

AUGUSTINS DENKEN

INHALTSVERZEICHNIS

- 000 VORSPANN
- 001 DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN AUGUSTINS
- 001.1 Die ersten Kontakte zur Philosophie
- 001.2 Die Begegnung mit den Neuplatonikern in Mailand
- 001.3 Der Neuplatonismus Augustins
- 001.4 Die Philosophie, Gipfel der in den *⟨freien Künsten - artes liberales⟩* vermittelten Bildung
- 001.5 Die drei Teile der Philosophie: Physik, Logik und Ethik
- 001.6 Die *⟨philosophia naturalis seu physica⟩* - Ontologie
- 001.6.1 *Exodus 3,14: ⟨hjh - ich werde für euch da sein⟩* unter hermeneutischem Vorverständnis der platonischen Ontologie in der exegetischen Tradition vor Augustin
- 001.6.2 Aneignung der Zwei-Welten-Lehre Platons in *De Academicis*
- 001.6.3 Begriffliche Klärung des *⟨Nichtseins - non esse⟩*
- 001.6.4 *⟨Das Sein im höchsten Grad - summe esse⟩*
- 001.6.5 *⟨Das veränderliche Sein - mutabile esse⟩*
- 001.6.5.1 Das dem Veränderlichen zugeteilte Sein - *⟨participatio - Teilhabe⟩*
- 001.6.5.2 *⟨Ähnlichkeit - similitudo⟩* und *⟨Unähnlichkeit - dissimilitudo⟩* des Veränderlichen mit seiner transzendenten Urform
- 001.6.5.3 Begrenzung des veränderlich Seienden durch die Ternare ontologischer Strukturelemente wie *⟨Maß - mensura⟩*, *⟨Zahl - numerus⟩* und *⟨Gewicht - pondus⟩*
- 001.6.5.3.1 Das dem Veränderlichen zugeordnete *⟨Maß⟩*
- 001.6.5.3.2 Die dem Veränderlichen zugeordnete *⟨Zahl⟩*
- 001.6.5.3.3 Das dem Veränderlichen zugeordnete *⟨Gewicht⟩*
- 001.6.6 Ontologie der drei Stufen und des zweigeteilten Seins
- 001.7 Die *⟨philosophia rationalis seu logica⟩* - Erkenntnislehre
- 001.7.1 Die wichtigeren Termini der augustinischen Erkenntnislehre
- 001.7.2 Die prinzipielle Zweiteilung der stets objektbezogenen Erkenntnis
- 001.7.3 Die Sinneserkenntnis
- 001.7.3.1 Die fünf Sinne
- 001.7.3.2 Die vier Elemente und die dominierende Rolle des Feuers bzw. des Lichtes
- 001.7.3.3 Das Gehirn mit seinen drei Kammern
- 001.7.3.4 Die Sinnesempfindung
- 001.7.3.5 *⟨Der innere Sinn - sensus interior⟩*

- 001.7.3.6 Die Rolle des Gedächtnisses bei der Sinneswahrnehmung und die Reproduzierbarkeit der im Gedächtnis aufbewahrten Sinneseindrücke durch die Erinnerung
- 001.7.3.7 Die fantasíai und die fantásmata - Aktivitäten des sinnlichen Gedächtnisses
- 001.7.3.8 Die Gewissheit der Sinneserkenntnis

Fortführung folgt.

- 001.8 Die *«philosophia moralis seu ethica»* - Ethik

AUGUSTINS DENKEN

000 VORSPANN

«Es ist der Mann, der überhaupt in der Antike und in der Kirchengeschichte nicht seinesgleichen gehabt hat». Dieses Urteil über Augustinus stammt von Adolf von Harnack, dem ausgewiesenen Kenner der christlichen Spätantike. In seinem 1910 in Wien gehaltenen Vortrag, *Über eine der antiken Grundlagen der modernen Kultur*¹, legte von Harnack eingehend die speziell auf die Literatur abzielenden kulturellen Leistungen der christlichen Spätantike dar. Gewiss hätten die frühchristlichen Schriftsteller und auch die Kirchenväter die antike Kultur nicht selten verklittert, sie hätten diese aber zugleich auch erhalten und so die Fundamente zu den späteren nationalen Literaturen gelegt. Zur Spitze der von ihnen geschaffenen Literatur zähle Augustins Werk. Dieses Werk nicht zuletzt im Blick auf seine unerreichte Wirkungsgeschichte zu rühmen, wurde von Harnack nicht müde².

Das seit 1986 erscheinende *Augustinus-Lexikon* stellt zwar in seinen dem Wortschatz Augustins entnommenen ca. 1200-1300 Lemmata in alphabetischer Reihenfolge all das dar, was für das Leben, das Werk und die Lehre des Kirchenvaters von Bedeutung war, es reserviert jedoch moderne Fragestellungen wie Ästhetik, Ethik, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft etc. für den geplanten Registerband. Hier nun sollen die Grundzüge seines Denkens auch unter den erwähnten Begriffen bündig zur Sprache kommen. Eine Auswahl der einschlägigen Literatur will die *«user»*, die Besucher und die Benutzer unserer Homepage, auf

¹ Veröffentlicht unter dem Titel, Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern: *Aus Wissenschaft und Leben*, Gießen 1911, 20.

² C. MAYER, Augustinus im Werk Adolf von Harnacks: *Gießener Universitätsblätter* 28 (1995) 81-92. - Weitere Informationen zur enormen Wirkungsgeschichte Augustins im Vorwort zum *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986, ferner H. MARROU avec la collaboration de A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris o.J.; C. HORN, *Augustinus*, München 1995, 154-166; für die Neuzeit K. FLASCH/D. DE COURCELLES, *Augustinus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel, 14-17 octobre 1996*, Turnhout 1998.

umfassendere und weiterführende Untersuchungen zu den dargelegten Themen aufmerksam machen.

Die Anmerkungen im Apparat folgen im Großen und Ganzen den Anweisungen der *Technischen Richtlinien* des *Augustinus-Lexikons*. Von diesen Richtlinien abweichend werden jedoch die herangezogenen Zeitschriften, Lexika und Sammelbände sowie die Werkausgaben der außer Augustin zitierten Autoren mit vollständigem Titel wiedergegeben. Die Augustinus-Texte selbst werden hingegen nach den Kurztiteln der Werkliste des *Augustinus-Lexikons* zitiert.

001 DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN AUGUSTINS

Augustinus war natürlich kein Philosoph wie Platon, Aristoteles und Plotin. Die Apposition *philosophus*³ ist auf ihn bezogen ebenso irreführend wie die des *theologus*. Das Lehnwort *philosophia*, das wusste Augustin spätestens seit seiner Lektüre des *Hortensius* (*conf.* 3,7; siehe 001.1), bedeutet im Griechischen *Liebe zur Weisheit*. *«Quid est enim philosophia - Was also ist Philosophie?»* fragt er in der Frühschrift *De Academicis* 2,7, und er antwortet: *«amor sapientiae - Liebe zur Weisheit»*. *«Weisheit»* allerdings, die nicht in die Irre führt, ist Gott allein zu eigen. *«Apud te est enim sapientia - bei dir nämlich ist Weisheit»* (*Job* 12,13), zitiert er bei der Schilderung seiner ersten Begegnung mit der Philosophie (*conf.* 3,8). Konsequenter Weise heißt es auch in *De ciuitate dei* 8,1: *«der wahre Philosoph - uerus philosophus»* sei ein *«Liebhaber Gottes - amator dei»*. *Theologia* hat bei Augustin nicht die Wissenschaft über den Gott der Offenbarung zum Gegenstand, sondern die aus der Naturphilosophie gewonnene Lehre der Heiden über Gott⁴, speziell jene der Platoniker⁵. Spricht man also von der Philosophie Augustins, so ist folgender Doppelaspekt zu beachten: 1. philosophisches Erkennen und Wissen hat Gottes Weisheit und selbstredend auch sein *«Sein - esse, essentia»* und Wirken, das sich allem voran in der Schöpfung und deren Erhaltung manifestiert, zum Gegenstand; 2. da alles andere Seiende, speziell der mit einer vernünftigen Seele ausgestattete Mensch, sein Sein von Gott empfängt, zielt das philosophische Interesse Augustins an den Geschöpfen letzten Endes auf die Beziehung der Seele zu Gott. Deshalb formuliert er auch sein philosophisches Programm präzise und unmissverständlich in den zu den Frühschriften zählenden *Soliloquiorum libri* 1,7: *«Gott und die Seele will ich erkennen. Mehr nicht? Nein, nicht - deum et animam scire cupio. nihilne plus? nihil omnino»*.

001.1 Die ersten Kontakte zur Philosophie

³ H. EIBL, Der Philosoph Augustinus: Deutsche Rundschau 228 (1931) 232-238; E. KÖNIG, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970.

⁴ In *ciu.* 6,5 übernimmt Augustinus die Einteilung Varros in *theologia mythica, physica, ciuilis*. Einige Kapitel weiter nennt er sie *fabulosa, naturalis, politica* (ib. 6,12). Während er von der ersten und dritten nichts hält, lässt er die *theologia naturalis seu physica* wegen ihres rationalen Charakters gelten. Literatur: R.A. MARKUS, Saint Augustine and *theologia naturalis*: *Studia patristica* 6 (Texte und Untersuchungen 81) (1962) 476-479.

⁵ Sie seien deshalb die bevorzugten Vertreter einer *theologia naturalis*, meint Augustin, weil sie mit ihrem vergeistigten Gottesbegriff vor allen anderen Philosophen dem Gottesbegriff der Offenbarung am nächsten kämen (cf. *ciu.* 8,1). Zu ihnen zählt der junge Augustin allerdings auch Aristoteles: *«quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores, ... Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire uideantur»* (*Acad.* 3,42). Zur Darstellung des Platonismus bei Augustin: P. HADOT, La présentation du platonisme par Augustin: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag* (hrsg. von A.M. RITTER), Göttingen 1979, 272-279.

Die Philosophie spielte in der geistigen Entwicklung Augustins bereits vor dessen Bekehrung zum Katholizismus eine nicht geringe Rolle⁶. Wie in der *Hinführung zur Gestalt und zum Werk* auf dieser Homepage schon erwähnt, las der neunzehnjährige Student in Karthago Ciceros *Hortensius* (conf. 3,7)⁷ und kurz darauf das als schwer verständlich geltende aristotelische Werk *Über die zehn Kategorien* (ib. 4,28). Während seiner dortigen Dozententätigkeit (374-382) intensivierte er seine Studien über die freien Künste. «*Alle Bücher der sogenannten freien Künste ... las ich für mich selber - omnes libros artium, quas liberales uocant, ... per me ipsum legi*», vermerkt er in den *Confessiones* 4,30. Sein anhaltendes Interesse an der Philosophie lässt die Notiz erkennen: «*vieles von den Philosophen hatte ich gelesen und im Gedächtnis behalten - multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam*» (ib. 5,3)⁸. Ebenfalls noch in Karthago schrieb er etwa um 380 sein verloren gegangenes Erstlingswerk *De pulchro et apto - Über das Schöne und Angemessene*, eine philosophische Untersuchung zu Fragen der Ästhetik, in der er neben manichäischen wahrscheinlich auch ciceronische, platonische und pythagoräische Gedanken verarbeitet hatte⁹. In Mailand (384-387) erörterte er mit seinen Freunden Alypius und Nebridius Fragen «*über das Endziel des Guten und des Bösen - de finibus bonorum et malorum*». Die Antworten des Philosophen Epikur darauf scheinen eine gewisse Faszination auf ihn ausgeübt zu haben (ib. 6,26). Als er sich vom Manichäismus bereits abzuwenden begann, ließ er sich in seinen Vorstellungen über Gott und die Welt vorübergehend auch von stoischen Ideen beeinflussen (ib. 7,2)¹⁰.

001.2 Die Begegnung mit den Neuplatonikern in Mailand

Augustins Hinwendung zum Katholizismus ging mit dem Kennenlernen der Philosophie der Neuplatoniker Hand in Hand. In der Forschung spricht man von einem Mailänder Zirkel philosophisch-neuplatonisch gebildeter Intellektueller, zu dem Augustin Kontakte aufnahm¹¹. Bischof Ambrosius, dessen gelegentlich auch philosophisch-neuplatonisch angereicherte Predigten¹² er frequentierte, zählte dazu¹³. Es gab indes noch andere Neuplatoniker in

⁶ Aufschlussreich P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin 1. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918; glänzende Darstellung bei G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, 25-44.

⁷ Davon berichten bereits die Frühdialoge (cf. *Acad.* 1,4 und *beata u.* 10). E. FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 1-2*, Münster 1975.

⁸ Die Notiz «*multa philosophorum legeram*» lässt auf Lehrbücher schließen: A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin: Recherches augustiniennes 1* (1958) 113-148; zu den philosophischen Handbüchern in der Spätantike ganz allgemein M. FUHRMANN, *Das systematische Lehrbuch*, Göttingen 1960.

⁹ K. SVOBODA, *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933; T. KATÔ, *Melodia interior. Sur le traité De pulchro et apto*: *Revue des études augustiniennes* 12 (1966) 229-240; J.-M. FONTANIER, *Sur le traité d'Augustin De pulchro et apto: Convenance, beauté et adaptation*: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989) 413-421.

¹⁰ G. VERBEKE, *Augustin et le stoïcisme: Recherches augustiniennes 1* (1958) 67-89; C. BAGUETTE, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Louvain 1968; id., *Une période stoïcienne dans l'évolution de saint Augustin*: *Revue des études augustiniennes* 16 (1970) 37-77.

¹¹ A. SOLIGNAC, *Le cercle milanais*: *Bibliothèque augustinienne* 14 (1992) 529-536; ferner S. CARAMELLA, *I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino*: *Nuovo didaskaleion* 1 (1947) 49-54.

¹² P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris ²1968, 93-138.311-382; id., *Plotin et Ambroise*: *Revue de philologie* 76 (1950) 29-56; P. HADOT, *Platon et Plotin*

Mailand, die das Christentum wegen seiner mit dem Neuplatonismus unvereinbaren Inkarnationslehre ablehnten und bekämpften. Solch einer scheint jener Gelehrte gewesen zu sein, den Augustin «einen von maßlosem Stolz aufgeblähten Menschen - *quemdam hominem inmanissimo typho turgidum*» nannte, obgleich gerade er ihm «einige Bücher der Platoniker - *quosdam Platoniorum libros*» in die Hände gespielt hatte (*conf.* 7,13), die von Marius Victorinus ins Latein übersetzt worden waren (*ib.* 8,3)¹⁴. Ob dies Schriften Plotins oder Porphyrios' oder beider waren, ist umstritten¹⁵. Sie entfachten, bemerkt Augustinus in seiner einige Monate darauf abgefassten Schrift *De Academicis* 2,5, «ein unglaubliches Feuer - *incredibile incendium*» in seiner Brust. Sie wiesen ihm den Zugang zum Verständnis geistiger Substanzen. Sie lehrten ihn, das unveränderliche Licht der Wahrheit mit den Augen des Geistes zu schauen, zwischen Unveränderlichem und Veränderlichem zu unterscheiden, und das Veränderliche als eine gestufte Ordnung zu begreifen. Nun suchte Augustin nach dem gut ein Jahrzehnt später niedergeschriebenen Bericht der *Confessiones* das Gespräch mit dem ebenfalls zum Kreis christlicher Neuplatoniker zählenden Priester Simplicianus. Dieser beglückwünschte ihn zunächst zu der Lektüre der Schriften der Platoniker, und zwar deshalb, weil diese ihre Leser in jeder Weise auf Gott und sein Wort verweisen würden¹⁶. Simplicianus, Priester der katholischen Kirche, wird es nicht unterlassen haben, den mit dem Christentum bereits sympathisierenden Rhetor über die Fundamente des Glaubens seiner Kirche zu instruieren. Aller Wahrscheinlichkeit nach war er es, der den Suchenden an Hand einiger Texte aus dem Neuen Testament, insbesondere des Prologs aus dem Johannesevangelium, auf Entsprechungen, aber auch auf Differenzen zwischen den beiden Lehren aufmerksam machte¹⁷. Was den Autor der Frühschriften von dem der *Confessiones*

dans trois sermons de s. Ambroise: *Revue des études latines* 34 (1956) 148-156; A. SOLIGNAC, Nouveaux parallèles entre s. Ambroise et Plotin: *Archives de philosophie* 19 (1956) 148-156; zum Neuplatonismus des Ambrosius einschränkend G. MADEC, Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888): *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987*, Würzburg 1989, 9-25.

¹³ Zu den bekannten Mitgliedern dieses Personenkreises G. MADEC, Le milieu milanais. *Philosophie et christianisme: Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987) 194-205, besonders 195-200.

¹⁴ P. HADOT, *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus* (übersetzt von P. HADOT und U. BRENKE, eingeleitet und erläutert von P. HADOT), Zürich/Stuttgart 1967; id., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971; J.J. O'MEARA, Neo-platonism in the Conversion of saint Augustine: *Dominican Studies* 3 (1950) 331-343.

¹⁵ P.F. BEATRICE, Quosdam Platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan: *Vigiliae christianae* 43 (1989) 248-281; zum Forschungsstand G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, 37-44.

¹⁶ *Conf.* 8,3: «in istis (sc. libris) autem omnibus modis insinuari deum et eius uerbum».

¹⁷ Die Frühschriften deuten bereits eine Kenntnis des Prologs an. Dazu G. MADEC, *Libri Platoniorum: Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, 40 mit Verweis auf P. COURCELLE, *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, Paris² 1968, 172-173; P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain 1934, 89-90 sowie O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire*, Paris 1966, 62-63: «On peut voir là le résumé de la seconde partie du livre VII des *Confessions* et comprendre que Simplicianus présenta le Prologue johannique comme un condensé de la doctrine chrétienne, qui permet de «faire le bilan des concordances et des discordances» entre le platonisme et le

unterscheidet, ist ein Hintansetzen der Differenzen und damit einhergehend eine verständliche Begeisterung über die festgestellten Analogien in der «*una uerissimae philosophiae disciplina*» (*Acad.* 3,42). In den *Confessiones* werden die Differenzen neben den Entsprechungen sorgfältig aufgelistet: «*dort las ich ... dort las ich nicht - ibi legi ... non ibi legi*» (ib. 7,13). Dort macht Augustin sich Gedanken auch über die zeitliche Folge der für seine Bekehrung so entscheidenden Begegnungen: zuerst die Lektüre der Schriften der Neuplatoniker und darauf erst die Unterweisung in den heiligen Schriften. Er sieht darin das Wirken der Vorsehung. Die Lektüre der Neuplatoniker öffnete ihm die Augen des Geistes, um Geistiges, letztendlich Gott, wahrnehmen zu können. Die Unterweisung in den heiligen Schriften motivierte ihn - ganz im Sinne seiner Gnadenlehre -, sich auf Gott hin in Bewegung zu setzen¹⁸.

001.3 Der Neuplatonismus Augustins

Der 1888 von Adolf von Harnack und von Gaston Boissier ausgelöste, dann rund ein Jahrhundert währende Streit darüber, ob Augustin sich in Mailand eher zum Neuplatonismus als zum Katholizismus bekehrt habe¹⁹, dürfte aufgrund der minutiösen Untersuchungen zu den Frühschriften, die seitdem erschienen sind, zugunsten der Bekehrung zum Katholizismus als erledigt gelten²⁰. Dennoch wird man an der philosophisch-(neu-)platonischen Prägung des augustianischen Denkens festhalten müssen²¹ - festhalten nicht zuletzt deshalb, weil der

christianisme. On s'explique ainsi qu'Augustin ait formulé des idées très nettes à se sujet dès la fin de l'année 386, dans le *Contra academicos* et le *De ordine*».

¹⁸ *Conf.* 7,26: «et aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire ... et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam». P. Hadot zitierend schreibt G. MADEC, *Le milieu milanaise. Philosophie et christianisme: Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987) 194-205, dort 199, über Simplicianus: «Pour lui ... <ou bien l'on est *platonicus*, ou bien l'on est *christianus*, mais le platonisme chrétien n'existe pas»».

¹⁹ A. VON HARNACK, *Augustins Confessiones*, Gießen 1888 (Nachdruck in *Reden und Aufsätze* 1 (1904) 51-79); G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin: Revue des deux mondes* 85 (1888) 43-69 (Nachdruck in *La fin du paganisme*, Paris 1891, 339-379).

²⁰ Siehe die Untersuchung von G. MADEC, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888): Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987*, Würzburg 1989, 9-25.

²¹ **Literatur:** A.H. ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism* (The Saint Augustine Lecture Series), Villanova, Pa. 1967. - G. BARDY, *L'éloge de Platon par saint Augustin: Bibliothèque augustinienne* 34 (1959) 593-594. - G. BARRA, *Agostino e i «Platonici»*: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli* 12 (1969/70) 105-145. - C. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Romae² 1953. - S. CAMELLA, *I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino: Nuovo didaskaleion* 1 (1947) 49-54. - H. DÖRRIES, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins «De vera religione»*: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1924) 64-102. - M.P. GARVEY, *Saint Augustine, Christian or Neoplatonist? From his Retreat at Cassiciacum until his Ordination at Hippo*, Dissertation Milwaukee 1939. - L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1896. - P. HADOT, *Neoplatonismo e christianesimo in Agostino: Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra. 4: La filosofia ellenistica e la Patristica cristiana dall III secolo a.C. al V secolo d.C.*, Milano 1975, 359-369. - E. HENDRIKX, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus: Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 285-292. - R. JOLIVET, *Saint Augustine et le néo-platonisme chrétien*, Paris 1932. - M. LODS, *Questions augustiniennes. Dans quelle mesure saint Augustin est-il platonicien?* (*Chronique bibliographique*): *Eglise et théologie* 23 (1960) 21-36. - G. MADEC, «Platonisme» des Pères:

christlich getaufte Platonismus aus der theologischen Literatur der Kirche schon seit dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nicht mehr wegzudenken war. Seit der magistralen Darstellung dieses Themas von René Arnou im Artikel «Platonisme et Pères» aus dem Jahr 1935²² kam dank der verfeinerten Methoden der textvergleichenden Philologie viel Neues hinzu²³. Schon im neutestamentlichen Schrifttum lässt sich der Einfluss des Hellenismus nicht übersehen²⁴. Inzwischen freilich erkennt man die Selbstverständlichkeit möglicher Einflussnahmen bei der Begegnung von Kulturen, Religionen und Weltanschauungen: Prozesse der Inkulturation verlaufen als Geben und Nehmen nicht uni-, sondern bilateral. Die Annahme des Fremden zielt in der Regel auf Bereicherung, nicht auf Einbuße der eigenen Identität, die andererseits schon auf Wahrung des Eigenen bedacht ist und der Beeinflussung Grenzen setzt. In bezug auf die christliche Spätantike, in der Augustinus lebte und wirkte, heißt dies: Den Intellektuellen unter den Christen entgingen die ihre Identität gefährdenden artfremden Elemente anderer Kulturen mitnichten. Dagegen wussten sie sich zu Wehr zu setzen, was die Fülle der christlich-apologetischen Literatur sattsam illustriert. Umgekehrt adaptierten sie Fremdes, wann immer sie dies zur Vertiefung und Bereicherung des Eigenen für geeignet hielten. Augustinus war sich über die Legitimität solcher Bereicherung durch Aneignung völlig im Klaren. Er verteidigte sie mit Eloquenz und Vehemenz in der zu Beginn seines Episkopates abgefassten epochalen Schrift *De doctrina christiana - Über die christliche Wissenschaft*. Mit dem biblischen Bericht aus *Ex* 3,22; 11,2 und 12,35-36, wonach Gott dem auserwählten Volk bei dessen Flucht aus Ägypten befahl, goldene und silberne Gefäße sowie Kleider der Ägypter zu entwenden und mitzunehmen, rechtfertigt er expressis verbis die Aneignung des Wissens der Philosophen, vorzüglich der Platoniker. Ja, er insistiert sogar auf der Verpflichtung, solches zu tun - «*debet ... auferre christianus*» - und er begründet

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain: Encyclopédie publiée sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille 11 (1986) 491-507. - Id., Augustin et le néoplatonisme: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 19 (1986) 41-52. - Id., «Si Plato viveret ...» (Augustin, *De uera religione*, 3.3): *Neoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay 19.20.21.22), Fontenay aux Roses 1981, 231-247.- C.P. MAYER, Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985) 197-211 und: *Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas*: *Augustinus* 31 (1986) 195-212. - E.P. MEIJERING, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter: *Theologische Rundschau* 36 (1971) 303-320. - R.J. O'CONNELL, Porphyrianism in the Early Augustine: *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honour of J. O'Meara* (ed. by F.X. MARTIN/J.A. RICHMOND), Washington 1991, 126-142. - Id., *Saint Augustine's Platonism* (The Saint Augustine Lecture Series), Villanova, Pa. 1984. - J.J. O'MEARA, Augustine and Neoplatonism: *Recherches augustiniennes* 1 (1958) 91-111. - J. PÉPIN, *Ex Platonicorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977. - G. REALE, La recezione del Platonismo nel «De ordine» di Agostino: *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente. Atti del secondo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Milano, 11-13 ottobre 1990* (a cura di F. CONCA/I. GUALANDRI/G. LOZZA) (Collectanea 7), Napoli 1993, 89-109. - E. ROLL, *Der platonisierende Augustinus*, Stuttgart 1990. - W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.

²² Dictionnaire de théologie catholique 12,2,2258-2392.

²³ Siehe die Fortführung des Themas unter dem beinahe gleichlautenden Titel: Le «Platonisme» des Pères von G. MADEC, *Petites Études Augustiniennes*, Paris 1994, 27-50 mit Zusammenstellung der einschlägigen Literatur auf den Seiten 46-50.

²⁴ R. BULTMANN wies in seinem Buch *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Düsseldorf ⁶1998 (Zürich 1947) die wichtigeren geistesgeschichtlichen Strömungen im Einzelnen nach.

dies mit der kirchlichen Lehre von der mit Christus identischen Wahrheit. Der Christ müsse wissen, dass Wahrheit, wo immer sie ihm begegnet, Wahrheit des Herrn ist²⁵. Augustinus konnte, wie gezeigt, diese von ihm geforderte Haltung den freien Wissenschaften und der Philosophie gegenüber schon bei den christlichen Intellektuellen in Mailand beobachten. Er selbst machte davon reichlich Gebrauch.

001.4 Die Philosophie, Gipfel der in den *freien Künsten - artes liberales* vermittelten Bildung

Noch vor seiner Taufe in Mailand, Ostern 387, plante Augustinus die Abfassung einer auf viele Bücher angelegten Enzyklopädie über die sogenannten *Freien Künste bzw. Disziplinen - artes siue disciplinae liberales*²⁶. Der Einfluss Varros auf dieses Bildungskonzept ist nicht zu übersehen²⁷. In seinen *Retractationes* 1,6, wo Augustin davon berichtet²⁸, heißt es, er habe damals von diesem Vorhaben nur Teile in Angriff genommen und ausgeführt. Vollendet sei lediglich *De grammatica* gewesen, sie sei jedoch abhanden gekommen. Von *De musica* habe

²⁵ Der aufschlussreiche Text lautet, *doctr. chr.* 2,60: «*philosophi autem qui uocantur si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda. sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera grauia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto dei ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque uitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii. uestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac uita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum conuertenda christianum».*

²⁶ Zur schwankenden Terminologie bei Augustin M. FUSSL/D. PINGREE, *Disciplinae liberales: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 472-485, besonders 474sq. - **Literatur:** A. DE ROSALIA, *Propositi e realtà dei Disciplinarum libri* di S. Agostino: *Boletino di studi latini* 17 (1987) 5-18. - W. HÜBNER, *Die artes liberales* im zweiten Buch von *De ordine*: Augustinus 39 (1994) 317-344. - Id., *Disciplinarum libri*: Augustinus-Lexikon 2 (1996sq.) 485-487. - R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/56) 29-60. 213-251). - H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris⁴ 1958. - U. PIZZANI, *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*: *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986 1, Roma 1987, 331-361. - I. TOZZI, *L'eredità varroniana in Sant'Agostino in ordine alle «disciplinae liberales»*: *Rendiconti dell' Istituto Lombardo, Classe di Lettere: Scienze morali e storiche* 110 (1976) 281-291.

²⁷ W. HÜBNER, *Disciplinarum libri*: Augustinus-Lexikon 2 (1996sq.) 485-487, dort 486.

²⁸ *Retr.* 1,6: «per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam *disciplinarum libros* conatus sum scribere». Siehe die lexikalische Zusammenfassung von W. HÜBNER, *Disciplinarum libri*: Augustinus-Lexikon 2 (1996sq.) 485-487. Einzelheiten bei U. PIZZANI, *Il filone enciclopedico nella patristica da S. Agostino a S. Isidoro di Siviglia*: *Augustinianum* 14 (1974) 667-696.

er nach seiner Rückkehr aus Italien nur noch die ersten sechs Bücher, die den Rhythmus behandeln, fertig gestellt. Von den übrigen fünf Disziplinen, der Dialektik, der Rhetorik, der Geometrie, der Arithmetik und der Philosophie seien bloß Anfänge vorhanden gewesen. Er vermute, es gebe Leute, die diese angefangenen Fragmente noch besäßen²⁹. Die Reihung in *«Trivium»*, bestehend aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik sowie in *«Quadrivium»*, bestehend aus Musik, Geometrie, Astronomie und Arithmetik, hat keinen kanonischen Charakter³⁰. Augustinus fasste in *De ordine* 2,35-43, wo er auf die einzelnen Disziplinen bündig zu sprechen kommt, die Geometrie und die Astronomie zusammen. Von den Disziplinen zeichnen sich zwei durch ihre hohe Rationalität aus: die Dialektik³¹ und die Arithmetik³². Jedoch stehen sie mit den übrigen in einer Pyramide. An deren Spitze befindet sich die Philosophie, in der die über die *«artes»* zu vermittelnde Bildung kulminiert. Wer diese Spitze des *ordo disciplinarum* erlangt, so beschließt Augustin seine Kurzdarstellung der freien Wissenschaften, der ist in der Lage, das in allen Disziplinen verstreute Wahre gleichsam zu bündeln und es auf seine Einheit zurückzuführen. Erst der philosophisch Gebildete verdiene den Ehrentitel eines *«eruditus»*, denn ihm wird die Suche nach dem Göttlichen nicht nur zum Gegenstand des Glaubens, sondern auch der Schau, des Erkennens und des Sichaneignens³³. Die Wissenschaften haben somit das erforderliche Grundwissen für die Beschäftigung mit der Philosophie zur Verfügung zu stellen³⁴. Wie Varro, der bereits seinerzeit dem Bildungsideal Platons folgte³⁵, verfolgte auch Augustin mit den geplanten *Disciplinarum libri* kein anderes Ziel als den *«Aufstieg - ascensus»*³⁶ vom Körperlichen zum

²⁹ *Retr.* 1,6: «sed earum solum *De grammatica* librum absoluere potui, quem postea de armario nostro perdidit, et *De musica* sex uolumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus uocatur. sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaueram quippe tantummodo istam apud Mediolanium disciplinam. de aliis uero quinque disciplinis illic similiter inchoatis - de dialectica, de rethorica, de geometrica, de arithmetica, de philosophia - sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo».

³⁰ Zu den unterschiedlichen Strukturierungen und Aufzählungen H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris⁴1958, 189; W. HÜBNER, *Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus «Quadrivium»*, Stuttgart 1989, 41-66.

³¹ In *ord.* 2,38 wird sie in höchsten Tönen gerühmt: «haec docet docere, haec docet discere. in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat. scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest».

³² Als Herrschaft der Zahlen ist sie Grundwissenschaft. Zahlen liegen letztendlich allem zugrunde. So könnte man fragen, ob die *«ratio»* nicht selbst Zahl sei; *ib.* 2,43: «mouit eam quoddam miraculum et suspicari coepit *se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum*, quo cuncta numerarentur, aut si id non esset, ibi tamen eum esse, quo peruenire satageret».

³³ *Ord.* 2,44: «quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, *ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit*, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit ille diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda».

³⁴ *Ord.* 2,47: «excipit enim hanc eruditionem iam *ipsa philosophiae disciplina»*; cf. M. FUSSL/D. PINGREE, *Disciplinae liberales: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 472-485, dort 479.

³⁵ W. HÜBNER, *Disciplinarum libri: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 485-487, dort 486 Anmerkung 6.

³⁶ G. MADEC, *Ascensio, ascensus: Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 465-475.

Unkörperlichen, vom Sinnlichen zum Geistigen³⁷. Freilich hat Augustin seine in den Frühschriften insgesamt vertretene Hochschätzung der Wissenschaften später erheblich abgeschwächt, wenn nicht gar zurückgenommen³⁸. Auch über sie gilt das oben (001.3) vom Gold und Silber Ägyptens Gesagte: Sofern sie Wahres, *uera*, vermitteln, sind sie sich zum Gebrauch anzueignen: «*in usum nostrum uindicanda*» (*doctr. chr.* 2,60).

001.5 Die drei Teile der Philosophie: Physik, Logik und Ethik

Zunächst waren es also Themen der Philosophie, die den Neubekehrten fesselten und zu einer erneuten literarischen Aktivität anregten. Die Titel seiner Erstlingswerke, *De Academicis - Über die Akademiker*, *De ordine - Über die Ordnung*, *De beata uita - Über das glückselige Leben*, *Soliloquia - Selbstgespräche*, *De immortalitate animae - Über die Unsterblichkeit der Seele* (unvollendet), *De animae quantitate - Über die Größe der Seele* und *De magistro - Über den Lehrer*, sprechen für sich: alle erörtern Fragen der Philosophie³⁹, und ihr Autor kann sich nicht genug tun, Platon⁴⁰ sowie dessen Redivivus Plotin⁴¹ in Superlativen zu rühmen⁴², zumal der Platonismus, wie unter 001.3 dargelegt, von christlichen Schriftstellern bereits weithin rezipiert war⁴³. Die Themen, die zu erörtern Augustin in diesen seinen in Cassiciacum, dem Landgut seines Freundes Verecundus, entstandenen ersten drei Dialogen und seinen *Soliloquia* interessierten, die Gewissheit der Erkenntnis, die Ethik des Glücks, die Stufenordnung des Seienden, die geistige Natur Gottes und der Seele, stecken auch den Rahmen ab, innerhalb dessen das Gebäude seines Denkens zu errichten er sich anschickte. Schon an den Themen lässt sich unschwer die Dreiteilung der Philosophie in die Lehre von der Sittlichkeit, von der Natur und von der Dialektik erkennen. Augustin erwähnt sie bereits in *De Academicis*, und er stellt dort fest, gerade durch die Zuordnung dieser Teile habe Platon

³⁷ *Retr.* 1,6: «*per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel peruenire uel ducere*».

³⁸ *Ib.* 1,3,2: «*uerum in his libris (sc. De ordine) displicet mihi ... quod multum tribui liberalibus disciplinis*».

³⁹ Von dem im Gesamtwerk 167mal vorkommenden Terminus *philosophia* befindet sich nahezu die Hälfte in den ersten drei Cassiciacumschriften: *Acad.* 46mal, *beata u.* 8mal, *ord.* 21mal.

⁴⁰ *Acad.* 3,37: «*Plato, uir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret parua non fierent*». Platons Ruhm hält bei Augustin auch noch im Spätwerk wie in *De ciuitate dei* an: R. PICOLomini, *Platone nel Libro VIII del «De Civitate Dei»: Augustinianum 11* (1971) 233-261; F. REGEN, *Zu Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Ciuitas Dei: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (hrsg. von H.-D. BLUME/F. MANN), Münster 1983, 208-227.

⁴¹ *Ib.* 3,41: «*os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, ... emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos uixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille reuixisse putandus sit*».

⁴² Zur Bevorzugung der Philosophie der Platoniker G. MADEC, «*Si Plato uiveret ...*» (Augustin, *De uera religione*, 3.3): *Neoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay 19.20.21.22), Fontenay aux Roses 1981, 231-247.

⁴³ H. DÖRRIE, «*Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum: Theologische Rundschau 36* (1971) 285-302; P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain 1934; E. VON IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

der Philosophie den Charakter des Vollendeten verliehen⁴⁴. Jahrzehnte später kam er in *De ciuitate dei* 8,4 nochmals auf diese Dreiteilung in «*unam moralem, ... alteram naturalem, ... tertiam rationalem*» zu sprechen. Erklärend fügte er noch hinzu, Plato vertrete die Ansicht, dass bei Gott die Ursache des Seins, der Grund des Erkennens und die Ordnung des Lebens zu finden sei. Aus diesem Grunde werde er zu Recht allen übrigen heidnischen Philosophen vorgezogen⁴⁵. Im gleichen Werk (ib. 11,25) nennt er die einzelnen Teile der «*tripertita disciplina*» der Philosophie «*physica, logica, ethica*». Dort verweist er auf deren Korrespondenz zum trinitarischen Gottesbegriff, und er folgert daraus, die Philosophen hätten diese Dreiteilung nicht erfunden, sondern vorgefunden⁴⁶.

001.6 Die «*philosophia naturalis seu physica*» - Ontologie

Wie (001.5) erwähnt, unterließ es Augustin, die innerhalb der *Disciplinarum libri* geplante Schrift *De philosophia* über die verloren gegangenen Anfänge hinaus fertig zu stellen. Man darf annehmen, wäre diese Schrift vollendet worden, so hätte ihr die dargelegte Dreiteilung zugrunde gelegen. Es ist immerhin aufschlussreich, dass in der ebenfalls schon erwähnten Kurzdarstellung der Disziplinen in *De ordine* an der Stelle, an welcher von der Philosophie die Rede ist, ib. 2,44, ein Katalog von Fragen aufgezählt wird, welche dem Platonismus zufolge die Naturphilosophie zu beantworten hatte: «*Was das Nichts sei, was die gestaltlose Materie, was das gestaltete Unbeseelte, was der Körper, was das Unbeseelte im Körper, was der Raum, was die Zeit, was das im Raum Befindliche, was das in der Zeit Befindliche, was die Bewegung im Raum, was die nicht an den Raum gebundene Bewegung, was die beständige Bewegung; ferner was Ewigkeit sei; was es sei, weder an einem Ort zu sein, noch nirgendwo; was es sei, außerhalb der Zeit und immer zu sein; was es heiße, nirgendwo zu sein und nirgendwo nicht zu sein; und schließlich niemals zu sein und niemals nicht zu sein*»⁴⁷. Diese Frage nach dem Wesen der aufgeführten Begriffe, des Nichts, der Materie, des

⁴⁴ *Acad.* 3,37: «igitur Plato adiciens lepori subtilitatisque Socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium diuinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memorauit diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam». - Zur Herkunft dieser Auffassung Augustins von Cicero siehe E. KÖNIG, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970, 23sq. Anmerkung 14 mit Verweis auf P.

DREWNIOK, *De Augustini contra Academicos libris III*, Vratislaviae 1913, 72sq.

⁴⁵ *Ciu.* 8,4: «ut in illo (sc. deo) inueniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo uiuendi; quorum trium unum ad *naturalem*, alterum ad *rationalem*, tertium ad *moralem* partem intellegitur pertinere. si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum uerum optimum, deum, sine quo nulla *natura* subsistit, nulla *doctrina* instruit, nullus *usus* expedit»; cf. auch *ep.* 118,19.

⁴⁶ *Ciu.* 11,25: «quantum intellegi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam *tripertitam* esse uoluerunt, immo *tripertitam* esse animaduertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius inuenerunt), cuius una pars appellaretur *physica*, altera *logica*, tertia *ethica* (quorum nomina Latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut *naturalis*, *rationalis* *moralisque* uocarentur; ... non sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum deum de trinitate cogitauerint, quamuis Plato primus istam distributionem repperisse et commendasse dicatur, cui neque *naturarum omnium auctor* nisi deus uisus est neque *intellegentiae dator* neque *amoris*, quo bene beateque uiuitur, *inspirator*».

⁴⁷ *Ord.* 2,44: «quid sit *nihil*, quid *informis materia*, quid *formatum exanime*, quid *corpus*, quid *exanime in corpore*, quid *locus*, quid *tempus*, quid *in loco*, quid *in tempore*, quid *motus secundum locum*, quid *motus non secundum locum*, quid *stabilis motus*, quid sit *aeuum*, quid

Gestalteten und des Ungestalteten, des Beseelten und des Unbeseelten, des Raumes und der Zeit, des Ewigen und des Zeitlosen, hat Augustin nicht nur in seinen Frühschriften beschäftigt, der Leser begegnet ihnen sporadisch im Gesamtwerk, speziell in den großen Abhandlungen über die Schöpfung in den Genesiskommentaren⁴⁸, in den Schriften über die Willensfreiheit⁴⁹, über die Herkunft, die Natur und Größe der Seele⁵⁰, und nicht zuletzt im theologischen Hauptwerk, *Über den dreieinigen Gott - De trinitate dei*⁵¹.

001.6.1 Exodus 3,14: *hjh - ich werde für euch da sein* unter hermeneutischem Vorverständnis der platonischen Ontologie in der exegetischen Tradition vor Augustin

Weil die Septuaginta das hebräische Wort *hjh - ich werde für euch da sein* aus Ex 3,14 mit *ἡγὼ εἰμι ἰ ὕν* übersetzt hatte, gab auch die der Septuaginta folgende lateinische Bibelübersetzung diesen Satz mit *ego sum qui sum - ich bin, der ich bin* wieder. In der griechischen Philosophie hatte indes das zum Infinitiv *eīnai* gehörende Partizip *ōn* eine Beständigkeit signalisierende ontologische Bedeutung. Parmenides (um 500 v. Chr.) lehrte, das *Sein* sei ungeworden, unvergänglich, ungeteilt, reine Gegenwart, frei von jedweder Vergangenheit und Zukunft⁵². Nicht das *Werden*, sondern das *Nichtsein* sei das kontradiktorische Gegenüber des *Seins*, denn - so heißt es in einem der von ihm überlieferten Fragmente - *«nur das Seiende existiert, das Nichtseiende dagegen nicht»*⁵³. Platon hingegen siedelte zwischen dem *reinen Sein - εἰλικρινὸς ὄν* und dem *schlechterdings Nichtseienden - τὸ πάντως μὴ ὄν* ein *Mittleres - meta cú*, an. Dieses *Mittlere*, so lehrte er, habe sowohl am *Sein* wie auch am *Nichtsein* Anteil, weshalb es auch keinem der beiden *Äußersten - ἄκρα*, weder dem *Sein* noch dem *Nichtsein*, zugeeignet werden dürfe⁵⁴. Die Parmenidischen Bestimmungen des *Seins*: *ungeworden, unvergänglich* etc. reservierte Platon für das *reine Seiende*; dem *Mittleren*, dem Gewordenen, Vergänglichen und Veränderlichen sprach er sie ab. Der Jude Philon von Alexandria, ein Kenner der griechischen Philosophie, legte dem biblischen *ἰ ὕν* aus Ex 3,14 eine platonisch-ontologische Bedeutung zugrunde⁵⁵. Sie wurde von einigen griechisch schreibenden christlichen Schriftstellern übernommen⁵⁶, allen voran von Eusebius von Caesarea⁵⁷.

001.6.2 Aneignung der Zwei-Welten-Lehre Platons in *De Academicis*

sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse».

⁴⁸ *De Genesi aduersus Manicheos libri duo* (um 389), *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (um 393), *De Genesi ad litteram libri duodecim* (von 401 bis 414), *Confessiones* (11-13, um 400), *De ciuitate dei* (11-12, etwa um 417).

⁴⁹ *De libero arbitrio libri tres* (von 388-395).

⁵⁰ *Soliloquiorum libri duo* (um 386/387), *De animae quantitate* (um 387/388); *De anima et eius origine libri quattuor* (um 420/421)

⁵¹ Geschrieben zwischen 400 und 419.

⁵² H. VETTER, *Parmenides von Elea: Großes Werklexikon der Philosophie 2*, Stuttgart 1999, 1127-1129.

⁵³ H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1-3, Berlin ³1912, 1, 153.

⁵⁴ *Respublica* 478de.

⁵⁵ *De uita Mosis* 74sq.; cf. E. STAROBINSKI-SAFRAN, Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie: *Dieu et l'être, Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris 1978, 47-55, dort 48.

⁵⁶ M. HARL, Citations et commentaires d'Exode: *Dieu et l'être, Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris 1978, 57-63 (Anmerkung 16).

⁵⁷ Ausführlich in der Schrift über die *Vorbereitung des Evangeliums - Εὐαγγελικῆ προπαρασκευῆ* 11,9: *Perì tou ὄντος Μωσέως καὶ ΠΙ ἀτῶνος*.

Augustin, der *Ex* 3,14 konstant mit *ego sum qui sum* wiedergab, stand nicht nur in der dargelegten kirchlichen Tradition⁵⁸, er kannte auch die philosophische. Schon in *De Academicis* referiert er über die sogenannte Zwei-Welten-Lehre Platons. Es sei strikt zu unterscheiden und auch zu scheiden zwischen einer nur der Vernunft und einer auch den Sinnen zugänglichen Welt. Die erstere heiße *mundus intellegibilis*, die letztere *mundus sensibilis*. Die *wahre Welt - mundus uerus* sei allein die intelligible, die mit den Sinnen wahrnehmbare hingegen sei lediglich eine dem *mundus intellegibilis* gleichsam nachmodellerte bzw. nachgestaltete. Deshalb sei die letztere auch keine wahre, sondern eine dem Wahren nur ähnliche Welt: *mundus ueri similis*⁵⁹. Folgerichtig charakterisiert Augustin im Anschluss an Platon die konkrete Welt des *mundus hic* als solche, der *weder ein vlliches Sein, noch ein vlliches Nichtsein - nec omnino esse, nec omnino non esse* zukommt (*conf.* 7,17). In Bezug auf das Sein ist also nach der Ontologie Augustins zu differenzieren zwischen *dem vollkommenen Sein - omnino esse*, *dem vollkommenen Nichtsein - omnino non esse* und dem, was an beiden Anteil hat, *dem veränderlichen Sein - mutabile esse*.

001.6.3 Begriffliche Klärung des *Nichtseins - non esse*

Auf eine begriffliche Klärung des *nihil esse* legte Augustin bereits in seinen Frühschriften denkbar großen Wert - wohl auch wegen seiner manichäischen Vergangenheit. An die Lehren Parmenides' und Platons erinnert der Satz aus *De immortalitate animae* 19: *«das Sein aber hat keinen anderen Gegensatz als das Nichtsein - esse autem non habet contrarium nisi non esse»*⁶⁰. Und Augustin folgert: *«unde nihil est essentiae contrarium»* (ib.). Dialektisch nur steht somit das *Nichts* dem *Sein* gegenüber, von dem es rein gar nichts hat, weshalb es in strengem Sinn auch nicht Gegenstand des Wissens sein kann⁶¹. Seit seiner Bekehrung dürfte Augustinus darauf bedacht gewesen sein, dem kirchlichen Schpfungsglauben von der

⁵⁸ Zur voraugustinischen Tradition: E. ZUM BRUNN, La «philosophie chrétienne» et l'exgse d'Exode 3:14 selon M. Etienne Gilson: *Revue de théologie et de philosophie* 19 (1969) 94-105; C.J. DE VOGEL, «Ego sum qui sum» et sa signification pour une philosophie chrétienne: *Revue des sciences religieuses* 35 (1961) 337-355; speziell zu Augustin: R. BRADLEY, Naming God in Saint Augustine's Confessions: *The Thomist* 17 (1954) 186-196; R. BERLINGER, Der Name Sein - Prolegomena zu Augustins Exodus-Metaphysik: *Wirklichkeit der Mitte. Festgabe fr August Vetter*, München 1968, 80-94; G. MADEC, Ego sum qui sum: *Augustinus-Lexikon* 2 (1996sq.) sub prelo.

⁵⁹ *Acad.* 3,37: «sat est enim ad id quod uolo, Platonem sensisse *duos esse mundos, unum intellegibilem*, in quo ipsa ueritas habitaret, *istum autem sensibilem*, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire; itaque *illum uerum, hunc ueri similem* et ad illius imaginem factum».- Zur eventuellen Vermittlung dieser Lehre durch den christlichen Neuplatoniker Calcidius: C. ANDRESEN, Gedanken zum philosophischen Bildungshorizont Augustins vor und in Cassiciacum: *Augustinus* 13 (1968) 77-98, speziell 93-95. Zum Terminus *ueri similis*: C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, Würzburg 1969, 170-185; T. FUHRER, *Augustin. Contra Academicos (uel de Academicis) Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*, Berlin/New York 1997, 403-478.

⁶⁰ Nach *beata u.* 30 sind «*esse et non esse*» Gegenstze in eminentem Sinn. hnlich *mor.* 2,1: «*esse enim contrarium non habet nisi non esse; nulla est ergo deo natura contraria*»; ferner *c. Sec.* 10: «*nobis autem per christianam fidem persuasum est non esse contrarium deo, qui summe est, nisi quod omnino non est*».- Zur **Literatur** ber das *nihil*: . ZUM BRUNN, Le dilemme de l'tre et du nant chez saint Augustin: *Recherches augustinienes* 6 (1969) 1-102. - G. MADEC, «Nihil» cathare et «nihil» augustinien: *Revue des tudes augustinienes* 23 (1977) 92-112. - A. SOLIGNAC, De nihilo: *Bibliothèque augustinienne* 14 (²1992) 603-606.

⁶¹ *Lib. arb.* 2,54: «*sciri enim non potest, quod nihil est*».

«*creatio ex nihilo*» Rechnung zu tragen⁶² und dem «*Nichts*» keinerlei Seinsqualität zuzugestehen. Galt nämlich in der Philosophie der Satz, aus nichts werde nichts⁶³, worin auch die philosophische Lehre der Griechen von der Ewigkeit der Materie gründete, so unterstrich die Formel «*creatio ex nihilo*» bzw. «*creatio de nihilo*» die Herkunft aller Dinge, also auch der Materie von Gott⁶⁴. «*Nihil*», so präzisiert Augustin des öfteren, meint nicht die Leere, die räumlich zurückbleibt, wenn man einen Gegenstand wegnimmt, sondern *absolut nichts - prorsus nihil*⁶⁵.

001.6.4 Das «*Sein im höchsten Grad - summe esse*»

Umgekehrt kann Augustinus sich nicht genug tun, das «*Sein in höchstem Grade - summe esse*» zu rühmen⁶⁶, zumal, wie dargelegt, Gott sich unter diesem «*Namen*» Moses zu erkennen gab, und die Philosophie seiner Präferenz im «*Sein*» schlechthin den bevorzugten Gegenstand des Denkens erblickte⁶⁷. Augustin zitiert *Ex* 3,14 nahezu hundertmal, zuerst in *De uera religione* 97, und zwar in engem Anschluss an Platons *Timaios*⁶⁸: «*Allein der Ewigkeit gebührt die Aussage <ist>: (denn) weder war sie, als ob sie schon nicht mehr wäre, noch wird sie nicht sein, als ob sie noch nicht wäre. Deshalb konnte nur sie (die Ewigkeit) dem menschlichen Geist zurufen: Ich bin der ich bin*»⁶⁹. «*Ewigkeit - aeternitas*» und «*Unveränderlichkeit -*

⁶² Als kirchliche Lehre wird das Bekenntnis von der «*creatio ex nihilo*» bereits Gegenstand der Taufkatechese gewesen sein. C. MAYER, *Creatio, creator, creatura: Augustinus-Lexikon* 2 (1996sq.) 56-115, dort 78-79, Abschnitt VI,2: «*creatio ex nihilo*». Die biblische Vorlage in 2 *Mcc* 7,28 lautet: οὐκ ἔστι τὸ οὐθέν ποῖσεν αὐτὰ ἢ θεός; (die griechisch schreibenden christlichen Schriftsteller formulierten: ἢ τὸ τοῦ μηδ ὄντος, cf. Origenes, *Peri Árxwn* 2,1,5).

⁶³ Melissus (H. DIELS/W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1-3, Berlin⁶ 1951-1952, 20B 1); Persius 3,83sq.; Philon, *De aeternitate mundi* 5.

⁶⁴ *Nat. b.* 1,1: «tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est ex eo, quod omnino non est, bona facere, et magna et parua, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia».

⁶⁵ In *conf.* 7,1 differenziert Augustin zwischen der Leere und dem Nichts: «... quoniam quidquid priuabam spatiis talibus, nihil mihi esse uidebatur, sed prorsus nihil, ne inane quidem, tamquam si corpus auferatur loco et maneat locus omni corpore uacatus et terreno et humido et aereo et caelesti, sed tamen sit locus inanis tamquam spatiosum nihil». Weitere Stellen für «*prorsus nihil*» im ontologischen Sinn: *uera rel.* 21; *conf.* 7,2; *Gn. litt.* 11,7,9; *c. Iul. imp.* 5,44. Im Satz aus *Io* 1,3: «sine ipso factum est *nihil*», legt Augustin das «*nihil*» freilich unmissverständlich in der dargelegten ontologischen Sinngebung aus, denn dieses ist nie und nimmer ein «*aliquid*», cf. *nat. b.* 25, dazu G. MADEC, «Nihil» cathare et «nihil» augustinien: *Revue des études augustiniennes* 23 (1977) 92-112, dort 110.

⁶⁶ *Vera rel.* 35: «ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia *summum bonum est summe esse*»; weitere Stellen: *c. ep. Man.* 40; *conf.* 1,10; *ciu.* 12,2; *c. Sec.* 9; *ep.* 118,15. - **Literatur:** W. SCHULTEN, *Augustins Lehre von «summe esse» und «esse creatum»*, Würzburg, 1935. - J. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt/M. 1937. - J.F. ANDERSON, *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay*, The Hague 1965. - M. SMALBRUGGE, *Sur l'emploi et l'origine du terme «essentia» chez Augustin*: *Augustiniana* 39 (1989) 436-446.

⁶⁷ Zentrale Texte bei Platon, *Timaeus* 37e-38b; Plotin 3,7,3,30-38; zu Letzterem W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, Frankfurt³ 1981.

⁶⁸ *Timaeus* 37e-38a. Platon charakterisiert dort das «*Sein*» als Ewigsein, also als Freisein von Vergangenheit und Zukunft.

⁶⁹ *Vera rel.* 97: «aeternitas autem *tantummodo est*; nec fuit, quasi iam non sit; nec erit, quasi adhuc non sit; quare sola ipsa uerissime dicere potuit humanae menti: *Ego sum qui sum*»; ähnlich *f. et symb.* 6. Zum Begriff: G.J.P. O'DALY, *Aeternitas: Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 159-164.

*incommutabilitas*⁷⁰ zeichnen das *«summe esse»* vorzüglich aus. Sein Wesensmerkmal ist die *«Beständigkeit»*⁷¹. Es kommen ihm noch andere, weithin dem Neuplatonismus entnommene Bestimmungen zu, die Augustinus allerdings auch in der Bibel vorfand. Zu ihnen zählen die *«Einheit - unitas»*⁷² und die *«Einfachheit - simplicitas»*⁷³, ferner das *«Gute - bonum»* als ontologische Qualifikation. Denn gilt von Seiendem ganz allgemein - wie noch zu zeigen sein wird -, dass es als solches gut ist - *«omne autem quod est, in quantum est, bonum est»* (*diu. qu.* 24)⁷⁴ -, so gilt dies erst recht vom *«summe esse»*. Dieses ist *«das höchste der Güter - summum bonum»*⁷⁵. Wie das *«summe esse»* von keinem anderen Seienden, so kann auch das *«summum bonum»* von keinem anderen Gut übertroffen werden⁷⁶. In ihm, dem mit dem *«summe esse»* identischen *«summum bonum»*, gründet, wie ebenfalls noch zu zeigen sein wird,

⁷⁰ *Ep.* 118,15: «... et illum (sc. deum) ideo summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit». - **Literatur:** W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München/Paderborn/Wien 1974. - C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins 2. Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974, 114-130. - R. TESKE, *Divine Immutability in Saint Augustine: The Modern Schoolman* 63 (1986) 223-249. - A. TRAPÈ, S. Agostino. Dal mutabile all'immutabile o la filosofia dell' «ipsum esse»: *Cinquant' anni di Magistero Teologico. Scritti in onore di Mons. A. Piolanti*, Città del Vaticano 1985, 46-58. - W. VERWIEBE, *Welt und Zeit bei Augustin*, Leipzig 1933. - A. ZARI, *Il tempo e l'eternità in S. Agostino e in Platone: Rivista Rosminiana di filosofia e cultura* 27 (1933) 201-204.

⁷¹ *Mor.* 2,8: «esse enim ad manendum refertur. itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur».

⁷² *Ib.*: «nihil est autem esse, quam unum esse»; *uera rel.* 55: «porro ipsa uera aequalitas ac similitudo atque ipsa uera et prima unitas non oculis carneis neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas aut unde conuinceretur longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est mente uideretur? si tamen, quae facta non est, perfecta dicenda est». Zur philosophischen, neupythagoreischen wie neuplatonischen Tradition W. SCHULTEN, *Augustins Lehre von «summe esse» und «esse creatum»*, Würzburg 1935, 71-80; W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia* 11,21: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 51-61.

⁷³ An den Platonikern rühmt Augustin deren Einsicht in die mit der *«incommutabilitas»* des göttlichen Seins eo ipso gegebene *«simplicitas»*; *ciu.* 8,6: «sed quod est illi uiuere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse. propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse». Speziell in *De trinitate* kommt Augustinus auf die *«simplicitas»* des einen Gottes zu sprechen: *trin.* 6,6: «deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate uel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur». Diese *«simplicitas»* ist jedoch, weil sie im Sein Gottes gründet, allen drei Personen zueigen: *ib.* 15,42: «in illius uero summae simplicitate naturae quae deus est, quamuis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus»; ferner *ib.* 15,22; speziell für den Sohn: *ib.* 7,2; speziell für den Hl. Geist: *ib.* 6,7.

⁷⁴ Weitere luzide Stellen: *ench.* 12: «naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium conditor summe bonus est, bonae sunt. sed quia non sicut earum conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt»; ferner *nat. b.* 15 und *ciu.* 12,5.

⁷⁵ *Vera rel.* 35: «ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia summum bonum est summe esse».

⁷⁶ *Duab. an.* 10: «summum autem bonum id est, quo superius esse nihil potest; deus autem bonum et deo superius nihil est: deus igitur summum bonum»; ähnlich *nat. b.* 1: «summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere immortale».

die Ethik Augustins. Mit der Erkenntnislehre verhält es sich nicht anders, da *Wahres - uerum* und *Wahrheit - ueritas* ebenfalls mit dem *Sein - esse* identisch sind. «*Wahr scheint mir zu sein, was ist - uerum mihi uidetur esse id quod est*», verkündet Augustin bereits in den *Soliloquiorum libri* 2,2. Und so wird verständlich, wenn er wie *alles Seiende - quidquid est* im unveränderlichen *Sein* so auch alles *Wahre - uerum* in der unveränderlichen *Wahrheit - summa ueritas* verankert weiß (cf. *trin.* 13,24). Zwar nennt er das *esse* nirgends *summum uerum*, wohl aber den damit stets gemeinten Gott. Der Schöpfer des Alls, ist der *summus uerus et bonus deus*⁷⁷. Bei der Darstellung der augustinischen Erkenntnislehre wird darauf zurückzukommen sein. Ergänzend sei im Blick auf die Bedeutung der Ästhetik im Denken Augustins noch auf die ebenfalls mit dem *summe esse* identische *höchste Schönheit - summa pulchritudo* (*imm. an.* 25) bzw. auf die *Schönheit aller schönen Dinge - pulchritudo pulchrorum omnium* (*conf.* 3,10) hingewiesen, denn dessen Lehre von der alles schön machenden Urschönheit gründet letztlich ebenfalls in der Ontologie der Platoniker⁷⁸.

001.6.5 Das *veränderliche Sein - mutabile esse*

Zusammen mit seinem unwandelbaren Ursprung bildet das wandelbar Seiende den *ordo rerum - die Ordnung der Dinge*⁷⁹. Die aus dem wandelbar Seienden bestehende Welt, das *uniuersum*⁸⁰, ist integrierender Bestand dieses *ordo*. Es besteht aus geistigen und

⁷⁷ *C. adu. leg.* 1,13: «*deum tamen uerum summum et bonum fecisse cuncta, quae cernimus et quae meliora non cernimus, quamuis modus quo ea fecerit comprehendere humana mente non possit, dubitare fas non est*»; cf. auch *ciu.* 3,12 und *c. s. Arrian.* 23.

⁷⁸ J. MOREAU, *Origine et expressions du beau suivant Plotin: Neoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay 19.20.21.22), Fontenay aux Roses 1981, 249-263. - **Literatur:** W. BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen: Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 140-157. - E. CHAPMAN, *Saint Augustine's Philosophy of Beauty*, Toronto 1934. - C. HARRISON, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992. - F. HENTSCHEL, *Sinnlichkeit und Vernunft in Augustins «De musica»: Wissenschaft und Weisheit* 57 (1994) 189-200. - C. MAYER, *Kunst und Kunstgenuss nach der Lehre Augustins: Zwischen Askese und Sinnlichkeit. Festschrift N. Werner* (hrsg. von C. BAHR/G. JAIN), Dettelbach 1997, 16-27. - T. PAYNE, *Augustine the Sensualist: The Fathers of the Western Church*, New York 1951, 138-179. - K. SVOBODA, *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933. - J. TSCHOLL, *Die alles schönmachende Urschönheit Gottes beim hl. Augustinus*, Dissertation Innsbruck 1962 (in Maschinenschrift).

⁷⁹ Dass Augustin auch Gott eine *res* nennt, geht eindeutig aus *doctr. chr.* 1,5 hervor, wo die Trinität «*summa res*» genannt wird. Zum Terminus siehe vor allem die Frühschrift *De ordine* 1,1.9.11.13sq.18.20. - **Literatur:** G. BARDY, *L'ordre universel: Bibliothèque augustinienne* 35 (1959) 496-498. - W. HÜBNER, *Der «Ordo» der Realien in Augustins Frühdialog «De ordine»: Revue des études augustinienes* 33 (1987) 23-48. - H. KRINGS, *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982. - F. LETIZIA, *Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustinianas: Augustinus* 28 (1983) 385-390. - J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962. - B. ROLAND-GOSSELIN, *L'ordre dans la doctrine augustinienne: Bibliothèque augustinienne* 1 (1949) 524. - S.U. ZUIDEMA, *De orde-idee in Augustinus' dialoog De Ordine. Twee werelden: Philosophia reformata* 28 (1963) 1-18.

⁸⁰ *Mor.* 1,16: «*uniuersum istum mundum, qui nomine caeli et terrae significatur*». - Das augustinische Universum trägt den Stempel der Endlichkeit. Die philosophischen Bemühungen nicht nur des jungen, sondern auch des späteren Augustinus lassen sich auf diesen gemeinsamen Nenner bringen. Siehe N. FISCHER, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987.

körperhaften Substanzen, den *spiritalia* und den *corporalia* (cf. *nat. b.* 1) und ist, wie gesagt, gestuft⁸¹. Auf prinzipiell niedrigeren Stufen befinden sich die in Raum und Zeit veränderlichen *corporalia*, auf höheren die nur in der Zeit veränderlichen *spiritalia*. *Corporalia* und *spiritalia* gehören somit verschiedenen ontologischen Bereichen an. Die mit den Sinnen wahrnehmbare Welt, der *mundus sensibilis* (cf. *ep.* 3,3) - die Summe aller *corporalia* - gehört zugleich zum Bereich des *foris - draußen* (cf. *conf.* 10,10). Die zum *foris*-Bereich gehörenden *res corporeae*⁸², die Elemente⁸³, das Gestein, die Pflanzen, die Tiere⁸⁴ und die Leiber der Menschen⁸⁵, definieren sich geometrisch durch Länge, Breite und Höhe⁸⁶. Was sie in besonderer Weise kennzeichnet, ist ihre auch mit den Sinnen wahrnehmbare, aus ihrer veränderlichen Natur resultierende *Hinfälligkeit - corruptibilitas*⁸⁷. Das Freisein von allen räumlichen Bestimmungen zeichnet hingegen die ontologisch zum Bereich des *intus - drinnen*⁸⁸ gehörenden Objekte der *spiritalia* aus. Als *res incorporeae* nehmen sie im Stufenbau des Seienden eine Art Mitte zwischen dem unveränderlichen Sein Gottes und den räumlich und zeitlich veränderlichen Dingen ein: Diese Mittelstellung trennt die veränderlichen *spiritalia* ontologisch vom Bereich der Körper, verbindet sie aber zugleich mit dem Bereich der *spiritalia* des reinen Seins, die ja ebenfalls *res incorporeae* sind, von denen sie jedoch durch ihre prinzipielle Veränderlichkeit getrennt sind. Zu den erschaffenen *spiritalia* zählen die Geister, *Dämonen - daemones*⁸⁹ und *Engel - angeli*⁹⁰, die menschliche Seele *Seele - anima, animus* mit ihren rationalen und irrationalen Teilen, die ihrerseits diverse Bereiche umfassen wie *das Leben - uita*, *die Sinne*

⁸¹ Augustin verwendet dafür die Vokabel *gradus*; *gradus* und *ordo* sind austauschbar, cf. *ord.* 2,23.

⁸² Wie erwähnt ist die *res* per definitionem «omne quod est». Sie ist entweder *corporea* oder *incorporea*, *diu. qu.* 6: «omne quod est aut corporeum est aut incorporeum; corporeum sensibili, incorporeum autem intellegibili specie continetur».

⁸³ M. BALTES, *Elementum: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) sub prelo.

⁸⁴ M. BALTES/D. LAU, *Animal: Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 356-374.

⁸⁵ M.R. MILES, *Corpus: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 6-20.

⁸⁶ *An. quant.* 23: «si enim corpus nullum est, ut ratio iam ostendit, quod longitudine, latitudine, altitudine careat, nihilque eorum nisi cum aliis duobus esse in corpore potest».

⁸⁷ C. MÜLLER, *Corruptio - incorruptio: Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 47-53, besonders 47-50: «Ontologie».

⁸⁸ Zusammen mit *foris* bildet *intus* ein sogenanntes Schema, d.h. ein Begriffspaar, das zusammen mit weiteren Schemata wie dem schon mehrfach erwähnten *mutabile - inmutabile*, ferner mit *signum - res*, *uti - frui* etc. im Denken Augustins eine äußerst wichtige Rolle spielt. Dem Schema *foris - intus* entspricht bei Plotin das Begriffspaar *Écw - Éndon*. Zur Abhängigkeit G. SÖHNGEN, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin: Philosophisches Jahrbuch 49* (1936) 106-114. - **Literatur zu *foris - intus***: N. FISCHER, *Augustins Weg der Gottessuche («foris, intus, intimum»): Trierer theologische Zeitschrift 100* (1991) 91-113. - K. SHINRÔ, *Der metaphysische Sinn topologischer Ausdrücke bei Augustin: Perspektiven der Philosophie 4* (1978) 337-344. - W. KERSTING, «Noli foras ire, in te ipsum redi». Augustinus über die Seele: *Prima philosophia 3* (1990) 309-331. - M. LARRINAGA, *El «noli foras ire» desde una perspectiva bíblica: «Noli foras ire». Aspectos de la interioridad en san Agustín: Jornadas Marcilla 1979, Logroño 1979*, 63-82. - G. MADEC, *Foris admonet, intus docet: Bibliothèque augustiniennne 6* (³1976) 540-543. - C. MAYER, *Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta: Augustiniana 22* (1972) 53-79.

⁸⁹ J. DEN BOEFT, *Daemon(es): Augustinus-Lexikon 2* (1996sq.) 213-222.

⁹⁰ G. MADEC, *Angelus: Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 303-315.

- *sensus corporis*», *die Wahrnehmung - sensus interior*», *die Affekte - affectus*⁹¹ und schließlich *den Willen - uoluntas*», *die Vernunft - ratio, intellectus*» sowie *das Gedächtnis - memoria*⁹².

001.6.5.1 Das dem Veränderlichen zugeteilte Sein - *participatio - Teilhabe*

Das *Sein* ist dem Veränderlichen anders zu eigen als dem Unveränderlichen. Dem Veränderlichen wird es zugeteilt. *Teilhabe - participatio* ist darum ein wichtiger Begriff der Ontologie Augustins⁹³, den dieser wahrscheinlich in der Plotinübersetzung des Marius Victorinus kennen gelernt hat⁹⁴. Schon Platon hatte die Begriffe der Teilhabe, μέγεθος und μετοχή, für das Verhältnis der Seele zu ihrem Urbild (ἰδέα) verwendet und in seiner Philosophie beheimatet. Augustin hat die Ideenlehre Platons in der «*De ideis*» betitelten *quaestio* 46 in seiner Sammlung *Über 83 verschiedene Fragen - De diuersis quaestionibus octoginta tribus* dargelegt. Er nennt sie dort *species - Vorstellungen, Begriffe*», ferner *formae principales - Urformen*» sowie *rationes rerum stabiles atque incommutabiles - beständige und unveränderliche Gründe der Dinge*». Diese Urformen sind, weil selbst nicht geformt, ewig. Demgegenüber wird alles, was entsteht und vergeht, durch sie gestaltet. Jedes Seiende erhält durch die Ideen, die nach augustinischem Verständnis in Gott gründen, seine Existenz und Essenz: «*participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est*» (*diu. qu.* 46,2).

001.6.5.2 *Ähnlichkeit - similitudo* und *Unähnlichkeit - dissimilitudo* des Veränderlichen mit seiner transzendenten Urform

Mit dem ontologischen Begriff der *participatio* eng verbunden ist jener der *Ähnlichkeit - similitudo*⁹⁵. Gemeint ist die abbildhafte Ähnlichkeit eines Seienden mit seinem

⁹¹ G.J.P. O'DALY/A. ZUMKELLER, *Affectus (passio, perturbatio): Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 166-179.

⁹² G.J.P. O'DALY, *Anima, animus: Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 315-340, speziell 322-324: «*Anima and life; parts and degrees of anima*».

⁹³ **Literatur:** J.-A. BECKAERT, *L'âme et la participation platonicienne: Bibliothèque augustinienne* 10 (1952) 702-703. - V.J. BOURKE, *Augustine's View of Reality* (The Saint Augustine Lecture 1963), Villanova, Pa. 1964. - G. KOCH, *Augustins Lehre von der Teilhabe. Untersuchungen zur Bedeutung des participatio-Begriffes im Werk des Hl. Augustinus*, Dissertation Freiburg 1958 (in Maschinenschrift). - C. MORESCHINI, *Neoplatonismo e cristianesimo: «partecipare a Dio» secondo Boezio e Agostino: Sicilia e Italia suburbicaria tra 4. e 8. secolo. Atti del convegno di studi, Catania 1989*, Soveria Mannelli 1991, 283-295. - F. NORMANN, *Teilhabe - ein Schlüsselwort der Vätertheologie*, Münster 1978. - J. PEGUEROLES, *Participación y conocimiento de Dios en la predicación de San Agustín: Espíritu* 28 (1979) 5-26. - Id., *La participación en la filosofía de san Agustín: Espíritu* 31 (1982) 47-66. - Id., *Notas sobre la participación en la filosofía de san Agustín: Espíritu* 31 (1982) 117-129. - M.A. SMALBRUGGE, *La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme: Augustiniana* 40/41 (1990/91) 333-347. - F.-J. THONNARD, *Le principe de participation selon saint Augustin: Bibliothèque augustinienne* 23 (1947) 797-798. - W. WEIER, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*, München/Salzburg 1970.

⁹⁴ Zur Quellenfrage über Plotin und andere Gewährsleute: A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la question «De ideis»: Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 307-315, dort 312-315.

⁹⁵ *Similitudo - Gleichnis* ist hier natürlich kein Terminus der Exegese, sondern der Ontologie. - **Literatur:** G. BARDY, *Image et ressemblance: Bibliothèque augustinienne* 10 (1952) 730-731. - W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980. - K. COMOTH, *Die Bestimmung der Materie bei Augustinus: Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986* 2, Roma 1987, 563-569. - T. KATÔ, *On Augustine's Metaphorical Interpretation. «Similitudo» in the*

transzendenten Vor- bzw. Urbild. Nach der Lehre Augustins gibt es keine Teilhabe ohne Ähnlichkeit. An ihr wird die durch die Urform gewährte Teilhabe an einem veränderlich Seienden gewissermaßen schaubar. Die Strukturelemente der *Ähnlichkeit* - von ihnen wird gleich die Rede sein - bedingen den Stufenbau des Veränderlichen, der sich zwischen zwei Extremen verwirklicht. Das eine Extrem ist jenes, in welchem die *similitudo* zur Identität wird, und in welchem jede andere Ähnlichkeit zugleich gründet. Augustin spricht von der reinen Ähnlichkeit, der *similitudo ipsa* und meint damit das *Sein selbst*, innertrinitarisch spezifiziert das Wort Gottes (cf. *diu. qu.* 23). Dieses, höchste Grad der *Ähnlichkeit*, ist die absolute Grenze nach oben im geordneten Stufenbau der veränderlichen Kreaturen, den es ordnend erschafft und erschaffend ordnet⁹⁶. Das andere Extrem ist die totale Unähnlichkeit, die *dissimilitudo ipsa*⁹⁷. Sie gibt es im reinen Sein Gottes nicht⁹⁸: Augustin bezeichnet damit die an das *Nichts - nihil* gleichsam angrenzende reine Materie, die indes nur der Möglichkeit nach vorhanden ist⁹⁹. Von den Neuplatonikern übernahm er die Lehre von der Zusammensetzung des veränderlich Seienden aus Materie und Form. Ontologisch ist die reine Materie als das völlig Ungestaltete zu denken: *informitas omnimoda et sine specie facta* (*conf.* 12,4)¹⁰⁰. Bei Plotin konnte er lesen, die Materie sei zugleich das aller Form Beraubte, das $\mu\zeta\ \acute{\omicron}\nu$ ¹⁰¹. In den *Confessiones* 12,6 nennt er sie *die Veränderlichkeit der veränderlichen*

«De doctrina christiana» II,6,7-8: *Studies in Medieval Thought* 27 (1985) 53-75 (in japanisch). - R.A. MARKUS, «Imago» and «similitudo» in *Augustine: Revue des études augustiniennes* 10 (1964) 125-143. - C. MAYER, «Amat deus creaturam suam» und «Disce amare in creatura creatorem». Augustins Lehre über die Dignität der Kreatur: *Creatio ex amore. Festschrift A. Ganoczy zum 60. Geburtstag* (hrsg. von T. FRANKE/M. KNAPP/J. SCHMID), Würzburg 1988, 193-209. - Id., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, Würzburg 1969. - Id., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins 2. Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974. - E. RUDOLF, *Einheit und Differenz: Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der Confessiones: Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985, 102-119;

⁹⁶ *Vera rel.* 81: «ipse autem ordinis modus uiuit in ueritate perpetua nec mole uastus nec protractione uolubilis, sed potentia supra omnes locos magnus, aeternitate supra omnia tempora immobilis, sine quo tamen nec ullius molis uastitas in unum redigi nec ullius temporis productio potest ab errore cohiberi et aliquid esse uel corpus, ut corpus sit, uel motus, ut motus sit. ipsum est unum principale nec per finitum nec per infinitum crassum nec per finitum nec per infinitum mutabile. non enim habet aliud hic aliud alibi aut aliud nunc aliud postea, quia summe unus est pater ueritatis, pater suae sapientiae, quae *nulla ex parte dissimilis similitudo* eius dicta est et imago, quia de ipso est. itaque etiam filius recte dicitur ex ipso, cetera per ipsum. praecessit enim forma omnium summe implens unum, de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent».

⁹⁷ Auch der Begriff *dissimilitudo* interessiert hier nur in seiner ontologischen Verwendung. Als Gegenbegriff zur *similitudo* kommt er freilich auch in den erwähnten Untersuchungen zur *similitudo* vor. Ergänzend seien erwähnt: F. CHATILLON, *Regio dissimilitudinis: Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, 85-102. - G. DUMEIGE, *Dissemblance (Regio dissimilitudinis): Dictionnaire de spiritualité* 3 (1957) 1330-1346. - J. LECLERCQ, *Nouveaux temoins de la «regio dissimilitudinis»*: *Analecta monastica* 7 (1965) 137-145.

⁹⁸ *Diu. qu.* 23: «at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis».

⁹⁹ K. COMOTH, *Die Bestimmung der Materie bei Augustinus: Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986 2, Roma 1987, 563-569.

¹⁰⁰ *Nat. b.* 18: «sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt».

¹⁰¹ Sie ist $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ (Plotin 2,4,13-16) sowie $\circ\pi\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\ \sim\ \acute{\omicron}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ (ib. 2,4,6).

Dinge - mutabilitas rerum mutabilium». Als solche ist sie nichts anderes als die Fähigkeit, alle Formen aufzunehmen, in die wandelbare Dinge sich wandeln: *«ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles»*. Über seine ureigene *«similitudo»*, die *«Form alles Erschaffenen - forma omnium»* gestaltete der Schöpfer die aus dem Nichts erschaffene *«ungestaltete Unähnlichkeit - dissimilitudinem informem»*. So tragen die veränderlichen Dinge die Spuren ihrer Herkunft aus Gott über die *«similitudo»*, ebenso aber die ihrer Herkunft aus dem Nichts über die *«dissimilitudo»*. Die Zunahme an der *«similitudo»* bedingt die Abnahme an der *«dissimilitudo»* und umgekehrt. Diese Dialektik von *«similitudo»* und *«dissimilitudo»* liegt dem wandelbar Seienden zugrunde¹⁰². In dieser ihnen vorgegebenen ontologischen Verfasstheit von *«similitudo»* und *«dissimilitudo»* strebt alles Veränderliche zurück zu seinem unwandelbaren Ursprung¹⁰³.

001.6.5.3 Begrenzung des veränderlich Seienden durch die Ternare ontologischer Strukturelemente wie *«Maß - mensura»*, *«Zahl - numerus»* und *«Gewicht - pondus»*

Durch Strukturelemente bleibt veränderlich Erschaffenes an seinen transzendenten intelligiblen Ursprung gebunden. Sie verleihen dem Universum seine qualitative Bestimmtheit. Augustin bezeichnet diese Strukturelemente bevorzugt mit der Trias *«mensura - Maß»*, *«numerus - Zahl»* und *«pondus - Schwerkraft»*¹⁰⁴. Er entnahm die Termini der Bibel, *Sap 11,21*: *«omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti - Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet»*. Allerdings gebraucht er daneben auch eher philosophischem Sprachgebrauch entnommene Begriffe wie *«modus, species, ordo»*¹⁰⁵, und zwar in unterschiedlichen Verbindungen und Reihungen¹⁰⁶. Die Trias soll zugleich sowohl die trinitarische Herkunft des Erschaffenen als auch deren trinitarische Struktur gebührend ins Licht heben¹⁰⁷. Dennoch kann die Affinität dieser Begriffe zu der von Platon gepflegten und von den Neuplatonikern weiterentwickelten mathematisch-philosophischen Denkweise nicht verborgen bleiben¹⁰⁸.

¹⁰² *Conf. 12,38*: *«uident enim, ... deus aeternae, stabili permansione cuncta praeterita et futura tempora superari nec tamen quidquam esse temporalis creaturae, quod tu non feceris, cuius uoluntas, quia id est quod tu, nullo modo mutata uel quae antea non fuisset, exorta uoluntate fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent «omnia bona ualde», siue maneant circa te, siue gradatim remotiore distantia per tempora et locos pulchras uariationes faciant aut patiantur. uident haec et gaudent in luce ueritatis tuae, quantum hic ualent»*.

¹⁰³ R.D. CROUSE, *«Recurrens in te unum»*: The Pattern of St. Augustine's *«Confessions»*: *Studia patristica* 14 (1976) 389-392.

¹⁰⁴ *Gn. adu. Man.* 1,26; *Gn. litt.* 4,3,7; *Io. eu. tr.* 1,13; weitere Stellen bei W.J. ROCHE, *Measure, Number and Weight in saint Augustine: The New Scholasticism* 15 (1941) 350-376.

¹⁰⁵ *Nat. b.* 3.8. B. ROLAND-GOSSELIN, *Sens des mots «ordo, modus, species»*: *Bibliothèque augustinienne* 1 (1949) 525-527.

¹⁰⁶ So in *lib. arb.* 2,54: *«omne quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris»*; cf. auch *Gn. adu. Man.* 1,26.

¹⁰⁷ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966, 279-281 und 421-424 (mit Beschränkung auf die Frühschriften).

¹⁰⁸ Zu diesem problemgeschichtlichen Aspekt W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*: *Revue des études augustinienes* 15 (1969) 51-61. - Weitere **Literatur**: V.J. BOURKE, *Augustine's View of Reality* (The Saint Augustine Lecture 1963), Villanova, Pa. 1964, 18-23. - C. HARRISON, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992, 101-110. - R.D. WILLIAMS, *«Good for Nothing»?* *Augustine on Creation*: *Augustinian Studies* 25 (1994) 9-24, speziell 11-15.

001.6.5.3.1 Das dem Veränderlichen zuge dachte <Maß>

Der Begriff *mensura* verdeutlicht bereits als solcher die dem Seienden vom Schöpfer, der «*summa mensura, summus numerus, summus ordo - Inbegriff des Maßes, der Zahl und der Ordnung*» (*Gn. adu. Man.* 1,26) genannt wird, vorgegebene Begrenzung und Endlichkeit: «*mensura omni rei modum praefigit*» (*Gn. litt.* 4,3,7). Die Bezeichnung des Schöpfers als «*mensura sine mensura - Maß ohne Maß*» in *Gn. litt.* 4,3,8, erinnert an Plotins Bezeichnung des ϵ, η - Einen als «*métron ou métroúmenon - nicht gemessenes Maß*» (ib. 5,5,4,13). Wie das ϵ, η , aller Dinge Maß und Grenze (*métron pántwn kai péraß* (ib. 1,8,2,5), also Urgrund und Urmaß alles Seienden ist¹⁰⁹, so ist auch der Schöpfer nach Augustin das begründende Maß aller Kreaturen. Er gestaltet die ontologisch zuerst erschaffene reine Materie, indem er sie auf das zu Erschaffende hin begrenzt. Diese Begrenzung bezieht sich nicht allein auf statische Beschaffenheit der Dinge und deren «*Endzweck - finis*»¹¹⁰, sondern auch auf sämtliche Vorgänge und Bewegungen, wie dies paradigmatisch an der Musik und am Tanz aufgezeigt wird¹¹¹. So ist Seiendes, auf welcher Stufe auch immer, «*maßvoll - moderatus*»; es verweist auf seinen Ursprung, den «*summus modus*» (*nat. b.* 22). Zwar kann dieses Maß abnehmen - wir sprechen dann von Unbedeutsamem, «*modicum*» -, verschwindet es, so hört es auf überhaupt zu sein (ib. 21).

001.6.5.3.2 Die dem Veränderlichen zuge dachte <Zahl>

Trotz der begrifflichen Nähe des zweiten Strukturbegriffes, der *Zahl*, zum ersten, *Maß*, kommt dieser innerhalb der Trias doch eine eigenständige Bedeutung zu. Die die Kreaturen setzenden wesenhaften Zahlen, von denen hier im Anschluss an Werner Beierwaltes die Rede ist, «*unterscheiden sich fundamental von den abstraktiven, mathematischen Zahlen (monadikóß Áriqmoß), die im Gezählten keinen Sachverhalt anzeigen wollen, also gerade nicht ontologisch verstanden werden können*»¹¹². Augustin beruft sich bei der Darlegung seiner Auffassung eigens auf Platon¹¹³. Auch «*species - Gestalt*» und «*forma - Form*», die in den Triaden nicht selten den Terminus *numerus* vertreten, werden durch die in ihnen wesende formgebende Zahl ontologisch bestimmt. Wieder verweisen die Zahlen in den wandelbaren Dingen auf die unwandelbare Zahl, die Gott, der «*summus numerus*» bzw. der «*numerus sine numero*» ist¹¹⁴. Nach Plotins *Enneade* 6,6, *Über die Zahlen*, begründen

¹⁰⁹ Zur Grundlegung dieser neuplatonischen Theorie bei Platon W. BEIERWALTES, Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 51-61, dort 53-55.

¹¹⁰ *Nat. b.* 22: «... et nullum modum dicamus, ubi nullus est finis».

¹¹¹ *Mus.* 1,3: «non enim possumus dicere bene moueri aliquid si modum non seruat» und: ib. 4: «sed bene moueri iam dici potest quidquid numerose seruatis temporum atque interuallorum dimensionibus mouetur».

¹¹² W. BEIERWALTES, Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 57. **Literatur:** C. HORN, Augustins Philosophie der Zahlen: *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) 389-415.

¹¹³ *Ciu.* 12,19: «ita uero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. ... ergo et dispares inter se atque diuersi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. itane numeros propter infinitatem nescit omnes deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia dei peruenit, ceteros ignorat? quis hoc etiam dementissimus dixerit? nec audebunt isti contemnere numeros et eos dicere ad dei scientiam non pertinere, *apud quos Plato deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem.* et apud nos deo dictum legitur: «omnia in mensura et numero et pondere disposuisti».

¹¹⁴ Zur Paradoxie der durch die Zahl nicht mehr einholbaren Unendlichkeit der Zahlen in Gott W. BEIERWALTES, Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21: *Revue des études*

«wesenhaften Zahlen - οὐσιώδεις Ἄριθμοι) die intelligible Welt, den κόσμος νοητός, aus dem die Ideen in ihrer unterschiedenen Einheit in der materiellen Welt das Sinnenfällige in seiner Vielfalt an Gestaltetem und Geformten strukturieren. «So ist denn wohl das Sein geeinte Zahl, das Seiende entfaltete Zahl» - lautet das Resümee in der *Enneade* 6,6,9. Zugleich verleiht die gestalterische und formgebende Zahl dem Gestalteten und Geformten seine Einheit, ohne die Gestalteten und Geformten wieder ins Nichts versinken¹¹⁵.

001.6.5.3.3 Das dem Veränderlichen zuge dachte «Gewicht»

Als «*pondus sine pondere*» weist der Schöpfer allem Veränderlichen seine je eigene «Schwerkraft» bzw. sein je eigenes «Schwergewicht - *pondus*» zu. Auf ihn wird Erschaffenes bezogen, von ihm wird es auch gezogen, so dass die Dinge jeweils dann zur «*Ruhe - quies*» kommen, wenn sie den «*Ort - locus*» einnehmen, der ihnen nach vorgegebener *Ordnung - ordo*», zugewiesen ist¹¹⁶. Wenn Augustinus lehrt, der Körper strebe durch sein Gewicht nach seinem Ort: «*corpus pondere suo nititur ad locum suum*», denn das spezifische Gewicht der Dinge treibe diese nicht immer nach unten: «*pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum*» (*conf.* 13,10), so sind die Wörter «*pondus - ὄγκος*» und «*locus - σταθμός*» wie übrigens auch das zuvor schon erwähnte «*quies - ἔσυχία*» zusammen mit «*ordo - τάξις*» abermals Termini der Ontologie der Neuplatoniker. Nach deren Lehre ist das «*Eine - ἓν*» das in sich ruhende «*Selbstgenügsamste*»¹¹⁷, das eines «*anderen*» nicht bedarf, während «*das andere - τὸ ἄλλο*», sowohl in seinen Einzelbestandteilen wie auch als Ganzes bedürftig ist¹¹⁸. Das seinsmäßige Bedürfnis eines Einzeldinges finalisiert dieses auf seinen es am Sein erhaltenden und vollendenden Ziel-Grund hin. Der Ziel-Grund selbst aber ist es, von dem das Einzelding strukturiert gewichtet und bewegt wird¹¹⁹. Von diesen Einsichten lässt Augustin sich in seinen Kommentaren zum Schöpfungsbericht der *Genesis* leiten. So im 13. Buch der *Confessiones*, wo er *Gn* 1 allegorisch auslegt und das Schwergewicht der Seele mit der Liebe gleichsetzt. Gnadentheologie und Ontologie sind dort aufs Engste mit einander verzahnt. Vom Schöpfer heißt es, er befinde sich in seiner wandellosen Erhabenheit jenseits alles Wandelbaren: «*incommutabilitatis eminentia super omne mutabile*». Der «*Ort*», den das Veränderliche, in diesem Fall der Mensch, einnimmt, ist seine «*Ruhe*»: «*requies nostra locus noster*». «*Ruhe*» meint de facto die Spannung, in der das Veränderliche zum Unveränderlichen, der Mensch - «*geordnet - gewichtet*» - zu seinem Schöpfer steht. Gewichtet geordnet, denn das Ungeordnete bleibt ruhelos, kommt es zur Ordnung, dann ruht es: «*minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt*». Und es folgt gleichsam als Quintessenz der Satz, der dem Menschen seinen «*Ort*» im gestuften und geordneten Universum zuweist: «*pondus meum amor meus* -

augustiniennes 15 (1969) 56, sowie der dort zitierte Aufsatz von P. HADOT, Numerus intelligibilis infinite crescit: *Miscellanea André Combes* 1, Rom 1967, 182-191. Nach BEIERWALTES, ib. 56-58, ist Augustins Theorie von den creativen Zahlen mit hoher Wahrscheinlichkeit von der *Introductio arithmetica* des Neupythagoreers Nikomachos von Gerasa abhängig.

¹¹⁵ *Lib. arb.* 2,44: «si ergo, quicquid mutabile aspexeris, uel sensu corporis uel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat».

¹¹⁶ *Gn. litt.* 4,4,8: «pondus sine pondere est, quo referuntur, ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud».

¹¹⁷ Von ihm sagt Plotin in der *Enneade* 6,9,6,17: *deī mēn (τὸ ἓν) ἵκανύτατον καὶ αὐτὰρκέστατον καὶ ἄνεδεέστατον εἶναι*.

¹¹⁸ *Ib.*: *καὶ ἓν, κατὸν τὸν ἄνθρωπον μετὰ τὸν ἄλλο ὄν καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἄνεδὲ τὸν ἄλλο ὄν ἐπάρχον, καὶ κατὰ τὸ ἄλλο τὸ τοιοῦτον ἄνεδὲ παρήξεται*.

¹¹⁹ W. BEIERWALTES, Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 51-61, hier 60-61.

mein Gewicht ist meine Liebe»¹²⁰. Zwar definiert Augustin *pondus* als *«Antrieb - impetus»*, der jedem Ding innewohnt und es anleitet, an seinen Ort zu gelangen¹²¹ - dieser Antrieb ist die Liebe, von der der Mensch gezogen ist, wohin immer er gezogen wird: *«eo feror, quocumque feror»* -, aber in der ontologisch fundierten Lehre vom Vorrang der Gnade bei der Hinwendung des Menschen zu Gott soll kein Zweifel darüber aufkommen, dass die Bewegung von Gott ausgeht. Daher der Nachsatz: *«dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus»* (conf. 13,10). Indes, auch hinsichtlich der Ruhe und der Bewegung, welche die Kreaturen insgesamt zielgerichtet erstreben, lehrt Augustin, dass es der Schöpfer selbst ist, der sie durch ihre Ausstattung, speziell durch die dargestellte dreifache Strukturierung an sich bindet. Im großen Genesiskommentar heißt es daher bündig: *«dum ipse manet in se, quidquid ex illo est retorquet ad se»*¹²².

001.6.6 Ontologie der drei Stufen und des zweigeteilten Seins

Augustin kannte das Vier-Stufen-System der Ontologie der Neuplatoniker, bestehend aus dem Einen (, n), der Vernunft (νοῦς), der Seele (ψυχή) und dem Körper (σῶμα)¹²³, lehnte sie aber wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der kirchlichen Trinitätslehre ab. Er vertrat, wie dargelegt, bereits in seinen Frühschriften eine klare Drei-Stufen-Ontologie: Gott, Seele, Körper. Dabei folgte er strikt der auf Platon zurückgehenden Zweiteilung des Seins in ein unveränderliches und in ein veränderliches, wobei er, wie schon die Platoniker vor ihm, im Bereich des Veränderlichen das Seiende nochmals schied, in ein solches, das sowohl im Raum wie in der Zeit, und in ein solches, das nur in der Zeit existiert. Dieses veränderlich Seiende steht dem unveränderlichen streng genommen nicht gegenüber, es hat daran Anteil, und zwar im wechselvollen Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Weil es aus dem Nichts erschaffen ist, haftet an seinem Sein ein Mangel. Mit dem Begriffspaar *unveränderlich - veränderlich*, *«inmutabile - mutabile»*¹²⁴, das aufs Treffendste diese zweigeteilte Ontologie

¹²⁰ D. O'BRIEN, «Pondus meum, amor meus» (Conf. XIII 9.10). Saint Augustin et Jamblique: *Studia patristica* 16,2 (Texte und Untersuchungen 129) (1985) 524-527.

¹²¹ *En. Ps.* 29,2,10: «*pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, uelut conantis ad locum suum; hoc est pondus*».

¹²² Der Kontext des Satzes aus *Gn. litt.* 4,18,34: «*ac per hoc ipsa uniuersitas creaturae, quae sex diebus consummata est, aliud habet in sua natura, aliud in ordine, quo in deo est, non sicut deus, sed tamen ita, ut ei quies propriae stabilitatis non sit, nisi in illius quiete, qui nihil praeter se adpetit, quo adepto requiescat. et ideo, dum ipse manet in se, quidquid ex illo est retorquet ad se, ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit, quod ipse est, in illo autem quietis locum, quo seruet, quod ipsa est*».

¹²³ Dies geht aus *lib. arb.* 2,39 hervor: «*si enim est aliquid excellentius (sc. ueritate), ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa ueritas deus est*». Augustin akzeptiert nicht eine solche ontologische Trennung zwischen der Wahrheit und Gott.

¹²⁴ Das Begriffspaar kennzeichnet aufs Treffendste die zweigeteilte Ontologie Augustins. - **Literatur:** G. BARDY, *Le changement des objets sensibles: Bibliothèque augustinienne* 10 (1952) 207. - R. BERLINGER, *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus: Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953) 493-510. - K. FLASCH, *Was ist Zeit. Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt/M. 1993. - G. HAEFFNER, *Bemerkungen zur augustiniischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der «Confessiones»: Theologie und Philosophie* 63 (1988) 569-578. - C.P. MAYER, «*Amat deus creaturam suam*» und «*Disce amare in creatura creatorem*». Augustins Lehre über die Dignität der Kreatur: *Creatio ex amore. Festschrift A. Ganoczy zum 60. Geburtstag* (hrsg. von T. FRANKE/M. KNAPP/J. SCHMID), Würzburg 1988, 193-209. - Id., *Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme: Forum Katholische Theologie* 1 (1985) 197-211 und: *Augustinus* 31 (1986) 195-212. - E.P. MEIJERING, *Augustin über*

kennzeichnet, versuchte Augustin sowohl das Unterscheidende wie auch das Gemeinsame der beiden Arten des Seins philosophisch zu klären. Während das *Unveränderliche* keinerlei gestufte Differenzierungen am Sein zulässt - dieses ist bei all seiner terminologischen Vielfalt stets mit sich identisch -, sind Differenzierungen für das *Veränderliche* geradezu charakteristisch. Hervorzuheben ist noch der eidetische Charakter dieser auf Platon zurückgehenden Ontologie Augustins. Wie schon dort der Terminus εἶδος = die Gestalt, so verdeutlicht dies der Terminus *species* vom Verb *specere - sehen*, der die Gestalt sowohl der sinnlich wahrnehmbaren *res corporeae* wie auch die der begrifflich wahrnehmbaren *res incorporeae* bezeichnen kann.

001.7 Die *philosophia rationalis seu logica* - Erkenntnislehre

Augustinus folgte mit seiner Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik der Schule Platons (siehe 001.5). Wie aber dort schon die Prinzipien der Ontologie jene der Erkenntnislehre bestimmten, so ist dies auch bei Augustinus der Fall. Kennzeichnender Weise waren es Fragen der Erkenntnisgewissheit, mit deren Beantwortung er sich bereits in seiner ersten erhaltenen Schrift, *De Academicis*, intensiv und extensiv beschäftigte. Da er noch vor seiner Bekehrung eine Zeit lang der Skepsis huldigte¹²⁵ - sie war es, die ihm half, sich vom Manichäismus allmählich zu lösen¹²⁶ -, erkannte er nunmehr zunehmend deutlich ihre lähmende Wirkung beim Streben des Menschen nach Erkenntnis der Wahrheit¹²⁷. So versuchte er in jener Frühschrift, die These der akademischen Skepsis, die Wahrheit könne nicht gefunden werden, zu widerlegen. Sich lediglich mit dem *Wahrscheinlichen*, dem *uari simile* (siehe 001.6.2) als Resultat des Erkenntnisprozesses abzufinden, damit mochte sich der jüngst erst zum Katholizismus Bekehrte nicht begnügen. Schon der Begriff

Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse (Philosophia patrum 4), Leiden 1979. - G. SANTI, L'immutabile e le sue relazioni. La definizione di Dio in Agostino: Augustinus 39 (1994) 483-491. - J. SAUTÉ, *Le thème de la mutabilité et de l'immuabilité dans les Confessions de saint Augustin* (Mémoire de licence en Philologie classique, dactyl.), Louvain 1973. - R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt/M. 1938. - A. TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell' immutabile secondo Sant' Agostino*, Tolentino 1959.

¹²⁵ *Conf.* 5,19: «etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod *de omnibus dubitandum* esse censuerant nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant».

¹²⁶ *Ib.* 5,25: «itaque *Academicorum more*, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans Manichaeos quidem relinquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam».

¹²⁷ *Retr.* 1,1,1: «nondum baptizatus contra Academicos uel de Academicis primum scripsi, *ut argumenta eorum, quae multis ingerunt ueri inueniendi desperationem*, et prohibent cuiquam rei assentiri et omnino aliquid tamquam manifestum certumque sit adprobare sapientem, cum eis omnia uideantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me mouebant, quantis possem rationibus amouerem». **Literatur:** T.G. BUCHER, Augustinus und der Skeptizismus. Zur Widerlegung in *Contra Academicos*: Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986 2, Roma 1987, 381-392. - N. FISCHER, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987, 175-202. - D.L. MOSHER, The Argument of St. Augustine's *Contra Academicos*: *Augustinian Studies* 12 (1981) 89-113. - A.M. NEIMANN, *Augustine. Scepticism and Philosophy*, Dissertation Notre Dame, Ind. 1978.

«wahrscheinlich» setze die Kenntnis des «Wahren» voraus, lautet sein Kernargument¹²⁸. Augustinus hat den Absolutheitsanspruch der Wahrheit gegen allen Relativismus und Skeptizismus verteidigt und die Wahrheit mit dem Sein in Gott verankert¹²⁹. Außer in *De Academicis* erörterte Augustinus Fragen und Probleme der Erkenntnis vorzüglich in *Soliloquiorum libri*, *De immortalitate animae*, *De animae quantitate*, *De libero arbitrio*, *De magistro*, *De uera religione*, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, *De doctrina christiana*, *De Genesi ad litteram* (dort Buch 12), *De trinitate* und *De ciuitate dei*. Sporadisches findet man darüber freilich auch in anderen Schriften¹³⁰. Selbstredend gehören Themen der Erkenntnislehre mit zu den häufigeren Untersuchungen über das philosophische Denken Augustins¹³¹.

¹²⁸ T. FUHRER, *Augustin. Contra Academicos (uel De Academicis) Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*, Berlin/New York 1997, 174-190.

¹²⁹ J. HESSEN, *Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie: Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 411-416, dort 411.

¹³⁰ Siehe den Index locorum bei G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, für Augustinus: 227-231.

¹³¹ **Literatur:** Eine bündige Darstellung bietet jetzt G. WATSON, *Cognitio: Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 1051-1064. - An Gesamtdarstellungen seien zunächst genannt die Monographien: B.S. BUBACZ, *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York/Toronto 1981. - M.M. CAMPELO, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981. - A. GRASS, *Das «schauende Erkennen» bei Augustinus*, Dissertation Freiburg 1922. - E. HAENCHEN, *Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin*, Stuttgart 1932. - J. HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 19), München 1916. - Id., *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden 21960. - R. JOLIVET, *L'homme et la connaissance: Augustinus Magister 3*, Paris 1954, 169-186. - B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920. - L.W. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione*, Romae 1934. - M.E. KORGER, *Die Entwicklung von Augustins Erkenntnislehre zum christlichen Realismus. In besonderem Hinblick auf De Genesi ad Litteram 12*, Dissertation Wien 1965. - A. KRATZER, *Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus*, Dissertation München 1913. - H. LEDER, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnislehre*, Dissertation Marburg 1901. - J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961. - R.H. NASH, *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Dissertation Lexington, Ky. 1969. - A.R. RODRÍGUEZ, *Teoría del conocimiento en San Agustín*, Dissertation Lima 1975. - A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München 1965. - M. SIMON, *Gewissheit und Wahrheit bei Augustinus*, Dissertation Bonn 1938. - U. WIENBRUCH, *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989. - An Beiträgen und Artikeln, die sich nicht auf Details, sondern auf das Ganze der Erkenntnislehre Augustins beziehen, seien genannt: B. ALAND, *Cogitare Deum in den Confessiones Augustins: Pietas. Festschrift für B. Koetting* (hrsg. von E. DASSMANN/K.S. FRANK) (= Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 8), Münster 1980, 93-104. - P. CABA, *La filosofía del conocimiento en San Agustín: Augustinus 3* (1958) 215-226. - L. CILLERUELO, *Originalidad de la teoría del conocimiento en San Agustín: Revista española de teología 14* (1955) 136-138. - J. GEYSER, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit: Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus* (hrsg. von M. GRABMANN/J. MAUSBACH), Köln 1930, 63-86. - M.E. KORGER, *Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre. Erläutert am Beispiel von de genesi ad litteram XII: Recherches augustiniennes 2* (1962) 33-57. - G. MUZIO, *La dottrina gnoseologica di S. Agostino: Palestra del Clero 18* (1961) 1008-1014. - G.

001.7.1 Die wichtigeren Termini der augustinischen Erkenntnislehre

Der Terminus technicus für Erkenntnis bei Augustinus heißt *cognitio* - hergeleitet vom Verb *cognoscere*. Dieses 475-mal vorkommende Nomen bezieht sich in der Regel auf das menschliche Erkennen, von dem sich die meist *uisio - Schau* (*Gn. litt.* 12,36,54) genannte Erkenntnis der Engel abhebt. *Visio* indes, ein vom Verb *uidere - sehen* hergeleitetes Nomen, rückt bei Augustin begrifflich in die Nähe auch zur *cognitio humana*. Augustinus spricht in *De Genesi ad litteram* 12 von der *uisio corporalis, spiritalis, intellectualis*, also von der Schau der Sinne, von der im Geiste festgehaltenen und jederzeit reproduzierbaren Schau der einst wahrgenommenen Dinge und schließlich von der unmittelbaren Schau der Gegenstände des Intellektes (näheres dazu später unter 001.7.??)¹³². Der Terminus *cognitio* erfordert ebenfalls eine Differenzierung hinsichtlich seiner Gegenstände. Die *cognitio per sensum - Sinneserkenntnis* (*an. quant.* 45) ist qualitativ zu unterscheiden von der *cognitio rationalis et intellectualis - Vernunftkenntnis* (*trin.* 12,25). Eine der *uisio spiritalis* korrespondierende *cognitio* ist die über die Geschichte tradierte Erkenntnis, die *cognitio historica* (*ib.* 12,22; 13,2; 14,11). Natürlich spielen auch alle anderen vom Sehen und Wahrnehmen hergeleiteten Termini wie *contemplatio*, *perceptio* etc. in der Erkenntnislehre Augustins eine mehr oder weniger wichtige Rolle, wenngleich die Differenzierung zwischen den einzelnen Sphären der Erkenntnis nicht immer leicht ist.

001.7.2 Die prinzipielle Zweiteilung der stets objektbezogenen Erkenntnis

Die Zweiteilung des Seienden in Veränderliches, *mutabilia*, und Unveränderliches, *inmutabilia*, macht auch eine Zweiteilung der Erkenntnis erforderlich. Den Weisen des Seins (siehe 001.6.2) entsprechen die Weisen des Erkennens - so schon bei Platon, so auch bei Augustin. Den *mutabilia* entsprechen im Bereich der Erkenntnis die *sensibilia - Sinnendinge*, den *inmutabilia* die *intellegibilia - Gegenstände des Geistes*. In *De magistro - Über den Lehrer*, einer der wichtigeren Schriften der augustinischen Erkenntnislehre, wird strikt zwischen der Erkenntnis der Sinne und der Erkenntnis des Intellektes unterschieden: *«Alles, was wir erfassen, erfassen wir entweder über den Sinn des Leibes oder über den Verstand. Jenes nennen wir Sinnliches, dieses Begriffliches - «namque omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. illa sensibilia, haec intellegibilia»*. Die *sensibilia*, so fügt Augustinus im Nachsatz hinzu, heißen im christlichen Sprachgebrauch *carnalia*, die *intellegibilia* hingegen *spiritalia* (*mag.* 39). Die Betonung der Differenz zwischen den beiden Erkenntnissphären bedingt freilich eine Höherwertigkeit der Erkenntnis der *intellegibilia* gegenüber jener der *sensibilia*. Jedweder Subjektivismus im Erkenntnisprozess scheint ausgeschlossen zu sein. Nie ist es der Erkennende, der in seinem Geiste die Gegenstände des Erkennens hervorbringt. Essentiell geht das Erkennbare (*cognoscibile*) dem Erkennen (*cognitio*) voraus¹³³. Jenes bringt die Erkenntnis hervor, und nicht umgekehrt, heißt es bündig in der für die augustinische Erkenntnislehre nicht weniger wichtigen Schrift *Über die Trinität - De trinitate* 14,13: *«cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur»*. Es sei streng darauf zu achten, dass jedwedes Erkennbare (*«das erkannt werden könne - aliquid scibile, id est quod sciri possit»*) selbst es sei, das im Erkennenden eine Vorstellung bzw. einen Begriff über sich selbst erzeuge. Stets setze somit die Erkenntnis (*cognitio*) dies beides voraus: das erkennende Subjekt (*cognoscens*) und das

VERBEKE, Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare»: Recherches augustinienes 2 (1962) 59-80.

¹³² T. FINAN, Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII: *The Relationship between Neoplatonism and Christianity* (ed. by T. FINAN/V. TWOMEY), Dublin 1992, 141-154.

¹³³ *Gn. litt.* 4,32,49: *«... praecedat cognitionem quidquid cognosci potest; nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest»*.

erkannte Objekt (<*cognitum*>)¹³⁴. Lediglich im Blick auf die Selbsterkenntnis könne und müsse man sagen, der Geist des Erkennenden verschaffe sich eine Vorstellung von sich selbst, und sei somit gleichsam der Urheber davon, da er Subjekt und Objekt zugleich sei: «... *mens cum se ipsa cognoscit sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est*» (*trin.* 9,18).

001.7.3 Die Sinneserkenntnis

Obgleich Gegenstände des Intellektes Augustinus stets mehr faszinierten als solche der Sinne, so hat er letztere in seiner Erkenntnislehre dennoch gebührend berücksichtigt. Er tat dies freilich sporadisch und nicht systematisch¹³⁵. Wie bereits erwähnt zielte sein Streben nach

¹³⁴ *Trin.* 9,18: «*primo itaque manifestum sit posse fieri ut sit aliquid scibile, id est quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse ut sciatur quod scibile non fuerit. unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito*».

¹³⁵ **Literatur:** G. BARDY, Sur les sens corporels: Bibliothèque augustinienne 12 (1950) 564. - J.-A. BECKAERT, La connaissance par les sens: Bibliothèque augustinienne 10 (1952) 706. - B.S. BUBACZ, *Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York/Toronto 1981, 93-132. - Id., Augustine's Structural Theory of Perception: *Studia patristica* 17,3 (1982) 1216-1220. - A.M.I. CHOQUETTE, Augustine's Doctrine of Sense-Knowledge, Dissertation Toronto 1944. - L. CILLERUELO, Teoría agustiniana de la sensación: *Revista portuguesa de filosofía* 4 (1948) 51-86. - M. COMEAU, L'évolution de la sensibilité de saint Augustin: *Cahiers de la nouvelle journée* 17 (1930) 23-51. - D.A. CRESS, Explicación agustiniana de la sensación: *Augustinus* 26 (1981) 33*-37*. - M.A.I. GANNON, *The Active Theory of Sensation in Plotinus and Augustine*, Dissertation St. Louis University 1952. - Ead., The Active Theory of Sensation in St. Augustine: *The New Scholasticism* 30 (1956) 154-180. - E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris ⁴1969, 73-87 (deutsch: *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930, 105-123). - W. HOLZAPFEL, *Mundus sensibilis. Die Analyse der menschlichen Sensualität nach dem heiligen Augustinus*, Dissertation Freiburg 1967. - B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920, 8-40. - P. DE LABRIOLLE, Analyse de la sensation: Bibliothèque augustinienne 5,2 (1948) 406-407. - G. MADEC, Le sens intérieur: Bibliothèque augustinienne 6 (³1976) 566-567. - T. MANFERDINI, Il problema del corpo e del sentire nel pensiero di Sant'Agostino: *L'umanesimo di S. Agostino. Atti del Congresso Internazionale 1986* (a cura di M. FABRIS), Bari 1988, 285-308. - T.L. MIETHE, St. Augustine and Sense Knowledge: *Augustinian Studies* 8 (1977) 11-19. - M.R. MILES, *Augustine on the Body*, Dissertation Missoula, Mont. 1979, 9-39. - A. MUÑOZ-ALONSO, El conocimiento sensible en la doctrina de san Agustín: *Revista de filología española* 14 (1955) 33-49. - R.H. NASH, *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, Ky. 1969, 39-59. - G.J.P. O'DALY, *Sensus interior* in St. Augustine, *De libero arbitrio* 2.3.25-6.51: *Studia patristica* 16,2 (Texte und Untersuchungen 129) (1985) 528-532. - Id., *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1997, 80-84. - E. OSTENFELD, Augustine on Perception: *Museum Tusulanum* 40-43 (1980) 337-463. - W. OTT, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis: *Philosophisches Jahrbuch* 13 (1900) 45-59. 138-148. - E. PILAT, La théorie de la sensation chez saint Augustin: *Archives de philosophie* 9,3 (1932) 95-127. - L. DE SIMONE, Il valore dell' esperienza sensible nella filosofia di S. Agostino: *Acta hebdomadae Augustiniana-Thomisticae ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae*, Torino 1931, 312-316. - A. SOLIGNAC, Le monde sensible, d'après les néo-platoniciens: Bibliothèque augustinienne 14 (1992) 598. - L. SPRUIT, Augustine on «species» and Knowledge of Sensible Reality: *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge* 1, Leiden/NewYork/Köln 1994, 179-186. - F.-J. THONNARD, Théorie agustinienne de la sensation: Bibliothèque augustinienne 7 (1947) 518-520. - Id., Les

Wissen auf das Erkennen Gottes und der Geistseele ab (cf. *sol.* 1,7), um aber dies zu erreichen, galt es zunächst sozusagen per negationem zu erkennen, was Gott und die Geistseele nicht sind: *«sensibilia»*. Wie indes noch zu zeigen sein wird, stehen sie auch positiv im Dienste der Gottes- und der Selbsterkenntnis. Denn in ihrer ontisch-kreatürlichen Schönheit verweisen sie den mit der Geistseele ausgestatteten Betrachter, den *«homo interior»*, auf ihren transzendenten Ursprung¹³⁶. Ontologisch betrachtet gehören die Gegenstände der Sinneserkenntnis zum Bereich des *«foris - draußen»* (siehe 001.6.5). Eine Art ontologischer Wesensgrenze trennt sie von den Gegenständen im Bereich des *«intus - drinnen»*. Dem trägt der Satz aus *De ordine* 2,5 Rechnung, wo es heißt: *«aliud est enim sentire, aliud nosse»*. Im Großen und Ganzen folgt Augustin mit seiner Geringschätzung der Sinneserkenntnis Platon und Plotin, die den Sinnen, weil deren Objekte - wie sie selbst - ständig im Fluss sind, jegliche Fähigkeit, die Wahrheit zu erfassen, absprechen¹³⁷.

001.7.3.1 Die fünf Sinne

Augustin kennt die uralte Fünfteilung der Sinne (*«partitio uetustissima sensuum»* (*an. quant.* 41)): in den Gesichts-, den Gehör-, den Geruchs-, den Geschmacks- und den Tastsinn¹³⁸. An der Spitze befindet sich wegen seiner begrifflichen Nähe zur Verstandeserkenntnis, die nach den Platonikern ein Sehen ist, der Gesichtssinn¹³⁹. An ihm sowie am Gehörsinn stellt Augustinus in der Regel den Verlauf der Sinneserkenntnis dar, die übrigen drei hält er für schwerfälliger¹⁴⁰. Die Sinne sind zwar Organe am Leib, nach dem Verständnis Augustins von der Natur der menschlichen Seele sowie deren Hegemonie über den Leib (siehe den (geplanten) Abschnitt **Anthropologie (mit Seelenlehre)**) sind sie jedoch im strikten Sinn Instrumente der Seele¹⁴¹. Die Seele ist es, die mit den Augen sieht, mit den Ohren hört etc.¹⁴²;

organes des sens: Bibliothèque augustinienne 7 (1947) 520-521. - Id., Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon saint Augustin: Année théologique augustinienne 12 (1952) 335-345. - Id., La «cognitio per sensus corporis» chez saint Augustin: Augustinus 3 (1958) 193-203. - Id., «Cognitio per sensus corporis» chez saint Augustin: Bibliothèque augustinienne 37 (1960) 788-789. - L. WITTMANN, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980.

¹³⁶ Aufschlussreich dazu *conf.* 10,8-11; *en. Ps.* 41,7; s. 126,3. R. PAYNE, *Augustine, the Sensualist: The Fathers of the Western Church*, New York 1951, 138-179; C. MAYER, *Kunst und Kunstgenuß nach der Lehre Augustins: Zwischen Askese und Sinnlichkeit. Festschrift N. Werner* (hrsg. von C. BAHR/G. JAIN), Dettelbach 1997, 16-27.

¹³⁷ Zu Platon und Plotin: J.-A. BECKAERT, *La connaissance par les sens: Bibliothèque augustinienne 10 (1952) 706*; A. SOLIGNAC, *Le monde sensible, d'après les néo-platoniciens: Bibliothèque augustinienne 14 (1992) 598*. Ähnlich äußert sich Augustin in *diu. qu.* 9: «omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur ... quod autem non manet percipi non potest; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur; comprehendere autem non potest quod sine intermissione mutatur. non est igitur exspectanda sinceritas ueritatis a sensibus corporis».

¹³⁸ In *an. quant.* 41 lässt er sie seinen Dialogpartner Evodius aufzählen: «sensus esse quinque audire soleo, uidendi, audiendi, olfaciendi, gustandi atque tangendi».

¹³⁹ *Trin.* 11,1: «... is enim sensus corporis maxime excellit et est uisioni mentis pro sui generis diuersitate uicinior».

¹⁴⁰ *C. Iul.* 4,66: «ceteri tres sensus corpulentiores, et quodam modo grossiores sunt, nec se foras proiciunt, sed interius quod ad eos pertinet agunt. odor ab olfaciente discernitur, sapor a gustante, tactus a tangente plurima».

¹⁴¹ *Trin.* 11,2: «sensus autem oculorum non ob aliud sensus corporis dicitur nisi quia et ipsi oculi membra sunt corporis, et quamuis non sentiat corpus exanime, anima tamen commixta corpori instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus uocatur»; *ep.* 137,5:

sie empfindet mittels des Leibes und nicht der Leib - «*sentire non est corporis, sed animae per corpus*» (*Gn. litt.* 3,5,7)¹⁴³. Augustin nennt die Objekte der Sinneserkenntnis im Blick auf die Sinnesorgane bald «*sensibilia*»¹⁴⁴, bald «*corporalia*»¹⁴⁵ und in der Sprache der Platoniker «*mundus sensibilis*»¹⁴⁶. - Freilich bedient sich Augustin bei seinen Beschreibungen der Sinnesorgane auch der Metaphorik. Er nennt sie z.B. «*die Türen des Leibes - fores corporis*» (*Gn. litt.* 12,20,43) sowie «*aditus et ianuae sensuum*» (ib. 12,20,43), insbesondere sind die Augen gerade als Glieder des Leibes zugleich Fenster des Verstandes: «*oculi membra sunt carnis, fenestrae sunt mentis*» (*en. Ps.* 41,7).

001.7.3.2 Die vier Elemente und die dominierende Rolle des Feuers bzw. des Lichtes

Da die Objekte der Sinneserkenntnis die aus den vier Elementen, Feuer, Luft, Wasser und Erde¹⁴⁷ bestehenden «*corporalia*» sind, erblickt Augustinus in dem ebenfalls aus den gleichen Elementen zusammengesetzten Leib und dessen Organen¹⁴⁸ die Medien, über welche die Seele die Objekte der Außenwelt wahrnimmt. Dabei tangieren und alterieren diese Objekte nie die Seele selbst, sondern stets nur den Leib bzw. dessen Organe: «*corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt*» (*mus.* 6,9). In *De Genesi ad litteram* 3,7 und 3,12 kommt er wiederholt auf die Rolle der Elemente im Leib und dessen Organe beim Zustandekommen der Sinneserkenntnis zu sprechen. Er ordnet dort das Feuer dem Gesichts-, die reine Luft dem Gehör-, die feuchte dem Geruchs-, das Wasser dem Geschmacks- und die Erde dem Tastsinn zu¹⁴⁹. Diese Zuordnung gründet in dem empedokleisch-platonisch-erkenntnistheoretischen

«sunt certe quinquepartiti corporis sensus, qui nec sine corpore nec sine anima esse possunt, quia neque sentire est nisi uiuentis, quod ab anima est corpori, neque sine corporeis instrumentis et quasi uasis atque organis uidemus, audimus ceterisque tribus utimur sensibus».

¹⁴² *Ord.* 2,6: «*non enim ipsi oculi uel aures sed nescio quid aliud per oculos sentit*».

¹⁴³ M.F. WAGNER, Sense, Experience and the Active Soul. Some Plotinian and Augustinian Themes: *The Journal of Neoplatonic Studies* 1 (1992/1993) 63-90.

¹⁴⁴ *Ciu.* 8,6: «*sensibilia dicimus, quae uisu tactuque corporis sentiri queunt*».

¹⁴⁵ *Trin.* 12,17: «*sensu quippe corporis corporalia sentiuntur*».

¹⁴⁶ *Ep.* 3,3: «*certe sensibilis mundus nescio cuius intellegibilis imago esse dicitur*». Dazu A. SOLIGNAC, Le monde sensible, d'après les néo-platoniciens: *Bibliothèque augustiniennne* 14 (1992) 598.

¹⁴⁷ *Doctr. chr.* 2,25: «*in corpore autem manifestissima quattuor apparent, quibus constat, elementa*»; cf. auch *en. Ps.* 6,2. Diese Vierteilung geht auf Empedokles zurück. Siehe jetzt den glänzenden Artikel von M. BALTES, Elementum: Augustinus-Lexikon 2 (1996sq.) Faszikel 5/6 (sub prelo).

¹⁴⁸ Diese Auffassung geht auf Aristoteles zurück, der in *De anima* 2,5 lehrt, in den Sinnesorganen seien alle Elemente enthalten.

¹⁴⁹ *Gn. litt.* 3,4,6: «*ideoque sunt etiam, qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quattuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aerem dicant pertinere. olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae adtribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis, quibus crassatur hoc spatium, in quo aues uolitant, gustatum uero istis fluxibilibus et corpulentis humoribus. nam quaecumque in ore sapiunt, ipsius oris humori commiscentur, ut sapiant, etiamsi arida cum acciperentur fuisse uideantur*»; cf. auch *mus.* 6,10. Nach M. BALTES, Die Zuordnung der Elemente zu den Sinnen bei Posseidonios und ihre Herkunft aus der Alten Akademie: *Philologus* 122 (1978) 183-196, folgt Augustin hierin den Platonikern.

Axiom, wonach Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne¹⁵⁰. Wohl im Blick auf das gleiche Axiom - «*similia similibus*» (mus. 6,10) - weist Augustinus dem Feuer als *feinstem Element - subtilissimum elementum* (Gn. litt. 12,16,32) bzw. dem damit identischen Licht wegen seiner geringeren materiellen Dichte und somit auch wegen seiner größeren Nähe zu der immateriellen Seele eine zentrale Bedeutung bei der Sinneserkenntnis zu¹⁵¹. Weil das Licht den ganzen Leib durchdringt (bis zu einem gewissen Grad trifft dies auch auf die Luft zu)¹⁵², bedient die immaterielle Seele sich seiner bei allen Wahrnehmungen¹⁵³. Sich auf den Kenntnisstand der Ärzte berufend¹⁵⁴, lehrt Augustinus, dass das Feuer in sämtlichen Organen des Leibes präsent ist. Das Feuer vermag mit allen Elementen im Leibe eine Verbindung einzugehen. Deshalb ist seine Aktivität bei den Sinneswahrnehmungen unerlässlich.

001.7.3.3 Das Gehirn mit seinen drei Kammern

Das zentrale Organ des Lichtes ist das *Gehirn - cerebrum* (Gn. litt. 7,13,20). Es befindet sich in einer exzellenten Position. Augustin vergleicht seine Position im Leib mit dem Himmel über der Erde (ib. 7,13,20: *tamquam caelum corporis nostri*). Im Gehirn werden die Strahlen des Lichtes gebündelt und durch dünne Gefäße über das Rücken- und Knochenmark zu sämtlichen Sinnen des Leibes geleitet¹⁵⁵. Das Gehirn selbst besteht aus drei Kammern. Die

¹⁵⁰ Konsequent lehrte Plotin 1,6,9, nur das sonnenhafte Auge vermöge die Sonne zu erblicken: οὐ γὰρ ἂν πύποτε εἶδεν • ἴσα ἢ ἴον εἶ ἰοειδῶς μὴ ἰσομήνως. Zur Sache A. SCHNEIDER, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Supplementband 2), Münster 1923, 65-76. Zum sonnenhaften Auge bei Plotin: A. DIHLE, Vom sonnenhaften Auge: *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (hrsg. von H.-D. BLUME/F. MANN) (= Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster 1983, 85-91.

¹⁵¹ Generell heißt es von den Elementen im Leib Gn. litt. 3,5,7: «*quanto autem quidque subtilius est in natura corporali, tanto est uicinius naturae spiritali quamuis longe distante genere, quandoquidem illud corpus est, illud non est*».

¹⁵² Ib. 7,19,25: «*per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similia sunt corpus administrat*».

¹⁵³ Ib. 7,15,21: «*anima ergo quoniam res est incorporea corpus, quod incorporeo uicinum est, sicuti est ignis uel potius lux et aer, primitus agit et per haec cetera quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra - unde carnis corpulentia solidatur - quae magis sunt ad patiendum subdita quam praedita ad faciendum*».

¹⁵⁴ Ib. 7,13,20: «... si non est contemnendum, *quod* medici non tantum dicunt, uerum etiam *probare se adfirmant*». Wie schon Plotin folgt auch Augustin hierin wahrscheinlich den Lehren der Alexandrinischen Ärzte Herophilus und Erasistratus sowie Galen, siehe G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 80sq., dort auch Verweise auf F. SOLMSEN, Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves: *Museum Helveticum* 18 (1961) 150-167.169-197 (= *Kleine Schriften* 1, Hildesheim 1968, 536-582) sowie auf G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Paris/Louvain 1945, 175-220. Nach O'DALY (ib. 81 Anmerkung 5) könnte Augustin sein medizinisches Wissen über seinen Freund Helvius Vindicianus (*conf.* 4,5 und 7,9), den Lehrer des Theodorus Priscianus, eines Verfassers mehrerer medizinischer Abhandlungen, erhalten haben.

¹⁵⁵ Gn. litt. 7,13,20: «unde (sc. loco cerebri) et radii emicant oculorum et de cuius medio uelut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros *tenues fistulae* deducuntur, ad aures uidelicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum atque gustandum; ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi *per medullam*

vordere ist das Zentrum der Sinne, die hintere das der Bewegung und die dazwischenliegende gilt als Sitz des Gedächtnisses¹⁵⁶. Abermals unterstreicht Augustin, dass auch das Gehirn mit seinen Kammern lediglich ein Organ der Seele und nicht die Seele selbst ist: «*sed et anima in istis (sc. tribus uentriculis cerebris) tamquam in organis agit, nihil horum est ipsa*» (ib. 7,18,24). Die Seele verschafft sich somit Informationen von außerhalb ihrer selbst an der Peripherie ihres Leibes (dem Ort der Sinne) und auch vom Leib selbst mit Hilfe des Gehirns und den dazu gehörenden Verbindungen und Nervenbahnen¹⁵⁷. Umgekehrt gibt sie Informationen und Willensimpulse auf dem gleichen Weg nach außen und speichert das Wahrgenommene im Gedächtnis.

001.7.3.4 Die Sinnesempfindung

Es kann nicht genug betont werden, dass nach der Lehre Augustins von der Sinneserkenntnis das Empfinden («*sentire*») keine Sache des Leibes, sondern der Seele im Leib ist¹⁵⁸. Sie, die in allen Teilen des Leibes präsent ist - «*tota sentit in singulis*» (c. ep. Man. 16,20) -, ist allein Subjekt der Empfindungen: «*sentire non est corporis, sed animae per corpus*» (Gn. litt. 3,5,7). Empfinden wird daher definiert als Aktivität der Seele, der nicht verborgen bleibt, was dem Leib widerfährt: «*sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus*» (an. quant. 41). Wiederholt legt Augustinus die Vorgänge dar, die sich bei der Sinnesempfindung im Einzelnen abspielen. Er beschränkt sich dabei in der Regel auf den Gesichts- und Gehörsinn, erklärt aber, dass das dazu Gesagte für alle Sinne gelte¹⁵⁹. In *De trinitate* 11 nennt er den Gesichtssinn «*uisio*»¹⁶⁰. Das lichtempfindliche Organ Auge¹⁶¹, so führt er dort aus, vermöge ganz im Sinne des unter 001.7.3.2 erwähnten Axioms «*Gleiches durch Gleiches*» nur von dem ihm korrespondierenden Element des Lichtes alteriert zu werden. Das anvisierte Objekt, sei dies auch fern, formiere oder präge bei der Wahrnehmung das Sinnesorgan, das nunmehr zu einem «*sensus formatus extrinsecus*» (*trin.* 11,2) werde. Bei Entfernung des Objektes wie auch

ceruicis et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam riuuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant».

¹⁵⁶ Ib. 7,18,24: «*ideo tres tamquam uentriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad ceruicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam uigere demonstrant».*

¹⁵⁷ V. MAYORDOMO, La fisiología nerviosa y S. Agustín: Razón y fe 91 (1930) 114-124.

¹⁵⁸ Gn. litt. 12,24,51: «*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur*». Siehe dazu P. DE LABRIOLLE, Analyse de la sensation: Bibliothèque augustiniennne 5,2 (1948) 407: «*la sensation n'est pas souffrance, mais connaissance de la souffrance*» - dort Hinweis auf Plotin 4,6,2; 4,4,19.

¹⁵⁹ Trin. 11,1: «*sed et multum est et non necessarium ut omnes hos quinque sensus id quod quaerimus interrogemus; quod enim nobis unus eorum renuntiat etiam in ceteris ualet. itaque potissimum testimonio utamur oculorum*».

¹⁶⁰ Zur Bedeutung des Auges M.R. MILES, Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in St. Augustine's De trinitate and Confessions: The Journal of Religion 63 (1983) 125-142.

¹⁶¹ Eigentlich geht das Licht vom Auge aus und trifft auf die zweifelsohne von der Sonne beleuchteten Objekte. So sendet das Auge nach *trin.* 9,3 Strahlen seines Lichtes auf die Objekte: «*per oculos enim corporis corpora uidemus quia radios, qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt*»; ähnlich s. 277,10: «*radius oculi nostri, quo tangimus quidquid cernimus. quod enim uides, oculi tui radio contingis*». Zur Herkunft dieser Theorie aus der Alten Akademie (Plato, *Timaeus* 45b-d; 67c-68a) mit Verweis auf A. DIHLE, Vom sonnenhaften Auge: *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (hrsg. von H.-D. BLUME/F. MANN) (= Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster 1983, 85-91 und G. O' DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 82.

bei dessen unmittelbarer Berührung mit dem Auge¹⁶² verschwinde natürlich die Prägung am Organ: Die *uisio* hat also stets die Prägung des beseelten Auges durch den sichtbaren Gegenstand zur Voraussetzung: «*ex corpore quod uidetur, gignitur uisio, id est sensus formatur*» (ib. 11,3). Da der Seele nicht entgeht, was sich im Körper abspielt, wird sie bei der Alteration eines Sinnesorgans noch aufmerksamer¹⁶³. Sie verschafft sich vom Sinneseindruck ein Abbild, eine *imago* bzw. ein *simile*, und zwar in einer an ein Wunder grenzenden Schnelligkeit¹⁶⁴. Wahrnehmung findet demnach in ihr statt. Sie nimmt nämlich das Objekt nicht draußen, in der *uisio corporalis*, sondern bei sich, in der ihr eigentümlichen *uisio spiritalis* wahr¹⁶⁵. Über die wahrgenommenen Objekte verfügt sie auch dann, wenn die Empfindung am Sinnesorgan bereits vorüber ist. Das Empfinden eines Menschen ist ja immer zugleich auch eine Sache des Geistes: «*est enim sensus et mentis*» (*retr.* 1,1,2). Diese Vorgänge illustriert Augustin mutatis mutandis auch am Hören. Das luftempfindliche Ohr wird durch die Bewegung der Luft im Bereich des *foris* formiert. Die Alteration des Ohres veranlasst die Seele, aktiv zu werden und sich vom Geräusch ebenfalls ein *simile* zu verschaffen. Die über das Empfinden eines bloßen Geräusches hinausgehende Art ihrer Aktivität leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass die Seele beim Hören eines Verses¹⁶⁶ z.B. des Rhythmus der Versfüße, des Tonfalls etc. dies alles mitempfindet. Kraft ihrer Konstitution ist die Seele in der Lage - dies zeigt der Gehörsinn trefflich - die einzeln aufeinander folgenden Töne zusammenzufügen und auch dann noch zu behalten, wenn diese das Ohr nicht mehr alterieren. So wird verständlich, lehrt Augustin in *De musica* 6 anhand seiner Darlegungen über den Gehörsinn, «*dass die Seele ihre Bewegungen, ihre Aktivitäten, ihre Verrichtungen, oder wie immer dies noch besser bezeichnet werden kann, nicht verbirgt, wenn sie empfindet*»¹⁶⁷.

001.7.3.5 <Der innere Sinn - *sensus interior*>

¹⁶² S. 277,14: «*oculi qui per interualla locorum uident quod uident, id est, ut spatium sit inter uidentem, et illud quod uidetur; aliter enim isti oculi non uident: nam si ab eis aliquid multum in longinquo remoueris, ideo non uident, quia radii ad longe posita non perueniunt; si autem ad eos aliquid propinquius admoueris, nisi sit interuallum aliquod inter oculos uidentis et corpus quod uidetur, uideri omnino non potest; nam si proprius admouendo oculos ipsos, quibus aliquid uidetur, contingas, perditio spatii amittitur uisio*».

¹⁶³ *Mus.* 6,10: «*uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere*».

¹⁶⁴ *Gn. litt.* 12,16,33: «*... tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cuius imago mox, ut oculis uisum fuerit, in spiritu uidentis nullius puncti temporalis interpositione formatur*».

¹⁶⁵ Ib. 12,24,51: «*praestantior est enim uisio spiritalis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit: quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea, quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. non potest itaque fieri uisio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati a corpore, ut id, quod per corpus uidebatur, inueniatur in spiritu*».

¹⁶⁶ Siehe dazu E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris⁴ 1969 (deutsch: *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930), der als Paradigma hierzu den Vers *<deus creator omnium>* von Ambrosius angibt.

¹⁶⁷ *Mus.* 6,11: «*non igitur absurde credimus motus suos animam, uel actiones, uel operationes, uel si quo alio nomine commodius significari possunt, non latere cum sentit*».

Augustinus stellt in *De libero arbitrio* 2,8-13 fest, die Seele müsse über die fünf Sinnesorgane hinaus, mit denen sie sich über die Außenwelt informiere, noch ein jenen vor- und übergeordnetes Organ besitzen, dem die Informationen über die *«sensibilia»* gewissermaßen zugeliert würden, und das eine Art Herrschaft über jene ausübe, indem sie deren Tätigkeiten regele und beurteile¹⁶⁸. Dieses Organ sei nicht allein den Menschen, sondern auch den Tieren zu Eigen¹⁶⁹. Abermals ist die Feststellung für Augustin wichtig, dass dieses von seinem Gesprächspartner Evodius *«innerer Sinn - sensus interior»* genannte Organ¹⁷⁰ nicht die Vernunft selbst sein könne, da doch die dem inneren Sinn mit Hilfe der Körpersinne überbrachten Dinge keine Gegenstände des Wissens, sondern lediglich Farben, Töne etc. seien¹⁷¹. Es bleibe nicht unerwähnt, dass der Terminus als solcher von Augustin zur Darstellung auch rein intelligibler Vorgänge herangezogen wird¹⁷². In den Ausführungen über

¹⁶⁸ *Lib. arb.* 2,8: «A. intellegis ergo et quaedam singulos sensus habere propria de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia? E. et hoc intellego. A. quid igitur ad quemque sensum pertineat et quid inter se uel omnes uel quidam eorum *communiter* habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare? E. nullo modo, sed *quodam interiore* (sc. sensu) ista diiudicantur».

¹⁶⁹ *Ib.*: «E. magis arbitror nos ratione comprehendere esse *interiorem quendam sensum ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur*. namque aliud est quo uidet bestia et aliud quo ea quae uidendo sentit uel uitat uel appetit. ille enim sensus in oculis est, ille autem in ipsa intus anima, quo non solum ea quae uidentur, sed etiam ea quae audiuntur quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, uel adpetunt animalia delectata et adsumunt uel offensa deuitant et respuunt. hic autem nec uisus nec auditus nec olfactus nec gustatus nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem uocare non possum, quoniam et bestiis inesse manifestum est». Zur Gemeinsamkeit des *«sensus interior»* mit den Tieren siehe auch *Gn. litt. inp.* 2,20 und *Gn. litt.* 9,14,25.

¹⁷⁰ Der Terminus ist nicht gerade häufig, begrifflich jedoch klar. Cf. *conf.* 1,31: «custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum»; *ib.* 7,23 (statt *«sensus»* steht gleichwertig *«uis»*): «atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde *ad eius interiorem uim*, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis». - **Literatur:** B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920, 32-33. - G. MADEC, *Le sens intérieur: Bibliothèque augustinienne* 6 (³1976) 566-567. - R. MONDOLFO, *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci: Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli 1964, 59-84. - G.J.P. O'DALY, *Sensus interior* in St. Augustine, *De libero arbitrio* 2.3.25-6.51: *Studia patristica* 16,2 (Texte und Untersuchungen 129) (1985) 528-532. - *Id.*, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 88-92. - R. SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957, 160-184. - H.A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts: Harvard Theological Review* 28 (1935) 69-133 (= *Studies in the History of Philosophy and Religion* 1 (1973) 250-314).

¹⁷¹ *Lib. arb.* 2,9: «A. agnosco istuc quidquid est, et eum *interiorem sensum* appellare non dubito. sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, *peruenire ad scientiam non potest*. quicquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. scimus autem, ut de ceteris taceam, nec colores auditu nec uoces uisu posse sentiri. et cum hoc scimus, nec oculis nec auribus scimus neque illo *sensu interiore quo nec bestiae carent*. non enim credendum est eas nosse nec auribus sentiri lucem nec oculis uocem, quoniam ista non nisi rationali animaduersione et cogitatione discernimus».

¹⁷² Etwa in *ciu.* 11,27: «habemus enim alium *interioris hominis sensum* isto longe praestantiorum, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intellegibilem speciem, iniusta per eius

die Sinneserkenntnis kommt ihm jedoch eine zentrale Bedeutung zu. Wie Augustin in *De libero arbitrio* ferner darlegt, vermöge keiner der fünf Sinne sich selbst zu empfinden¹⁷³. Dennoch könne man auch den Tieren, die die Sinne mit uns gemeinsam hätten, eine Art Selbstbewusstsein kaum absprechen. Es müsse deshalb einleuchten, folgert Augustin aufgrund des Verhaltens der Tiere, die wahrnehmend bald etwas begehren, bald etwas auch flöhen, dass der *«sensus interior»* nicht nur Empfindungen von dem habe, was er von den fünf Sinnen empfangt, sondern dass diese Sinne selbst allein von ihm empfunden würden¹⁷⁴. Es sei indes nicht ohne weiteres klar, ob der von Augustin auch *«Leben - uita»* genannte *«sensus interior»* sich selbst wahrnehme bzw. empfinde. Man könne jedoch beobachten, dass jedes Lebewesen den Tod fliehe, folglich müsse, was den Tod fliehe, sich selbst wahrnehmen können. Der *«sensus interior»* ist also im Unterschied zu den *«quinque sensus corporis»* in der Lage, nicht nur die von ihnen wahrgenommenen Gegenstände (*«corporalia»*) zu empfinden, sondern deren Körpersinn selbst¹⁷⁵. Nach G. O'Daly¹⁷⁶ lassen sich in der Lehre Augustins über den *«sensus interior»* im Bereich der Sinneserkenntnis inhaltliche Übereinstimmungen zwar sowohl zu Aristoteles wie auch zur Stoa aufzeigen¹⁷⁷, Abhängigkeiten dürften sich jedoch vorzüglich auf den Neuplatonismus beschränken¹⁷⁸. So spricht auch Plotin von einem *«sensus communis»* bei seinen Darstellungen der Sinneserkenntnis. Wahrnehmung besteht der *«Enneade 4,3,26»* zufolge in einer gemeinsamen Aktivität des Leibes und der Seele. Neben den einzelnen Sinnesorganen ist die Seele im Besitz eines die unterschiedlichen Empfindungen aller Sinne einigenden und koordinierenden Organs, das Plotin mit dem Mittelpunkt eines

priuationem. ad huius sensus officium non acies pupulae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit»; *en. Ps.* 148,3: «nam pecora, etsi *sensum interiorem rationalem* et mentem intelligentem atque discernentem non habent, quam homo habet»; ferner *an. et or.* 4,30; 4,37; *qu.* 2,114 und *retr.* 1,1,2.

¹⁷³ *Lib. arb.* 2,9: «quoniam ergo, cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus, neque cum audimus sonum nostrum etiam audimus auditum, neque cum olfacimus rosam olet nobis aliquid et noster olfactus, neque quicquam gustantibus sapit in ore ipse gustus nec tangentes aliquid ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere, *manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamuis eis corporalia quaeque sentiantur»*.

¹⁷⁴ *Ib.* 2,10: «A. arbitror etiam illud esse manifestum, *sensum illum interiorem non ea tantum sentire quae accepit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri»*.

¹⁷⁵ *Ib.*: «manifesta enim sunt: sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; *sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum»*.

¹⁷⁶ G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 102-105: «Excursus: Internal sense; antecedents and influences».

¹⁷⁷ Stoische Einflüsse über Porphyrios vermutet G. MADEC, *Le sens intérieur: Bibliothèque augustiniennne* 6 (3 1976) 566, in *conf.* 1,31 sowie *ib.* 7,23 (mit Verweis auf P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 292).

¹⁷⁸ Siehe auch R.H. NASH, *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Dissertation Lexington, Ky. 1969, 39-59, sowie M.R. MILES, *Augustine on the Body*, Dissertation Missoula, Mont. 1979, 9-22.

so kurz sein, erklärt Augustin in *De musica* 6,21, ihr Anfang erklingt zu einer anderen Zeit als ihre Mitte und ihr Ende. Es ist unmöglich den Anfang und das Ende einer Silbe gleichzeitig zu hören. Gäbe es nicht das Gedächtnis, so hätten wir den Anfang einer Silbe bereits vergessen, wenn wir ihr Ende hören. Erst wenn das Gehörte im Gedächtnis festgehalten wird, kann überhaupt sinnvoll vom Hören die Rede sein¹⁸². Dabei nimmt das Gedächtnis all das auf,

seinem Denken, Dissertation Berlin 1968-1969. – K. KOSAKA, «Memoria» in Augustine: *Journal of Religious Studies* 59 (1986) 125-126 (in japanisch). – J.G. KRISTO, *Looking for God in Time and Memory. Psychology, Theology and Spirituality in Augustine's Confessions*, Lanham 1991. – P. DE LABRIOLLE, Contre la réminiscence: *Bibliothèque augustinienne* 5,2 (1948) 405-406. – F.R. DE LA FLOR, El «Palacio de la memoria»: Las «Confesiones» (X,8) agustinianas y la tradición retórica española: *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 13 (1986) 113-122. – O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (Salzburger Studien zur Philosophie 5), München 1964. – T. LIUZZI, Tempo e memoria in Agostino. Dalle «Confessioni» al «De trinitate»: *Rivista di storia della filosofia* 39 (1984) 35-60. – J.V. LOWE, *Platonic Recollection and Augustinian Memory*, Dissertation Ann Arbor, Mich. 1986. – G. MADEC, «Commemoratio»: *Bibliothèque augustinienne* 6 (1976) 536-538. – G.B. MATTHEWS, Augustine on Speaking from Memory: *Augustine. A Collection of Critical Essays* (ed. by R.A. MARKUS), Garden City, N.Y. 1972, 168-175. – C.P. MAYER, Identität und Ich-Erfahrung nach der augustinischen Gedächtnislehre. Eine Replik auf die Interpretation der Augustin-Zitate in Martin Walsers Roman «Das Einhorn»: *Münchener theologische Zeitschrift* 34 (1983) 310-322. – O. MEO, Memoria e linguaggio nel libro X^o delle «Confessioni» di Sant'Agostino: *Laurentianum* 17 (1976) 388-407. – Y. MIYATANI, Significado de «memoria» en las *Confesiones* de san Agustín: *Augustinus* 31 (1986) 213-220. – M. MOREAU, Mémoire et durée: *Revue des études augustinienes* 1 (1955) 239-250. – J.A. MOURANT, *Saint Augustine on Memory* (The Saint Augustine Lecture 1979), Villanova, Pa. 1980. – R.J. O'CONNELL, Pre-Existence in the Early Augustine: *Revue des études augustinienes* 26 (1980) 176-188. – G.J.P. O'DALY, Memory in Plotinus and Two Early Texts of St. Augustine: *Studia patristica* 14,3 (Texte und Untersuchungen 117) (1976) 461-469. – L. OEING-HANHOFF, Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart 1965, 240-271. – M. ROBLIN, *Temps et mémoire dans les Confessions de saint Augustin*, Dissertation Paris 1984-1985. – T. RODRÍGUEZ NEIRA, Memoria y conocimiento en san Agustín: *Augustinus* 17 (1972) 233-254. – G. ROVELLA, Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino: *Sophia* 21 (1953) 107-111. – G. SANTI, Conoscenza e memoria nella filosofia di S. Agostino: *Aquinas* 30 (1987) 401-439. – Id., La memoria e l'ermeneutica del segno in sant'Agostino: Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI. centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986 2, Roma 1987, 433-447. – W. SCHMIDT-DENGLER, Die «aula memoriae» in den *Konfessionen* des heiligen Augustin: *Revue des études augustinienes* 14 (1968) 69-89. – M.D. SEGUIDE VIDAL, *La contemplación interior de Dios en «las Confesiones» de San Agustín (Libro X)*, Palencia 1995. – G. SÖHNGEN, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre. *Confessiones X c. 6-27: Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge* (hrsg. von G. SÖHNGEN), München 1952, 63-100. – A. SOLIGNAC, La mémoire selon saint Augustin: *Bibliothèque augustinienne* 14 (1992) 557-567. – K. WINKLER, La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ: *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 511-519.

¹⁸² *Mus.* 6,21: «quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio tempore initium eius, et alio finis sonat. tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis interuallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. ita ratio inuenit tam localia quam temporalia spatia infinitam diuisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. in audienda

was ihm die Sinne liefern, konkretisiert: nicht nur den Klang, sondern den strukturierten Klang, was Augustin wieder anhand hörbarer Versrhythmen ausführlich erklärt¹⁸³. Gleiches gilt bezüglich der Wahrnehmung, die sich auf Räume erstreckt. Auch da kommt das Gedächtnis, das in diesem Fall gleichsam das Licht der Zeitäume speichert, dem Vorgang des Sehens zur Hilfe¹⁸⁴. Das Speichern von Sinneseindrücken vollzieht sich sozusagen im Augenblick¹⁸⁵. Wie Augustin eigens feststellt, hat der Mensch gewisse Schichten des Gedächtnisses mit den Tieren gemeinsam, denn sonst könnten diese ihr Lager nicht finden und keine Gewohnheiten entwickeln¹⁸⁶. Jedoch des Menschen Gedächtnis ist ungleich reicher angelegt, und Augustinus wird in den *Confessiones* nicht müde, die *«ungeheuer weite Fassungskraft seines Gedächtnisses - immensa ista capacitas memoriae meae»* (ib. 9,16) sowie deren Kraft, die *«magna uis memoriae»*¹⁸⁷ mit allen Registern seiner Rhetorik zu beschreiben. Diese speichert nicht einfach die Bilder der wahrgenommenen Dinge, sondern sie ordnet, katalogisiert sie gleichsam, denn nur in dieser Weise ist sie in der Lage das Gespeicherte bei Bedarf zu suchen und zu finden¹⁸⁸. Da die *«memoria»* keine von der Seele verschiedene Kraft, sondern die Seele selbst ist¹⁸⁹, spricht Augustin bald von den Bildern der wahrgenommenen Dinge im Gedächtnis¹⁹⁰, bald von denen in der Seele¹⁹¹. Die Aktivitäten des Gedächtnisses werden vom Willen, einem Vermögen der Seele, gesteuert. Er ist es, der die im Gedächtnis hinterlegten Bilder des wahrgenommenen Sinnesmaterials nach Belieben reproduziert. Ruft er sie ins Gedächtnis, so kommen einige sogleich hervor, während andere

itaque uel breuissima syllaba, nisi memoria nos adiuuet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere».

¹⁸³ Cf. ib. 6,2sq. Zu den *«sonantes numeri»* und den *«occursores numeri»* siehe G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 88.

¹⁸⁴ *Mus.* 6,21: *«igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuuat, qui e breuibis pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quanquam in procul positus rebus quas uidemus, a nostra anima uegetentur; ut ergo eorum effusione adiuuamur ad capienda spatia locorum: ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit».*

¹⁸⁵ *Gn. litt.* 12,11,22: *«nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu».*

¹⁸⁶ *Conf.* 10,26: *«habent enim memoriam et pecora et aues, alioquin non cubilia nidosue repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere ualerent ullis rebus nisi per memoriam».*

¹⁸⁷ *Ib.* 10,15: *«magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrabile amplum et infinitum».*

¹⁸⁸ *Ib.* 10,12sq.: *«ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum. ... ibi sunt omnia distincte generatimque seruata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapores per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumue, lene aut asperum, graue seu leue siue extrinsecus siue intrinsecus corpori».*

¹⁸⁹ Zur sachlichen Gleichstellung *ib.* 10,21: *«hic uero, cum animus sit etiam ipsa memoria - nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: uide, ut illud in animo habeas, et cum obliuiscimur, dicimus: non fuit in animo et elapsus est animo, ipsam memoriam uocantes animum».*

¹⁹⁰ *An. quant.* 8: *«A. imagines ergo illorum locorum memoria continentur. E. ita sentio».*

¹⁹¹ *Ib.* 9: *«A. cur ergo, cum tam paruo spatio sit anima quam corpus est eius, tam magnae in ea possunt exprimi imagines».*

wie aus verborgenen Kammern erst hervorgezogen werden müssen¹⁹². Freilich ist ein Wiedererinnern nur möglich, so lange das Bild einer Wahrnehmung oder auch nur ein Rest davon im Gedächtnis ist¹⁹³. Ist das Bild aus dem Gedächtnis restlos verschwunden, kann weder von einem Wiedererinnern, noch von einem Wiedererkennen gesprochen werden¹⁹⁴.

001.7.3.7 Die *fantasíai* und die *fantásmata* - Aktivitäten des sinnlichen Gedächtnisses

Zu den Aktivitäten des sinnlichen Gedächtnisses zählt über die Produzierbarkeit der darin abgelegten Bilder hinaus die Fähigkeit, diese Bilder nach Belieben zu verändern. Augustin nennt in *De musica* 6,32 die Gedankenbilder, die sich der Geist aufgrund der im Gedächtnis aufbewahrten Sinneseindrücke gemacht hat, in Ermangelung eines passenden lateinischen Terminus, *fantasíai*¹⁹⁵. Aus diesen in Gedankenbilder (*fantasíai*) gekleideten Sinneseindrücken vermag sich die Seele weitere Gedankenbilder - gleichsam *«Bilder von Bildern»* - zu verschaffen, die aber mit den ursprünglichen Sinneseindrücken nicht mehr übereinzustimmen brauchen. Im Unterschied zu den *fantasíai* heißen sie *fantásmata*¹⁹⁶. «Die Phantasie ist das Ergebnis eines reflexiv-kombinatorischen, rationalen Vorgangs aufgrund des sinnlich Vermittelten, das Phantasma dagegen eine selbständige Geistesbewegung, die ihren Ausgang bei den Phantasien nimmt und keinen unmittelbaren Zusammenhang mehr zeigt mit der sinnlich gefaßten Wirklichkeit»¹⁹⁷. Seinen Vater, den Augustin kannte, denkt er anders als seinen Großvater, den er nicht kannte, und von dem er sich deshalb lediglich ein *phantasma* machen kann. Jenes findet er im Gedächtnis, dieses dagegen entsteht aus einer Bewegung seines Geistes mit Hilfe jener Bilder, die sein Gedächtnis bereits beinhaltet. In einer Weise aktiviert die Seele ein Phantasie-Bild, das sie stets nur reproduziert, in einer anderen das Phantasma-Bild, das sie gewissermaßen kombinatorisch oder durch Hinzuziehung bzw. Ausgrenzung erzeugt. Phantasmata für wahr

¹⁹² *Conf.* 10,12: «ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam cateruatim se prouunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: ne forte nos sumus? et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis. alia facilliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum uoluero processura».

¹⁹³ *Ib.* 10,27: «multa memini me perdita quaesisse atque inuenisse. inde istuc scio, quia, cum quaererem aliquid eorum et diceretur mihi: num forte hoc est? num forte illud? tandiu dicebam: non est, donec id offerretur quod quaerebam. cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non inuenirem, quia non agnoscerem».

¹⁹⁴ *Ib.* 10,28: «si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod uel oblitos nos esse meminimus. hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus».

¹⁹⁵ *Mus.* 6,32: «haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui aduersus passiones corporis acti sunt, *fantasíai* Graece uocantur. nec inuenio quid eas Latine malim uocare».

¹⁹⁶ Zur möglichen Abhängigkeit Augustins in der Differenzierung zwischen *fantasía* und *fantásmata* aus der doxographischen Literatur siehe G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 106sq.

¹⁹⁷ A. KELLER, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De musica» im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993, 263-265, hier 263 mit Verweis auf J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962, 314-316 sowie auf U. WIENBRUCH, *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989, 55-56.

zu halten, ist der Gipfel des Irrtums¹⁹⁸. Dennoch ist die Fähigkeit, Phantasma-Bilder zu imaginieren, für die Seele von denkbar großer Bedeutung, denn nur auf diese Weise vermag sie sich nicht Wahrgenommenes vorzustellen. Orte, die sie nie gesehen hat, an deren Existenz aber nicht zu zweifeln ist, können nur auf diese Weise Gegenstände des Denkens werden. Nur wer eine Stadt schon kennt, kann sich nie gesehene andere Städte vorstellen¹⁹⁹. Abermals ist es der Wille, der die im Gedächtnis hinterlegten Bilder nach Belieben steuert, verknüpft und trennt²⁰⁰. Jeder kann sich einen schwarzen Schwan vorstellen, wenn ihm die Farbe <schwarz> und das Tier <Schwan> bekannt sind²⁰¹. Dem Vorstellungsvermögen sind dort Grenzen gesetzt, wo sie auch der Sinneswahrnehmung gesetzt sind. Eine unendliche Größe bleibt unvorstellbar - wie übrigens auch das unendlich Kleine -, da beides sich der Sinneswahrnehmung entzieht²⁰². Wer immer über eine der durch die fünf Sinne zu

¹⁹⁸ *Mus.* 6,32: «sed cum sibi isti motus occurrant, et tanquam diuersis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occurrionibus passionum corporis impressi de sensibus, *similes tamen tanquam imaginum imagines*, quae *phantasmata* dici placuit. aliter enim cogito patrem meum quem saepe uidi, aliter auum quem nunquam uidi. *horum primum phantasia est, alterum phantasma*. illud in memoria inuenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. quomodo autem oriuntur haec, et inuenire et explicare difficile est. arbitror tamen, quod si nunquam humana corpora uidissem, nullo modo ea possem uisibili specie cogitando figurare. quod autem ex eo quod uidi facio, memoria facio: et tamen *aliud est in memoria inuenire phantasia, aliud de memoria facere phantasma*. quae omnia uis animae potest. sed *uera etiam phantasmata habere pro cognitis, summus error est*».

¹⁹⁹ *Trin.* 8,9: «et Carthaginem quidem cum eloqui uolo apud me ipsum quaero ut eloquar, et *apud me ipsum inuenio phantasia Carthaginis*. sed eam per corpus accipi, id est per corporis sensum quoniam praesens in ea corpore fui et eam uidi atque sensi memoriaque retinui ut apud me inuenirem de illa uerbum cum eam uellem dicere. ipsa enim phantasia eius in memoria mea uerbum eius, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur uel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur, sed illud quod in animo meo cerno cum hoc trisyllabum uoce profero uel antequam proferam. *sic et Alexandriam cum eloqui uolo quam nunquam uidi praesto est apud me phantasma eius*».

²⁰⁰ *Ib.* 11,17: «at enim si non meminimus nisi quod sensimus neque cogitamus nisi quod meminimus, cur plerumque falsa cogitamus cum ea quae sensimus non utique falso meminimus *nisi quia uoluntas illa quam coniunctricem ac separatricem huiusmodi rerum iam quantum potui demonstrare curauimus formandam* cogitantis aciem per condita memoriae ducit *ut libitum est*, et ad cogitanda ea quae non meminimus ex eis quae meminimus aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit?». Cf. auch *ib.* 11,8: «sicut autem cum forma et species corporis interierit non potest ad eam uoluntas sensum reuocare cernentis, ita cum imago quam memoria gerit obliuione deleta est non erit quo animi aciem formandam uoluntas recordando retorqueat».

²⁰¹ *Ib.* 11,17: «quis enim uidit *cygnum nigrum*? et propterea nemo meminit. cogitare tamen quis non potest? facile est enim illam figuram quam uidendo cognouimus nigro colore perfundere quem nihilominus in aliis corporibus uidimus, et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus».

²⁰² *Ib.*: «nam neque ipsas magnitudines corporum quas nunquam uidimus sine ope memoriae cogitamus. quantum enim spatii solet occupare per magnitudinem mundi noster obtutus, in tantum extendimus quaslibet corporum moles cum eas maximas cogitamus. *et ratio quidem pergit in ampliora, sed phantasia non sequitur*. sequitur quippe cum infinitatem quoque numeri ratio renuntiet, quam nulla uisio corporalia cogitantis apprehendit. eadem ratio docet minutissima etiam corpuscula infinite diuidi; cum tamen ad eas tenuitates uel minutias peruentum fuerit quas uisas meminimus, *exiliores minutioresque phantasias iam non*

gewinnenden Wahrnehmung nicht verfügt, dem bleiben die Vorstellungsmöglichkeiten, die betreffende Wahrnehmung mit anderen beliebig zu kombinieren, verschlossen²⁰³. Blind Geborene können sich Farben nicht vorstellen²⁰⁴.

001.7.3.8 Die Gewissheit der Sinneserkenntnis

Im Blick auf seine frühere Sympathie für die Skepsis der Akademiker waren Augustin Erwägungen zur Sicherung der Sinneserkenntnis ein wichtiges Anliegen (siehe 001.7)²⁰⁵. Da jene die Erscheinungen der Dinge, ja sogar das Vorhandensein einer Welt für ungewiss hielten, richtete sich Augustins Kritik an den Akademikern primär an den Nachweis des Vorhandenseins einer Welt, und sekundär an den Nachweis der Gewissheit ihrer Erkenntnis über die Sinne. Jene kleideten ihre Kritik in die Frage: «*Woher weißt du, dass es diese Welt gibt, wenn die Sinne sich täuschen - unde scis ... esse istum mundum, si sensus fallitur?*» (*Acad.* 3,24). Augustin widerlegt die Frage dialektisch²⁰⁶: Erschiene überhaupt nichts Wahrnehmbares, so könnten die Akademiker auch nicht von einem Irrtum reden, denn Sinn mache dies nur beim Vorhandensein dessen, worüber man sich irren könne²⁰⁷. Es irre nur, wer leichtsinnig prüfe, was ihm erscheine: «*is enim errat, quod sibi uidetur temere probat*» (ib.). Falsche Wahrnehmung sei nicht einfach keine Wahrnehmung. Wer aber wahrnehme, nehme stets etwas wahr. Über die Benennung dieses Wahrgenommenen könne man freilich streiten²⁰⁸. Differenzierter sei die Frage zu beantworten, ob die Sinne die Beschaffenheit des Wahrgenommenen adäquat wiedergäben. Zunächst ist festzustellen, dass man von den

possumus intueri, quamuis ratio non desinat persequi ac diuidere. ita nulla corporalia nisi aut ea quae meminimus aut ex his quae meminimus cogitamus».

²⁰³ *Ib.* 11,14: «*nam neque colorem quem numquam uidit neque figuram corporis nec sonum quem numquam audiuit nec saporem quem numquam gustauit nec odorem quem numquam olefecit nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit potest quisquam omnino cogitare. at si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit*».

²⁰⁴ *Ep.* 7,6: «*hinc est, quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant, non inueniunt; non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserint nullas*».

²⁰⁵ **Literatur:** T. FUHRER, *Augustin. Contra Academicos (uel de Academicis) Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*, Berlin/New York 1997, 332-375. - E. HAENCHEN, *Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin*, Stuttgart 1932. - B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920, 33-40. - G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 92-102.

²⁰⁶ W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung (386-391)*, Berlin 1908, 76; E. HAENCHEN, *Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin*, Stuttgart 1932, 22sq.

²⁰⁷ *Acad.* 3,24: «*dicis nihil mihi uideri, numquam errabo*»; dazu N. FISCHER, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987, 189 mit Verweis auf den Satz Kants, (*Kritik der reinen Vernunft* B 26sq.) es sei ungerneimt zu sagen, «daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint».

²⁰⁸ *Acad.* 3,24: «*posse enim falsum uideri a sentientibus dicitis, nihil uideri non dicitis. prorsus enim omnis disputationis causa tolletur, ubi regnare uos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nil nobis uidetur. si autem hoc, quod mihi uidetur, negas mundum esse, de nomine controuersiam facis, cum id a me dixerim mundum uocari*».

Sinnesorganen nicht mehr verlangen darf, als was sie leisten können²⁰⁹. So gibt das gesunde Auge, wenn es z.B. das ins Wasser getauchte Ruder als gebrochen wahrnimmt, exakt das nach den physikalischen Gesetzen Wahrgenommene wieder²¹⁰. Als Platoniker konnte Augustin indes der Sinneserkenntnis nicht den gleichen Gewissheitsgrad zugestehen wie der Verstandeserkenntnis. Sich auf jene berufend bemerkt er, es gebe einige, die lehrten, das über die Sinne Erkannte dürfe nur als *«Meinung - opinio»* und nicht als *«Wissen - scientia»* gelten²¹¹. Also im Unterschied zur Gewissheit der Verstandeserkenntnis relativierte Augustinus jene der Sinneserkenntnis, und zwar bereits seit Beginn seines schriftstellerischen Schaffens²¹². Eine unanfechtbare Gewissheit kommt der Sinneserkenntnis allein schon aufgrund der ontologischen Beschaffenheit ihrer Gegenstände nicht zu. Diese, weil zu den *«mutabilia»* zählend, verändern sich ununterbrochen. *«Was aber keinen Bestand hat, kann auch nicht erkannt werden - quod autem non manet, percipi non potest»*, lehrt Augustin in der *«quaestio»* 9 seiner Sammlung *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*: *«ob die leiblichen Sinne ein Erfassen der Wahrheit ermöglichen - utrum corporeis sensibus percipi ueritas possit»*²¹³. Die Hintansetzung der Gewissheit von der Sinneserkenntnis gegenüber der der Verstandeserkenntnis hinderte Augustinus nicht, den aus der Sinneserkenntnis resultierenden Informationen im Blick auf das menschliche Zusammenleben, speziell jedoch im Blick auf die biblische Verkündigung Vertrauen zu schenken²¹⁴. Dennoch war er stets dessen eingedenk, dass zwischen der Erkenntnis der Sinne und der des Intellektes ein erheblicher Unterschied besteht, eben der unter 001.7.3 aus *De ordine* 2,5 schon zitierte: *«Aliud est enim sentire, aliud nosse»*.

²⁰⁹ Ib. 3,26: *«restat, ut quaeratur, utrum cum ipsi renuntiant uerum renuntient. age, si dicat Epicureus quispiam; nihil habeo quod de sensibus conquerar; iniustum est enim ab eis exigere plus quam possunt; quidquid autem possunt uidere oculi, uerum uident»*.

²¹⁰ Ib.: *«ergone uerum est quod de remo in aqua uident? prorsus uerum. nam causa accedente, quare ita uideretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. non enim uiderent, quod talibus existentibus causis uidendum fuit»*.

²¹¹ Ib.: *«sunt enim (sc. philosophi) qui omnia ista, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam uero negant, quam tamen uolunt intellegentia contineri remotamque a sensibus in mente uiuere»*.

²¹² *Imm. an.* 17: *«ea, quae intellegit animus, cum se auertit a corpore, non sunt profecto corporea, et tamen sunt maximeque sunt; nam eodem modo semper sese habent nihilque absurdus dici potest quam ea esse, quae oculis uidemus, ea non esse, quae intellegentia cernimus, cum dubitare dementis sit intellegentiam incomparabiliter oculis anteferri»*.

²¹³ *Diu. qu.* 9: *«omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur; uelut cum capilli capitis nostri crescunt, uel corpus uergit in senectutem aut in iuuentutem efflorescit, perpetuo id fit nec omnino intermittit fieri. quod autem non manet percipi non potest; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur; comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur non est igitur exspectanda sinceritas ueritatis a sensibus corporis»*.

²¹⁴ *Retr.* 1,14,3: *«quod scimus igitur debemus rationi, quod credimus auctoritati (util. cred. 25), non sic accipiendum est, ut in sermone usitatore uereamur nos dicere scire quod idoneis testibus credimus. proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus. cum uero loquimur uerbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam scriptura diuina, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus nostri corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter haec et illud quid distet intellegamus»*.