

Karsten Junk

Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis
bei Augustinus und Meister Eckhart

AUGUSTINUS · WERK UND WIRKUNG

BAND 5

HERAUSGEGEBEN VON
JOHANNES BRACHTENDORF UND VOLKER HENNING DRECOLL

FERDINAND SCHÖNINGH

Karsten Junk

DER MENSCHLICHE GEIST
UND SEIN GOTTESVERHÄLTNIS
BEI AUGUSTINUS UND
MEISTER ECKHART

2016

FERDINAND SCHÖNINGH

Titelbild:
Aurelius Augustinus, Holzschnitt 1489

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78481-0

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	9
I. AUGUSTINUS.....	15
1. Metaphysische Voraussetzungen	15
1.1 Augustins Bildtheorie.....	15
1.2 Theorie vom Sein	18
2. Die Seele.....	23
2.1 Herkunft und Entstehung der menschlichen Seele.....	23
2.1.1 Die Seele und die Ursünde	26
2.2 Die Seele und der Körper.....	28
2.3 Das Wesen der menschlichen Seele	33
2.4 Eigenschaften der Seele	34
2.5 Struktur der Seele und ihre Kräfte	43
2.5.1 Fundament der Seele	43
2.5.2 Gliederung der Seelenkräfte	45
2.5.3 Obere und niedere Seelenkräfte.....	50
2.5.3.1 Sapientia und scientia.....	51
2.5.3.2 Äußerer und Innerer Mensch.....	54
3. Die Kräfte der Seele	57
3.1 Erinnerung	57
3.1.1 Die Ordnungen der memoria und der Vorgang des Erinnerns	58
3.1.2 Die memoria als Ort der Identitätsstiftung	61
3.1.3 Die memoria und ihr Wissen von Gott	63
3.2 Erkenntnis	67
3.2.1 Fragen des Frühwerkes – Skeptizismus, Platonismus und Bibel.....	67
3.2.2 Ziel und Voraussetzung der Erkenntnis	73
3.2.3 Der Vorgang der Erkenntnis.....	77
3.2.4 Selbsterkenntnis der Seele	82
3.2.4.1 visio interna - nosse und cogitare.....	85
3.2.4.2 se-nosse	87
3.2.4.3 cogitare.....	92

3.2.5	Illuminationstheorie und Magister interior	94
3.2.6	Gotteserkenntnis	96
3.2.6.1	Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.....	96
3.2.6.2	Wege der Gotteserkenntnis.....	98
3.2.6.3	Erkenntnis der Differenz zwischen Gott und der Seele	103
3.2.6.4	Gotteserkenntnis und Einung mit Gott – die Aufstiegsberichte in den Confessiones.....	104
3.2.7	Verbum	112
3.2.8	Glauben	122
3.3	Wille.....	130
3.3.1	Wesen des Willens	130
3.3.2	Struktur des Willens – guter und böser Wille	131
3.3.3	Vorgang des Wollens.....	137
3.3.3.1	Vorgang und Intentionalität des Wollens.....	137
3.3.3.2	Glückseligkeit als letztes Strebensziel	138
3.3.4	Liebe zum Selbst (se amare) und zu Gott.....	140
3.3.5	Kenntnis als Voraussetzung des Wollens	141
3.3.6	Willensfreiheit	144
3.3.6.1	Willensfreiheit des Menschen	144
3.3.6.2	Gott und die menschliche Willensfreiheit	149
3.3.7	Primat des Willens?	164
3.4	Weitere Tätigkeiten der Seele: Sinneswahrnehmung und Affekte.....	168
3.4.1	Sinneswahrnehmung.....	168
3.4.2	Affekte	170
4.	Seele als Bild Gottes	171
4.1	Das Bild Gottes in der Menschennatur	172
4.2	Das Verhältnis zwischen dem Urbild Gott und dem Abbild des Geistes	177
4.2.1	Immanenzformulierungen aus den Confessiones	180
4.3	Die Erneuerung des Bildes	182
4.4	Weitere Ansätze	184
II.	MEISTER ECKHART	191
1.	Metaphysische Voraussetzungen	192
1.1	Eckharts Bildtheorie	192
1.1.1	Die Ursprungsrelation	192

1.1.2 Ähnlichkeit und Gleichheit in Eckharts Bildbegriff	197
1.2 Eckharts Theorie vom Sein	198
2. Die Seele.....	202
2.1 Herkunft und Entstehung der menschlichen Seele.....	202
2.1.1 Die Seele und die Erbsünde.....	205
Zusammenfassung und Vergleich mit Augustinus	206
2.1.2 Die Seele und der Körper	207
Zusammenfassung und Vergleich mit Augustinus	208
2.1.3 Die Stellung der Seele in der Seinshierarchie.....	209
2.2 Das Wesen der menschlichen Seele	210
Zusammenfassung und Vergleich mit Augustinus	211
2.2.1 Der Seelengrund als Wesen der menschlichen Seele.....	212
2.2.2 Der Seelengrund und Gott	217
2.2.2.1 Der Seelengrund als Ort Gottes in der Seele.....	217
2.2.2.2 Der Seelengrund als strenge Einheit und Selbstbezüglichkeit.....	221
2.2.2.3 Der Seelengrund – geschaffen oder ungeschaffen?..	222
2.2.2.4 Die Gottesgeburt im Seelengrund	225
2.3 Die Kräfte der Seele.....	244
2.3.1 Das Verhältnis zwischen dem Wesen der Seele und ihren Kräften	244
2.3.2 Struktur der Seelenkräfte	245
2.3.2.1 Gliederung der Seelenkräfte.....	245
2.3.3 Erkenntnis.....	251
2.3.3.1 Wesen und Natur der Erkenntnis	251
2.3.3.2 Die lumina der Vernunft.....	254
2.3.3.3 Vorgang des Erkennens	257
2.3.3.4 Selbsterkenntnis der Seele.....	260
2.3.3.5 Gotteserkenntnis.....	261
2.3.4 Strebevermögen	263
2.3.4.1 Wesen, Natur und Struktur des Strebevermögens	263
2.3.4.2 Tätigkeiten des Willens: Innerer und äußerer Akt ...	266
2.3.4.3 Gegenstand des Strebens (Wille/Liebe)	270
2.3.4.4 Willensfreiheit	274
2.3.4.5 Das Verhältnis von Wille und Erkenntnis.....	276
3. Die Seele als Bild Gottes.....	280
3.1 Als Bild? Nach dem Bild?.....	285
Zusammenfassung und Vergleich mit Augustinus	287

III. ZUSAMMENFASSENDES ERGEBNIS.....	291
LITERATURVERZEICHNIS	295
1. Primärquellen	295
1.1 Augustinus	295
1.2 Eckhart.....	298
1.3 Weitere Primärquellen.....	299
2. Sekundärliteratur	301

EINLEITUNG

Das Nachdenken über den menschlichen Geist ist eine Aufgabe, der sich die abendländische Philosophie und Theologie schon früh gestellt hat und gegenwärtig besonders im Kontext der Fragestellung „Mind and Brain“ stattfindet.¹ Hier soll ein Schritt vorher eingesetzt werden: Was ist unter „Mind“ zu verstehen, der mit „Brain“ in Verbindung gesetzt, wenn nicht erklärt werden soll? Aus den unterschiedlichen Antworten und Perspektiven, die zu diesem Thema eingenommen werden können, werden hier christlich-abendländische Blickwinkel gewählt und diskutiert, da diese mit ihrer grundlegenden Bedeutung für den geisteswissenschaftlichen Diskurs unverzichtbar bleiben. Besonders im Zuge der neuzeitlichen Fragestellung nach dem Subjekt, haben die Ansätze Augustins und Eckharts durch ihre Thematisierung der Selbstbezüglichkeit Wesentliches beizutragen. Beide zeichnen sich dadurch aus, dass sie weder die ihnen aus der Tradition bekannten Ansätze nur referieren, noch sie völlig außer Acht lassen. Zudem haben sie sich dem Vorhaben unterzogen, theologische und philosophische Argumente zusammenzudenken. Daher erscheint eine Beschäftigung mit ihren Konzeptionen besonders aus einem Erkenntnisinteresse ertragreich, das den Geist und sein Gottesverhältnis gerade auch als philosophische Grundfrage der Theologie versteht.

Eine Monographie, die beide Denker in ihrer Geistkonzeption vergleicht, besteht in dieser Form bisher nicht. Eine vergleichende Studie zwischen Augustinus und Eckhart generell bietet allerdings Heidi Marx in ihrer 2009 in Harrisburg, Pennsylvania, erschienen Arbeit „Augustine and Meister Eckhart. Tracing a lineage.“ Marx ist besonders an der Kontinuität zwischen Eckhart und Augustin interessiert, dabei übersieht sie allerdings die Unterschiede zwischen beiden nicht. Im Ganzen jedoch erscheint bei ihr die Adaption des augustinischen Denkens bei Eckhart als zwar variierte, aber doch adäquate Weiterführung und Entfaltung der Anschauungen des Kirchenvaters. An dieser Stelle setzt diese Arbeit ein. Mit dem Focus auf der Geistphilosophie soll untersucht werden, wie das Denken Eckharts sich tatsächlich zu den Positionen Augustins verhält. Dies knüpft an eher punktuelle Stellungnahmen in früheren Forschungsarbeiten an, die eine deutliche Differenz zwischen dem Bezugspunkt bei Augustin und dessen Weiterführung bei Eckhart festhielten.² Es versteht sich, dass ein Vergleich beider Denker aber zunächst eine intensive Auseinandersetzung mit jedem der beiden voraussetzt, die nicht einfach in der

¹ Vgl. MÜLLER 2003, 156.

² So etwa Mauritius WILDE (2000) bezüglich Analogie und Univozität in der Beziehung zwischen Gott und seinem menschlichen Ebenbild, 111.182f., 196-199 oder generell für das Verhältnis beider Denker MOJSISCH 1983, 141.

Übernahme von Thesen über sie, sondern nur durch die Beschäftigung mit ihnen selbst betrieben werden kann. Der folgende Überblick über den Forschungsstand versteht sich eher summarisch, da Dopplungen mit der eigentlichen Forschungsarbeit vermieden werden sollen.

Das Denken Augustins (354-430) stand besonders unter der Fragestellung nach Gott und der Seele, so dass eine Arbeit zu diesem Thema ins Zentrum augustinischen Denkens vorstößt. Explizit legt Augustin seine Theorie zum Geist und seinem Gottesverhältnis, besonders seiner Abbildhaftigkeit, in *De Trinitate* (besonders Bücher 8-15) und in den *Confessiones* (besonders Bücher 10 und 11) vor.³ Bei der Interpretation ist es bedeutsam, die Zielsetzung des jeweiligen Werkes zu berücksichtigen. Ob die Geistanalyse Augustins theologisch fundiert ist, oder ob die Theologie (nur) den Entdeckungszusammenhang darstellt, ist umstritten. In jedem Fall stehen die Argumente Augustins dem philosophischen Diskurs offen, was wohl auch intendiert war und eher gegen eine theologische Begründung spricht.⁴ Zur Geisttheorie Augustins sind einige Veröffentlichungen erschienen, die oft detaillierte Forschungen zu bestimmten Werken darstellen, etwa O'Daly 1987, Hölscher 1999, Brachtendorf 2000, Kreuzer 2001, Tillmann 2002, Fischer 2006. Diese – und andere, vor allem im angelsächsischen Raum erschienene Werke – werden in ihrem Bezug zum Thema herangezogen und für die Arbeit fruchtbar gemacht. Eckhart greift Augustins Gedanken mehrmals auf, besonders was die Struktur der Geisteskräfte, ihr Innerstes (*abditum mentis*) und die verschiedenen Grade der Seele angeht.

Das Thema des menschlichen Geistes kann aber auch bei Augustin nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr tragen auch andere Grundannahmen dazu bei, ein Bild davon zu gewinnen, wie Augustin den menschlichen Geist und sein Gottesverhältnis denkt. Dazu zählt neben der Schöpfungslehre auch besonders seine Bildtheorie, da er den menschlichen Geist als Bild Gottes versteht. Die Bildtheorie Augustins wird in der Literatur oft im Zusammenhang seiner Geisttheorie erörtert, was sich aus gegebenem Grund auch anbietet. Vernachlässigt wird an dieser Stelle aber gelegentlich, dass Augustin die Bildtheorie nicht „erfindet“ um Genesis 1 zu interpretieren, sondern dass ihrerseits die Bildtheorie Auswirkungen darauf besitzt, wie Augustin Gen 1 und ähnliche Schriftstellen versteht. Überhaupt scheint aufgrund der über sein ganzes Werk verstreuten Äußerungen Augustins zum Thema der Gottebenbildlichkeit letztlich nicht immer ganz klar, wo nun das Bild Gottes im menschlichen Geist anzusiedeln ist.

Die Schöpfungslehre kommt besonders dort zum Tragen, wo es um das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Schöpfer geht und darum, wie sich das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf auf die Beziehung Urbild – Abbild

³ Darüber hinaus aber auch *De Civitate Dei* 15, die Soliloquien und andere.

⁴ Vgl. BRACHTENDORF 2000A, 3.

in diesem Fall auswirkt. Hier kommt besonders die Frage nach dem Analogiebegriff bei Augustin zum Tragen, der beim Kirchenvater selbst aber nie eingehend entfaltet wird. Er muss demnach erschlossen werden, wobei insbesondere auf Schindler 1965, Brachtendorf 2000 und Pannenberg 2007 zurückgegriffen werden kann.

Gibt es schon in der Augustinus-Deutung ganz verschiedene Ansätze, so ist die Interpretation des Denkens Eckharts (etwa 1260-1328) äußerst kontrovers. Hierbei sind zwei unterschiedliche Interpretationsakzente erkennbar. Zum einen eine Metaphysik und Begrifflichkeit Eckharts betonende Richtung („Bochumer Schule“⁵), zum anderen eine eher an den pastoralen und ethischen Anliegen Eckharts ausgerichtete Zahl von Forschern,⁶ wobei alle das enge Verhältnis von Mystik und Metaphysik bei Eckhart sehen, wenn auch teilweise – und wie mir scheint zu recht – eine Priorität der Metaphysik geltend gemacht wird.⁷ Eckhart wird durchgehend in der Tradition Augustins und der Neuplatoniker, aber auch des Aristoteles und der scholastischen Dominikanertradition verortet. Neuerdings wird ein weiterer Schwerpunkt auf die morgenländischen Wurzeln seines Denkens gelegt. Eckharts Programm wird allgemein darin gesehen, die christlichen Lehren mit rationes naturales philosophorum zu belegen und die Menschen zur Einheit mit Gott im Seelengrund zu führen („Gelassenheit“).⁸

Das maßgebliche Thema dieser Arbeit, Eckharts Seelenlehre, wird mit jeweils sehr unterschiedlichen Standpunkten diskutiert. Angelpunkt ist hierbei die Frage nach der (Un-)Geschaffenheit der Seele: „Die Problematik geschaffen-ungeschaffen zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften Eckharts.“⁹ Besonders Vertreter einer explizit theologischen Eckhart-Interpretation plädieren dafür, die Geschaffenheit der Seele in seinem Denken anzunehmen,¹⁰ während andere Interpreten den Seelengrund (der dem Seelen-funken entspricht) als (nahezu) identisch mit dem Grund Gottes ansehen und ihn daher für ungeschaffen halten. Die hierarchisch gegliederte Seele sei, in ihrem oberen Teil, zwar ewig geboren, der Seelengrund hingegen Ort purer Einheit ohne Unterschied, auch zwischen dem, was sonst in Urbild-Abbild-Relation stehe.¹¹ In ihm sei die Seele unmittelbar mit Gott verbunden. Diese Konjunktion von Gott und Seele bestehe in der Gottheit, einer erster Kategorie, die noch vor Gott liege und in nichts außer sich selbst gründe. Der Vollzug dieses Zusammenseins von Gott und Seele geschieht in der Gottes-geburt im Seelengrund. Sie

⁵ Hierzu werden vor allem gezählt Kurt FLASCH, Burkhard MOJSISCH, Louis STURLESE, Rüdi IMBACH, vgl. KAMPMANN 1996, 9 und BÜCHNER 2005, 34.

⁶ Z.B. Alois Maria HAAS, Dietmar MIETH, Nikolaus LARGIER, z.T. auch BÜCHNER, vgl. BÜCHNER 2005, 34.

⁷ Vgl. FUES 1981, 301ff; KAMPMANN 1996, 11f; WALDSCHÜTZ 1989, 11f.

⁸ Vgl. FLASCH 2006, 121; FUES 1981, 301ff ; KAMPMANN 1996, 11f; RUH 1996, 295; WALDSCHÜTZ 1989, 11f.

⁹ MOJSISCH 1983, 145.

¹⁰ Vgl. KERN 1994, 2ff.76f.; BÜCHNER 2005; KREMER 1988, 31.

¹¹ Vgl. MOJSISCH 1983; 117; BEIERWALTES 2001, 124; REITER 1993, 536ff.

beschreibt Eckhart als eine Emanation Gottes in den Menschen oder als Gestaltwerden Christi in der menschlichen Seele.¹² Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, das Eckhart in der Bildrelation denkt. Ob er dabei das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild univok oder analog denkt, ist umstritten.

Die Bildthematik, bei Augustin selten eigenständig, sondern vor allem im Rahmen der Gottebenbildlichkeit und der Trinitätslehre (also klassisch biblischer Fragestellungen) abgehandelt, nimmt bei Eckhart einen breiteren Raum ein. Sie wurde bisher bearbeitet, namentlich in der Dissertation von Wilde 2000, aber auch einer Reihe weiterer Arbeiten.¹³ Kontrovers wird dabei auch gesehen, ob es sich bei Eckharts Bildtheorie um eine prozessuale Einheit zwischen Urbild und Abbild handelt oder ob Eckhart hier eine immer schon gegebene und vorausliegende Einheit sieht.¹⁴ An dieser Stelle ist dann auch die Frage zu bedenken, was Eckhart eigentlich in diesem Zusammenhang unter Einheit versteht und wie sich dieses Konzept von Einheit zu dem Augustins verhält. Die Bereiche Analogie und Univozität, Bildthematik und Schöpfung sind bei Eckhart eng verbunden und werden auch in der Forschung oft im Zusammenhang besprochen.

Unterschiedlich wird hier auch der Einfluss der Ethik in Eckharts Denken gesehen. Einige Arbeiten sehen in der Ethik (oder ethischem Verhalten) die zentrale Voraussetzung der Gotteinung, bei anderen erscheint sie eher als Epiphänomen der Metaphysik Eckharts. Ein Grund für die teils ganz verschiedenartigen Konzepte, die in den Eckhartinterpretationen vertreten werden, ist neben den verschiedenen Prämissen und Schwerpunkten der Ausleger auch in den variierenden Aussagen Eckharts selbst zu sehen. Hier muss es also darum gehen, den Schwerpunkt seines Denkens von den Randbemerkungen abzugrenzen und gegebenenfalls auch den Kontext von Eckharts bewegtem Leben zu berücksichtigen.

Diese Arbeit soll die Lehre vom Geist und seinem Gottesverhältnis bei Augustin und Eckhart verständlich machen. Dabei wird davon ausgegangen, dass beide Denker sich entwickelt haben, letztlich aber in ihren Aussagen konsequent bleiben.

Eine Einschränkung bezüglich der zu behandelnden Werke erscheint weder bei Augustin, noch bei Eckhart zu rechtfertigen. Bei Augustin wird die Behandlung der systematischen Entwürfe zur Geistthematik (*De Trinitate* 8-15, *Confessiones* 10) zwar breiten Raum einnehmen, es sollen aber auch grade die Schriften herangezogen werden, die in der Diskussion sonst eher am Rande vorkommen oder gar unberücksichtigt bleiben. Da das Interesse der Arbeit vor allem systematischer Natur ist, werden historische Bezugspunkte für Augustin

¹² Vgl. MOJSISCH 1983, 106-119; BÜCHNER 2005, 23; RUH 1996, 330.

¹³ Vgl. HAAS 1971; MOJSISCH 1983; REITER 1993; KAMPMANN 1994; WILDE 2000; BÜCHNER 2005; PANNENBERG 2007.

¹⁴ Vgl. z.B. MIETH 2004, 40.

und Eckhart nur erläutert, soweit dies für das bessere Verständnis notwendig erscheint. Die jeweilige literarische Gattung eines Textes soll bei der Auslegung berücksichtigt werden

I. AUGUSTINUS

1. Metaphysische Voraussetzungen

1.1 Augustins Bildtheorie

Augustins Ausführungen zu einer Theorie des Bildes sind – etwa verglichen mit Eckhart – relativ kurz. Er reflektiert kaum auf das Bild als solches, sondern fast immer auf das Bild Gottes. Dennoch lassen sich einige seiner Äußerung zusammenstellen, um eine Übersicht über seine Bildtheorie zu gewinnen.

Augustins philosophischer Horizont ist nicht nur, aber doch vor allem der Neuplatonismus. Der herausragendste Vertreter des Neuplatonismus, Plotin, verwendet den Bildbegriff in seiner Schöpfungslehre. Er beschreibt durch das Bild die Verschiedenheit und die Identität von Emanierendem und Emanat. Das Abbild gibt das Urbild wieder und ist ihm insofern gleich. Das Abbild ist aber nicht das Urbild und ihm daher auch ungleich (vgl. En V,4,1).¹⁵

Auch bei Augustin steht der Begriff des Bildes stets für eine beziehentliche Wirklichkeit. Es verweist so stets von sich weg auf etwas anderes (vgl. trin. VII,2). Die Beziehung des Bildes zum Urbild ist dabei konstituiert durch

- eine Ursprungsbeziehung,
- Ähnlichkeit (Gleichheit wird beim Bild aber nach Augustin niemals erreicht),
- Unmittelbarkeit und Vollständigkeit (vgl. trin. XI,8).

Zum Sein des Bildes (hier: *pictura*) gehört es auch, dass es danach strebt, das zu sein, dem es nachgebildet ist. Hier macht sich das neuplatonische Exitus-redditus-Schema bemerkbar (vgl. sol II,17). Im Weiteren unterscheidet Augustin zwischen Bildern im Bereich des Geschöpflichen und im Bereich des Ungeschaffenen. So ist der Sohn Gottes, der Wort Gottes genannt wird, im gleichen Sinn, wie er Wort Gottes ist, auch Bild Gottes (des Vaters). Aber: Der Vater, dessen Bild der Sohn ist, kann nicht Bild des Sohnes genannt werden, denn die Richtung der Ursprungsrelation kann nicht umgekehrt werden (vgl. trin. VI,3). In Anlehnung an Hilarius (und dessen Werk *De trinitate* I,2) kommt Augustin zu dem Ergebnis, dass ein Bild seinem Urbild gleich ist, wenn es dieses erschöpfend darstellt. Allerdings ist es auch in diesem Fall nicht möglich, deswegen die Ursprungsrelation umzukehren. Diesen Fall vollständiger Darstellung bei unumkehrbarer Ursprungsrelation sieht Augustin im Verhältnis

¹⁵ Vgl. Brachtendorf 2005, 30f.

zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn gegeben. Der Sohn Gottes ist das vollkommene Wort, dem kein Sein des Vaters fehlt, er besitzt dasselbe Sein wie Gott-Vater. Augustin qualifiziert die Bildschaft des Sohnes daher auch als „vom Vater geboren“ (*nata de patre*, trin. VII,5). Im Bereich des Geschöpflichen finden sich dagegen nicht geborene, sondern nur geschaffene Bilder Gottes. Diese sind ihm nicht gleich, sondern stets ungleich, da ein solches Bild „vom Vater durch den Sohn geschaffen wurde, nicht vom Vater geboren ist, wie jenes“ (*facta quippe a patre per filium, non nata de patre sicut illa*, trin. VII,5, vgl. auch trin. VI,11; VII, 12).

Augustin grenzt das Bild (*imago*) von den beiden anderen Begrifflichkeiten der *aequalitas* (Gleichheit) und *similitudo* (Ähnlichkeit) ab. Ein Bild verfügt über Ähnlichkeit, aber – da es geschaffen ist – nicht auch über Gleichheit:

„Wo ein Ebenbild ist, ist unmittelbar Ähnlichkeit vorhanden, aber nicht auch Gleichheit.“

ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas (div. qu. 74)

Augustin erläutert dies wie schon in den Soliloquien am Beispiel des Spiegelbildes. Gleichheit etwa bestehe zwischen zwei Eiern, diese haben aber eben keine Bildrelation untereinander, weil keines das andere wiedergibt, es fehlt die Ursprungsrelation:

„Trotzdem ergibt sich kein Bild, weil keines von beiden das andere wiedergibt.“

nec imago tamen eius est, quia de illo expressum non est (div. qu. 74)

Ähnlichkeit wiederum führt allein weder zur Bildlichkeit, noch zu Gleichheit. Das Ebenbild setzt Ähnlichkeit und eine Ursprungsrelation, die Wiedergabe des einen durch das andere, voraus, nicht hingegen Gleichheit. Gleichheit kommt den Bildern im Bereich des Kreatürlichen generell nicht zu, sondern nur dem Sohn Gottes in seinem Verhältnis zum Vater (div. qu. 74):

„Bei Gott aber fällt jede Zeitbedingung fort, und man kann sich einfach nicht vorstellen, dass Gott in einer (bestimmten) Zeit den Sohn gezeugt haben soll, durch den er die Zeiten erschaffen hat. Hieraus folgt, dass der Sohn nicht nur sein Ebenbild ist, weil er aus ihm (hervorgegangen) ist, und die Ähnlichkeit mit dem Sohn besitzt, weil er eben das Ebenbild ist, sondern auch, dass er die vollkommene Gleichheit hat, die durch keinen wie immer gearteten Zeitabstand in Frage gestellt wird.“

In deo autem, quia conditio temporis vacat; non enim potest recte videri in tempore generasse Filium, per quem condidit tempora: consequens est ut non solum sit imago eius, quia de illo est, et similitudo, quia imago; sed etiam aequalis tanta, nec temporis quidam intervallum impedimento sit (vgl. auch gen lib imp 57).

Nur in diesem Fall besteht zwischen Urbild und Abbild Gleichheit, denn nur hier fällt die *conditio temporis* fort. So hat die Ursprungsrelation in diesem Fall nicht die Auswirkung, dass sie die Gleichheit zwischen Urbild und Abbild

verhindert. Da alles Kreatürliche – im Gegensatz zu Gott – aber dem Bereich des Zeitlichen angehört, gibt es in der Schöpfung keine Gleichheit zwischen Urbild und Abbild. Die zeitliche Qualität führt nämlich eine Höher- und Niedrigerbestimmung in der Ursprungsrelation ein, die für das Bildverhältnis konstitutiv ist. Im strengen Sinn verstandene Gleichheit und Bildrelation schließen sich demnach in der Schöpfung aus, während die zweite Person der Trinität Gott-Vater vollkommen abbildet und vollkommene Gleichheit mit ihm besitzt. In der Trinität – und nur in ihr – besteht also der Sonderfall, das Bildrelation und Gleichheit zusammenkommen.

In den Soliloquien erläutert Augustin seine Vorstellung von Ähnlichkeit genauer (vgl. sol. II,11). Ähnlichkeit kann bestehen zwischen gleichwertigen und nicht gleichwertigen Dingen. Gleichwertig sind Dinge, bei denen man sinnvoll davon sprechen kann, dass eines dem anderen *wechselseitig* ähnlich ist. Es handelt sich um Dinge, bei denen man sagen kann, dieses ist dem anderen ähnlich und umgekehrt, wie bei Zwillingen:

„Gleichwertig sind die Dinge, wenn wir geradesogut sagen können, jenes sei diesem oder dieses sei jenem ähnlich, wie es von den Zwillingen gesagt wurde.“

Aequalia sunt, quando tam hoc illi quam illud huic simile esse dicimus, ut de geminis dictum est. (sol II,11)

Andererseits ist etwa das Verhältnis zwischen einem Spiegelbild und dem gespiegelten Menschen nicht wechselseitig, denn das Spiegelbild zeigt den Menschen, nicht der Mensch das Spiegelbild. Das gilt generell in Bezug auf das Verhältnis zwischen etwas Höherem und etwas Niedrerem (vgl. sol II,11), also bei Dingen, bei denen die Ähnlichkeit einseitig ist. Das eine ist dem anderen ähnlich, aber nicht umgekehrt:

„Denn wer möchte wohl, wenn er in den Spiegel schaut, mit Recht behaupten, er sehe jenem Bilde ähnlich, und nicht vielmehr: jenes Bild sehe ihm ähnlich?“

quis enim in speculum attendat et recte dicat se esse illi imagini similem ac non potius illam sibi? (sol II,11)

Ähnlichkeit kann also zwischen gleichwertigen Größen bestehen, als auch zwischen höheren und niedrigeren Dingen. Es bedarf dabei grundsätzlich keiner Ursprungsbeziehung, ist sie aber gegeben, wird dadurch stets die Gleichwertigkeit negiert, das Abbild steht dann unter dem Urbild:

„Die Natur bringt durch Neuschöpfung oder Zurückwerfen Ähnlichkeiten hervor, die dem Wert nach geringer sind: durch Neuschöpfung, wenn die Kinder, die geboren werden, den Eltern ähnlich sind, durch Zurückwerfen, wie von Spiegeln jeder Art.“

Natura gignendo vel resultando similitudines deteriores facit: gignendo, cum patribus similes nascuntur; resultando, ut de speculis cuiuscumodi (sol II,11).

Das Bild besitzt also stets eine Ähnlichkeit mit seinem Urbild, aber keine Gleichheit.¹⁶ Daneben tritt Augustin dafür ein, den Bildbegriff nicht nur im engen Sinn zu verwenden. So kann man nach seiner Auffassung auch dasjenige Bild nennen, auf dem sich das Bild befindet. Findet sich etwa auf einer Tafel ein Bild eines Gegenstandes, so kann auch die Tafel Bild genannt werden (vgl. trin. XV,43).

1.2 Theorie vom Sein

Augustin bleibt hier dem biblischen Horizont seines Denkens verbunden. In Bezug auf die Vorstellung vom Schöpfungsakt setzt er sich deutlich zu Gunsten der Bibel vom Neuplatonismus ab. Hieraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die gesamte Sichtweise des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung. An die Stelle von Plotins Monismus und seiner Emanationslehre tritt die christliche Vorstellung des Monotheismus und der Schöpfungslehre. Der Kirchenvater ist aber auf der Grundlage der biblischen creatio ex nihilo durchaus geneigt, etwa die neuplatonische Seinshierarchie positiv zu würdigen und in sein Denken einzubeziehen: Die ganze Schöpfung verweist auf den Schöpfer (vgl. Conf. V, 1.). Auch die geschaffenen, endlichen Dinge sind gut, denn sie haben ihr Sein und ihr Gut-sein durch die Partizipation an ihrem Schöpfer. In ihm, dem Schöpfer, sieht Augustin in neuplatonischer Tradition das höchste Sein, das höchste (moralische) Gut und die ewige Wahrheit (mor II,6). So unterscheidet er

„das eine Gut, das am höchsten und an sich gut ist, nicht durch Teilhabe an irgendeinem Gut, sondern aufgrund eigener Natur und Wesenheit; und das andere, das durch Teilnahme und – habe gut ist; es verdankt sein Gutsein nämlich jenem höchsten Gut, während dies gleichwohl in sich verharret und nichts verliert.“

bonum quod summe ac per se bonum est, non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum est et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se manente illo nihilque amittente (vgl. auch Conf. VII,17-21; VIII,1; gen lit imp 57).

Das Verhältnis zwischen creator, als vollkommener und unveränderlicher Quelle des Seins, und creatum, als unvollkommenem und veränderlichem Sein, ist gleichermaßen Partizipations- und Kausalverhältnis.¹⁷ Während letzteres die Teilhabe logisch begründet, wird besonders der Teilhabegedanke durch Augustin für das theologische und philosophische Wirklichkeitsverständnis

¹⁶ Daneben tritt Augustin dafür ein, den Bildbegriff nicht nur im engen Sinn zu verwenden. So kann man nach seiner Auffassung auch dasjenige Bild nennen, auf dem sich das Bild befindet. Findet sich etwa auf einer Tafel ein Bild eines Gegenstandes, so kann auch die Tafel Bild genannt werden (vgl. trin. XV,43).

¹⁷ Veränderlich-Sein ist bei Augustin der Ausweis für Geschöpflich-Sein schlechthin, vgl. FUCHS 2010, 23.

fruchtbar gemacht.¹⁸ Die ganze Schöpfung verweist durch ihre Schönheit auf ihn, den Schöpfer (vgl. Conf. VII,18; X,9.51; XI, 6). So ist für Augustinus „jedes Ding, jeder Vorgang, jedes Ordnungsgefüge [...] ein Abbild Gottes, der sie geschaffen hat.“¹⁹ Alles Schöne stammt von der Schönheit Gottes. Gott umfasst die Welt nicht nur in seiner Transzendenz, sondern durchdringt auch ihre Immanenz.²⁰ Diese Auffassung hält Augustin bis ans Ende seines literarischen Schaffens durch (vgl. retr I,15,1 zu duab. an.). Es geht ihm dabei aber stets weniger um die Einheit zwischen Gott und Schöpfung, sondern darum, wie der Eine in der Vielheit des Geschaffenen gefunden werden kann: „He is interested less in a process of unification, in the Plotinian way of becoming one ..., then he is in how the one which is and which is the first reality (God) is reflected in and to be seen in the many.“²¹

Allerdings lassen sich Stufen verschiedener Intensität der Gottähnlichkeit finden. So kommt den lebendigen Geschöpfen mehr Gottähnlichkeit zu, als den nichtlebendigen. Am meisten Ähnlichkeit mit Gott weist das Geschöpf auf, das der Einsicht fähig ist, nämlich der Mensch. Dadurch, dass der innere Mensch an der Weisheit Gottes teilhaben kann, ist er sogar zum Bild Gottes geschaffen, ohne durch eine Zwischeninstanz geformt zu sein. Nichts ist Gott verbundener als er (*nihil sit Deo coniunctius*, div. qu. 51,2).

Der äußere Mensch, also der Leib und die Sinneswahrnehmung, hat aber auch am Gleichnis Gottes teil, wenn auch mittelbar. Er untersteht dem Verstand, den die Weisheit erleuchtet (anders als bei den Tieren). Weil er durch den Geist den Himmel denkend erfassen kann, ist der Leib weit mehr Bild Gottes, als Tierleiber, was sich auch am aufrechten Gang zeigt (vgl. div. qu. 51,3). Augustin hält aber daran fest, dass es dennoch in der ganzen Schöpfung nichts von der Beschaffenheit Gottes gibt. Denn Gott hat die Schöpfung nicht als Emanation aus sich gebildet, sondern aus dem Nichts. Zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht eine grundsätzliche Trennung, was Augustin in der Sprache des Gebetes so ausdrückt:

„Du hast nämlich den Himmel und die Erde gemacht, freilich nicht aus dir selbst. Denn dann gäbe es ein deinem Eingeborenen und damit auch dir gleiches, doch es wäre in keiner Weise gerechtfertigt, dass dir gleich wäre, was nicht aus dir selbst wäre.“

Fecisti enim caelum et terram non de te: nam esset aequale unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset (Conf. XII,7).

Während bei Plotin die dominante Trennlinie in der Wirklichkeit zwischen der Materie und der intelligiblen Welt verläuft, sieht Augustin schon in den frühen Schriften den Bruch zwischen Gott, dem Schöpfer, und der Schöpfung, sei diese

¹⁸ Vgl. GÜNTHER 1993, 71.

¹⁹ GUARDINI 1950A, 49.

²⁰ Vgl. RINGLEBEN 1988, 20, 24.

²¹ HAMPSON/HOFF 2010, 558.

im Einzelnen geistig oder materiell. Bezogen auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen steht auch das Persönlichkeitsverhältnis zwischen Schöpfer und menschlichem Geschöpf der absoluten Einheit beider entgegen (vgl. sol I,13). Es wäre sinnlos wie Augustinus zu fordern, an Gott zu glauben, ihm zu vertrauen, zu beten und ihm Gehorsam zu sein, wenn Gott und Schöpfung (Mensch) im Grunde eine Einheit wären. Gleiches gilt für die diskursive Gotteserkenntnis, die schauende Kontemplation Gottes und schließlich die Liebe und den Genuss Gottes.²²

Aber auch die geschöpfliche Seite der Wirklichkeit ist nicht einfach gottfern, denn zwischen den beiden sich gegenüberstehenden Ebenen der Wirklichkeit (creator - creatum) erfolgt eine Vermittlung. Sie geschieht durch den Sohn Gottes, Jesus Christus, was letztlich bedeutet: durch Gott selbst (vgl. Conf. VII,14,24). Auf diese Weise partizipiert das Geschöpfliche an Gott, der es geschaffen hat und erhält. Der Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung spielt sich bei aller Unterschiedenheit doch im Rahmen des Partizipationsverhältnisses ab, in dem die Schöpfung einseitig an Gott teilhat.²³ Einerseits umdunkelt (*obscuratus*) die Schöpfung zwar den in ihr lebenden Menschen, aber sie ist auch der Ort, an dem er die Liebe zu Gott fasst, weil die Schöpfung den Suchenden auf ihren Schöpfer verweist. Der Religionsphänomenologe Holl fasst Augustins Sichtweise in die Worte: „Die gesamte Welt ist religiös, nur der religiöse Mensch vermag sie zu verstehen. Ich und Welt, damals und heute, Zeichen und Wirklichkeit werden von der religiösen Schau umgriffen.“²⁴ Die Aufgabe, die Gott seiner Schöpfung nach der Überzeugung des Bischofs von Hippo zudedacht hat, ist deshalb auch ihn – den Schöpfer – zu rühmen, damit die Menschen Gott lieben lernen (vgl. Conf. XIII,48). Das Problem im Leben des Menschen liegt daher nicht in der Schöpfung, sondern in seiner eigenen Desorientierung, die ihn vom Schöpfer wegführt. Aufgabe des Menschen ist es also, dem Ruf der Schöpfung, die ihn zum Schöpfer zurückruft, zu folgen. Ermöglicht wird ihm dies durch Gott selbst, der als Mittler Jesus Christus die Schöpfung mit sich, dem Schöpfer, verbindet (vgl. Ps 62,4):

„Doch dein Arm fing mich auf, in meinem Herrn dem Menschensohn. Er vermittelt zwischen deiner Einheit und unserer Vielheit.“

et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa (Conf. XI,39, vgl. 39-40).²⁵

Die körperliche Schöpfung ist dabei der niedrigste Teil des *ordo rerum*. Doch da Gott alles gut geschaffen hat, hat auch die ganze Schöpfung Ähnlichkeit mit Gott, wenn dies auch für die körperlichen Dinge nur entfernt gilt. Allerdings bedeutet die Ähnlichkeit (*similitudo*) mit Gott nicht, dass alles, was Gott ähnlich

²² Vgl. NÖRREGARD 1923, 184f., 201-223.

²³ Vgl. GÜNTHER 1993, 72.

²⁴ HOLL 1963, 86.

²⁵ Vgl. WEINTRAUB 1990, 21f.

ist, auch sein Bild (*imago*) sei. Bild Gottes wird nur genannt, was ihm ähnlich ist (weil er es geschaffen hat) und jenseits dessen nur noch Gott selbst ist, was also in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott steht (vgl. trin. XI,8).

In einigen seiner Schriften bedient sich Augustin auch verstärkt platonischer Terminologie. Wenn es etwa in Gn. litt. VI,17 heißt, dass alles Geschaffene zum einen ewig in der Vorsehung Gottes ist, zum anderen zeitlich in der Welt, klingt die platonische Ideenlehre an:

„Aber das alles spielt sich [in Präexistenz] anders im Worte Gottes ab, wo es nicht bewirkt wird, sondern ewig ist; anders in den Elementen der Welt, wo das Künftige insgesamt zugleich erschaffen ist; anders in den Dingen, die aufgrund ihrer zugleich erschaffenen Ursachen als solche nicht zugleich, sondern jeweils zu ihrer Zeit erschaffen wurden.“

sed haec aliter in verbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur (Gn. litt. VI, 17).

Die Ideenlehre findet sich ebenfalls in Gn. litt. I,9, wo Augustin die Form einer Sache als ewig und unveränderlich in Gott beschreibt. Dort bedient sich Augustin auch einer ungewöhnlichen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Schöpfung. Er schreibt, dass die Kreatur Gott auf die Weise imitiere, dass sie den Sohn Gottes nachahme, der seinerseits Gott, dem Vater, völlig ähnlich und wesensgleich sei (während der Kirchenvater sonst eine unmittelbare Abbildhaftigkeit gegenüber der Dreifaltigkeit annimmt). Diese Ausdrucksweise erinnert an Augustins Stellungnahme aus gen lib imp 57, in dem Augustin für den Menschen eine über Jesus Christus vermittelte Abbildhaftigkeit angenommen hatte. In Gn. litt. geht es allerdings nicht um die Gottebenbildlichkeit, sondern um die Gottähnlichkeit, eine Kategorie, die einen größeren Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf besagt. Bei genauerer Betrachtung kann man darüber hinaus festhalten, dass auch die Gottähnlichkeit selbst hier nicht thematisiert wird, sondern die Aktualisierung der Gottähnlichkeit. Augustin geht es hier darum, was die Kreatur tun muss, um zur Vollkommenheit zu gelangen – nämlich nach Maßgabe ihrer Form den Sohn Gottes nachahmen. Das bedeutet, dass dieser Text aus der Perspektive der Ethik zu lesen ist. So gesehen ist es christliches Gemeingut, dass es eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen bedarf. Dennoch bleibt diese Stelle in gewisser Weise eigenartig, denn welche nur gottähnliche Kreatur, die nicht wie der Mensch Bild Gottes ist, sollte in der Lage sein, den Sohn Gottes mit Willen nachzuahmen? Die einzige Erklärungsmöglichkeit scheint darin zu bestehen, dass an dieser Stelle die Gottähnlichkeit als Bestandteil der Gottebenbildlichkeit gemeint ist, da die Bildrelation stets eine Ähnlichkeit umfasst.

Besonders HANBY arbeitet die Abbildhaftigkeit der Schöpfung in trin. heraus. Die Schöpfung ist eine Ordnung, die Gottes Weisheit reflektiert (vgl. trin. III 9), selbst eine Theophanie ist lediglich eine intensiviertere Form dieser Reflexion. Ähnliches gilt für die Geistanalyse. Der Mikrokosmos des Geistes erhellt den

Makrokosmos der Schöpfung als Spiegel Gottes.²⁶ HANBY sieht hier die *similitudo* der gesamten Schöpfung und die *imago* des Geistes sehr nahe beieinander, im Grunde mehr quantitativ als qualitativ unterschieden. Dafür spricht, dass es sich bei beiden Größen um Kreatürliches handelt. Allerdings arbeitet Augustin spezifische Gesichtspunkte für den Bildcharakter einer Sache heraus (siehe Bildtheorie), die über die übliche *similitudo* hinausgehen. Daher muss – auch wenn HANBY die Intention Augustins im Grunde völlig trifft – festgehalten werden, dass durch die Analyse des Geistes als *imago dei* gegenüber der in der ganzen Schöpfung anzutreffenden *similitudo* Gottes ein echter qualitativer Unterschied besteht.

Zusammenfassung

Für die weitere Betrachtung gilt es besonders zwei Aspekte des Behandelten im Blick zu behalten. Zum einen ist von Bedeutung, dass Augustin in seiner Bildtheorie zwischen dem Bild im Bereich der Trinität und im Bereich der Schöpfung unterscheidet. Während das innergöttliche Bild Gleichheit und Ursprungsrelation aufweist, schließt sich selbiges in der Schöpfung – aufgrund der konstitutiven zeitlichen Komponente in der Ursprungsrelation – aus. Das Abbild einer Sache ist ihrem Urbild nicht im strengen Sinn gleich, sondern nur ähnlich.

Zum anderen ist zu bedenken, dass Augustin zwischen Schöpfer und Geschöpf einen Abstand sieht, der für den Bereich der Metaphysik nur durch das Partizipationsverhältnis einseitig überwunden werden kann. Dies geschieht von Gott hin auf die Schöpfung, nicht aber in die andere Richtung. Eine Einheit zwischen Gott und Schöpfung oder Geschöpf ist dadurch ausgeschlossen.

²⁶ Vgl. HANBY 2003, 32.47.

2. Die Seele

2.1 Herkunft und Entstehung der menschlichen Seele

Gott ist nach Augustinus der Schöpfer des Leibes und der Seele (vgl. simpl 18, ep 205,19, Gn. litt. VII, 4-5, passim). Die Seele ist, wie alles Geschaffene, dadurch gut, dass sie an der Bonität Gottes partizipiert. Dies tut sie in höherem Maß als der Körper (vgl. trin. VIII,4). Die näheren Umstände des Zusammenkommens von Leib und Seele und die Frage, ob die Seele bereits vor ihrer Einkörperung existierte, bleiben für Augustinus aber unklar. Er befasst sich zwar immer wieder mit der Problematik (etwa trin. V,17), erreicht aber kein eindeutiges Ergebnis. Sie erscheint ihm schwierig und verwickelt (*obscuritatis et perplexitatis*, trin V,17). Augustin befasst sich in gen ad litt und lib. arb. mit insgesamt drei Möglichkeiten:

(1.) *Die Seele wird durch Abstammung weitergegeben (Traduzianismus)*

Diese Auffassung diskutiert Augustin in Gn. litt. VII,7-14 und lib. arb. III, 200. Sie besagt, dass in einem bestimmten Geschöpf der Seelengedanke angelegt ist, wie in einem Erzeuger. Gott erschafft durch Abstammung von diesem Geschöpf die Seelen aller Menschen auf die gleiche Art, wie das Kind von den Eltern den Leib erhält. Die Seele geht aber nie in einen Körper, eine Tierseele oder in die Substanz der Engel ein. Daher kann sie als Alternative zur Schöpfung aus dem Nichts (die nach der in der Genesis beschriebenen 6-Tage-Schöpfung nicht mehr möglich ist) also nur aus einer vernünftigen Kreatur stammen. Das führt Augustin dazu, einen Übergang der Seele von den Eltern auf die Kinder anzunehmen. Er problematisiert diese Anschauung eingehend in Gn. litt. X,1-2, zieht sie andernorts aber durchaus in Erwägung, harmonisiert sie doch überaus gut mit seiner Ursündetheorie (vgl. Gn. litt. X,18-19). Sie unterliegt aber der Gefahr, dass die Vererbung der Seele zu eng mit der Vererbung des Leibes zusammen gedacht wird und es so zu materialistischen Anschauungen bezüglich der Seele kommen kann.²⁷

(2.) *Die Seele entsteht bei der Geburt eines jeden Menschen einzeln neu (Kreatianismus)*

Diese Möglichkeit steht vor dem schon angeschnittenen Problem, dass Gott bei ihrem Zutreffen nicht wie in der Genesis berichtet, in den sechs Tagen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes tatsächlich *alles* geschaffen hätte (vgl. auch Gn. litt. VII,7). Augustin versucht sich an einer Lösung des Problems, indem er darauf verweist, dass Gott ja keine neue Gattung schaffe. Die neuen

²⁷ Vgl. MENDELSON 1998, 43.

Seelen stellen vielmehr nur Folgerungen des ursprünglichen Schöpfungsgedankens dar und werden den menschlichen, sich durch Fortpflanzung vermehrenden Leibern verliehen (vgl. Gn. litt. X,4-6). Ähnliches schreibt Augustinus auch an Hieronymus (der die kreatianistische Theorie akzeptiert), wenn er sich auf Joh 5,17 bezieht und das dort erwähnte unablässige Wirken Gottes auf die Schöpfung der Seelen bezieht – nicht als Neuerschaffen, sondern als eine Art Verwaltung oder Vervielfältigung des Bestehenden (vgl. ep 166,11.12). Es würde sich dann also bei den neu geschaffenen Seelen nicht um ex nihilo geschaffene Seelen handeln, sondern um Geschöpfe, die aus einer am 6.Schöpfungstag erschaffenen Entität (neu) erschaffen werden (wobei die hier diskutierte Variante keine Abstammung beinhaltet – es geht um eine „Variante“ des Schöpfungsaktes selbst). Hier klingt die Idee an, dass alle Menschen an einer einzigen Seele teilhaben. Zu dieser Möglichkeit kann Augustin sich jedoch nicht entschließen (vgl. Gn. litt. X).

(3.) Die Seele existiert schon vor der Verbindung mit dem Körper

Gelegentlich bedenkt Augustin auch die Möglichkeit, dass die individuellen Seelen außerhalb des Leibes existiert haben sollten, bevor sie sich mit dem Körper verbanden. Hierbei unterscheidet er, ob die Seele bei ihrer Einkehr in der Leib einen göttlichen Befehl ausführt oder ob es ihr eigener Wunsch war, dies zu tun. Letztere Position erinnert sehr an Plotins Theorie des Seelenfalles, in dem sich die Seelen vom Ewigen ab und dem geringer wertigen Zeitlichen zuwenden (vgl. En V,1,1).²⁸

In diesem Zusammenhang greift Augustin oft auf den ihn hier leitenden Vers Röm 9,11 zurück. Dort lehrt Paulus, dass ein Mensch, der noch nicht geboren ist, noch nichts Gutes oder Böses getan hat. Für Augustin kommt deshalb eine Reinkarnationslehre, nach der dem Menschen gemäß seiner früheren Taten verschiedene Leiber zugewiesen werden, nicht in Frage (vgl. Gn. litt. VI,15). Ebenso ausgeschlossen ist damit, dass die Seele als Strafe inkarniert wird – sie kann ja nach Röm 9,11 vor der Geburt keine Schuld auf sich laden (vgl. an. et or. I,6-9.34; III,10; c. Iul. IV, 83). Auch die Sichtweise, dass die Seele für Sünden, die sie erst später begehen wird, wegen Gottes Vorherwissen jetzt schon im Voraus durch die Inkarnation bestraft wird, lehnt Augustin ab (vgl. an. et or. I,34; ep 166,27). Aus den gleichen Gründen weist er auch die platonische Wiedererinnerungslehre als Erkenntnistheorie zurück. Es ist nicht die Folge einer Seelenwanderung, dass Menschen Dinge erkennen können, sondern es ist

²⁸ Zur Frage, ob oder auf welche Weise Augustin den neuplatonischen Seelenfall rezipiert vgl. O'Connell 1984, dessen Ergebnis (Augustin lehne die Seelenfallthese nicht grundsätzlich ab, jedoch de facto alle ihrer bedeutenden Implikationen) allerdings in diesem Zusammenhang wenig überzeugend erscheint.

dadurch bedingt, dass Gott die Seele so schuf, dass sie mit den geistig erkennbaren Dingen in natürlicher Ordnung verbunden ist (vgl. *trin.* XII,24).²⁹

Bei aller Unklarheit besteht Augustins Fundament aber darin, dass Gott in jedem Fall nach der Schrift Schöpfer der Seele ist. Sie hat Gott, die Wahrheit, zu ihrem Urheber (vgl. *de div. qu.* 1). Er erschuf in der Seele etwas von sich unterschiedenes (vgl. *de div. qu.* 2).³⁰ Eine nähere Bestimmung der Schöpfung der einzelnen Menschenseelen durch Schriftstellen erweist sich als nicht möglich (vgl. *Gn. litt.* X,9-17.30-31.38). Nur die Erschaffung der Seele aus dem Nichts zeigt sich als zwingend aus der Hl. Schrift abzuleiten (*Eccl* 12,7, vgl. *Gn. litt.* X,15-16). Bei allem Weiteren schwankt Augustinus zwischen der Theorie der Seelenabstammung (die gut mit der Erbsündelehre harmoniert) und der Einsenkung einer neu geschaffenen Seele in jeden neuen Leib. Er findet keine klare Linie, was ihm auch bewusst ist. Wichtig ist ihm dabei einerseits, dass die Seele kein Körper ist, was er ganz besonders denen einschärft, die die Ansicht vertreten, die Seele stamme von den Eltern wie der Körper, ohne dass deren Meinung damit verworfen wäre (vgl. *Gn. litt.* X, 37.40). Ein weiterer wichtiger Punkt ist für den Kirchenvater, dass die Seele nicht göttlichen Wesens ist. Sie ist zwar gewissermaßen unsterblich, aber durchaus veränderlich und aus dem Nichts geschaffen (vgl. *Gn. litt.* VII, 43; *an. et or.* I,4; II,4-8; III,22). Die Veränderlichkeit ist das Kennzeichen des Nicht-Göttlichen schlechthin (vgl. *nat. b.* 10).

Systematisiert man mit MENDELSON Augustins Prämissen für eine Theorie der Seelenentstehung, ergibt sich folgendes Bild:

1. Gott hat alle Naturen gut gemacht.
2. Die Seelen der Ungeborenen haben weder Gutes, noch Böses getan.
3. Gott ist nicht für die Übernahme der Ursünde verantwortlich,
4. sondern dies geschieht durch Vererbung, weshalb alle Seelen unter der Sünde stehen.³¹

Obwohl innerhalb dieser Bezugspunkte einige Bibelstellen für die traduzianistische These sprechen (Vererbung der Seele durch die Eltern, z.B. *Röm* 5, *Weish* 8,19-20) vermeidet es Augustinus, ihr den Vorzug zu geben. Er bemüht sich immer wieder, die kreatianistische These ins Spiel zu bringen, was durchaus als Hinweis darauf betrachtet werden kann, dass diese seine Sympathie genießt. Allerdings ist sie schwer mit der Ursünde zusammen zu denken. Ihr Vorzug besteht allerdings darin, dass sie einen direkten Bezug zwischen Gott und Seele herstellt, nicht nur ein vermitteltes Verhältnis wie der Traduzianismus. Letztlich bleibt für den Kirchenvater aufgrund mangelnder

²⁹ Belege für eine Präexistenz der Seele vor ihrer Einkörperung finden sich aber insbesondere in *Genesi adversus Manichaeos* II,4. Die Vorstellung, der Augustin hier folgt, ist allerdings recht schwierig, denn er spricht der Seele vor der Einkörperung, die hier weitgehend parallel mit dem Sündenfall gesehen wird, einen himmlischen Körper zu (vgl. *Gn. adv. Man.* II,10).

³⁰ Wäre die Seele das Gleiche wie Gott, so könnte sie weder durch eigenen Willen, noch durch Zwang zum Schlechteren verkehrt werden (vgl. *agon* 11).

³¹ Vgl. MENDELSON 1998, 53.59.

Entscheidungsgrundlage in der Heiligen Schrift die Frage, ob dem Kreatianismus oder dem Traduzianismus der Vorzug zu geben ist, bis zum Ende seines Lebens offen (vgl. an. et or. I,19.24 et passim; Retr 1,1,3).

2.1.1 Die Seele und die Ursünde

Die ethische Qualität der Seele ist durch den Sündenfall gekennzeichnet. Die Seele war ursprünglich schuldlos, ihr Gebrechen ist nicht ihre Natur, sondern ihre Sünde (vgl. vera rel. 44). Allerdings sieht Augustin in der Ursünde die gerechte Strafe (*poena*) für den Sündenfall (vgl. nat et gr 3). Die Folgen der Ursünde betreffen insbesondere den Willen des Menschen, daher wird diese Problematik auch dort besprochen. Für das Verhältnis von Leib und Seele bringt es die Ursünde mit sich, dass der Körper dem Geist, als seinem Herrn, ungehorsam ist, weil der Mensch Gott, seinem Herrn, ungehorsam war (vgl. nup et conc I,7). Auch kleine Kinder stehen unter der Erbschuld, da sie aus der Konkupiszenz ihrer Eltern hervorgegangen sind. Diese Schuld wird erst durch ihre Wiedergeburt in der Taufe abgewaschen (vgl. c. Iul. IV,34). Die Taufwiedergeburt tilgt daher die Folgen der fleischlichen Geburt, die dem jeweiligen Menschen die ihm eigentlich fremde *Sünde* Adams zueignet (vgl. pecc mer III,15).

Auch der durch die Ursünde im Tiefsten ins Böse verstrickte Mensch verliert aber niemals ein grundsätzliches Wissen um das, worauf sein Leben eigentlich ausgerichtet sein sollte (nämlich Gott, das höchste Gut). Daher behält er auch stets die Möglichkeit umzukehren (vgl. duab. an. 16). So sagt Augustinus, dass die Strafe für den Sündenfall, eher eine verbessernde (*emendatoria*), als eine vernichtende (*interfectoria*) ist (vgl. lib. arb. III, 264). Es handelt sich um einen Zustand der Unkenntnis und des Unvermögens, der nur deswegen als Sünde (*peccatum*) bezeichnet wird, weil das aus der Zeugung des Sünders stammende Fleisch sie in den Seelen verursacht. Sie ist aber weder Gott, noch den Seelen als Schuld anzurechnen (vgl. lib. arb. III, 195). Augustinus bewegt sich hier nahe an der Sichtweise des Neuplatonismus. Dieser lehrt, dass die Seele zwar ursprünglich auf Gott ausgerichtet war, sich aber von ihm abwandte und nun zu ihm zurückkehren muss, da sie nur in ihm ihr Glück finden kann (vgl. En V 1,1). Die dazu notwendige Freiheit wird ihr von den neuplatonischen Philosophen auch zugesprochen.

In lib. arb. bescheinigt Augustin der Seele, sie befinde sich in einem neutralen Mittelzustand zwischen gut und böse:

„Als ob die menschliche Natur nicht außer Torheit und Weisheit noch einen mittleren Zustand annehmen könnte, den man weder Torheit noch Weisheit nennen kann.“

quasi vero natura humana praeter stultiam nullam mediam recipiat adfectionem quae nec stultitia nec sapientia dici possit (lib. arb. III, 241).

Die Strafe beziehe sich nicht auf die Natur, sondern nur auf das falsche Verhalten und fehlende Bemühen, auch in ihrem Tadel würde die eigentliche Natur sogar gelobt (vgl. lib. arb. III, 145-160). Ein Tadel wäre ja unsinnig, wenn die Natur nicht die Möglichkeit hätte, anders zu handeln.

Ihren theoretisch neutralen Zustand realisiert sie aber unter den Bedingungen der gefallenen Schöpfung nicht konsequent zum Guten. Nach Augustin ist das Innere des Menschen eben de facto nicht gesund, die Seele ist vielmehr unter ihren Sünden begraben – sie weiß zwar, dass sie sich auf Gott zu gründen hat, ist dazu in diesem Leben aber, aufgrund der Sünde, noch nicht dauerhaft in der Lage (vgl. mus VI,42; sol I, 25; vera rel. 19; util. cred. 4).

Festgehalten werden kann, dass Augustin die einzelne Seele in lib. arb. durch die Ursünde in Folge des Sündenfalls eher mit einer Art uneigentlicher Sünde, einem Übel, konfrontiert sieht.³² Die Seele befindet sich nun in einer problematischen Situation des Unwissens und Unvermögens, erscheint aber selbst, wenn nicht im guten Urzustand, so doch in einer Neutralität. Sie wählt zwischen gut und böse. Die späteren Schriften Augustins verschieben den Akzent dann auf die Weise, die für die Augustinus-Rezeption vorherrschend geworden ist, nämlich im Sinn einer Zuneigung zur Sünde. Diese Hinneigung belässt die Seele nicht in einem neutralen Zustand, sondern beschmutzt die Seele und zieht sie in das Böse. Der Seele bleibt in den frühen Schriften stets die Freiheit sich aus eigener Kraft zum Guten zu erheben:

„Denn er hat die Fähigkeit verliehen, auch in mühevollen Angelegenheiten gut zu handeln.“

dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis (lib. arb. III,196; vgl. c fort 21; lib. arb. III 191-192; duab. an. 16).

In den späten Schriften benötigt sie dazu die göttliche Gnade, insbesondere die Taufgnade, wobei das Verhältnis zwischen Wille und Gnade komplex ist und weiter unten behandelt wird. Stets bleibt es aber dabei, dass Augustin die Frage nach der Reinigung der Seele und ihre Rückkehr zu Gott in zwei verschiedenen, aber wohl doch miteinander in Verbindung stehenden Formen beantwortet. Zum einen verweist er den Menschen darauf, sich von allem Äußeren zurückzuziehen und sich ins Innere zu wenden, womit er in neuplatonischer Tradition steht (z.B. En I 6,8). Andererseits zeigt sich die enge Verknüpfung von theologischem und philosophischem Denken bei Augustinus auch darin, dass er als Mittel der Reinigung der Seele nicht nur die Wendung nach innen, sondern auch den Glauben und die Sakramente anführt (vgl. Conf. X,4). Der eine wie der andere Weg führt allein nicht zum letzten Ziel, da der Glaube das Leben prägen muss (wie sich in der Bedeutung eines christlichen Lebens für Augustinus im Mailänder Gartenerlebnis zeigt). Andererseits kann die Abwendung vom Zeitlichen, wie sie auch die Neuplatoniker kennen, allein nicht

³² Vgl. BRACHTENDORF 2006, 28.

zu Gott führen, da ihr die Erkenntnis der Notwendigkeit folgen muss, sich selbst auf Gott hin zu überschreiten (vgl. vera rel. 72).

Zusammenfassung

Augustin kann sich im Zusammenhang der Herkunft der Seele für keine der verschiedenen Optionen entscheiden, maßgeblich deshalb, weil die Hl. Schrift ihm keine Entscheidungsgrundlage bietet. Klar ist ihm allerdings, dass für die Seele wie für alles Geschaffene gilt, dass Gott ihr Schöpfer ist und die Seele als Kreatur daher von ihm deutlich zu unterscheiden ist. Sie partizipiert an ihm, hat aber keine Einheit mit ihm. Was die Auswirkungen des Sündenfalls angeht, sieht Augustin die Seele mit einer Strafe belegt, sie leidet an einer Art Krankheit des Unwissens und Unvermögens. Durch die Taufe und die (gnadenhafte) Umkehr zu den ewigen Gütern kann diese Krankheit zwar nicht völlig, aber doch bis zu einem gewissen Grad überwunden werden. Die Seele wird durch die Ursünde nicht an sich böse und sie behält die Freiheit gut zu handeln.

2.2 Die Seele und der Körper

a. Die Seele als Geschöpf Gottes im biblischen Zeugnis

Mit der Genesis-Erzählung nimmt Augustin an, dass Gott den Menschen als Einheit von Körper und Seele geschaffen hat. An der eigenen menschlichen Natur erkennt man,

„dass aber nur dann ein ganzer, vollständiger Mensch entsteht, wenn mit der Seele ein Leib zusammenhängt.“

corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit (civ. X,29; vgl auch civ. XIII,24, div. qu. 54).

Ausdrücklich schließt sich Augustin Ambrosius an, der gegen die Platonisten anführte, dass nicht nur die Seele, sondern auch der Leib ein Werk Gottes ist (vgl. c. iul. II,719; V, 26). Ein zu striktes Auseinander von Geist und Körper lehnt Augustin daher ab, was sich auch in seiner Genesis-Exegese spiegelt. Der Kirchenvater kennt zwar eine Auslegung, die die zweifache Erzählung von der Erschaffung des Menschen (Gen 1,26 und Gen 2,7) so deuten will, dass in Gen 1,26.27 die Seele und in Gen 2,7 die Erschaffung des Körpers zu sehen ist. Diese Auslegungstradition weist Augustinus aber zurück, er sieht vielmehr in Gen 1 schon den ganzen Menschen mit Seele und Körper geschaffen (vgl. Gn. litt. III,34; VI,12). Auch beim nächsten Einschnitt der Genesis-Erzählung behält Augustin die Einheit von Geist und Leib bei. Nach dem Sündenfall werden beide, innerer und äußerer Mensch, Seele und Fleisch, für die Sünde Adams bestraft. Allerdings ist es nur der innere Mensch, der schon in diesem Leben zum Bild Gottes erneuert wird, während dem äußeren Mensch erst im

Auferstehungsleib diese Gnade zuteil wird (im Anschluss an Röm 8,10-11; vgl. c. faust. 24, hier: CSEL 25, 723; pecc mer 15.18). Dieser Auferstehungsleib wird – wie Augustin im Anschluss an 1.Kor 15,44-53 argumentiert – ein geistlicher Leib sein (vgl. Gn. litt. VI, 30.31; civ. XXII,21), er wird nur durch den Geist leben und ihm unterworfen sein, ätherisch (*aethereum*) und ganz durchsichtig. Dennoch bleibt der Leib ein Leib und wird nicht selbst Geist (vgl. Gn. litt. XII 18; ench 91; div. qu. 47). Die Auferstehung des Fleisches wird demnach mehr als eine willkommene Zugabe zu einem bereits vollkommenen Glück der körperlosen Seele nach dem Tod sein, denn es gehört zur Natur der Seele, dass sie zum Leib strebt (vgl. Gn. litt. VII, 38). Die fleischliche Auferstehung ist vielmehr die Ergänzung des Teiles zu einem Ganzen, der Mensch wird erst mit der Auferstehung des Fleisches wirklich vollendet.³³

b. Augustins organologische Auffassung von Körper und Seele

Dass Augustin eine organologische Auffassung bezüglich der Einheit des Menschen mit Körper und Seele vertritt und keine scharf dualistische Auffassung hat, zeigt sich auch darüber hinaus mehrfach. So schreibt er in ep 9,3, dass jede Gemütsbewegung Einfluss auf den Körper hat. Besonders ausführlich kommt das Miteinander von Geist und Körper aber in Augustins Ausführungen zum Gehirn, dem *caelum corporis nostri* (Himmel des menschlichen Leibes) zum Vorschein. Vor allem die Sinneswahrnehmung, in der ja nach Augustins Auffassung Leib und Seele zusammenspielen, hat im Gehirn ihren Bezugspunkt. Der Kirchenvater ist sich bewusst, dass es vom Gehirn ausgehend dünne Gefäße gibt, die zu allen Sinnen führen und sich durch das Rückenmark über den ganzen Körper erstrecken (vgl. Gn. litt. VII, 20).³⁴

Dabei gehen nach Augustins Auffassung vom vorderen Teil des Gehirns alle Sinne aus, weil alle Sinnesorgane des Gesichts auch nach vorne heraus ausgehen. Der vordere Teil des Gehirns ist dem hinteren Teil deswegen überlegen und aus diesem Grund hauchte Gott dem Menschen auch ins Angesicht (vgl. Gn. litt. VII,23). Das Gehirn verfügt im weiteren über drei Kammern: Die vordere, von der die Sinne ausgehen, eine hintere, von der die Bewegungen ausgehen (Verbindung zum Rückenmark) und eine dritte in der Mitte, die den Sitz des Gedächtnisses darstellt und vordere und hintere Kammer verbindet und koordiniert. Ausdrücklich hält Augustin jedoch fest: Diese Kammern sind nicht die Seele selbst, vielmehr stellen sie Werkzeuge der Seele dar, deren sich die Seele bedient, ausdrücklich ist der mittlere Teil nicht das Gedächtnis selbst.

Die Idee, die Seele sei ein Körper, erscheint Augustin widersinnig (vgl. Gn. litt. VII,24-25; XII, 62; an. et or. I,5). Die Seele übertagt jedes körperliche

³³ Vgl. BALTHASAR 1960, 18.

³⁴ KORGER sieht in den feinen stofflichen Elementen des lux oder aer eine Entsprechung zum neuplatonischen spiritus-Verständnis, das er fein-stofflich beschreibt, vgl. En II 2,2 und IV 3,15, KORGER 1962, 38-42.

Geschöpf – sie ist überhaupt das hervorragendste Geschöpf (vgl. nat. b. 7) – und steht so auch über ihrem Werkzeug, dem Gehirn und ihrer Wohnung, dem Leib, den sie erleuchtet (vgl. sermo 223a,4). Augustinus wendet sich auch darüber hinaus generell gegen eine materialistische Weltansicht (vgl. Gn. litt. VII,30). Damit stellt er sich auch gegen andere Seelenvorstellungen seiner Zeit, so etwa die von ihm in seinen Schriften immer wieder diskutierte (und verneinte) Frage, ob die Seele nicht eine bestimmte Mischung oder Harmonie des Körpers sei. Wäre dies der Fall, könne die Seele nämlich keine unkörperlichen Dinge wahrnehmen oder erfassen. Sie wäre dann nämlich körperlich und ihre Auffassungsgabe würde den Sinnesorganen entsprechen. Die Fähigkeit der Erkenntnis geistiger Dinge belegt aber den Irrtum dieser Auffassung (vgl. imm. am. 2; 17).

c. Der Vorrang der Seele vor dem Leib

Dass innerhalb des organologischen Konzepts allerdings der geistigen Kreatur ein unbestreitbarer Vorrang vor der körperlichen Kreatur zukommt, entspricht nach Augustin der göttlichen Ordnung (vgl. vera rel. 32). Der Vorrang zeigt sich besonders darin, dass der Geist die belebende Natur ist. Als belebendes Prinzip ist dieses stets besser, als die von ihr belebte Natur (vgl. nat. b. 5; Io. ev. tr. 47,8; civ. XIII,2; lib. arb. I,72; II,182). Die ihrerseits von Gott belebte intelligente Seele nimmt auf diese Weise eine Mittelstellung zwischen Leib und Gott ein. Sie erhält ihre Form und ihr Leben durch Gott selbst und ist so mit den göttlichen Ideen verbunden. Sie selbst wiederum ist aber die Form des Körpers. So wird mittelbar auch der Körper durch Gott belebt (vgl. lib. arb. III, 49; vera rel. 25). Augustin hält ausdrücklich fest, dass nicht die Leitung und Belebung des Leibes die Seele befleckt, sondern nur ihr Begehren nach seinen sterblichen Gütern:

„Die Leitung und Belebung des Leibes befleckt die Seele nicht, sondern nur ihr Begehren nach seinen sterblichen Gütern.“

non enim cum regit corpus atque vivificat, sed cum eius bona mortalia concupiscit (f. et symb. 10).

Eine erste Folge der Belebung des Leibes durch die Seele ist es, dass sie selbst kein Körper sein kann und wertvoller als der Körper ist (vgl. imm. am. 24; mend 10). Eine weitere besteht darin, dass die Seele der gesamten Masse des Körpers und jedem seiner Teile zugleich gegenwärtig ist, denn sie belebt den ganzen Körper (vgl. imm. am. 25).

Ontologisch gesehen speist sich die Höherrangigkeit der Seele aber nicht aus ihr selbst, sondern aus „der Künstleridee, in der sie geschaffen wurde“ (*illa arte qua factus est*, trin VIII,5). Augustin geht es hier also um die Idee der Seele in Gott. Gemeint ist damit, dass die Seele ihren Wert und ihre Gutheit nicht durch sich selbst hat, sondern von Gott, sie ist „durch ein anderes Gut gut.“ (*ex alio bono bonum*, trin VIII,5). Diese Qualifikation der Seele als gut ist unverlierbar,