sein „Zittern“ vor der Gotteserkenntnis. Obwohl somit für jeden Erkenntnisakt konstitutiv, ist die Präsenz Gottes im Denken nur selten und unter größten Schwierigkeiten explizit erfassbar. In seiner Frühzeit unterscheidet Augustinus im Bildbereich des Sonnengleichnisses die drei Stufen „Augen haben“, „anblicken“ und „sehen“ und verbindet mit ihnen die Vorstellung einer stufenweisen Reinigung und Schulung (sol. I 12); erst ein „reines Herz“ soll zur höchsten Einsicht fähig sein. Auch wenn der spätere Augustinus den Anteil menschlicher Eigenleistung später zugunsten der göttlichen Gnade reduziert hat, bleibt dem Menschen die Möglichkeit, sich willentlich gegen Illumination und Gnade zu verschließen.

Die ontologistische Interpretation scheitert also zum einen daran, daß Gott die menschliche Einsicht nicht nur gelegentlich, sondern immer erleuchtet - auch wenn dies nur gelegentlich zu einer menschlichen Einsicht führt, sodann daran, daß Gott und Mensch im Erkenntnisakt zusammenwirken müssen, indem der Mensch sich für die Erkenntnis öffnet, und schließlich daran, daß Gott im Erkenntnisakt nur indirekt präsent und fast vollkommen verborgen bleibt. Gott ist nicht der Erkenntnisgegenstand, sondern bildet eine verborgene Erkenntnisbedingung, die nur unter erheblichen Mühen selbst zum Erkenntnisobjekt soll werden können.

### 2.3 Zeit (*Confessiones XI*)

Einem unbefangenen Leser von Buch XI der *Confessiones* muß es so vorkommen, als vollziehe sich hier, am Ende des antiken Denkens, eine kleine philosophische Revolution. Erstmals, so meint man, werde zwischen objektiver und subjektiver Zeit differenziert. Aus der modernen Philosophie ist uns die Unterscheidung eines physikalisch-exakten von einem psychologisch-erlebnisbezogenen Zeitbegriff geläufig - eine Unterscheidung, die auch im Alltag eine bedeutende Rolle spielt, wenn wir diejenige Zeit, die von Uhren gemessen wird, mit jener anderen Zeit vergleichen, die wir „empfinden“ (nämlich als kurz oder lang, dicht oder zäh, rasend oder nicht-endenwollend). Diese begriffliche Differenzierung scheint vorzuliegen, wenn Augustinus nach fehlgeschlagenen Bemühungen, die Seinsweise der Zeit objektiv, d.h. subjektunabhängig, zu bestimmen, endlich feststellt: „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten“ (XI 27,36). Mehr noch, Augustinus verfolgt scheinbar die Absicht, die Außenzeit insgesamt auf die Subjektivität zurückzuführen. Seine Interpretation der Zeit

Subjektivität als innovatives Merkmal?



als einer „Erstreckung der Seele“ (*distentio animi*) sieht fast wie Kants Deutung der Zeit als einer subjektiven „reinen Anschauungsform“ aus. Dies führt dazu, daß man *Confessiones XI* meist als einen frappierend modernen Text einschätzt. Zudem wirkt die Zeitabhandlung durchweg sachbezogen und phänomenorientiert. So geht der *distentio animi*-Theorie etwa eine bemerkenswerte Problembeschreibung voraus, das sogenannte Zeitparadox: Zeit stellt eine uns gleichermaßen bekannte wie unbekanntere Größe dar; denn zwar können wir sie messen, sie existiert aber streng genommen nicht; die Zeit ist unserem gedanklichen Zugriff auf rätselhafte Weise entzogen. Doch sehen wir genauer zu, ob sich die vermutete Modernität von Augustins Zeittheorie tatsächlich bestätigen läßt.

### 2.3.1 Tradition oder Innovation in *Confessiones XI*?

In der Philosophie vor Augustinus scheint das Thema Zeit lediglich in einem kosmologisch-physikalischen und in einem metaphysischen Sinn behandelt worden zu sein. So wird in Platons *Timaios* die Zeitfrage an die Weltentstehung geknüpft; Platon versteht Zeit als ein „bewegliches Abbild der Ewigkeit“, d.h. eine abgeleitete kosmische Größe, die das sinnlich erfaßbare Gegenstück zur gesitig erfaßbaren Ewigkeit darstellen soll. Die Zeit verstanden als ein solches Abbild soll zugleich mit der Erschaffung der Himmelskörper entstanden sein. Aristoteles definiert in Buch IV der *Physik* die Zeit als „Zahl“ oder „Maß“ der Bewegung „gemäß dem Früher und Später“ (219b1 f.); Zeit ist demnach nicht unmittelbar Bewegung (gemeint ist die Gestirnsbewegung), sondern deren Meßgröße. Die Stoa wandelt die aristotelische Zeitdefinition unter Verwendung des Begriffs „Erstreckung“ (*diastêma*) ab: Zenon und Poseidonios definieren die Zeit als „Erstreckung der Bewegung“; Apollodoros und Chrysipp sprechen spezieller von der „Erstreckung der Bewegung des Kosmos“. Plotin schließlich bietet in seiner wichtigen Abhandlung *Enneade III 7* [45] eine Synthese der genannten Auffassungen: Zeit ist ein bewegtes Abbild der „bleibenden“, also verharrenden Ewigkeit, weshalb die Zeit nur im Blick auf die Ewigkeit erfaßt werden könne. Der Ewigkeit als dem „Leben des Geistes“ stellt Plotin die Zeit als das „Leben der Seele“ gegenüber. Der Ausdruck „Leben“ heißt hier soviel wie Selbsterfassung: Denn um sich selbst zu erfassen, muß die Seele - anders als der Geist - eine Distanz überwinden, woraus sich die Zeit ergeben soll. Zeit ist für Plotin somit die „Ausdehnung des Lebens“ (*diastasis zôês*). Auf diese Weise ist der Gegensatz von Ewigkeit und Zeit zwei Stufen der Wirklichkeit zugeordnet: Dem Geist, d.h. der intelligiblen Welt, die Ewigkeit; hingegen der Seele, d.h. der Weltseele, an welcher die Einzelseelen aller Lebewesen teilhaben, die Zeit. In der plotinischen Theorie wird die aristotelische Formel „Maß der Bewegung“ übrigens nicht im Sinn eines nachträglich messenden Maßes gedeutet, sondern als ein die Bewegung definierendes Maß.

Antike Zeittheorien vor Augustinus

Es ist besonders dieser Maßbegriff, der uns im Blick auf Augustinus hellhörig machen sollte. Er ist und bereits im Kontext der philosophischen Theologie begegnet. Zudem ist der Ausdruck Maß, wie wir noch sehen werden, ein Zentralbegriff der augustinischen Ethik (vgl. Kap. 3.2). In der Zeitabhandlung von *Confessiones* XI besteht nun eben im Maßcharakter des menschlichen Geistes (*animus*) das augustinische Beweisziel. Es wird sich zeigen, daß Augustinus exakt in der eben referierten Tradition steht und nicht, wie man meinen könnte, etwas bahnbrechend Innovatives geleistet hat.

Augustinus als Bewah-  
rer der vorchristlichen  
Tradition

Seine Theorie läßt sich gebündelt etwa wie folgt zusammenfassen. Der Kirchenvater weist zunächst nach, daß die Zeit streng genommen überhaupt nicht existiert: Die Vergangenheit ist „nicht mehr“ und die Zukunft „noch nicht“; die Gegenwart besteht aus einer Reihe ungreifbarer, ausdehnungsloser Punkte. Die Tatsache, daß wir Zeiten dennoch messen können, läßt auf einen bestehenden Zeitmaßstab „in unserem Geist“ schließen. Augustinus will mit dieser Behauptung sagen, daß Zeiträume nur meßbar sind durch den Vergleich eines äußeren Prozesses mit einem Zeitmaß, das in unserem Gedächtnis (*memoria*) bereitliege (XI 27,36). Gemeint ist also eine apriorische Meßgröße: Ähnlich wie im Fall eines logischen Kriteriums, eines mathematischen Satzes oder eines ethischen Verhaltensmaßstabes deutet unsere Fähigkeit zur Zeitmessung darauf hin, daß wir eine erfahrungsunabhängige Urteilskompetenz besitzen. Augustinus stützt sich dafür auf den Maßgedanken, wie er in Plotins Zeitmodell erscheint. Wir verfügen über Zeit als ein „immer schon gemessenes Maß“; im Sinn ihrer apriorischen Gemessenheit ist die Zeit, wie die berühmte Formel lautet, Erstreckung des Geistes.

Augustins Zeittheorie:  
erste Skizze

### 2.3.2 Der Argumentationsgang von *Confessiones* XI

Aber gehen wir Buch XI Schritt für Schritt durch. Augustinus sucht anfangs drei Fragen der *Genesis*-Auslegung zu beantworten: Was heißt „Gott schuf Himmel und Erde“? In welchem Sinn schuf er sie „durch sein Sprechen“? Vor allem aber: Was tat Gott vor seinem Entschluß zu dieser Weltschöpfung? Es ist die dritte Frage, die zum Zeitproblem führt. Denn Augustinus verweist darauf, daß die Frage zu unrecht unterstelle, der Zeitbegriff lasse sich auf die Ewigkeit Gottes anwenden. In der Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit greift er auf das platonische - in ein Psalmenzitat gekleidete - Begriffspaar von *aiôn* und *chronos* zurück: Gott kommt einzig die „stehende Ewigkeit“ zu (*stans aeternitas*), keineswegs aber die „niemals stehenden Zeiten“ (*tempora numquam stantes*: conf. XI 11,13). Die gestellte Frage ist damit als absurd erwiesen: Für Gott gibt es keine Abfolge von Zeitpunkten, und man kann nicht sinnvoll fragen, was Gott zu diesem oder jenem Zeitpunkt getan oder nicht getan hat.

Thematischer Kontext  
der Zeittheorie

Eine weitere Schwierigkeit des Zeitbegriffs liegt nun darin, daß beim Vorübergehen der Zeit Künftiges auf die Seite des Vergangenen überwechselt. Dieser Verlaufscharakter der Zeit führt Augustinus zu zwei aporetischen Schlußfolgerungen: 1. Wie kann etwas Existierendes, die Gegenwart, von etwas Nichtexistierendem herkommen und in etwas Nichtexistierendes übergehen, nämlich aus der Zukunft in die Vergangenheit? 2. Wie kann man, wenn die Gegenwart nichts Bleibendes ist, überhaupt ihre Existenz behaupten? Denn von den drei Zeitstufen existierten weder Vergangenheit noch Zukunft; die Gegenwart sei ebenfalls rein transitorisch und keineswegs beharrlich. Weitere Aporien entwickelt der Kirchenvater aus unserem Sprechen über die Zeit. Wie kann man Zeit „lang“ oder „kurz“ nennen? Was also rechtfertigt die Rede von einer „lange zurückliegenden“ Zeit oder die Rede von einer „fernen“ oder „nahen“ Zukunft? Etwas Nichtexistentes wie Vergangenheit und Zukunft werde in solchen Aussagen wie etwas Vorhandenes behandelt. Dennoch halten wir solche Aussagen für sinnvoll. Es muß also etwas geben, das gegenwärtige Dauer wahrnehmen und ihre Ausdehnung messen kann: Augustinus stellt schon hier fest, dies sei die Seele (conf. XI 15,19). Doch er stellt zunächst nur fest, die Seele sei es, die die Länge eines *gegenwärtigen* Zeitraumes erfaßt.

Aporien des gewöhnlichen Zeitbegriffs

Daraus ergibt sich freilich eine neue Aporie: Was ist überhaupt ein „gegenwärtiger“ Zeitraum? Der Text führt die Schwierigkeit didaktisch eindrucksvoll vor. Betrachten wir beispielsweise das gegenwärtige Jahrhundert. Ist uns davon in Wahrheit nicht nur ein einziges Jahr präsent? In welchem Sinn verfügen wir dann über die 99 anderen, wenn wir vom „gegenwärtigen Jahrhundert“ sprechen? Aber haben wir tatsächlich ein einziges Jahr präsent oder nicht vielmehr nur einen Monat? Augustinus fährt fort, indem er zeigt, daß wir nicht einmal das sichere Verfügen über die Dauer eines Monats, eines Tages oder einer Stunde behaupten können. Die Suche nach dem, was der Seele tatsächlich präsent ist, endet in der Feststellung: dies seien winzigste Augenblicke (*minutissimae partes*: conf. XI 15,20). Von ihnen muß nun gelten, daß sie nicht mehr teilbar sind. Denn solange ein Zeitraum teilbar ist, können wir ihn nicht als ganzen präsent haben. Die Unteilbarkeit des Augenblicks gehört daher zu den Grundüberzeugungen der klassischen antiken Zeittheorie. Nähme man keine solchen Zeitatome an, nämlich ausdehnungslose Bausteine der Zeit, dann hätte der Eleat Zenon mit seinen Paradoxien recht, die sich aus der Vorstellung ergeben, Zeitquanten seien unendlich teilbar. Nach der Auffassung Platons und Aristoteles' ist das, was von der Zeit tatsächlich existiert, nur der ausdehnungslose Augenblick (*exaiphnês* bzw. *nyn*), während die Idee ihrer endlosen Teilbarkeit ein bloßes Gedankenkonstrukt darstelle. Augustinus teilt diese Überzeugung und stellt fest: „Die Gegenwart hat keinerlei Ausdehnung“ (*praesens autem nullum habet spatium*: conf. XI 15,20).

Annahme von Zeitatomen

Wie allerdings können wir von „langer“ oder „kurzer“ Zeit sprechen, wenn ausgerechnet das, was an der Zeit existiert, also der Augenblick, unausgedehnt ist? Wie sollen sich ausdehnungslose Zeitatome zu ausgedehnten Zeitspannen

Was sind Zeiträume?

addieren lassen? Mehr noch, die Zeitmessung setzt nach Augustinus einen Anfangs- und einen Endpunkt voraus; ein Zeitraum muß - soll er meßbar sein - insgesamt abgeschlossen und somit nichtexistent sein (conf. XI 26,33). In der Argumentation von *Confessiones* XI ist damit der Punkt der vollständigen Aporie erreicht. Denn einerseits steht fest, daß wir Zeiträume messen und ihre Ausdehnung miteinander vergleichen können. Andererseits haben die Überlegungen ergeben, daß Zeit entweder nichtexistent oder unausgedehnt ist: Vergangenheit und Zukunft existieren nicht, und als Gegenwart läßt sich nur der ausdehnungslose Punkt verstehen. Wie aber können wir Nichtseiendes und wie können wir Unausgedehntes messen (conf. XI 16,21)? Sollte dies jedoch ausgeschlossen sein, so wäre etwa die Möglichkeit des Erzählens aufgehoben. Was erlaubt uns, faktisch über nicht-präsente Zeiten so zu sprechen, als existierten sie im Augenblick des Sprechens? Augustinus greift auf die *memoria*-Theorie zurück: Wenn es richtig sei, daß nur Gegenwärtiges existiert und man dennoch über Vergangenes und Künftiges sprechen kann, dann müsse es einen Ort geben, an dem diese existierten. Wo ist dieser Ort (*volo scire ubi sint*: conf. XI 18,23)? Offenkundig soll die Einsicht vorbereitet werden, daß unsere Zeiterfahrung nur mittels der *memoria* erklärbar ist.

Im Fall vergangener Ereignisse, so Augustinus, ist die Sachlage einfach: ihre Erzählbarkeit gründe sich darauf, daß „Bilder“ vergangener Ereignisse aus dem Gedächtnis hervorgeholt würden. Im Gedächtnis seien die Bilder als „Spuren“ vorhanden, die von den Sinnen beim Vorüberziehen der Ereignisse rezipiert und dort fixiert worden seien. Sie würden zu Worten umgeformt; Augustinus beschreibt diesen Übergang als „Empfangen“ der Worte. Für den Fall der Zukunftsaussagen hält sich Augustinus merklich zurück. Zwar verweist er auf das antizipierende Überlegen oder Vorstellen und führt als Beispiel den Sonnenaufgang an, den man beim Schein der Morgenröte schon vorhersehen könne. Er gesteht jedoch ein, daß er solche Antizipationen ebensowenig erklären könne wie die Phänomene Prophetie und Weissagung (conf. XI 19,25). Das Problem der nicht-existenten Zeitmodi Vergangenheit und Zukunft löst der Kirchenvater nunmehr wie folgt: was es eigentlich gebe, sei nur die Gegenwart, nämlich die Gegenwart von Vergangenen, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Künftigem (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*). Zu sagen, es gebe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sei also ungenau. Allerdings handle es sich hierbei um die hinnehmbare Ungenauigkeit der Alltagssprache. In Wahrheit seien alle drei Zeiten als Weisen der Gegenwart aufzufassen. Daraus schließt Augustinus: Zeit existiert nirgendwo anders als in der Seele (*anima*), nämlich in Form von Erinnerung (*memoria*), aktueller Wahrnehmung (*contuitus*) und Antizipation (*expectatio*: conf. XI 20,26).

Die drei Zeitstufen als  
Formen der Gegenwart

Augustinus hat ein erstes Resultat erreicht. Nicht-existente Zeiten lassen sich deshalb als quasi-existent auffassen, weil wir imstande sind, sie uns im jetzigen Augenblick geistig zu vergegenwärtigen. Ungelöst ist aber weiterhin das Pro-

blem der Zeitausdehnung, der sich die Argumentation jetzt zuwendet (conf. XI 21,27). Welche Art von Ausdehnung kommt der Zeit zu? Ist sie ausgedehnt, weil sie mit der Bewegung identisch und weil diese ausgedehnt ist? Zunächst, unrichtig sei die Auffassung, Zeit sei die Gestirnsbewegung; denn die Zeit sei nicht exklusiv mit einer bestimmten, sondern mit jeder Bewegung verknüpft. Aber ist Zeit überhaupt Bewegung? Das Problem soll anhand der Frage geklärt werden, was die Dauer eines Tages bedeutet. Versteht man unter „einem Tag“ einen vollständigen Sonnenlauf (sprich: eine vollständige Umdrehung der Erde um ihre eigene Achse) oder aber den Zeitraum, in dem sich ein solcher Umlauf vollzieht? M.a.W., kann eine Zeitspanne als Bewegung verstanden werden oder muß sie als bewegungsunabhängiger, objektiver Zeitraum (*mora*) interpretiert werden - „oder aber beides“? Im ersten Fall wäre ein Tag immer die Dauer eines Sonnenlaufs, gleichgültig wie schnell sich dieser vollzieht. Im zweiten Fall käme ein Tag - vorausgesetzt, die Sonne vollzöge ihren Umlauf künftig in nur einer Stunde - erst durch vierundzwanzig solcher Umläufe zustande. Wenn beides zugleich gelten soll, entsteht der unklare Fall, daß der Sonnenlauf nicht anders als in der Dauer denkbar wäre, in der er sich tatsächlich vollzieht - was sicherlich falsch ist. Augustinus hält die zweite Lösung für richtig: Bewegung sei nicht anders als in der Zeit denkbar, während Zeit nicht immer mit Bewegung verbunden sei. Jede Bewegung setze vielmehr Zeit voraus, in der sie sich vollzieht.

Infragegestellt wird also nicht, daß Zeit grundsätzlich nur im Bereich körperlicher Bewegung auftritt, bestritten wird aber, daß Zeit die Bewegung von Körpern *ist*. Augustinus nennt zwei Indizien, die gegen die Gleichsetzung von Bewegung und Zeit sprechen: 1. Die Dauer einer Bewegung bestimmen wir mitunter durch einen Vergleich mit einer anderen Bewegung; 2. wir können die Dauer einer Bewegung unter Einschluß von Ruhezeiten messen. Diese zwei Einwände beruhen sinngemäß darauf, daß die Bewegung nur dann als Konstituens der Zeit in Betracht käme, wenn sie - was offenkundig nicht zutrifft - kontinuierlich, gleichmäßig und unaufhörlich verlief. Augustinus konstatiert somit: die Körperbewegung ist nicht das, womit wir die Zeit messen; vielmehr mißt die Zeit die Bewegung. Gesucht bleibt somit weiterhin jene Größe, die die Meßbarkeit der Zeit sicherstellt.

Zeit kann nicht Bewegung sein

Neben der Punktualität der Zeit scheint noch ein weiterer Einwand gegen ihre objektive Meßbarkeit möglich. Im Fall räumlicher Messungen könnten wir auf fixierbare Paradigmen zurückgreifen wie etwa auf Meßlatten; hingegen unterlägen zeitliche Meßgrößen der subjektiven Beliebigkeit. Denn dasjenige Zeitquantum (*spatium*), das als Meßgrundlage dient, scheint Augustinus frei wählbar zu sein. Das Argument ist nicht korrekt; Zeitquanten lassen sich objektiv einführen - z.B. mittels Wasser- oder Sanduhren, wie sie in Augustins Lebenswelt durchaus schon gebräuchlich waren. Die Beweisabsicht bleibt jedoch interessant: trotz fehlender objektiver Einführbarkeit sind, so Augustinus, zeitliche Messungen möglich. Wie aber bestimmen wir das, wodurch wir Zeiten

messen? Es scheint ihm unmöglich: wir müssen immer bereits über gemessene Zeiträume verfügen. Die Problemlage kommt derjenigen nahe, die Ludwig Wittgenstein in einer knappen Bemerkung in § 50 der *Philosophischen Untersuchungen* umreißt: Dem in Paris aufbewahrten Urmeter kann man, so Wittgenstein, die Länge „1 Meter“ weder zu- noch absprechen. Denn seine Länge entspricht zwar derjenigen, die man bei anderen Gegenständen als „1 Meter“ bezeichne: weil das Urmeter diese Länge aber erst einführe, könne sie nicht schon auf es selbst angewendet werden. Wittgenstein berührt damit (mit sehr anderer Intention) jene Maßkonzeption, die wir im Kontext des augustinischen Gottesbegriffs kennengelernt haben (vgl. oben S. 28).

Die Tatsache, daß wir Zeiten messen können, läßt auf einen bestehenden Zeitmaßstab „in unserem Geist“ schließen. Zunächst meint Augustinus damit nicht mehr als Wittgenstein: man muß eine bestimmte Erfahrungsgröße zugrundelegen; Zeiträume messen wir durch Vergleich mit solchen aus unserer Erinnerung (conf. XI 27,36). Im Hintergrund dieser Argumentation steht freilich die Idee einer apriorischen Meßgröße: ähnlich wie im Fall der Urteilsgrundlage in Mathematik oder Ethik deutet auch die Zeitmessung darauf hin, daß wir eine erfahrungsunabhängige Urteilsfähigkeit besitzen. Augustinus stützt sich dafür auf den Maßgedanken, der in Plotins Zeitmodell erscheint. Wir verfügen über Zeit als ein immer schon gemessenes Maß; im Sinn ihrer apriorischen Gemessenheit ist die Zeit, wie die berühmte Formel lautet, „Erstreckung des Geistes“ (*distentio animi*: conf. XI 26,33). Das implizite Vorhandensein des Maßgedankens ergibt sich wenig später aus dem Kontext der Weltseelenlehre. Vorerst ist aber eine Erklärung für die Ausdehnung von Zeiträumen erreicht: danach ist ein „langer“ künftiger oder vergangener Zeitraum zu verstehen als eine „lange Erwartung von Künftigem“ (*longa expectatio futuri*) bzw. als eine „lange Erinnerung an Vergangenes“ (*longa memoria praeteriti*: conf. XI 28,37).

Zeit als *distentio animi*

### 2.3.3 Subjektivität der Zeit?

An dieser Stelle wird deutlich, weshalb man nicht behaupten kann, daß der Kirchenvater einen zeittheoretischen Subjektivismus vertritt. Denn für den Subjektivismus wäre Augustins Antwort eine Absurdität; weshalb sollte eine Erinnerung, die sich auf einen Zeitraum von fünf Jahren bezieht, länger sein als eine Erinnerung an zwei Jahre? Aus fünf ereignisarmen Jahren liegen vielleicht weniger markante Erinnerungen vor als aus zwei intensiv erlebten. Augustinus meint gerade nicht das Phänomen der subjektiven Zeitauffassung, wie es in der Moderne behandelt wird - besonders eindrucksvoll in Marcel Prousts Roman *A la recherche du temps perdu*. In Kafkas Erzählung *Das nächste Dorf* sagt der Großvater: „Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich z.B. kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann, ins nächste Dorf zu reiten“. Augustinus dagegen geht es nicht um die Erfahrung von Zeitschrumpfung oder Zeitdehnung; moderne Zeit-

Idealismus, nicht Subjektivismus der Zeit

philosophien können sich nicht auf ihn berufen. Seine Auffassung mentaler Ausdehnung beruht vielmehr auf seiner Erkenntnistheorie. Der flüchtige Jetztpunkt der Außenzeit hinterläßt in den Sinnesorganen sukzessiv Eindrücke; Dauer wird aber erst dadurch erfaßt, daß der Geist durch diese Eindrücke zur Hervorbringung von bestimmten Auffassungseinheiten, veranlaßt wird. Das Erlebnis zeitlicher Dauer ist ein Vorgang, der ohne die Mitwirkung des *animus* unverständlich bliebe. Das bedeutet keinesfalls, daß der Kirchenvater das Zeitphänomen für subjektiv hält; im Gegenteil, die Pointe seiner Theorie ist gerade, daß er eine bloß physikalische Theorie zwar als relativ unzulänglich erweist. Deren eingeschränkte Geltung setzt er aber fraglos voraus.

Augustins Zeitinterpretation ist besonders gut greifbar am Beispiel des Liedes (*canticum*), das sich auf das Menschenleben und sogar die Menschheitsgeschichte insgesamt übertragen lassen soll. Ein mir bekanntes Lied, so Augustins Beispiel, reproduziere ich so, daß mein Gedächtnis den Abschnitt mit den betreffenden gespeicherten Daten hervorholt und diesen dann schrittweise wiedergibt. Hierbei hat die *memoria* zu jedem Zeitpunkt das bereits Wiedergegebene und das noch Wiederzugebende präsent. An dieser Stelle ist Edmund Husserls Lehre von Hereinspielen von Erwartung und Erinnerung (Protention bzw. Retention) in jedem Bewußtseinsakt bei Augustinus antizipiert (conf. XI 28,38; der Begründer der Phänomenologie hat sich in seiner Zeitinterpretation explizit auf Augustinus bezogen). Die Auffassung der physikalischen Zeitatome als Zeitdauer vollzieht sich nun ebenso, wie das Beispiel es für die Erinnerung schildert: unter Zugrundelegung einer inneren Verlaufsform.

Die Zeit als *canticum*

Diese innere Ausdehnung (*distentio*) besitzt überdies eine hintergründige ethische Bedeutung: Sie wird einer einheitlichen Lebensweise gegenübergestellt (*intentio*). Die Gegenüberstellung mittels der Präfixe *dis-* und *in-* zeigt, daß *distentio* mit einer neutralen Übersetzung wie „Erstreckung“ nicht restlos erfaßt ist; der Begriff enthält die Konnotationen „Zerdehnung“, „Zerstreuung“, „Auflösung“. Im Gegensatz zum vollkommen einheitlichen Gott „bin ich in Zeiten aufgesplittert“ (*ego in tempora dissilui*: conf. XI 29,39). In den *Confessiones* findet sich die Metapher von der „Zerstreuung ins Viele“ wiederholt als Ausdruck der Gottesferne und ebenso die entgegengesetzte Rede von „Sammlung“, „Bündelung“, „Konzentration“. Diese Metaphern gehören ebenso wie die Außen-Innen-Unterscheidung zum Grundbestand des Platonismus. Der Text enthält als einen dritten, analog gebildeten Begriff den Ausdruck *extentus*; er bezeichnet die Hinwendung des Geistes zu dem, was ontologisch „vor“ ihm existiert (*ante*: conf. XI 30,40). Die Trias *intentio - distentio - extentio* ist eine Bezugnahme auf das neuplatonische Schema von Verharren, Ausgang und Rückkehr, das sich besonders in den Triaden der Frühschriften ausmachen läßt (vgl. Kap. 2.1.4).

Zeitausdehnung und „Zerstreuung“

Überraschenderweise findet sich im Text ein weiteres neuplatonisches Philosophem: die Weltseelenlehre. Die Kontrastierung menschlicher Zeitlichkeit und göttlicher Ewigkeit schließt nämlich eine auffällige Äußerung ein: es existiere ein Geschöpf, das über den Zeiten stehe (*supra tempora*). Zur Erläuterung heißt es, es gebe einen „außerordentlich bewundernswerten und schreckerregenden Geist“ (*mirabilis animus*: conf. XI 31,41). Dieser soll alle zeitlichen Ereignisse im voraus wissen. Mit ihm, einem Geschöpf, kann keine der drei göttlichen Personen gemeint sein. Zudem soll dessen Wissensform der des Menschen beim Singen eines Liedes entsprechen soll, während es von Gott heißt, er besitze das gesamte Wissen auf eine „noch weit wunderbarere und geheimnisvollere Weise“.

Die Weltseelenlehre ist bei Augustinus keine Seltenheit; klar erscheint sie etwa in *De musica* VI. Dort wird anhand des Zahlbegriffs eine vierstufige Hierarchie entwickelt: räumliche Zahlen, zeitliche Zahlen, Lebensbewegung und intelligible Zahlen (VI 17, 58). Von der dritten Stufe, der „lebendigen Bewegung“ (*vitalis motus*), heißt es dort, er gehe den Zeiten voraus und teile ihre Intervalle ein. Dies ist exakt die Funktion des *mirabilis animus* aus unserem Text. Was diesen in *Confessiones* XI von Gott unterscheidet, ist der Umstand, daß auch er - wie der Rezitator eines Liedes - „gespalten wird“ (*distenditur*: conf. XI 31, 41), obwohl er selbst über den Zeiten verharrt. Beide, der *vitalis motus* und der *mirabilis animus*, bezeichnen also den Ort, an dem die Zeit durch eine Aufspaltung des Wissens einsetzt. Nun wissen wir aus Augustins Selbstkritik zu *De musica* VI, daß mit dem *vitalis motus* die Weltseele gemeint war (retr. I 11,4). Da die Weltseele im Neuplatonismus die Doppelfunktion hat, die Einheit aller Einzelseelen herzustellen und die Weltbewegung zu erklären, wird nun klar, weshalb bei Augustinus kein Gegensatz zwischen physikalischer Bewegungslehre und subjektiver Bewußtseinskonzeption entsteht. Die Weltseele konstituiert die Außenzeit; die Innenzeit beruht dagegen auf der unmittelbar Verbindung der Einzelseele mit der Weltseele.

Damit kommen wir zum entscheidenden Interpretationsschritt. Wie erklärt sich, daß Augustinus in *Confessiones* XI - und im wesentlichen nur hier - die Zeit auf die Seele zurückführt, während er früher wie später eine physikalische Bewegungstheorie der Zeit lehrt (z.B. Gn.adv.Man. I 2,4)? Die Antwort liegt in der Weltseelenlehre von *Confessiones* XI. Sie erklärt die Einheit beider Modelle. Die Theorie einer „inneren Ausdehnung“ der Zeit beschreibt, wie die Einzelseele Zugang zum Zeitphänomen hat: in einer Weise, für die die Außenzeit keine hinreichende Erklärung bietet. Die Zeiterfahrung verweist auf die Höherrangigkeit der Seele.

Vergegenwärtigt man sich den ethischen Hintergrund der *memoria*-Konzeption aus Buch X, so wird deutlich, daß die Zeitabhandlung von *Confessiones* XI einer Pädagogik der Seele dient; die Zeittheorie steht in der klassisch-hellenistischen Tradition der Seelenleitung. Der Kirchenvater lehrt hier nichts anderes

conf. XI als Beispiel für die antike Praxis der „Seelenleitung“



als sonst, er lehrt aber mit einer anderen Intention. Dazu zwei Indizien: Augustinus wendet sich wiederholt direkt an den Geist, der seine Rolle im Zeitverständnis erfassen soll; er mahnt ihn, die Erfassung der *distentio*-Lösung nicht von den Leidenschaften verwirren zu lassen (conf. XI 27,36). Zudem gebraucht er die skeptischen Aporien weit über ihren Argumentationswert hinaus; Augustinus benutzt sie offenkundig in der Absicht, das alltägliche Zeitbewußtsein zu erschüttern und eine tiefere Auffassung vorzubereiten. Das Buch *Confessiones* XI ist kein technisch-argumentativer, sondern ein protreptisch-psychologischer Text, eine *exercitatio animi* (vgl. oben S. 17). Der Eindruck von 'Sachorientierung' und 'Voraussetzungslosigkeit' rührt daher, daß eine möglichst große Überzeugungskraft auf die zu beeinflussende Seele erreicht werden soll. Der Begriff der Sachnähe ist hier ein Anachronismus; die Abhandlung ist im Gegenteil in hohem Maße literarisch konstruiert. Augustins eindringliche Aussage: „Wir selbst sind die Zeiten; wie wir sind, so sind auch diese“ (*nos sumus tempora; quales sumus, talia sunt tempora: sermo 80,8*), besitzt einen ethisch-therapeutischen Charakter. Mit einem subjektiven Zeitbegriff hat sie nichts zu tun.

## 2.4 Theodizee (*Confessiones* IV-V; XII)

In Buch V der *Confessiones* erfahren wir, wie Augustinus in seiner manichäischen Frühzeit den Gegensatz von Gut und Böse interpretierte: Er deutete Gut und Böse als zwei unendlich große Massen (*moles*), die einander feindlich gegenüberstehen. Die gute Masse, nämlich Gott oder der Geist, sei nach allen Seiten hin frei und nur durch das Böse begrenzt; von der bösen Masse nahm er an, sie sei „dichter“ als die gute und überdies „häßlich“ (conf. V 10,20). In dieser Konzeption ist das Gute, also Gott, nicht für das Böse verantwortlich; für die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt (Theodizee) ist ein solcher Nachweis von entscheidender Bedeutung. An der Gotteseigenschaft der Güte läßt sich nämlich nur festhalten, wenn man erklären kann, weshalb es in der Welt Übel gibt, ohne daß dessen Existenz auf eine böse Absicht Gottes zurückgeht. Diese frühe Lösung hat jedoch zugleich einen gravierenden Nachteil: Sie behauptet, die beiden Massen seien nicht auf eine einzige zurückführbar; es bleibt somit bei einem Dualismus. Gott ist damit zwar nicht Urheber des Übels. Aber er ist auch nicht Herr über das Übel. Anders gesagt, Gott wird beim Manichäer Augustinus als partiell ohnmächtig gedacht, nämlich als unfähig, das Übel auszuschalten. Dadurch gerät freilich die gesamte Welteinrichtung in ein unangenehmes Zwielicht aus Vernunft und Unvernunft, aus Gut und Böse sowie aus Ordnung und Unordnung.

Augustins manichäische  
Theorie des Übels

Die göttliche Substanz erhielt in der frühen manichäischen Konzeption Augustins die Bezeichnung *monas* (Einheit), während die davon unabhängige böse Substanz (*substantia et natura summi mali*) von Augustinus als *dymas* (Zweiheit)

Dualismus

bezeichnet wurde (conf. IV 15,24). Wir erfahren im Text, daß diese dualistische Antithese von Einheit und Zweiheit die Selbstübereinstimmung beim guten und die innere Zerrissenheit beim bösen Handeln zum Ausdruck bringen sollte. Die *Confessiones* tadeln dieses Modell dafür, daß es ausschließlich Materielles als Seiendes auffaßt. Augustinus deutet sein frühes Unverständnis in Sachen Übel geradezu in einem persönlich-moralischen Sinn: Die materielle Welt habe sich zwischen die geistige Welt und seinen eigenen, noch „unreinen“ Verstand gestellt. Der Neuplatonismus erschloß dem konvertierten Augustinus nun zwei für eine neue Theorie des Übels wesentliche Konzeptionen: Erstens den Begriff der Immaterialität alles Geistigen sowie zweitens die Vorstellung von unterschiedlichen Seinsgraden.

### 2.4.1 Neuplatonische Prämissen der augustinischen Lösung

Das Problem des Übels bildet eines der Leitmotive der Philosophie Augustins. Im überlieferten Werk ist es seit der Frühschrift *De ordine* ständig in zwei Fragen präsent. Zum einen fragt der Kirchenvater, woher das Übel kommt (*unde malum?* z.B. conf. VII 7,11). Was ist die Ursache des Übels? Wie läßt es sich in die Schöpfung eines guten Gottes einordnen? Um die Herkunft des Übels ermitteln zu können, muß freilich zuvor der metaphysische Status des Bösen geklärt sein. Die zweite Frage lautet daher: Was eigentlich ist das Übel (*quid sit malum?* z.B. *De natura boni* 4,4)? Die zweite Frage ist der ersten logisch vorgeordnet. Eine Antwort auf das Herkunftsproblem, bei dem die Einheit der Weltordnung zur Debatte steht, setzt also eine systematisch-ontologische Klärung der Stellung des Übels voraus.

Kommen wir zu den beiden neuplatonischen Entdeckungen Augustins. Die erste ist uns bereits im Kontext der philosophischen Theologie Augustins begegnet (Kap. 2.1). Die Möglichkeit, die Existenz von etwas Immateriell-Geistigem anzunehmen, erweist sich erneut als philosophisch äußerst nützlich: Augustinus konnte so dem Dilemma entgehen, daß Gutes und Böses, verstanden als zwei Stücke Materie, entweder zueinander in einem Unterordnungsverhältnis stehen (was die Frage aufwirft, warum Gott das Böse dann nicht endgültig überwindet) oder aber in einem Gleichordnungsverhältnis (jedoch, ist Gott dann wirklich noch der Herr des Universums?). Der Kirchenvater konnte jetzt behaupten: Gott ist von ganz anderer Art als das Übel; Gott existiert distanziert von jedem Übel. Er ist dem Übel vollständig überlegen, läßt es aber bereichsweise und in einem begrenzten Umfang zu. Wie genau die Distanz und Souveränität Gottes in Relation zum Übel zu verstehen ist, dafür ist die zweite Entdeckung entscheidend. Um sie zu verstehen, müssen wir uns eine begriffliche Unterscheidung klarmachen, die für Augustins neuplatonisches Modell wesentlich ist, ohne in ihr freilich klar ausgesprochen zu sein.

Distanz eines immateriellen Geistwesens vom Übel

In der Neuzeit war es G.W. Leibniz, der in seiner Schrift *Théodicée* (1710) ein begrifflich besonders prägnantes und klares Modell einer ethischen Rechtfertigung Gottes entwickelt hat. Von zentralem Wert ist seine Differenzierung dreier Arten von Übeln: Leibniz unterscheidet zwischen einem moralischen, einem physischen und einem metaphysischen Übel (I 21 ff.). Beim moralischen Übel handelt es sich in Leibniz' Terminologie um das von Vernunftwesen bewußt und absichtlich begangene Böse. Mit dem physischen Übel sind natürliche Widrigkeiten gemeint wie Krankheiten oder Naturkatastrophen. Unter dem metaphysischen Übel versteht Leibniz jene Einschränkung an Sein, durch die geschaffene Entitäten im Vergleich zur Vollkommenheit Gottes charakterisiert sind. Auf diese dritte Kategorie soll es zunächst ankommen.

Moralisches, physisches  
und metaphysisches  
Übel

Das neuplatonische Modell Augustins will das Problem der Relation Gottes zum Übel lösen, indem es diese Relation auf der Basis einer derivativen Einheit von intelligibler, geistiger Welt und sensibler, sinnlicher Welt interpretiert: Das Übel ist ein Phänomen, das sich aus der Existenz unterschiedlicher ontologischer Niveaustufen ergibt. Das Gute gehört primär der „oberen Welt“ und erst sekundär der „unteren Welt“ an; das Übel gehört dagegen allein zur „unteren Welt“. Das Modell interpretiert die sinnliche Welt freilich - mit Leibniz gesprochen - lediglich als ein *metaphysisches*, nicht als ein physisches Übel (ein Unglück) und schon gar nicht als ein moralisches Übel (eine Bosheit). Christlich gesprochen folgt hieraus: Gott ist nicht etwa böse, weil er eine sinnliche Welt schafft, die weniger vollkommen ist als er selbst. Mehr noch, er ist nicht einmal trotzdem, sondern gerade insofern als gut anzusehen (vgl. conf. VII 12,18). Denn alles Geschaffene ist gut, auch wenn es unvollkommen ist; Gott wäre nur zu tadeln, wenn er etwas schlechterdings Böses geschaffen hätte, nicht dafür, daß er etwas Geringeres als sich selbst geschaffen hat. Und dieses metaphysische Übel ist, wie wir noch sehen werden, die Bedingung der Möglichkeit moralischen und physischen Übels.

Metaphysisches Übel  
und Güte Gottes

Weiter: Die Relation des Geistigen zum Materiellen wird innerhalb dieses Zwei-Welten-Modells als eine nur indirekte gedeutet. Zwar ist das Geistige überall im sinnlichen Bereich anwesend, um diesen zu formen und zu ordnen. Doch wird es seinerseits vom Materiellen nicht affiziert. Gott selbst ist absolut einheitlich und damit frei von Relationalität (was übrigens nach Augustinus der Trinitätskonzeption nicht widerstreiten soll). Trotzdem kann Gott - wie auch die übrigen geistigen Wesenheiten - auf das Sinnliche Einfluß nehmen. Denn das schlechthin Vollkommene und das metaphysische Übel sind natürlich nicht ranggleich, vielmehr kann nur das Geistige das Materielle, nicht aber umgekehrt das Materielle das Geistige beeinflussen. Gott ist also Herr über die Welt, ohne mit ihren Übeln identifizierbar zu sein.

Gott als Herr über  
das Übel

Es ist bei dieser Konzeption unbedingt festzuhalten, daß die sinnliche Welt keineswegs als schlecht aufgefaßt wird; denn schlecht ist sie ja nur im metaphysischen Sinn, so daß man sie korrekter als gut bezeichnen muß: Gleichgül-

tig, wie geringwertig etwas ist - es ist stets besser, daß es existiert, als wenn es nicht existieren würde. Eben weil die sinnlich erfaßbare Welt partiell von der geistigen, göttlichen Welt geprägt ist, soll sie gut sein, auch wenn sie zwangsläufig hinter der geistigen Welt zurücksteht. Eine zentrale Pointe des Neuplatonismus besteht eben darin, daß er die derivative Einheit der beiden Welten lehrt; dem Dualismus der zwei Welten wird seine quasi-manichäische Härte genommen, indem er im Sinne eines einheitlichen, monistischen Entstehungsprozesses gedeutet wird. Zwischen intelligibler und sensibler Welt existiert eine Urbild-Abbild-Relation. Genauer, zwischen dem Absoluten, dem ersten Prinzip, und der sinnlichen Welt besteht ein lückenloser, kontinuierlicher Ableitungszusammenhang. Dabei gilt die Regel: Je abgeleiteter etwas im Rahmen des Entstehungsprozesses ist, umso weniger gleicht es dem göttlichen Ursprung und umso niedriger ist sein Rang. Die Seinsminderung, die der Derivationsprozeß „von oben nach unten“ erleidet, hebt jedoch diese Kontinuität keineswegs auf. Vielmehr werden die Seinsstufen als *Seinsgrade* verstanden. Dieses Modell ist gemeint, wenn bei Augustinus von einer *Depotenzierung* (*privatio, corruptio*) innerhalb der Seinsordnung die Rede ist. Und eben deshalb kann Augustinus vom unselbständigen Charakter des Übels sprechen: Je „tiefer“ eine Entität innerhalb der Entstehungsordnung steht, umso „ärmer“ ist sie in ihrer ontologischen Dignität. Auch werthaft Geringeres - wie z.B. ein Wurm - spiegelt gemessen an seinen Möglichkeiten immer noch ein Höchstmaß göttlicher Ordnung (vera rel. 41,77).

#### 2.4.2 Metaphysisches und moralisches Übel im Licht der *privatio*-Theorie

Die begriffliche Logik der *privatio* läßt sich äußerst vorteilhaft verwenden, wie wir gleich sehen werden. Wie bedeutend die Entdeckung der *privatio*-Theorie für Augustinus ist, kann man bereits an einem frühen Text ermessen: In *De beata vita* wird auf ihrer Basis nachgewiesen, daß Glück mit Fülle, nämlich mit dem Besitz des Guten, gleichzusetzen ist, Unglück dagegen mit Mangel, nämlich mit dem Fehlen des Guten. Spricht gegen diese Gleichsetzung nicht, daß man das Gute besitzen und zugleich voller Furcht sein kann? Inwiefern bedeutet Furcht eo ipso einen Nichtbesitz des Glücks, auch wenn jemand über noch so viele andere Güter verfügt? Die Dialogfigur Monnica präsentiert dafür eine Lösung, die „mit allgemeiner Bewunderung“ aufgenommen wird und die Augustinus selbst erst aus philosophischen Schriften (*philosophorum libri*) gelernt haben will: Furcht ist Mangel an Weisheit; damit bedeutet Sich-fürchten immer eine *partielle Negation* des Guten (*De beata vita* 4,27). Die eigentümliche Weise von Negation, die im Begriff des Mangels liegt, wird im Dialog anschließend an plotinischen Beispielen weitergeführt: Torheit ist Mangel an Wissen, Dunkelheit ist Mangel an Licht, Nacktheit ist Mangel an Kleidung. Der Ausdruck Mangel (*privatio*) bezeichnet stets ein bestimmtes, partielles oder relatives Fehlen und steht nicht für reine Negativität. Entsprechend inter-

Der Begriff der  
Privation

pretiert Augustinus seit *De libero arbitrio* die Willensentscheidung zum Bösen als Wendung zum „Nichts“ (lib.arb. II 20,54). Das privative Nichts ist also deswegen kein unsinniger Begriff, weil es gar nichts schlechterdings Unidentifizierbares meint, sondern lediglich einen Mangel zum Ausdruck bringt. Augustinus sagt, das Nichts müsse existieren, da die kosmische Ordnung „vom Höchsten bis zum Untersten in angemessenen Stufen absteigt“ (lib.arb. III 9,24).

Anders gesagt: Das gesamte Universum ist als Pyramide von Entitäten zu begreifen, die zueinander in einem hierarchischen Folgeverhältnis stehen. Klarerweise muß es in dieser Rangfolge ein Unterstes geben, das sich nicht weiter unterbieten läßt, sozusagen das Maximum an metaphysischem Übel. Augustinus bestimmt diese rangniedrigste Entität, also das Nichts, in der Nachfolge Plotins genau so, wie dieser die Materie (*hylê*) charakterisiert. Unter dem „Nichts“ aus *De libero arbitrio* muß man also ein Äquivalent der plotinischen Materie verstehen. Die Materie wird bei Plotin als etwas Bewegtes, Ruheloses, Inkonstantes, Formloses (und insofern Unendliches), als maßlos, unerkennbar und unfixierbar gedacht. Sie ist selbst unkörperlich; erst aus ihrer Verbindung mit einer geistigen Form soll ein konkreter, körperförmiger Gegenstand entstehen. Gleichwohl ist auch die plotinische Materie keineswegs einfach „nichts“, sondern sie ist lediglich die maximale Privation ontologischer Werthaftigkeit. Zugleich hat sie aber einen durchaus starken Eigencharakter: Sie depotenziert alles, was mit ihr in Berührung kommt, gibt also an die sinnliche Welt genau ihre Eigenschaften weiter (Bewegung, Ruhelosigkeit, Inkonstanz, Unerkennbarkeit).

Die Materie als unterste Entität bei Plotin

Eben diese plotinische Materie taucht nun in beachtlichem Umfang in Buch XII der *Confessiones* auf, wo Augustinus die ersten Verse der biblischen *Genesis* interpretiert. Augustins Interpretationsansatz ergibt sich aus seiner lateinischen Textvorlage, die Vers 2 so wiedergibt, daß die von Gott ursprünglich geschaffene Erde „unsichtbar und unzusammengesetzt“ gewesen sei (*invisibilis et incomposita*: conf. XII 3,3; vgl. die Einheitsübersetzung: „Die Erde aber war wüst und wirr“). Augustinus betont, diese Aussage („unsichtbar und unzusammengesetzt“) werde nicht über unsere sichtbare Erde im Gegensatz zum sichtbaren Himmel getroffen. Vielmehr sei die formlose Materie (*informis materia*) im Gegensatz zum unsichtbaren Himmel gemeint. Wir finden in XII 3,3 explizit die *privatio*-Konzeption anhand der Begriffe Finsternis und Stille erläutert. Von der Materie, dem Urstoff der Schöpfung, heißt es dort weiter, sie sei „Formlosigkeit ohne alle Gestalt“ (*informitas sine ulla specie*), aber dennoch nicht schlechthin nichts. Vielmehr sei sie „etwas Formloses nahe beim Nichts“ (*informe prope nihil*: XII 6,6 u.ö.), „etwas zwischen Form und Nichts“ (*quiddam inter formam et nihil*: XII 6,6) oder „beinahe nichts“ (*paene nihil*: XII 8,8).

Materie bei Augustinus

Noch einmal: Sie ist nur „beinahe“, nicht aber vollständig nichtig, da sie dem Seienden nur im Sinn eines Mangels und das heißt: nicht grundsätzlich entgegengesetzt ist. Ein solches Nichtseiendes kann man freilich weder „erkennen“ noch „aussprechen“: daher sei die Quelle des Bösen nicht näher zu erläutern (lib. arb. II 20,54; vgl. conf. XII 5,5). Freilich gilt hier: Man kann die Materie natürlich nicht schlechthin nicht erfassen (sonst wäre die Rede von einer solchen Größe ja widersinnig), sondern man kann sie nur nicht wie einen sinnlichen Gegenstand oder wie eine Form begreifen. Augustinus beschreibt die Materie paradox als „Nichts-Etwas“ (*nihil aliquid*) und als „Ist-und-nicht-ist“ (*est non est*: XII 6,6). Er berichtet anschaulich von seinen eigenen früheren Schwierigkeiten mit dem Materiebegriff, die sich daraus ergaben, daß er sich unter ihr eine Entität mit zahlreichen bizarr wechselnden Formen vorstellte (conf. XII 6,6). Richtig sei es dagegen, die Materie als jene Basis zu denken, die den Übergang von einer Form zur anderen ermöglicht. Sie ist somit jenes stoffliche Element der sichtbaren Welt, das deren Wandelbarkeit und Beweglichkeit zugrundeliegt (conf. XII 6,6; 19,28). Dies ist die Substrat-Funktion, die bereits Aristoteles und Plotin der „ersten Materie“ (*prôtê hylê*) zugeschrieben haben.

Unerfaßbarkeit der Materie

Diese Lösung bleibt bis in Augustins Spätzeit gültig. Noch *De civitate dei* betont, nichts Seiendes könne Gott schlechthin entgegengesetzt sein, da alles Seiende - in verschiedenen Graden - gut sei (civ. XI 22; XII 2); dies schließt auch die Materie ein. In Buch XI 4 ff. von *De civitate dei* wird ganz analog zu *Confessiones* XII die Theorie eines materiellen Substrats entwickelt, das zwischen Form und Nichts steht und die Bedingung der Möglichkeit der wandelbaren Welt bildet. Augustinus stellt hier zudem die Frage, was den bösen Willen der von Gott abgefallenen Engel zum Übel bewegt haben könnte. Gott oder ein anderes Geistwesen kämen für diese Inklinaton des Willens zum Nichts nicht in Betracht. Augustinus gibt statt dessen die Antwort, daß der freie Wille spontan und unableitbar sei; den Begriff des Willens ernstzunehmen, heißt eben, ihn als unabgeleitet zu verstehen (vgl. Kap. 3.5). Ist mit der Theorie eines freien Willens die plotinische Materie verabschiedet? Im Gegenteil; denn böte sich dem menschlichen Willen, der sich frei für eine Handlung entscheidet, nicht die Option, sich für die sinnliche Welt und gegen Gott zu entscheiden, dann wäre eine freiwillige Wendung zum Bösen gar nicht denkbar. Bosheit entsteht, wenn sich intelligente Wesen zu Entitäten wenden, die ontologisch geringer sind als sie selbst, wohingegen eine Wendung „nach oben“ soviel bedeutet wie moralische Gutheit. Zwar kommt es also zu moralischer Bosheit erst dadurch, daß sich freie Wesen willentlich gegen das Gute entscheiden, aber sie können dies nur tun, weil sie sich gleichsam in die Richtung der Materie wenden können. Das moralische Übel wird also nicht durch das metaphysische Übel verursacht und schon gar nicht determiniert; wohl aber ist das metaphysische Übel die notwendige Bedingung seiner Möglichkeit.

Böser Wille und Materie

Übrigens beruht das moralische Übel, die Bosheit intelligenter Wesen, noch in einem zweiten Sinn auf der Existenz metaphysischen Übels, also auf der Existenz absteigender Seinsgrade. Denn das metaphysische Übel par excellence, die formlose Materie, soll von Gott aus dem reinen Nichts geschaffen sein (*creatio ex nihilo*), ein Mangel, der ihr wesentlich anhaftet (conf. XII 7,7 f.). Daher ist die Materie für unmoralisches Verhalten auch insofern eine Mitursache, als nur eine „aus dem Nichts geschaffene Natur“ böse sein könne: Nach Augustinus ist ein Wille denkbar, der stets das Gute wählt (der sich also faktisch nie Schlechtem zuwendet). Nun sei der menschliche Wille aber lediglich ein „mittleres Gut“ (lib. arb. II 19,50 ff.; vgl. conf. XII 11,11; civ. XII 7; c. Iul. imp. V 39). Auf die Frage, weshalb Gott einen so gravierenden Willensmißbrauch zulasse, wie ihn das moralische Böse darstellt, antwortet Augustinus also interessanterweise nicht wie die meisten späteren Theodizeekonzeptionen, die menschliche Freiheit sei ein Gut, dessen hoher Wert den Unwert eines Mißbrauchs aufwiege. Der Bischof von Hippo unterscheidet vielmehr drei Formen von Gütern: Gott wäre nur dann zu tadeln, wenn seine *bestmögliche* Gabe schlechte Folgen hätte. Nun ist der menschliche Wille aber lediglich ein mittleres Gut - d.h. er ist anders als ein geringes Gut zum guten Leben unentbehrlich, aber auch anders als ein hohes Gut nicht ausschließlich für Gutes einsetzbar. Der Mensch ist sozusagen ein „mittelgut“ ausgestattetes Wesen: Er kann einerseits an Gott teilhaben (und damit das volle Gut erreichen); er kann andererseits aber auch freiwillig das Böse wählen (und damit das Glück verfehlen). Die menschliche Existenz, sagt Augustinus, ist häufig charakterisierbar durch den arroganten „Versuch, Mitte (zwischen Gott und der Welt) sein zu wollen“ (vgl. den Ausdruck *experimentum medietatis*: trin. XII 11). Moralische Bosheit geht also allein auf das Konto des wählenden Menschen; Gott ist dafür nicht verantwortlich zu machen. Damit ist die Forderung Platons erfüllt, eine philosophische Theologie müsse erweisen, daß die Schuld am Übel in der Welt auf das wählende Individuum, nicht auf Gott zurückgehe (*aitia helomenou. Theos anaitios: Politeia* 617e).

Willensbegriff und  
Theodizee

### 2.4.3 Physisches Übel und die relative Vollkommenheit der Weltordnung

Soweit sind die Funktion des metaphysischen wie des moralischen Übels erklärt. Wie aber läßt sich das physische Übel, also die für Lebewesen schädlichen Naturkomponenten, in die Theorie einer guten Seinsordnung und eines geordneten Kosmos einfügen? Augustins Antwort stimmt hier mit der stoischen und plotinischen Lösung überein: Das physische Übel, also Krankheiten, Unglücksfälle oder Naturkatastrophen, bildet eine zwangsläufige Folge der Seins- und Ordnungsminderung und stellt somit eine Privation, nicht eine Negation des Guten dar - eine bloße Antithese, kein Widerspruch zum Guten. Durch das physische Übel werde die Ordnung und Schönheit der Welt insgesamt erhöht (ord. I 7,17 f.). Bei Augustinus wird diese Lehre wiederholt im

Schönheit der Welt  
durch Kontraste

Bild der Welt als eines Gesangs oder Liedes aufgegriffen (*carmen universitatis*: mus. VI 11,29; ep. 138,1). Die sichtbare Welt ist gerade durch ihre Gegensätze schön: Ebenso wie die Schönheit eines Liedes ergibt sich ihre Harmonie erst aus der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit ihrer Bestandteile (vgl. civ. XI 18). Ähnlich wird schon bei den Stoikern und bei Plotin der Kosmos mit einer Bühne und das menschliche Leben mit einem Theaterstück verglichen. Die Einheit der antithetischen Elemente ist durch eine teleologische Instanz, die Vorsehung (*pronoia*), garantiert: Ordnung wird als eine planmäßig dirigierte Dynamik aufgefaßt. Die sichtbare Welt unterliegt einem Prozeß, der von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird.

Vorsehung

Auch für Augustinus bedeutet Weltordnung soviel wie die strikte Herrschaft der Vorsehung (*providentia*). Um sie biblisch zu legitimieren, greift er häufig auf das Schriftwort zurück „Alles hast du (nämlich Gott; C.H.) nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ (*omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*: *Weisheit* 11,21). Der Kirchenvater verleiht diesem Vers eine platonisierende Deutung: Maß, Zahl und Gewicht sind ideale Paradigmen, die die Entstehung und den Wandel alles Sinnlichen begründen und regeln. Neben dieser Wortbedeutung wird „Ordnung“ noch in zwei anderen Weisen gebraucht: einmal als die vom Menschen zu schaffende, insbesondere die politische und rechtliche Ordnung wie in dem Diktum: „Alles soll in vollkommener Ordnung sein“ (lib. arb. I 6,15), und zum anderen als diejenige Größe, die den Aufstieg des Menschen zu Gott anleitet: „Ordnung ist das, was - wenn wir es in unserem Leben verfolgen - zu Gott führt“ (ord. I 9,27). Bei näherem Hinsehen erweist sich, daß die drei Wortbedeutungen: Vorsehung, menschliche Organisation und Stufenleiter auf dem Weg zu Gott, in einer einzigen Größe zusammentreffen. Augustinus verknüpft alle drei Funktionen mit der Lehre vom Heiligen Geist: dieser ordnet den Ablauf der Welt, bietet der Vernunft als *lex aeterna* den Maßstab zur Ausrichtung menschlicher Verhältnisse und besitzt zudem eine orientierende und leitende Funktion.

Wille und göttliche  
Vorsehung

Die Betonung des freien menschlichen Willens ist Augustins Innovation gegenüber der Position Plotins. Heben die *providentia*-Lehre und die Willensfreiheit aber einander nicht auf? Der Kirchenvater betont sehr nachdrücklich die Vereinbarkeit von Gottes Vorherwissen, das keine determinierende Wirkung habe, mit der Theorie eines freien Willens (lib. arb. III 3,6 f.). Gnade beruht allein darauf, daß Gott die moralischen Verdienste des Menschen bereits vorher sieht und ihnen wohlwollend entgegenkommt (vgl. Kap. 3.5). Seit 396/7 hat er diese *providentia*-Konzeption zugunsten einer Gnadenlehre relativiert, welche, wie wir sahen, die Unverdientheit der Gnade betont. Keine Einschränkung erfährt aber auch jetzt die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.



*Übungsaufgabe zu Kapitel 2:*

*In welchem Sinn verfügt Augustinus über eine „subjektive“ Zeitauffassung? Wodurch entsteht der Eindruck, Augustins Zeitmodell stelle einen Bruch mit den vorchristlichen antiken Konzeptionen von Zeit dar?*