

VOM BERÜHREN DER EWIGEN WAHRHEIT ZU AUGUSTINS CHRISTLICHER UMDEUTUNG DER NEUPLATONISCHEN MYSTIK

NORBERT FISCHER

Nicht ganz ohne Grund spielt Augustinus in der Geschichte der Bewegung, die man Mystik nennt, keine überragende Rolle. Immerhin spricht er vom „Berühren der ewigen Wahrheit“, im Sinne des „genitivus obiectivus“, aber auch im Sinne des „genitivus subiectivus“, worüber am Ende noch nachzudenken sein wird. Ohne Zweifel knüpft er an einige Grundgedanken des Neuplatonikers Plotin an, der eine zentrale Rolle in der Geschichte der Mystik spielt; er tut dies jedoch eigenständig und kritisch. Heinrich Dörrie berichtet, die Platoniker der römischen Kaiserzeit seien überzeugt gewesen, „bruchlos in der authentischen Lehrtradition Platons zu stehen“.¹ Manche hätten, obgleich ihre Bezugnahmen nicht authentisch gewesen seien, mit Platon sogar zu wetteifern versucht. Fernab von historisch-kritischem Interesse hätten sie sich in anderer Weise auf Platon bezogen (ebd.): „Weit intensiver war aber ein Platonverständnis, geknüpft an die Bezeichnung θεῖος Πλάτων, wonach Platon, als letzter in der Reihe göttlicher Weiser [...] im vollen Besitz des Logos gewesen sei – θεόπνευστος.“ Ihr Platonbild habe dem eines prophetischen Religionstifters entsprochen, dessen Schriften alle Weisheit enthielten, die Menschen zugänglich ist; andere Philosophen böten „nur spezifizierte Ausschnitte (so Aristoteles die Logik, die Stoa die Ethik).“

Auf Grund der überragenden Stellung Platons in dieser Tradition, hätten sich die Neuplatoniker darauf beschränkt, das „weiterzuführen,

¹ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Neuplatoniker. In *Der Kleine Pauly in fünf Bänden. Lexikon der Antike*. München: dtv, 1979, Bd. 4, S. 84. Zu Augustins Anknüpfung an die „libri Platoniorum“ vgl. *conf.* 7,13f.

² Dörrie nennt *Musaios* – den sagenhaften Schüler des *Orpheus* – und *Orpheus* selbst.

was Platon bereits ausgesprochen hatte“ (ebd.). Als wahr sei nur anerkannt worden, was mit Platon in Einklang gebracht werden konnte. Vor allem Plotin hat seine Lehre direkt auf Platon zurückführen wollen (vgl. *Enneade* VI 2,1,1): τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν.⁵ Was man „Neuplatonismus“ nennt, kann man mit Plotin beginnen lassen.⁴ Zentrale Worte Augustins wurden zuweilen auf Aussagen reduziert, die sich bei Plotin finden. So zitiert Edmund Husserl (als krönenden Abschluß der *Cartesianischen Meditationen*) zwar Augustinus – anscheinend aber ohne Kenntnis, dass er sich insoweit mit größerem Recht auf Plotin hätte beziehen können, also gerade nicht auf Augustinus, der zwar explizit an Plotins Gedanken angeknüpft hatte, sie aber mit Absicht in charakteristischer Weise umgedeutet hat.⁵ Husserl erklärt: „*Noli foras ire*, sagt Augustinus, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.“⁶ Dieser Satz, der Plotins Intention richtig wiedergibt, führt im Blick auf Augustinus in die Irre. Nach Plotin ist, wer den Weg nach innen gegangen ist, am Ende „ganz und gar reines, wahres Licht“, wie Richard Harder übersetzt (*Enneade* I 6,9: ὁλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον).⁷ Nach Augustinus hingegen bleibt das Ich selbst auch am Ende seiner Suche nach der unveränderlichen Wahrheit Gottes weiterhin zeitlich und veränderlich, also *natura mutabilis*.

⁵ Vgl. auch *Enneade* IV 8,1,25: λείπεται δὲ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων.

⁴ Vgl. FISCHER, Norbert. *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*. Bonn: Bouvier, 1987, S. 116: „Obwohl Plotin sich in seinen Schriften selbst als einen Interpreten Platons ausgegeben hat, wird deutlich werden, dass im Blick auf das Chorismos-Problem eine solche Verschiebung stattfindet, die zu einer völlig anderen Beurteilung einer Reihe philosophischer Kernfragen führt. Gerade in der Beantwortung dieser Kernfragen zeigt sich später eine größere Nähe zwischen dem Platonischen und dem Augustinischen Denken, so daß die [...] übliche Einordnung Augustins in die Tradition des Neuplatonismus“ sich „als irreführend erweist.“

⁵ Zu Plotin vgl. *Enneade* I 6,8: ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω ἔσω – als Vorbild zu *vera rel.* 72: „*noli foras ire, in te ipsum redi*“; weiterhin *Enneade* I 6, 9, 7: ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε; vgl. dazu *vera rel.* 72: „*in interiore homine habitat veritas*“. Nach Plotin ist im Inneren „der göttliche Glanz“ (θεοειδὴς ἀγλαία), die göttliche Wahrheit selbst gegenwärtig; nach Augustinus tritt im Inneren jedoch die „*natura mutabilis*“ des Menschen hervor, also zwar *Wahrheit*, aber nicht *die* Wahrheit (des Göttlichen selbst). Deswegen muß nach Augustinus ein dritter Schritt folgen (im Anschluß an den naturhaften Weg nach außen und an die Umwendung nach innen), nämlich der Schritt über das eigene Ich hinaus. Dies führt ihn zum Imperativ: „*transcende et te ipsum*“.

⁶ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)*. 2. Aufl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 39; vgl. S. 183. Dazu FISCHER, Norbert. Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins. *Revue des Études Augustiniennes* 1987, Jg. 33, bes. S. 206f.

⁷ Vgl. *Enneade* I 6 (Περὶ τοῦ καλοῦ), bes. S. 8–9.

Nicht ohne Recht – aber doch nicht genügend beachtet – hat Heinrich Dörrie den Gegensatz zwischen „Platonismus“ und „Christentum“ stark betont und vielleicht ein wenig überspitzt.⁸ Platon selbst ist gewiß nicht nur als „gottbegeisterter“ Kündler religiöser Lehren (θεόπνευστος) zu verstehen, als den ihn manche Neuplatoniker enthusiastisch aufgefaßt haben, sondern auch als Denker einer aporetischen Elenktik mit skeptischen Zügen, was zur Folge hat, dass sich nicht nur Verfechter von Metaphysik und Religion („Freunde der Ideen“) auf Platon stützen können.⁹ Die „Paradigmen“ der Platon-Interpretation, wie Hans Joachim Krämer sie unterschieden hat, besitzen gewiß alle ihr Recht, bedürfen aber einer integrativen Betrachtung.¹⁰ Augustinus stellt übrigens in sokratisch-kritischer Manier recht reserviert die Annahme in Frage, es sei wahr und ausreichend, was Platon und Plotin zu Gott gesagt hätten (*sol.* 1,9): „si ea, quae de deo dixerunt Plato et Plotinus, vera sunt, satisne tibi est ita deum scire, ut illi sciebant?“

Womöglich war das entscheidende Motiv, das Augustinus hinderte, Plotin in allem grundsätzlich zuzustimmen, weniger das, was Plotin zu Gott sagt,¹¹ sondern dessen Geringschätzung der Wirklichkeit des Seins des Sinnlichen und Endlichen, vor allem im Blick auf den Menschen.¹² Schon in den *Soliloquia* begnügte Augustinus sich nicht mit der Frage nach Gott, sondern stellte die Doppelfrage, die sich auch auf das Sein des endlichen Ich (die Seele) richtet und dessen Bedeutung anerkennt (*sol.* 1,7): „deum et animam scire cupio. – nihilne plus? –

⁸ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar? *Theologie und Philosophie* 1981, Jg. 56, S. 1–46. Zur Diskussion vgl. auch FISCHER, Norbert. *Augustins Philosophie der Endlichkeit*, bes. S. 118–120.

⁹ Vgl. auch die spöttische Bemerkung (zusammen mit den nachfolgenden kritischen Überlegungen), die Platon selbst für „die Freunde der Ideen“ (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) bereithält (*Sophistes* 248aff.).

¹⁰ Vgl. FISCHER, Norbert. Menschsein als Möglichsein Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung. *Theologische Quartalschrift* 1990, Jg. 170, S. 23–41; mit einer Darstellung und Kritik der Platonauslegung von Hans (Joachim) Krämer.

¹¹ Später unterschied sich Augustins Beantwortung der Frage, wie die Wirklichkeit Gottes und ihre Beziehung zur Schöpfung zu denken sei, deutlich von der Lehre Plotins.

¹² Plotin setzt das Schöne gegen den „Schlamm der Körper“ (*Enneade* VI 7,31; vgl. I 8,14); Augustinus dagegen bejaht die Schönheit des Sinnlichen, z. B. *civ.* 14,19: auch die Sexualität sei erst durch die sklavische Begierde verdorben worden (*civ.* 22,15–17). Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Einleitung. In FISCHER, Norbert (ed.). *Aurelius Augustinus: Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekennnisse 10*. Hamburg: Meiner, 2006 (=SwL), bes. S. LXVI.

nihil omnino:“ Indem Augustinus ebenso die Wirklichkeit des *transzendenten* Gottes wie die Wirklichkeit des *endlichen* Ich zum Gegenstand seiner Fragen macht, weist sein Denken in eine Richtung, die bis in die Neuzeit wegweisend geblieben ist – bis hin zu Immanuel Kant und Martin Heidegger.¹³

Anders als Plotin sieht Augustinus die Mühen des endlichen Ich um sich selbst als Aufgabe des Lebens und Denkens und erkennt bis zum Ende seines Denkwegs (gegen Plotin) die Wirklichkeit und bleibende positive Bedeutung des Endlichen als Ursprung und Ziel seiner Suche an.¹⁴ Er hält diesen Ausgangspunkt schon deshalb fest, weil das suchende Ich die ihm eigene Zeitlichkeit nicht selbst in die ersehnte höhere, „ewige“ Wirklichkeit umformen kann,¹⁵ vor allem aber, weil er die Schöpfung als „creatio de nihilo“ denkt, die sich der Liebe des Schöpfers verdankt, der das (bleibende) *Sein* des Endlichen will und dem Endlichen als Endlichem *Sinn* verleiht.¹⁶

¹³ Die Doppeltheit von Kants Hauptfrage tritt hervor, indem Kant zwei Sätze als „Cardinalsätze unserer reinen Vernunft“ bezeichnet, nämlich: „es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben“ (*KrV* B 869), die auch als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ wiederkehren (vgl. *KpV* A 219–237). Bei Heidegger tritt die Unumgebarkeit der Frage nach dem endlichen Ich im Aufbau von *Sein und Zeit* noch deutlicher hervor, ohne dass damit die Frage nach Gott ausgesondert worden wäre, was sich im weiteren Denkweg Heideggers in immer neuen Anläufen zeigt.

¹⁴ Schon Augustinus stellt sich die Zweifelsfrage, die sich Descartes zu Beginn der Neuzeit neu gestellt hat. Auf die Frage (*civ.* 11,26): „quid si falleris?“, antwortet Augustinus: „si enim fallor, sum.“ Zum Verhältnis von Descartes zu Augustinus vgl. SCHÄFER, Rainer. Gründe des Zweifels und antiskeptische Strategien bei Augustinus und René Descartes (1596 – 1650). In FISCHER, Norbert (ed.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens II. Von Descartes bis in die Gegenwart*. Hamburg: Meiner, 2009, S. 25f. und S. 34–44, hier S. 44: „Es ist deutlich, daß Descartes einerseits mehr von Augustinus gelernt hat, als er zugeben wollte, und daß er andererseits in entscheidenden Aspekten über ihn hinausgeht.“ Allerdings ist auch die Möglichkeit zu bedenken, ob Augustinus nicht klarer als Descartes die genuinen Besonderheiten der Gottesfrage im Auge hatte; vgl. z. B. s. 117,5. Diese Stelle, die noch beachtet werden wird, schließt mit folgendem Wort: „atingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est“. Wer behauptet, man könne nichts wissen, behauptet nach Augustinus doch ein Wissen (vgl. *Acad.* 3,31); vgl. auch Kants Erklärung des „Scepticismus“ als „Grundsatz einer kunstmäßigen und scientificischen Unwissenheit“ (*KrV* B 451).

¹⁵ Vgl. z. B. *conf.* 11,59f.: die Hoffnung besteht darin, daß „dolor et labor“ in eine „vita viva“ verwandelt werden.

¹⁶ Vgl. FISCHER, Norbert. Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins. In DÜSING, Edith – KLEIN, Hans-Dieter (ed.). *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2009, bes. s. 185–186 (Versuch einer Bestimmung von Augustins Begriff göttlich vollkommener Liebe – im Anschluß an das von Martin Heidegger Augustinus zugeschriebene Wort: „amo: volo, ut sis“).

Die Fragen nach dem *Sein* und dem *Sinn* der *Zeit* und der *Endlichkeit* gehören für Augustinus also zum Ausgangspunkt alles echten philosophischen Fragens,¹⁷ das sich für den Anspruch der Wahrheit offen hält, auch in Treue zur Schöpfung Gottes, durch die *alles Geschaffene* „gut“ ist. Nach Augustinus muß gelten (*lib. arb.* 3,36): „omnis natura in quantum natura est bona est“.¹⁸ Eine weltabgewandte Mystik, in der diese Treue, die mit Friedrich Nietzsche zugleich als „Treue zur Erde“ zu verstehen wäre,¹⁹ im Zuge einer „Seinsvergessenheit“ vernachlässigt würde,²⁰ verlöre nach Augustinus den Anspruch auf Wahrheit, sofern sie die Bearbeitung der Doppelfrage nach *Gott* und *Seele* stört,²¹ die im Zentrum des philosophischen Fragens überhaupt steht. Die faktische Wirklichkeit darf, wo die Fragen nach dem unendlichen „Gott“ und der endlichen „Seele“ mit Ernst verfolgt werden, nicht aus dem Verdruß, der dem „Lastcharakter des Daseins“ (*SuZ* 134) und seiner Endlichkeit entspringt, vernachlässigt oder gar hinwegdisputiert werden. Augustinus spricht dem Zwiegespann von „dolor et labor“ (*conf.* 10,39) auch positiven Sinn zu.

Der überschwenglichen Begeisterung, die dem „reinen Finden“ entspricht, in dem Gott sich nach Augustins Darstellung von sich

¹⁷ Vgl. FISCHER, Norbert. Gott und Zeit in Augustins *Confessiones*. Zum ontologischen Zentrum seines Denkens. In MAYER, Cornelius – MÜLLER, Christof – FÖRSTER, Guntram (ed.). *Augustinus – Schöpfung und Zeit*. Würzburg: Echter, 2012, S. 193–216. Sofern Heidegger in *Sein und Zeit* diese beiden Fragen verfolgt, steht er systematisch in der Nachfolge Augustins.

¹⁸ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Bonum. In MAYER, Cornelius (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1. Basel – Stuttgart: Schwabe, 1986–1994, bes. S. 674–678. Sogar in der heftigen Auseinandersetzung mit Julian von Aeclanum um die Ursündenlehre erklärt Augustinus (*c. Iul.* 4,21): „omnis enim creatura dei bona est.“

¹⁹ Vgl. FLEISCHER, Margot. *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: WBG, 1993. Dazu FISCHER, Norbert. Was aus dem Übermenschlichen geworden ist. Drei Bücher zum Denken Nietzsches. *Theologie und Glaube* 1997, Jg. 87, bes. S. 279–282.

²⁰ „Seinsvergessenheit“ heißt: Vergessenheit des „Seins des Daseins“, das nach *Sein und Zeit* in der „Sorge“ besteht (vgl. bes. das „Sechste Kapitel“ von *Sein und Zeit* (= *SuZ*): *Die Sorge als Sein des Daseins* (*SuZ* 180–230). Dieses für die Frage nach dem „Sinn von Sein“ (*SuZ* 231) grundlegende Kapitel läßt sich auf das zehnte Buch von Augustins *Confessiones* beziehen, wie Heidegger es in *Augustinus und der Neuplatonismus* ausgelegt hat (vgl. HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* (= *GA*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–; *GA* 60, S. 157–246), bes. § 12. *Das curare* (*Bekümmertsein*) als Grundcharakter des faktischen Lebens (*GA* 60, S. 205–210).

²¹ „Seele“ ist hier der Index für das Sein des Ich, das wahre Leben sucht; vgl. dazu KANT, Immanuel. *Ergänzungen zu Fortschritten der Metaphysik* (*Akademie-Ausgabe* 28, S. 474): „Das Leben kan allein den ersten Anfang machen“.

her zeigt,²² folgt keine Ausblendung der faktischen Wirklichkeit, also nicht der Wille, sich am Hochgefühl der erregenden Gottesbegegnung zu berauschen.²³ Nachdem Gott selbst sich dem Suchenden zugewandt und gezeigt hat, bleibt es die *mühsam* zu bewältigende Aufgabe, das „wahre Leben“ – nun angesichts der Nähe Gottes – zu „vollziehen“.²⁴

Auf dem Weg, der ihn von außen nach innen führte, meint Augustinus (anders als Plotin) gerade *nicht*, Gott im Inneren (in der „memoria“) gefunden zu haben (*conf.* 10,37): „neque enim iam eras in memoria mea“. Er findet ihn schon gar nicht wie ein Ding, sondern wird zur Inversion seiner Aktivität gedrängt, die auf Wege weist, die *nicht* aus eigenen Motiven abzuleiten sind.²⁵ Gott bleibt für Augustinus „innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes“, also für immer transzendent (*conf.* 3,11): „tu einem eras interior intimo meo et superior summo meo“. Schon in *De vera religione* hatte Augustinus für den Weg zur Wahrheit, den endliche, der Veränderung unterworfenen Zeitwesen zu gehen haben, gefordert (72): „transcende et te ipsum“. Dort hatte er aber noch nicht sagen können, wie die geforderte *Selbstübersteigerung* zu denken ist. Die Antwort der *Confessiones* lautet: sie ist nicht denkerisch zu *entwerfen*, sondern *widerfährt* dem Suchenden durch Inversion der Aktivität, in der sich ihm die göttliche Wahrheit *offenbart*.

Die Frage, wie trotz der Nüchternheit, die vom Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gefordert wird, dennoch eine Beziehung zu Gott – oder gar ein Berühren Gottes – möglich ist, hat Augustinus lange verfolgt und muß in den folgenden Überlegungen eigens ins Auge gefaßt

²² Es ereignet sich nach Augustinus unversehens auf dem gedanklichen Weg des zehnten Buchs der *Confessiones*: charakteristisch ist Augustins Vergegenwärtigung des Findens durch die Empfänglichkeit der fünf Sinne (10,38).

²³ Vgl. *conf.* 10,38: „gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam“; vgl. FISCHER, Norbert (ed.). *Aurelius Augustinus (SwL)*, S. 57: „ich habe gekostet und hungere und dürste nach Dir; Du hast mich berührt, und ich glühe vor Verlangen nach Deinem Frieden.“

²⁴ Hierhin gehört Heideggers sachgemäße Unterscheidung zwischen der „objektgeschichtlichen“ und der „vollzugsgeschichtlichen“ Betrachtung; vgl. *Augustinus und der Neuplatonismus*; GA 60, S. 169–175.

²⁵ Der Suchende wird so zum Empfänger. Der Beginn der Stelle lautet (10,38): „vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam“ („Du hast gerufen, geschrien und mein taubes Ohr geöffnet“). Was Gott ruft, ist vorerst unklar; es muß ein Wort sein, das endliche (glücksbedürftige und ihr Glück klug suchende) Wesen sich nicht selbst sagen können. Was endliche Wesen sich nicht selbst sagen können, ist das Wort der Liebe Gottes, der will, dass sie „sind“. Sie findet ihren Ausdruck in der Bergpredigt Jesu, die Augustinus zu Beginn des elften Buches zitiert (*conf.* 11,1).

werden. Die neuplatonische Mystik, die Augustinus modifiziert rezipiert hat, hatte weitere christliche oder dem Christlichen geneigte Rezipienten wie Origenes und Dionysius Pseudo-Areopagita. Um Augustins Anknüpfung an die neuplatonische Mystik (und deren kritische Transformation) klarer verstehen zu können, sei vorerst ein Blick auf diese beiden anderen Gestalten geworfen. Origenes war in der kirchlichen Theologie alsbald umstritten und wurde an den Rand gedrängt. Für das Mittelalter war – auch aus äußeren Autoritätsgründen, die damals eine übergroße Rolle spielten – die „mystische Theologie“ des Dionysius (Pseudo)Areopagita weithin maßgebend, weil dieser Autor aus der Zeit um 500 nach Christi Geburt lange Zeit mit dem in der *Apostelgeschichte* genannten Schüler des Apostels Paulus in Verbindung gebracht wurde (Apg 17,34).²⁶ Bevor Augustins Umformung der neuplatonischen Mystik bedacht wird, seien Grundgedanken des Origenes, des Zeitgenossen Plotins, und des Dionysius Pseudo-Areopagita betrachtet.

1. Zum „christlichen Platonismus“ des Origenes

Origenes wird im folgenden nicht mit dem Ziel einer umfassenden Darstellung seines Ansatzes betrachtet, sondern im Blick auf dessen Vergleichbarkeit mit Augustins Beziehung zur Mystik. Der theologische Entwurf des Origenes in *Περὶ ἀρχῶν* (*De principiis*), der als erster Versuch einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens gilt, war bald umstritten. Nach Endre von Ivánka behandelt Origenes dort mit den *Grundprinzipien des Seins* eine philosophische und ontologische Thematik, weniger also Fragen der Offenbarungstheologie.²⁷

Dennoch bezieht Origenes sich auf die „apostolische Verkündigung“, als deren ersten Punkt er nennt, „daß *ein* Gott ist, der alles geschaffen, geordnet und, als nichts war, hervorgebracht hat“ (*Praefatio* 4: „quod unus est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique,

²⁶ Zweifel hatte schon früh Hypatios von Ephesos im Jahr 552 angemeldet. Vgl. die endgültige Aufklärung des Irrtums durch STIGLMAYER, Joseph. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. *Historisches Jahrbuch* 1895, Jg. 16, S. 721–48. Dazu SÜCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung* (= DA). Frankfurt am Main: Herder, 2008, bes. S. 24ff.

²⁷ IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (= PC). 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1990, bes. S. 110; vgl. LIES, Lothar. *Origenes' „Peri Archon“*. Eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt: WBG, 1992. Vgl. dort im Anhang Hinweise zu Forschungsstand und Wirkungsgeschichte (S. 205–210).

cum nihil esset, esse fecit universa“).²⁸ Dieser Gott habe Jesus Christus geschickt (ebd.). Mit dem *Johannesevangelium* hält er fest, dass Christus – vor der Schöpfung aus dem Vater geboren – Mensch wurde, Fleisch angenommen habe und dennoch Gott geblieben sei.²⁹ Im hier untersuchten Kontext ist zu beachten, „daß die Seele nach Origenes eigene Substanz und Leben hat und ihr nach ihren Verdiensten vergolten wird, wenn sie aus dieser Welt geschieden ist“ (*Pp* 90f.): „quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur“.³⁰ Origenes vertritt auch Thesen, die er nicht auf die Apostel zurückführt, aber doch für wichtig hält.³¹ So spricht er von den „Engeln“ und von der Frage, ob die Gestirne beseelt oder Götter seien (vgl. dazu z. B. bei Aristoteles: *Metaphysik* 1073b ff.). Gegen Ende der *Praefatio* zitiert er ein Wort der *Septuaginta* (*Pp* 98f.: „Inluminare vobis lumen scientiae“), aus dem er das Recht ableitet, den geistigen Sinn der christlichen Verkündigung zu suchen.

Thema von *De principiis* sind „Gott und die Schöpfung“. Die Erörterung über Gott nimmt die ersten vier Kapitel des ersten Buches ein. In vier weiteren Kapiteln des ersten Buches wird die geistige Schöpfung betrachtet; im zweiten und dritten Buch geht es um die materielle Welt und deren Beziehung zu Gott und der geistigen Welt; im vierten wird zunächst die Lehre von der Schrift und die Hermeneutik behandelt; das Werk endet im vierten Kapitel des vierten Buches mit einem wiederholenden Anhang. Die Herausgeber Görgemanns und Karpp geben in ihrer *Einführung* zu erwägen, ob hinter den Thesen des Origenes eine esoterische Lehre stehe, die er nicht zum Vortrag bringt

²⁸ Vgl. *Origenis de principiis libri IV*; ORIGENES. *Vier Bücher von den Prinzipien*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG, 1992. (lat./dt. = *Pp*), S. 86f. Origenes wurde alsbald der Heterodoxie verdächtigt, wurde aber auch verteidigt; vgl. PAMPHILIUS von CÄSAREA: *Apologia pro Origene/Apologie für Origenes*. Turnhout: Brepols, 2006. Ambrosius aber hat ohne Bedenken auf Origenes zurückgegriffen, sogar so, dass Plagiatsvorwürfe auftauchten; vgl. NAAB, Erich. *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Stuttgart – Bad Canstatt: Frommann – Holzboog, 1998, bes. S. 39–41.

²⁹ Ebd.; zudem hätten die Apostel uns den heiligen Geist als Teilhaber an der Ehre und Würde des Vaters und des Sohnes überliefert (*Pp* 90f.): „honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum“.

³⁰ Dazu gehört als Hintergrund die Annahme (*Pp* 90f.), dass jede vernünftige Seele mit der Freiheit der Entscheidung und des Willens begabt sei („omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis“).

³¹ Dabei betont er den Rang der „Körperlosigkeit“, gesteht aber, dass der Ausdruck *körperlos* („appellatio ἀσωμάτου“) weder ein Wort des Kirchenvolks noch der Schrift ist. Körperlosigkeit spiele zunächst im Blick auf Gott eine Rolle, sodann im Blick auf Christus und den Heiligen Geist, schließlich aber auch im Blick auf die Seele (*Pp* 94ff.).

(16). Sie bedenken aber auch, ob die „fragende und andeutende Darstellungweise“ dem „Problemdenken und der sokratischen Haltung des Lehrers Origenes“ entsprechen könnte (17). Jedenfalls sind sie der Auffassung, dass Origenes „in keiner seiner Schriften [...] sein System vollständig bekannt gemacht“ hat, auch nicht in *De principiis* (17). Die Herausgeber fassen die Synthese, in der Origenes die Wahrheit des Ganzen zu begreifen sucht (mit Nähe und Ferne zu Plotins Denken), folgendermaßen zusammen (18f.):

„Beständig und wirklich ist für Origenes das Eine Geistige, Gott selbst. Er existiert als trinitarischer Gott und schafft als Vater das Sein, als Sohn das vernünftige, als Geist das geheiligte und gerettete Seiende. Im Sohne liegt vom Ursprung an potentiell die Gesamtheit der völlig gleichartigen Geister. Erst der Gebrauch ihrer Freiheit, mit dem sie sich aus der Einheit lösen, gibt ihnen je nach dem Abstand vom Ursprung ihre Verschiedenheit und reale Vielheit: sie werden zu Engeln, Menschenseelen und Dämonen, die Gott nur ihr Sein, nicht ihre Beschaffenheit verdanken. In dieser Spekulation bedient sich Origenes des Stufungsgedankens, mit dessen Hilfe die Philosophie, aber auch die jüdische Apokalyptik zwischen dem obersten Seinsprinzip und der unteren Erfahrungswelt vermittelte. Um alle gefallenen Geistwesen zur Rückkehr anzuhalten und anzuleiten, teilt Gott ihnen selber die verschiedenen Körper zu, sowohl zur Strafe wie zur Erziehung. *Pronoia* und *Paideusis*, Gottes Vorsehung und Erziehung, bezeichnen treffend die Leitgedanken des Origenes. An dem Prozeß der Rückkehr in den Stand der Geistwesen wirkt Christus durch seine Menschwerdung bestimmend mit. Denn so, wie er zum Vater wieder aufgestiegen ist, werden einmal im Ablauf der Äonen alle Vernunftwesen in die Einheit mit Gott zurückkehren, in der sie aber, wie es scheint, ihre Individualität nicht verlieren.“

Die so angenommene Art der Entstehung der individuellen Geschöpfe und die Betonung der Willensfreiheit bringen Origenes in die Nähe, aber am Ende doch auch in Gegensatz zu Plotin. Plotins These, der Stoff an sich selbst sei schlecht (oder gar „das erste Schlechte“), stimmt er nicht zu, eher schon seiner Annahme, die Seelen hätten sich selbst in die materielle Welt gestürzt, aus Übermut und im Willen, sich selbst zu gehören.⁵² Origenes ging es offenbar schon – ähnlich wie

⁵² Vgl. *Enneade* I 8,14,50f.: πρότερον ἄρα κακῆ αὐτῆ καὶ πρώτον κακόν. *Enneade* I 6,8,21ff.: ὁθεν παρήλθομεν. Der Ausgang geschah nach Plotin aus Übermut (τόλμα) im Willen, sich selbst zu gehören; vgl. *Enneade* V 1,1,4f.: τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Augustinus

später Augustinus – darum, Gott als guten Schöpfer von allem denken zu können. Da es aber Schlechtes in der Welt gibt, habe er „die Geschöpfe selber für alle Mängel und Übel der Welt verantwortlich“ gemacht (*Einführung* 19). Zwar sei die Entstehung der Welt die Folge einer Abwendung der geschaffenen Geister von Gott; doch bleibe die Welt eine *Schöpfung Gottes*, aber zur Strafe und Erziehung der gefallenen Geister. Als charakteristische Unterschiede zum Neuplatonismus Plotins sind folgende Punkte zu nennen: 1. Die Welt ist von Gott geschaffen, sie ist keine notwendige Ausstrahlung des Einen. 2. Die Geschöpfe bleiben frei und verantwortlich; sie haben durch ihre Abwendung von Gott nicht nur die Erschaffung der Welt provoziert. 3. Die Geschöpfe sind keiner Selbsterlösung fähig, sondern bedürfen Christi und des Heiligen Geistes. 4. Die Rückkehr zu Gott führt *nicht* zur Auflösung der Individuen im Einen.⁵³

Es wurden nicht ohne Grund eine Reihe von Fragen gestellt, die schließlich auch zur Verurteilung einiger Lehren des Origenes führten. Eine Hauptschwierigkeit besteht in der Frage, ob die Lehre des Origenes sich an die Heilsgeschichte anlehnt oder nicht doch primär als spekulatives ontologisches System gedacht ist. Origenes wurde im Westen und im Osten unterschiedlich beurteilt; schon zu Lebzeiten mußte er sich mit Angriffen befassen. Im neunten Jahrhundert gibt es das letzte Zeugnis für eine vollständige griechische Fassung des Werkes *Περὶ ἀρχῶν*, das im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand und deswegen in der Originalfassung nur noch bruchstückhaft überliefert ist.⁵⁴ Festgehalten werden kann immerhin, dass Origenes die christliche Exegese in den westlichen wie in den östlichen Kirchen mit seiner Lehre vom mehrfachen Schriftsinn stark und dauerhaft beeinflusst hat.⁵⁵

Zu erwähnen ist, dass Origenes sich in *Περὶ ἀρχῶν* von Anfang an auf Bibelstellen stützt. Das macht zwar formal keinen Unterschied zu Plotin, der sich als Interpret (Platons) versteht. Da Origenes die *Heiligen*

hält sich in größerer Distanz zu Plotin, laut dem die Seelen, die sich mit dem Stoff verbinden, in den Schlamm der Körper steigen (*Enneade* VI 7,31,25–27).

⁵³ Vgl. dazu BEIERWALTES, Werner. Plotins Metaphysik des Lichtes. In ZINTZEN, Clemens (ed.). *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt: WBG, 1977, S. 75–117.

⁵⁴ Vgl. GÖRGEMANNS, Herwig – KARPP, Heinrich. *Einführung*. In *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG; 1992, S. 32. Nachdem seine Lehre auf dem 5. Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 häretisiert worden war, sei das System des Origenes im Westen suspekt geworden.

⁵⁵ Zu diesem für die philosophische Bibellektüre wichtigen Aspekt vgl. VOGT, Hermann-Josef. *Origenes als Exeget*. Paderborn: Schöningh, 1999.

Schriften des Alten und Neuen Testaments zitiert, ergibt sich aber eine gravierende inhaltliche Differenz. Origenes beginnt im Anschluß an das *Johannes-Evangelium* damit, Gott als Licht („lux“) und Wahrheit („veritas“) zu bezeichnen (*Pp* 136f.). Allerdings liegt auf der Hand, dass damit zugleich die entscheidenden Grundworte der zentralen Gleichnisse von Platons *Politeia* zur Sprache kommen (504a–517a). So mag unklar bleiben, ob Origenes sich vor allem durch systematisch-philosophische Überlegungen oder durch das Wort der Schrift als geglaubter Offenbarung leiten läßt, das vom Handeln Gottes in der Geschichte berichtet.

Mit dem Hinweis auf die „Geistigkeit“ Gottes will Origenes keine positive Erkenntnis vortragen, sondern nur die Unbegreiflichkeit und Unermeßlichkeit Gottes betonen (*Pp* 106: „dicimus secundum veritatem quidem deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem“). Es müsse demnach *geglaubt* werden, dass er besser sei als all jenes, was wir wahrnehmen oder erkennen.⁵⁶ Wenn die menschliche Vernunft also etwas von Gott erkennen will, könne sie dies nur aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe (*Pp* 108: „ex pulchritudine operum et decore creaturarum“). Da Gott für uns nur in vermittelter Weise über die Schöpfung erkennbar sei, sind wir laut Origenes zur Erkenntnis Gottes auf die Vermittlung durch den Sohn angewiesen (*Pp* 116ff.). Deshalb handelt das zweite Kapitel des ersten Buches von Christus.

Im zweiten Kapitel kommt nicht *Jesus von Nazareth* zur Sprache, sondern *Christus*, der eingeborene Sohn des Vaters (*Pp* 122: „unigenitus filius patris“), also der präexistente Gottessohn, den Origenes als selbständig existierende Weisheit Gottes begreift (*Pp* 124: „unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem“). Von diesem Sohn sagt Origenes, dass in ihm alle Kräfte und Gestaltungen der künftigen Schöpfung enthalten gewesen seien (*Pp* 124ff.: „In hac ipsa ergo sapientiae substantia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae“). Dieser Sohn sei die *Wahrheit* und das *Leben* alles Seienden (*Pp* 126ff.).⁵⁷ Er wird mit dem Buch der *Weisheit* (7,25) der

⁵⁶ *Pp* 108: „cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest“

⁵⁷ Trotz der Ähnlichkeit der Rolle des Sohnes mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ bei Plotin gibt es auch einen wesentlichen Unterschied, weil der „Sohn“ bei Origenes eine positivere Beziehung zu allem Seienden hat; allerdings gilt die Entstehung der körperlichen Welt auch bei Origenes als ein *Abfall* vom Leben in den Tod (*Pp* 126ff.). Origenes sieht in der Zeugung des Sohnes durch den Vater ein Abhängigkeitsverhältnis, weil der Sohn aus

reinste „Ausfluß“ – bei Plotin *χύσις* und *περίλαμψις* – der Herrlichkeit des Allmächtigen genannt (*Pp* 144): „ἀπόρροια (id est manatio) [...] purrissima gloriae omnipotentis“. Es ist also nicht leicht zu entscheiden, ob der Schöpfungsgedanke oder eine Emanationslehre den Kern der Weltentstehungslehre des Origenes ausmachen.

Im dritten Kapitel handelt Origenes vom „Heiligen Geist“. Den Glauben an den ungewordenen Gott hält Origenes für ein Allgemeingut all jener, die überhaupt an eine Vorsehung glauben. Obwohl Gott unerkennbar sei, könne man doch auf Grund der sichtbaren Geschöpfe eine gewisse Erkenntnis von ihm erlangen. Den Glauben an den Sohn Gottes sieht Origenes als Wahrheit, die aus der Heiligen Schrift kommt; die philosophische Annahme, Gott habe alles „durch seinen Logos“ geschaffen, hält er für eine *Spur* dieser „geoffenbarten“ Wahrheit.⁵⁸

Nach dem Schriftbeweis für die Existenz des Heiligen Geistes kommt Origenes auf seine Gaben – Liebe, Freude und Friede – zu sprechen (*Pp* 164). Der Heilige Geist sei es, der den Vater durch den Sohn offenbart. Auch er existiere vor der Zeit (*Pp* 168: „semper erat spiritus sanctus“). Nach diesen Klärungen fragt Origenes, weswegen einer, der durch Gott wiedergeboren wird, des Heiligen Geistes bedarf, weswegen keiner des Vaters und des Sohnes teilhaftig werden kann ohne den Heiligen Geist (*Pp* 168). Seine Antwort lautet, dass die Tätigkeit des Vaters, der an erster Stelle steht, jedes Seiende betrifft; die Tätigkeit des Sohnes und des Geistes aber seien *operationes speciales*. Die Tätigkeit des Sohnes betreffe nur die geistigen Wesen; die Tätigkeit des Geistes nur die Heiligen unter den vernünftigen Wesen (*Pp* 170). Der Heilige Geist werde auf diesem Wege, weil ihm das höchste Werk, das Werk der Heiligung obliegt, aber nicht über den Vater und den Sohn gestellt (*Pp* 174ff.). Die Gaben des Geistes gelten nämlich als Werk des einen Gottes, als Werk des Geistes, das durch den Sohn vermittelt und durch den Vater gewirkt werde. Diese Lehre faßt Origenes im achten Paragraphen zusammen (*Pp* 178ff.): „Deus pater omnibus praestat ut

dem Willen des Vaters hervorgegangen sei, also nur der Vater als ungeworden verstanden wird (*Pp* 132ff.). Immerhin sei diese Zeugung vor aller Zeit geschehen (I 2,9). Es besteht ein wesentlicher Unterschied zu Plotin, laut dem der *voûς* schon deswegen *notwendig* und ohne Willen aus dem Einen hervorgeht, weil im Einen überhaupt kein Wille zu finden ist. Der Sohn ist nach Origenes selbst das Bild Gottes („*imago*“), er ist der Glanz des göttlichen Lichtes (*Pp* 136; I 2,7: „*splendor huius lucis*“), das die ganze Schöpfung erleuchtet („*inluminans universam creaturam*“).

⁵⁸ Dass es zudem einen „Heiligen Geist“ gibt, kann nach Origenes nur aus dem Gesetz (*Tora*), aus den Propheten und aus dem Christusglauben erkannt werden (*Pp* 158; I 3,1).

sint, participatio vero Christus secundum id, quod verbum vel ratio est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur.“

Origenes spricht im folgenden von denen, die sich allzu nachlässig verhalten (*Pp* 184: „qui se neglegentius egerint“) und deswegen eine Minderung im Seinsrang (*deminutio*) oder einen Fall (*lapsus*) erlitten hätten.³⁹ Folge der Entfernung vom Göttlichen ist – ähnlich wie bei Plotin – die Vergessenheit seiner selbst und des Ursprungs (*Pp* 186: „ita per multum tempus abeunt omnia in oblivionem, atque universa ex memoria penitus abolentur“).⁴⁰

Dieser Beginn der Schöpfung entspricht *nicht* dem Wort der biblischen *Genesis*, laut dem Gott *am Anfang* Himmel und Erde geschaffen hat. Vielmehr nimmt Origenes *anfanglose*, geistige Geschöpfe Gottes an, die sich von ihrem ursprünglichen, vollkommenen Zustand durch eigene Nachlässigkeit entfernt haben. Erst nachdem er vom Eintreten dieses Zustands der Gottferne gesprochen hat, beginnt Origenes, von Wohltaten Gottes zu sprechen. Indem er von den Wohltaten Gottes spricht, scheint er – im Gegensatz zu Plotin – eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt anzunehmen und also der Tradition des biblischen Schöpfungsglaubens näher zu stehen. Diese Wohltaten belegt er mit Worten des *Neuen Testaments*, zum Beispiel mit der Verheißung, in der „wir hören, daß der Apostel von den Vollkommenen sagt, sie würden ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (1 Kor 13,12) die Herrlichkeit des Herrn ‚durch die Offenbarung der Geheimnisse‘ (vgl. Röm 16,25) schauen“ (*Pp* 186): „cum audiamus, ab apostolo quod de perfectis dicitur, quia ‚facie ad faciem‘ gloriam domini ‚ex mysteriorum revelationibus‘ speculabuntur.“

Origenes nimmt die Welt als Werk Gottes; weil er aber zugleich die Unveränderlichkeit Gottes voraussetzt, hält er die Annahme, „diese Kräfte Gottes auch seien nur für einen Augenblick einmal untätig gewesen“, für unsinnig und zugleich gottlos (*Pp* 188): „Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas.“ Dennoch habe die Welt des Werdens und Ver-

³⁹ Plotin hatte von Tollkühnheit und dem Willen gesprochen, sich selbst zu gehören; vgl. *Enneade* V 1,1,1–5.

⁴⁰ Origenes spricht von *adsumptio scientiae* und *eius abolitio* in einer Weise, die an *Politeia* 621ab erinnert, wobei die freie vorzeitliche Wahl des eigenen Charakters vorausgegangen ist (vgl. 617e).

gehens einmal begonnen und werde in ihrer Vollendung wieder vergehen (*Pp* 622): „quod mundus hic factus sit et ex certo tempore coeperit et secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit.“ Die materielle Welt sei gleichsam als Raum für die Freiheit von Vernunftwesen geschaffen (*Pp* 286ff.), als Gottes Antwort auf die selbstverschuldete Seinsminderung der anfanglosen, geistigen Geschöpfe. Origenes stützt sich dabei auf eine Stelle des Apostels Paulus, die er im Sinne von Schöpfung und Vergehen der Welt deutet. Der mehrfach zitierte (z. B. *Pp* 624) Text lautet (Röm 8, 20f.): „Vanitati enim creatura subiecta est, non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei.“ Origenes geht es im Unterschied zu Plotin jedoch um bleibende Vollkommenheit und Seligkeit der Vernunftwesen, nicht um verschmelzendes Einssein mit dem Einen, in dem die Individualität – das Selbstseinwollen der Seelen – endgültig überwunden wäre (*Pp* 650ff.).⁴¹

2. Zur „mystischen Theologie“ des Dionysius Pseudo-Areopagita

Bevor betrachtet wird, was Augustins „Mystik“ zu nennen wäre, sei der Ansatz des Dionysius Areopagita skizziert, dem für das Mittelalter und für die „christliche Mystik“ höchste Bedeutung zukam. Nach Ritter speist sich die mittelalterliche Dionysiusüberlieferung aus drei Quellen.⁴² Beate Regina Suchla unterscheidet zwischen immanentem

⁴¹ Vgl. IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus*, S. 101: „Durch die Einführung von Lehren wie die Präexistenz der Seelen, die Entstehung der Welt als eine Folge des ‚Falls‘ dieser Seelen, die Rückkehr aller Seelen in ihre ursprüngliche Einheit und die ewige zyklische Wiederholung dieses Kreislaufs werden die soteriologischen Wahrheiten des Sündenfalls und der Erlösung zu konstitutiven Momenten einer Ontologie umgedeutet.“ Zum Gesamturteil vgl. auch ibidem, S. 102–108 und S. 143f. Zu theologischen Fragen vgl. auch FÜRST, Alfons. *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Kirchengeschichte*. Berlin: De Gruyter, 2011.

⁴² Die Identitäten, zwischen denen die Gestalt des Dionysius im Mittelalter changiert, sind der Apostelschüler, der später Bischof von Athen gewesen sein soll; zweitens der fränkische Märtyrer, der zur Zeit der ersten allgemeinen Christenverfolgung unter Kaiser Decius (249–251) als Missionsbischof in Paris hingerichtet wurde (und danach vom Montmartre mit dem Kopf unter dem Arm zwei Meilen weit zu dem Platz geschritten sei, der seine Grabstätte wurde und über der man später die Kirche St. Denis errichtete); drittens der hier in Frage stehende Verfasser „einer spätestens seit dem 2. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts bekannten Schriftensammlung“. Er erwähnt auch die – vielleicht einer Weinlaune entsprungene – vierte (vernachlässigbare und deshalb nicht dokumentierte) Variante Kurt Flaschs, der meint, laut Abt Hilduin habe der Verfasser „auch noch ‚die Rolle des antiken Weingottes Dionysos übernommen‘“;

und realem Autor, bestreitet jede pseudepigraphische Absicht des realen Autors und weist ihn in die Nähe der Schule des Origenes aus dem Umkreis von Caesarea, den Ambrosius kannte und aufgegriffen habe.⁴³

Womöglich hat sich der „reale Autor“ absichtsvoll die Identität des Areopagiten übergestreift. Die Identifizierung kann aber aus verschiedenen Motiven erfolgt sein. Es könnte die List eines heidnischen Autors gewesen sein, der griechisches Gedankengut (vor allem die Theologie des Proklos, der nicht Christ werden wollte) in die christliche Theologie einzuschleusen gedachte. Es könnte sodann der apologetische Versuch eines Christen sein, der die Absicht hatte, den nichtchristlichen griechischen Philosophen zu zeigen, dass sie im christlichen Glauben durchaus Heimat finden können. Es könnte schließlich der Versuch eines Christen sein, die von den Griechen behauptete Wahrheit dem biblischen Glauben zurückzugeben, also zu zeigen, dass das, was die nichtchristlichen griechischen Philosophen vorgetragen haben, in Wahrheit keine Philosophie war, sondern „offenbarte“ Theologie (zur Diskussion vgl. *RG* 13f., 53; *DA* 18–24).

Pseudo-Dionysius scheint die in der Theologie gesuchte Wahrheit wie kein anderer vor ihm in der Botschaft des biblischen Glaubens ebenso wie in den Schriften der Neuplatoniker zu finden. Er stellt das Emporstreben zur Einung mit dem unsagbaren Gott dar, der alles Sein und Erkennen übertrifft. Den Kern seiner Lehre, deren proklischer Hintergrund durch Zitationen auf der Hand liegt,⁴⁴ faßt Ritter so zusammen (*RG* 20f.; vgl. dazu aber auch *DA* 20f.; 33–35, bes. 60):

vgl. RITTER, Adolf M. Gesamteinleitung (= *RG*). In DERS. (ed.). *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*. Stuttgart: Hiersemann 1994, S. 1. Den Stand der Forschung skizziert am besten SUCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita – zur Autorschaft* vgl. S. 15–25.

⁴³ Vgl. die Hinweise von SUCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita*, S. 22: „Die Zitate, Referenzen und Anspielungen des Werks weisen daraufhin, dass ihr Autor in der Nähe der alexandrinisch geprägten Schule von Caesarea (Palaestinae) zu suchen ist, das zum Patriarchat Jerusalem gehörte, wo man, wie gesagt, ebenfalls den antiochenischen Ritus praktizierte. Die Schule von Caesarea war durch Origenes (185–253/254) begründet worden, der 230/231 aus Alexandria fliehen musste, weil er mit dem örtlichen Bischof in Konflikt geraten war, auf seiner Flucht nach Caesarea kam und dort bis zu seinem Tode wirkte. Bis zu seiner Flucht gehörte Origenes der alexandrinischen Schule an, der neben Philo und Klemens insbesondere der Platoniker Plotin zuzurechnen ist.“ Insofern könnte manche Differenz, die zwischen Augustinus und Origenes bzw. Dionysius bestehen mag, mit deren Nähe zu Plotin zu tun haben, dem Augustinus in wichtigen Punkten nicht folgt.

⁴⁴ Ritter verweist dazu auch auf BEIERWALTES, Werner. *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und Ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt: Klostermann, 1985, bes. S. 148.

„Besonderen Eindruck gemacht haben immer wieder, wie es scheint, der Gedanke des Erkennens ‚*durch*‘ Nichterkennen (ebd. 1,3; 2: 1000C–1025B), die Unterscheidung zwischen ‚kataphatischer‘ und ‚apophatischer‘ Theologie, d.h. bejahenden und verneinenden Gottesprädikaten (ebd. 3: 1032C–1033D), und endlich die Überzeugung: je weiter unsere Rede von Gott *von unten her zum Transzendenten* emporgelangt, *um so mehr büßt sie an Umfang ein; ist das Ende des Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen und mit dem ganz eins werden, der unaussprechlich ist* (ebd.: 1033C).“

Ohne Zweifel ging es Dionysius um die Vermittlung zwischen den Neuplatonikern und den Christen (RG 52): „Entsprechend akzentuiert er das christliche wie das heidnische Material.“⁴⁵ Wenn diese einleuchtende Erklärung zutrifft, kann es wirklich der Fall sein, „daß er, indem er von Proklus u.a. borgte, nicht zu ‚entlehnen‘ meinte und beabsichtigte, sondern lediglich ‚Entlehntes dem wahren Eigentümer zurückgeben‘ wollte“ (RG 53). Das ist die These, die Hans Urs von Balthasar vorgetragen hat und auf die Ritter abschließend hinweist.⁴⁶ Die Titel der vier größeren Schriften des Pseudo-Dionysius lauten: 1. *Περὶ θεῖων ὀνομάτων* (*De divinis nominibus*). 2. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* (*De mystica theologia*). 3. *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* (*De caelesti hierarchia*). 4. *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*De ecclesiastica hierarchia*). Die erste Schrift betrachtet die positiven Gottesnamen (*kataphatische* Theologie), die zweite beschreitet den negativen Weg der Gotteserkenntnis (*apophatische* Theologie). Andre von Ivánka nimmt im Blick auf Pseudo-Dionysius (im Gegensatz zu seiner Beurteilung des Origenes) an, „daß der neuplatonische Begriffs- und Formelschatz zwar äußerlich übernommen wurde, dabei aber in entscheidenden und wesentlichen Punkten mit ganz bewußten und betonten Äußerungen der eigentlich platonische Gedankengehalt negiert oder ins Christliche umgebogen ist“ (PC 226). Dieses Urteil mag zutreffen – bis auf die womöglich strittige Feinheit, dass der „neuplatonische“ Gedankenge-

⁴⁵ Dass ein Autor um 500 nach Christus in die Rolle des Areopagiten schlüpft, wird als Fortführung der Aufgabe der Areopagrede des Paulus erklärt, die eine Brücke zwischen dem Christusglauben und dem Glauben der Griechen errichten versuchte. Nach Ritter besteht das *Corpus Dionysiacum* wie das *Corpus Paulinum* aus Briefen, „14 Einzelstücke, darunter vier längere, ähnlich den vier großen Paulusbriefen (einschließlich des als paulinisch geltenden Hebräerbriefs)“ (RG 52). Nach Ritter ging es dem Autor „auch formal um eine ‚Nachahmung‘ des großen Heidenapostels ging“ (ibidem).

⁴⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962, S. 211f.

halt negiert wird (nicht der „platonische“), was schon anzunehmen ist, weil Platons Philosophie bei Pseudo-Dionysius keine unmittelbare Rolle spielt.

Eine Skizze der kataphatischen Theologie von *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* bietet Endre von Ivánka (PC 230–235). Auch diese Schrift beginnt mit dem Hinweis auf die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens der Gottheit. Pseudo-Dionysius übernimmt in modifizierter Weise den Stufenbau im Weltbild des Proklos, indem er dreimal drei Chöre der Engel annimmt, „in denen sich das proklische Prinzip des Mitteilenden, des Vermittelnden und des Empfangenden in jeder einzelnen Ordnung und in der Zusammenordnung dieser Ordnungen widerspiegelt“ (PC 258). Bei Proklos erfolgt der Aufstieg „durch theurgische Operationen, in denen die Kenntnis der Namen der Dämonen, Heroen und Geister der uns übergeordneten Seinsordnungen eine große Rolle spielt“ (PC 258). Die Hervorgänge sind laut Proklos vermittelt. Demgegenüber lehrt Pseudo-Dionysius, dass Gott es sei, „der alles in allem bewirkt“ (PC 259). Der Weg zu Gott sei kein Weg theurgischer Operationen, sondern ein Weg der Gnade (PC 285). Die Hauptlehren des Proklos seien von deren Umformung durch Pseudo-Dionysius in bezug auf die *Entstehung der Welt*, das *Wesen der Erkenntnis* und das *Sein der Seele* zu unterscheiden.

Im Blick auf die *Weltentstehung* sei die Lehre, „daß alles Sein ein Anteilhaben an dem unendlichen Sein Gottes ist“, noch nicht neuplatonisch (PC 263). Neuplatonisch sei erst die Lehre der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen als „wesensnotwendiger Prozeß der Entfaltung und des ‚Hervorgangs‘“, der die Seelen „in das schuldhafteste Sondersein und in die Vereinzelung des Vielfältigen“ geraten läßt (PC 264). Auch der Gedanke der Schöpfung könne zwar „zum Begriff eines stufenweise verschiedenen Teilhabens am unendlichen Sein Gottes“ führen; sie sei aber so „nicht notwendiger Hervorgang, logische Ausgliederung, freiwilliger Abfall“ (PC 266).

Im Blick auf das *Wesen der Erkenntnis* sei die Lehre noch nicht neuplatonisch, „daß die Ideen, als die schöpferischen Gedanken Gottes, die Urbilder der geschaffenen Dinge, in unmittelbarer Erleuchtung des Geistes die höheren Formen der rein begrifflichen Erkenntnis in uns hervorrufen“ (PC 263). Neuplatonisch sei vielmehr die Deutung des Erkennens als geistiges Nachvollziehen des Hervorgangs, als „Schau des Einen“, als „Wissen um den Urstand, ‚woher wir abgefallen sind‘“ (PC 264). Der christliche Gedanke der Illumination sei „nicht ein Be-

greifen der Art und Weise, wie sich das Eine zum Vielfältigen, das Unendliche zum Determinierten entfaltet“; er mache folglich auch nicht „das Mysterium der Schöpfung begreifbar“ (PC 265).

Es sei noch nicht Neuplatonismus, der Seele „innerliche, rein geistige, überbegriffliche Erkenntnis Gottes der in sich selbst, in ihren ‚Seelengrund‘ zurückwendenden Seele zuzuschreiben“, „auf Grund der Gottebenbildlichkeit, die die Seele in ihrer geistigen Natur schon besitzt, oder auf Grund der Gottähnlichkeit, die ihr durch die Gnade verliehen werden kann“ (PC 263). Neuplatonisch sei erst die Meinung, in der Erkenntnis des Seelengrundes „eine unmittelbare Erkenntnis des allgemeinen Seinsgrundes zu besitzen“ (PC 264). Christlich gedeutete Gottebenbildlichkeit, die sich aus der Schöpfung herleitet, und christliche Gottähnlichkeit seien also „nicht Gottgleichheit, die nur durch eine das Wesen der Seele selbst nicht tangierende Einstellung vorübergehend verdeckt wird“ (PC 265). Die Alternative zwischen neuplatonischer und christlicher Weltentstehungslehre sei der Unterschied zwischen Schöpfung und Emanation (PC 266). Das Grundprinzip der neuplatonischen Seinslehre lautet nach Endre von Ivánka (PC 272):

„Was von der göttlichen, in sich selbst durch dieses Ausgehen nicht berührten Seinsquelle des ‚Hervorganges‘ ausstrahlt, ist seinem Sein nach geringer, seinsärmer, es ist ‚getrübt‘, depotenziertes Sein, unvollkommenes Abbild dessen, was in seinem Ursprunge rein und vollkommen besteht – getrübt und depotenziert eben wegen seines ‚Ausganges‘.“⁴⁷

Im ersten Kapitel der Schrift *Über die mystische Theologie* (= *MT* / *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* = *Pmt*) bittet der Autor die göttliche Dreieinigkeit, ihn und seine Leser „zum Gipfel der geheimnisvollen Worte“ zu geleiten (*MT* 74): „Dort liegen ja der Gotteskunde Mysterien in überlichem Dunkel geheimnisvoll verhüllten Schweigens verborgen: einfach, absolut und unwandelbar.“ Weil die Gott unerkennbar sei, wird er in Form einer „*coincidentia oppositorum*“ vergegenwärtigt, von der später Cusanus gesprochen hat. Der Autor nennt drei Wege, die paradigmatisch geworden sind (*via affirmationis*, *via negationis*, *via eminentiae*).⁴⁸ Er sagt (*MT* 75): „Man muß ihm [...] sowohl alle

⁴⁷ Obwohl Pseudo-Dionysius sich neuplatonischer Termini bediene, ersetze er „das neuplatonische Prinzip der Emanation und der im Grunde der Seele bewahrten Identität mit Gott durch die echt christliche Schöpfungs-idee“ und „in bezug auf [die] Erhebung der Seele zu Gott, durch eine sich deutlich anbahnende Gnadenehre“ (PC 285).

⁴⁸ Diese Wege sind nicht nur in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie allgegenwärtig, sondern sind noch in Heideggers *Sein und Zeit* (vgl. S. 427 Fn. 1)

Eigenschaften der Dinge zuschreiben und (positiv) von ihm aussagen – ist er doch ihrer aller Ursache –, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen – ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig.“ Nach der nötigen Bejahung und Verneinung von Prädikaten Gottes muß im Blick auf Gott jede Verneinung und Bejahung überstiegen werden. Das erste Kapitel endet mit der Gotteserkenntnis des biblischen Mose, der auf ihrem Gipfel in das Dunkel des Nichtwissens eingetaucht sei (*Pmt* 144: εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας).

Der „Überseiende“, könne nur erkannt werden, wenn alles Seiende, das ihn verdeckt, entfernt wird; wie ein Bildhauer Stein wegschlägt und am Ende das Bildnis hervortritt, erkennen wir nur im überlichten Dunkel (*Pmt* 145: ὑπέρφωτος γνόφος). Das dritte Kapitel beginnt mit der Aufzählung bejahender Gottesnamen (*MT* 77f.; z. B. *gut, seiend, Leben; Weisheit* und *Kraft*).⁴⁹ Es enthält eine Fülle von Verneinungen, die das, was zur Sprache gebracht werden soll, als unfaßbar darstellt. Worum es geht, sei weder Seele noch Geist, weder Einbildungskraft, Meinung, Vernunft oder Denken. Es sei weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit. Es sei weder Kraft, noch Licht, noch Leben. Es sei weder Sein, noch Ewigkeit, noch Zeit; weder Wahrheit, noch Herrschaft, noch Weisheit; weder Einheit, noch Gottheit, noch Güte.

Nach diesem furchterregenden Gewitter von Verneinungen beginnt eine gewisse Zaghaftheit. Dionysius sagt in einem Zwischenstück, dass Gott auch nicht Geist sei, aber nur in dem Sinne „nicht Geist, wie wir diesen Ausdruck verstehen“; in gleicher Weise äußert er sich zurückhaltend zu den Namen der Sohnschaft und der Vaterschaft. Er scheut sich wohl, die im christlichen Glaubensbekenntnis vorkommenden Namen in gleicher Weise rigid zurückzuweisen, wie

selbstverständlich als mögliche Aussageweisen vorausgesetzt. Vgl. FISCHER, Norbert. Was ist Ewigkeit? Ein Denkanstoß Heideggers und eine Annäherung an die Antwort Augustins. In FLETTEREN, Frederick van (ed.). *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2006, S. 155–184.

⁴⁹ Die positiven Gottesnamen beginnen mit dem Höchsten; die verneinenden mit dem Untersten (von Gott könne man leichter bestreiten, dass er trunken sei und rase, als dass er aussagbar und denkbar sei). *MT* 79 folgen Beispiele für negative Aussagen über Gott als alles übersteigende Allursache. Begonnen wird mit der Negation von Negationen: Gott sei weder wesenlos noch leblos, weder sprachlos noch vernunftlos. Die Allursache sei zwar der höchste Grund alles Intelligiblen, gehöre aber selbst dem Bereich des Intelligiblen nicht an (*MT* 80; vgl. *Politeia* 509b).

er das ohne Skrupel bei den eher philosophisch geprägten Benennungen durchgeführt hat. Kaum ist dieses Zwischenspiel vorbei, bricht jedoch die Wucht der Verneinungen erneut durch. Denn das Gesuchte gehöre weder dem Nichtseienden noch dem Seienden an: es entziehe sich jeder Bestimmung; es sei weder mit Finsternis noch mit Licht gleichzusetzen, weder mit Irrtum noch mit Wahrheit. Das bedeutet für die gesuchte Allursache (MT 80): „Man kann ihr überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen.“ Die Schrift endet mit dem Hinweis auf eine Übersteigung jeder Bejahung und Verneinung im Blick auf das Gesuchte (ebd.). Pseudo-Dionysius schließt mit Worten, die seine Hingerissenheit von der unendlichen Größe Gottes bezeugen, aber das Endliche so herabsetzen, dass es durch seine Unfähigkeit einer Beziehung zum Unendlichen gleichsam nichtig wird. Die Frage, ob Pseudo-Dionysius als Christ bezeichnet werden kann, läßt sich nicht klar bejahen, sofern er das Endliche als solches, das gemäß biblischem Glauben von Gott als Gutes geschaffen ist, am Ende für an sich schlecht zu halten scheint.

3. Zu Augustins christlicher Kritik und Umformung der neuplatonischen Mystik

Plotins Ziel in der Rückkehr zum Einen ist die Überwindung der Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, die Auslöschung des menschlichen Selbst, aller Eigenbewegung, die Vereinigung mit dem Geschauten: „selber das Geschaute nicht mehr schauen, sondern es werden“.⁵⁰ Augustinus mag nach Heinrich Dörrie zwar eine „Annäherung an das Höchste Wesen“ erlebt haben, aber „gewiß keine *unio mystica* – ἕνωσις – bei welcher in der Ekstase die Persönlichkeit verlassen wird – daher ἔκστασις – so daß das Subjekt sich mit dem Objekt der Schau vereinigt“; es gilt also: „In Augustins Darstellung ist das

⁵⁰ HARDER, Richard. *Zu Plotins Leben, Wirkung und Lehre*. In *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1973, S. 267; vgl. auch VOLMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1957, S. 90: „Bei Plato erreicht die Seele am Ende des Stufenweges der Liebe im Sein zu der höchsten Seinshaftigkeit des Seienden die vollendete Möglichkeit des Bleibens und der Ständigkeit. Für Plotin kann das [...] nur bedeuten, daß in der Manifestation des Lichtes selbst der Seele ihr Sein zu sich selbst in der vollendeten Möglichkeit seiner Vollkommenheit anwesend ist. Das Selbst der Schönheit ist nichts anderes als das wiedergewonnene ‚Selbst‘ des Geistes, in dem alles Sichverhalten zu einem anderen [...] ausgelöscht ist.“

Ich/Du-Verhältnis nicht aufgehoben.“⁵¹ Denn Augustinus war nicht willens, den Doppelcharakter des Ziels seiner Suche nach „Gott und der Seele“ für ein womöglich trügerisches, halluzinatorisches Augenblickserlebnis preiszugeben.

Was Augustinus dennoch vorträgt, kann als eine kritisch reflektierte Mystik des Alltags gelten. Dabei treten in seinem Denken auch Motive auf, die sich bei Origenes oder Dionysius finden.⁵² Auf Dionysius konnte sich Augustinus schon deshalb nicht beziehen, weil er ihn nicht kannte; das schon genannte Ziel des Origenes, die Botschaft des christlichen Glaubens mit Hilfe der Vernunft einsichtig zu machen (vgl. *Pp* 98f.: „Inluminare vobis lumen scientiae“), hat er aber auch selbst ausdrücklich verfolgt (*vera rel.* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem“).⁵³ Die philosophische Haltung Augustins war zwar einerseits vom Streben nach der *Transzendenz* Gottes bestimmt, andererseits aber auch grundlegend vom Bewußtsein der eigenen *Endlichkeit*. Dadurch hatte er Sinn für die von Dionysius entfalteten Wege der Aussagen zum Göttlichen.⁵⁴

Ohne Zögern zitiert Augustinus zum Beispiel zu Beginn der *Confessiones* (1,1) das *affirmativ* sprechende Psalmwort (vgl. *Vulgata*: 144,3; 146,5), das die „Größe“ Gottes nennt und hervorhebt („magnus es, domine“), jedoch in Verbindung mit der *negativen* Aussage der unfaßbaren Größe seiner Kraft und Weisheit („magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus“). Das überschwengliche Lob übersteigt aber nach Augustinus die Kraft der Menschen, die verschwindend klein sind, von Sterblichkeit und von Sündigkeit bestimmt, zudem von ei-

⁵¹ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Die Andere Theologie, S. 41 (Fn. 122). Vgl. *ord.* 2,47: „ipsa philosophiae disciplina [...] duplex quaestio est, una de anima, altera de deo.“ Hier ist die Frage zur Seele sogar als erste genannt.

⁵² Auf Origenes bezieht Augustinus sich in seinen Schriften mehrfach und im wesentlichen Punkt der Güte des Geschaffenen von der Schöpfung her auch scharf kritisch (vgl. z. B. *civ.* 11,23).

⁵³ Zu Kants „konzentrischen Kreisen“ vgl. *RGV* BXXII. = AA 6,12; dazu WINTER, Aloysius. Kann man Kants Philosophie „christlich“ nennen? In: FISCHER, Norbert (ed.). *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, S. 37–42; FISCHER, Norbert. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung Vorüberlegungen zu einem gründlichen Bedenken des Themas. In FISCHER, Norbert – FORSCHNER, Maximilian (ed.). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg im Breisgau: Herder 2010, bes. S. 132f.

⁵⁴ Also für „kataphatische“, „apophatische“ und „mystische“ Theologie = *via affirmativa, negativa, eminentiae*.

nem Hochmut, dem Gott widersteht (1,1): „et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis.“ Ein Mensch, der Gott loben will, ist also in einer fast ausweglosen Lage.

Obwohl die „via affirmativa“ wie die „via negativa“ den Jubel, der dem Psalmwort folgte, nicht rechtfertigen können, setzt Augustinus sein „dennoch“ gegen die faktische Wirklichkeit mit ihrer Kleinheit und Schwächen (1,1): „et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.“ Das ersehnte Ziel erreicht er auf einem Weg, der als „via eminentiae“ ausgelegt werden kann. Um in der Spur der Gottesbeziehung zu bleiben, die affirmativ und negativ begonnen, aber kein ein annehmbares Ergebnis erreicht hat, weicht Augustinus auf eine Lösung aus, die seine faktische, zwiespältige Situation charakterisiert. Sie ist einerseits von seiner „Endlichkeit“ bestimmt (also von der Unmöglichkeit, „Transzendentes“ zu fassen), andererseits aber auch von seiner innerweltlich unableitbaren Beziehung zum unendlichen, transzendent bleibenden Gott. Er sagt in einem Wort, das die Inversion der Aktivität in der Suche bezeichnet (1,1): „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

Die Frage, wie trotz der Nüchternheit, die vom Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gefordert ist, doch eine Beziehung zu Gott – oder gar ein *Berühren Gottes* – möglich ist, hat Augustinus aufmerksam verfolgt und muß in den folgenden Überlegungen eigens ins Auge gefaßt werden. Die *Confessiones* beginnen mit überschwenglichem Gotteslob, das vom Gefundenhaben lebt. Diesem Lob folgt, wie erwähnt, die ernüchternde Diagnose der „conditio humana“. Obwohl der Mensch im Ganzen der Schöpfung, angesichts Größe, die sich auch in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung bemerkbar macht, eine *quantité négligeable* zu sein scheint,⁵⁵ erklärt er, dass der Mensch Gott „dennoch“ loben wolle. Den Willen zum Gotteslob führt er also nicht auf ein spontanes „Vermögen“ des Menschen zurück, sondern auf einen Antrieb, der unmittelbar von Gott ausgeht und nicht in der Macht von Menschen steht. Die „quies in deo“ ist kein Zustand, den Menschen

⁵⁵ Damit bringt Augustinus eine Erfahrung zum Ausdruck, die Immanuel Kant im „Beschluß“ der *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem „bestirnten Himmel über mir“ zur Sprache gebracht hat, der „mit dem Anblick einer zahllosen Weltenmenge [...] gleichsam meine Wichtigkeit“ vernichtet (*KpV* A 288f.).

durch ihre eigenen Bemühungen jemals erreichen könnten: Menschen sind und bleiben vielmehr, solange sie in der Welt leben, „ruhe-loses Herz“ („cor inquietum“).

Dieser Lösungsweg, der sich über die *Confessiones* hin in den narrativen Büchern (1–9),⁵⁶ in der Reflexion der Gottsuche, die zugleich seine „Suche nach dem wahren Leben“ ist (Buch 10) und in der Meditation ihres Resultats (Bücher 11–13; mit der Zeitabhandlung in Buch 11) wiederfindet,⁵⁷ entspricht dem Weg, den Augustinus im Anschluß an und in Absetzung von Plotin formuliert hatte (*vera rel.* 72). Er zeigt, wie das „transcende et te ipsum“ zu verstehen ist, das ein wirkliches Hinausgehen über sich selbst verlangt, aber ohne Verlust des endlichen Selbst. Das Ziel, das Augustinus zunächst in der äußeren Welt („foris“) zu erreichen sucht, das er dann im Inneren („intus“) verfolgt und das er zuletzt – angetrieben durch die unversehens hervortretende Wirklichkeit Gottes – im transzendent bleibenden Innersten („intimum“) findet, weckt seine Sehnsucht und ruft ihn schließlich zum Glauben an die unfaßbare Wirklichkeit Gottes. Dieser Weg kann an ausgewählten signifikanten Passagen der *Confessiones* erläutert werden.⁵⁸

Die Beziehung zu Gott spielt auch eine Rolle in Augustins Antwort auf die Frage, was er beim Diebstahl eines für ihn an sich wenig reizvollen Diebesgutes geliebt, was ihn zum Diebstahl getrieben habe (*conf.* 2,12–16; hier 2,12): „quid ego miser in te amavi, o furtum meum [...]“? Augustinus nennt hier nicht explizit die Sünde Adams oder eine Ursache vor der Zeit,⁵⁹ sondern seinen „Hochmut, der verfehlt und

⁵⁶ Vgl. dazu FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter (ed.). *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1–6*. Paderborn: Schöningh, 2004.

⁵⁷ Vgl. FISCHER, Norbert. *Narrativa – Reflexão – Meditação. O Problema do Tempo na Estrutura das Confissões. Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones*. In *As Confissões de s. Agostinho. 1600 anos depois: Presença e Atualidade. Lisboa 13–16 Novembro 2000*. Lisboa 2001: Universidade Católica Portuguesa, S. 253–279.

⁵⁸ Vgl. FISCHER, Norbert. Augustins Weg der Gottsuche („foris“, „intus“, „intimum“). *Trierer Theologische Zeitschrift* 1991, Jg. 100, S. 91–113; FISCHER, Norbert. Foris-intus. In MAYER, Cornelius. *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3. Basel – Stuttgart: Schwabe, 2005, S. 37–45.

⁵⁹ Vgl. *Politeia* 617e; *RGV* B 25; FISCHER, Norbert. Das „radicale Böse“ in der menschlichen Natur. Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit. In DANZ, Christian – LANGTHALER, Rudolf (ed.). *Kritische und absolute Transzendenz. Philosophische Theologie und Religionsphilosophie bei Kant und Schelling*. Freiburg – München: Alber, 2006, S. 67–86. SIROVÁTKA, Jakub. Das Sollen und das Böse als Themen der Philosophie Kants. In FISCHER, Norbert (ed.). *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg-München: Alber, 2012, S. 248–267.

verdreht die Höhe Gottes nachahmt und zum trügerischen Abbild der göttlichen Allmacht wird“ (2,14): „tenebrosa omnipotentiae similitudine.“⁶⁰ Nach Augustinus führt die allenthalben gesuchte *Entschuldigung* beim Fehlverhalten von Menschen zur Zersetzung des Ich, ob man die Schuld nun auf die Natur, gesellschaftliche Umstände oder auf Gott schiebt. Denn das Schuldigsein des Daseins ist für das Selbstseinkönnen konstitutiv.⁶¹ Das Bewußtsein der Schuld gehört als konstitutives Moment zum Selbstsein endlicher Wesen, impliziert aber Nähe zu Gott, wenn auch in Gegenstellung zu ihm und in falscher Nachahmung. Wer Untaten begeht und sich das eingesteht, berührt nach Augustinus – in verfehlter Weise – die Wahrheit Gottes.⁶²

Eine andere – ebenso verstörende – Berührung der göttlichen Wahrheit schildert Augustinus in den *Confessiones* bei seinem Bericht vom Tod seines Jugendfreundes und von seinen Bemühungen, mit diesem Ereignis lebensmäßig und gedanklich ins Reine zu kommen.⁶³ Unmittelbar wird Augustinus, dessen Streben auf die „vita viva“ zielt (vgl. z. B. *conf.* 10,59 im Vergleich mit 1,7), sich dadurch selbst zur großen Frage (4,9): „factus eram ipse mihi magna quaestio“. Er gerät in ein Elend, das ihn auf Gott weist, sofern er sich durch dieses Elend gedrängt sieht, zu Gott hin zu weinen (4,10): „et tamen nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret.“ Am Ende wird ihm der Weg Christi zum Trost, der in unser sterbliches Leben herabgestiegen sei und unseren Tod auf sich genommen habe (4,10). Die schmerzhafteste Erfahrung des Todes eines Freundes wird ihm zur Berührung Gottes, zur Anregung („excitatio“), auf Gott hinzudenken.

In der schonungslosen Darstellung seines Strebens nach Karriere und dem Genußleben berichtet Augustinus von seiner Begegnung mit einem Bettler, die ihn lehrt, sein Glück nicht in zeitlichen Freuden zu suchen (6,9). In seinen Erfahrungen mit dem, was er in der Bezie-

⁶⁰ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Einführung. In *Aurelius Augustinus*, S. 823.

⁶¹ Vgl. 7,5; vgl. dazu *SuZ* 269: „Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigenen Schuldigsein.“

⁶² Vgl. *en. Ps.* 70,2,6: „non ergo aliquid alienum est, si imaginem dei tenemus in nobis; utinam eam per superbiam non amittamus. sed quid est, per superbiam velle esse similem deo?“ In den *Confessiones* spricht Augustinus davon, Gott auf verfehlte und perversierte Weise nachgeahmt zu haben (2,14: „vitiose atque perverse imitatus sum“), und zwar in finsterner Ähnlichkeit mit der göttlichen Allmacht („tenebrosa omnipotentiae similitudine“).

⁶³ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. *Confessiones* 4. Der Tod als Phänomen des Lebens und als Aufgabe des Denkens. In FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter. *Irrwege des Lebens*, S. 105–126.

hung zu seiner Konkubine und der ihm aufgenötigten Trennung von ihr *Liebe* nannte (6,23–25), wird er auf das Ideal einer Liebe gestoßen, die nichts für sich will, sondern will, dass die geliebte Person sei.⁶⁴ Er ist in der Begegnung mit dem Phänomen der Liebe gleichsam von Göttlichem berührt.⁶⁵

Nach Augustinus ereignet sich im faktischen Leben, sofern es von Schuld, von Tod, von Suche nach Glück und Liebe bestimmt ist, ein unbemerktes, geheimes Berühren Gottes, das nicht in eine Verschmelzung des endlichen Subjekts mit der unendlichen Wirklichkeit Gottes führt. Dieser Befund könnte weiterhin entfaltet werden, an der expliziten Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus im siebenten Buch (vgl. *conf.* 7,13f.: „ibi legi“ – „non ibi legi“) – oder auch an Augustins Bekehrungserlebnis in der Gartenszene im achten Buch, das ebenso als Inversion der Aktivität dargestellt ist (8,24: „tolle, lege“) wie das Gottfinden im zehnten Buch (10,38).

Am deutlichsten bringt Augustinus das Berühren der unendlichen Wahrheit Gottes aber im Rückblick auf den Tod seiner Mutter in Ostia zur Sprache, von dem er im neunten Buch der *Confessiones* berichtet, wo er ein Gespräch in Szene setzt, das eine gemeinsame „mystische“ Erfahrung vergegenwärtigt, soweit das uns Menschen nach dem Urteil Augustins möglich ist. In diesem Gespräch steigt Augustinus mit seiner Mutter gedanklich die neuplatonische *scala mystica* von außen nach innen empor, die bei der sinnlichen Wahrnehmung anhebt und in der Berührung der ewigen Weisheit endet. Dort heißt es (in der Übersetzung von Joseph Bernhart): „Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens“ (*conf.* 9,24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis“).⁶⁶ Diese Stelle

⁶⁴ Vgl. *conf.* 6,26: „amicos gratis diligebam vicissimque ab eis me diligere gratis sentiebam“; da die Wechselseitigkeit des „gratis“ sich auch auf Klugheit stützen kann, mag diese Art Liebe noch nicht die vollkommene göttliche sein.

⁶⁵ In ebenso schillerndem Kontext sagt Martin Heidegger (ARENDDT, Hannah – HEIDEGGER, Martin. *Briefe. 1925–1975*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), S. 31: „Amo heißt volo, ut sis, sagt Augustinus einmal: ich liebe Dich – ich will, daß du seiest, was Du bist“ Vgl. FISCHER, Norbert. *Amore amoris tui facio istuc*. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins, S. 183; TÖMMEL, Tatjana N. „Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?“ Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des anderen in den Marburger Jahren (im Druck). Dazu vgl. *ep. Io. tr.* 8,5; 8,10; weiterhin s. *Lambot* 27,3: „quod quisque amat, vult esse, an non vult esse?“ In der Begegnung mit Liebe wird anfanghaft die Wahrheit Gottes berührt.

⁶⁶ Dazu vgl. noch einmal s. 117,5: „attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est“. Zur Diskussion um die Mystik Augustins vgl. HENDRICKX, Ephraem. Augustinus

weist auf die Zeitlichkeit und Flüchtigkeit der menschlichen Annäherung an Gott und nimmt den Ausgang der menschlichen Versuche, sich Gott zu nähern, als Beleg für die bleibende Veränderlichkeit der menschlichen Natur.

Das Resultat der Versuche, den Weg zur Wahrheit zu gehen, mündet nach *De vera religione* in den Imperativ: „transcende et te ipsum“. Dieser Imperativ erweist sich aber in wörtlichem Sinn bei genauer Betrachtung als widersinnig, weil das Ich, das zu Gott gelangen will, dann vor der Alternative stünde, entweder es selbst (und damit strenggenommen doch in der Immanenz) zu bleiben oder, um in die Transzendenz zu gelangen, sein Selbstsein zu übersteigen, also sich im Einen aufzulösen und zu vernichten, was nicht als „Transzendieren“ verstanden werden kann. Weil Augustinus aber an Sein und Sinn des Endlichen und Zeitlichen festhält (aus philosophischen und theologischen Motiven), votiert er gegen mystische Verschmelzung mit dem Einen.

Diese Deutung entspricht dem Gesamtaufbau der *Confessiones* (vgl. *AZ* XXXII–XXXVII) und insbesondere der Kompositionsstruktur des zentralen zehnten Buches (vgl. *SwL* XIX–XXX). Nachdem Augustinus Gott für einen Augenblick die Nähe Gottes gespürt und ihn berührt hatte (10,38: „tetigisti ne, et exarsi in pacem tuam“), beginnt wiederum der Kampf des Alltags, auf den es ankommt, der jeden Einzelnen herausfordert (10,39–66) und der ohne göttliche Hilfe nicht bestanden werden kann (10,67–70). Das Geschehen der Berührung könnte nach Augustinus im Hören der Bergpredigt bestehen, die zu Beginn des elften Buches zitiert wird (11,1). Diese Auslegung entspräche auch der Aussage Augustins, er habe Gott in Gott, über sich gefunden (vgl. *conf.* 10,37: „in te, supra me“).

Augustinus spricht dem Zwiegespann von „dolor et labor“ (*conf.* 10,39) auch positiven Sinn zu.

Auf dem Weg, der ihn (wie zuvor Plotin) von außen nach innen führt, findet Augustinus (anders als Plotin) im Inneren (in der „memoria“) aber nicht einfach Gott (*conf.* 10,37): „neque enim iam eras in memoria mea“. Er findet ihn schon gar nicht wie ein Ding, sondern wird zur Inversion seiner Aktivität gedrängt, die auf Wege weist, die

Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung. In ANDRESEN, Carl (ed.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG, 1975, S. 271–346; HENRY, Paul. Die Vision zu Ostia. Ibidem, s. 201–270; weiterhin HATTRUP, Dieter. *Confessiones 9: Die Mystik von Cassiciacum und Ostia*. In FISCHER, Norbert – MAYER, Cornelius (ed.). *Die „Confessiones“ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg et al.: Herder, 1998, bes. S. 414ff.

aus eigenen Motiven nicht abzuleiten sind. Gott bleibt für Augustinus „innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes“, also für immer transzendent (*conf.* 3,11): „zu einem eras interior intimo meo et superior summo meo“.

Schon in *De vera religione* hatte Augustinus für den Weg zur Wahrheit, den endliche, der Veränderung unterworfenen Zeitwesen zu gehen haben, gefordert (72): „transcende et te ipsum“. Dort hatte er aber noch nicht sagen können, wie die geforderte *Selbstübersteigerung* zu denken ist. Aus der Perspektive der *Confessiones* bedeutet das „transcende et te ipsum“: Handle so, dass du dem Ideal der reinen Liebe entsprichst, wie sie in der Bergpredigt ausgesprochen ist; entsprich einer Handlungsweise, die Dein immanentes Glücksverlangen übersteigt, öffne Dich für die Hoffnung an eine Liebe, die nur als Liebe Gottes gedacht werden kann, der will, dass wir seien. Und der Glaube an diese Liebe ist der Glaube daran, dass Gott uns mit seiner Liebe berührt hat. Das Wort dieses Glaubens ist die Einsicht in eine Liebe, die nicht ihr eigenes Sein zu steigern strebt (wie es gewöhnlich der Fall ist: „amo: volo, ut sim“), sondern wie Gott liebt, der will, dass die geliebte Person sei: „amo: volo, ut sis“.

Das Ideal der Gottsuche Augustins ist gerade nicht die Plotinsche Einswerdung mit dem Einen.⁶⁷ Vielmehr ersehnt Augustinus das Reich Gottes als eine heilige Gemeinschaft freier Bürger, die mit Gott ohne Ende währt. Ziel ist die Pluralität in einer gerechten und von reiner Liebe getragenen Gemeinschaft freier Bürger (*conf.* 11,3: „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“). Möglich ist die Hoffnung auf eine solche ersehnte Gemeinschaft, weil Augustinus das Berühren Gottes einerseits im Sinne eines „genitivus subiectivus“ versteht und überzeugt ist, von Gott berührt worden zu sein. Weil Gott ihn (in der Bergpredigt) berührt hat und er in der Hoffnung auf den Frieden Gottes entbrannt ist, ist er befähigt, das Berühren Gottes auch im Sinne es

⁶⁷ Vgl. *conf.* 11,39: „at ego in tempora dissilui [...] et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae.“ Augustinus bedient sich Plotinschen Vokabulars, ohne dessen Inhalte zu übernehmen. Augustinus lehrt nicht, Zeit, Welt und sich selbst zu verlassen, um in das ungewordene Eine zurückzukehren; vielmehr lehrt er die Hoffnung, dass die besondere Form eines jeden Einzelnen bewahrt werde, der am Ende ein eigentliches, endliches Selbst werden soll (vgl. 11,40); vgl. 11,39f. zielt auf die Gegenbewegung zum „dissilire“ und „dilaniare“ (vgl. 4,11). Augustins Hoffnung läßt sich sachgemäßer mit der Vorstellung eines moralisch begründeten „Reiches Gottes“ im Sinne Kants und an der Idee des „eigentlichen Miteinanderseins“ im Sinne Heideggers entfalten. Augustinus könnte sich am Ende als Kirchenvater erweisen, dessen Gedanken in die Neuzeit und in eine noch kommende Zeit reichen.

„genitivus obiectivus“ aufzufassen, so dass er überzeugt ist, in besonderen Augenblicken (wie im letzten Gespräch Augustins mit seiner Mutter) die Weisheit Gottes berührt zu haben – nüchtern und ohne Gefahr der Selbsttäuschung (*conf.* 9,24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis“).

Beide Weisen der Berührung Gottes sind nach Augustinus durch die Erfahrung der Ruhelosigkeit des Herzens möglich, die das Herz nicht selbst hervorgebracht hat, sondern die ursprünglich auf Gott selbst zurückgeht, der unser Herz antreibt, sich nicht mit schwächeren Beglückungen zu begnügen, und der so die Sehnsucht nach erfüllter Ruhe entfacht (1,1: „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“). Diese Sehnsucht, die in allen Menschen brennt, geht auf den Frieden Gottes, auf eine heilige und dauerhafte Gemeinschaft freier Bürger, die durch die Kraft Gottes ermöglicht ist (*conf.* 11,3: „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“). Sofern diese Gemeinschaft die reine, wechselseitige Liebe ihrer Glieder und zugleich die Kraft Gottes voraussetzt, ist sie nur denkbar in einem Zusammenwirken von menschlicher (geschaffener) Freiheit und göttlicher Gnade.⁶⁸

RESUMÉ

NORBERT FISCHER

O doteku věčné pravdy. K Augustinově křesťanské transformaci novoplatónské mystiky

Článek zkoumá Augustinovo přetvoření novoplatónské mystiky v křesťanském duchu. Augustinus navazuje na křesťanský platonismus Órigenův a na negativní mystiku Pseudo-Dionýsia Areopagity, jejichž základní myšlenky jsou zde představeny. I když Augustinus používá novoplatónské myšlenkové figury (především Plátónovy), zdůrazňuje pozitivní smysl lidského času a konečné lidské existence. Subjektivní identita člověka tak zůstává zachována i tváří tvář Bohu. Cílem mystického sjednocení není zbavení se vlastní identity ve splynutí s Jedním, nýbrž její uchování a vytvoření nebeské *sancta civitas*.

Klíčová slova

Augustinus, mystika, negativní teologie, novoplatonismus

⁶⁸ Vgl. den Blick auf die geschichtlichen Diskussionen in FISCHER, Norbert (ed.). *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg – München: Alber, 2012.