

Joachim Stiller

Die Seele bei Augustinus

Materialien zur Seelenlehre
von Augustinus



Alle Rechte vorbehalten

Die Seele bei Augustinus

Ich lasse nun noch einen etwas längeren Abschnitt aus dem Werk „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen (Band 1/2, S.363-367):

„Zu den Hauptanliegen Augustins gehört sein Interesse an der Seele. „Gott und die Seele verlange ich zu erkennen. Sonst nichts? Nein, sonst nichts“. Die Art und Weise, wie er sich mit der Seele befasst, seine Innenschau, seine Kunst des Beschreibens und Zergliederns seelischer Regungen und sein einführendes Verstehen erweisen Augustinus als einen Menschen von einem seltenen psychologischen Vermögen. Was man von vielen modernen Lehrbüchern der Psychologie nicht sagen kann, kann man von seinen Bekenntnissen zweifellos sagen, dass sie echte Menschenkenntnis enthalten. Dabei bleibt er nicht im Psychologischen stehen, sondern darüber hinaus interessieren ihn immer die damit zusammenhängenden großen philosophischen Fragen: Was ist das Verhältnis von Leib und Seele, was die Seele selbst, was ihr Ursprung, was ihre Dauer?

Leib und Seele

Auch für Augustinus bildet der Mensch eine Einheit, wie dies vor ihm schon in der patristischen Philosophie ausdrücklich immer betont wurde. Aber er ist nicht eine aus zwei Substanzen zusammengeschmolzene neue Substanz (*unio substantialis*), wie das später im Mittelalter im Anschluss an die aristotelische Tradition gelehrt wird, sondern die Einheit besteht darin, dass die Seele den Körper besitzt, gebraucht und regiert. „Die Seele ist eine gewisse vernunftbegabte Substanz, die dazu da ist, den Leib zu beherrschen“ (*De Quant. animae*). Der Mensch ist darum eigentlich Seele; der Leib ist an ihm kein Konstituens von gleicher Bedeutung: „So ist also der Mensch eine vernünftige Seele, die einen sterblichen und irdischen Leib in Gebrauch hat“ (*De mor. eccl.*). Wenn Augustinus die Seele nicht nur in einem Teil, sondern im ganzen Körper sein lässt, wie eine „lebendige Spannung“ (*intensio vitalis*), so erkennt man daran wieder stoischen Terminologie. Grundlegender aber ist für die eigentliche Einstellung seiner Psychologie der allgemeine Platonismus der Väter. Die pessimistische Note, die er bei Origenes noch hatte - die Seele lebt im Leib wie in einem Gefängnis -, lehnt Augustinus ebenso ab wie schon andere vor ihm, aber die in dieser Epoche ausgebildete Betrachtung des Menschen als wesentlich Seele hält sich und wird durch Augustinus Gemeingut der christlichen Einstellung zum Menschen überhaupt. Wie Georg von Hertling gezeigt hat, bleibt sie praktisch und in der Sache auch dann nicht vorherrschend, wenn nach der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts die Sprache des Aristoteles gesprochen und die Einheit von Leib und Seele in einer Weise verstanden wird, nach der man auch im Leib ein echtes und gleichberechtigtes Konstituens der Menschen erblicken muss. Es mag an diesem Umstand liegen, dass im Bereich des christlichen Denkens zwar breit ausgebaute Wertlehren (Tugendlehren) entwickelt wurden, aber nicht auch eine gleich detaillierte entsprechende Güterlehre des Leiblichen und Materiellen, wie es z.B. der historische Materialismus im Soziologischen als eine Notwendigkeit betrachtet oder die moderne Körperkultur in ihrer Bewertung von Sport, Eros und Sexus für das individuelle Leben. Oder hätte es Aristoteles im Grunde auch nicht anders gemeint? Wir dürfen heute nach W. Jaegers Buch über Aristoteles auch in dieser Problematik die Antithese Platonismus-Aristotelismus nicht mehr als exklusive Antithese betrachten.

Substantialität

Bei der Stellung, die Augustinus der Seele einräumt, kommt alles darauf an, zu zeigen, dass sie wirklich eine Substanz ist. Wir sahen bereits, dass in dieser Hinsicht die christliche Philosophie gegenüber der griechischen eine neue Haltung einnimmt. Wieder wird durch Augustinus diese Auffassung von Substantialität der Seele maßgebend für die Folgezeit. Er begründet sie durch eine Analyse des Ichbewusstseins, die dreierlei aufzeigt: die Realität des Ich, seine Selbständigkeit und seine Dauer. Das Ichbewusstsein enthält nichts Geträumtes, sondern Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die unmittelbare Bewusstseinsgegebenheit ist, wie im „si enim fallor, sum“. Die Selbständigkeit aber ergibt sich aus einem Vergleich des Ich mit seinen Akten. Das Ich ist etwas anderes als seine Akte. Es besitzt sie, ist aber nicht diese Akte selbst, etwa ihre Summe, steht es doch als das führende und in ihnen handelnde Prinzip über den Akten: „Diese drei, nämlich Gedächtnis, Denkkraft und Liebe, gehören mir, nicht sich an; sie tun, was sie tun, nicht für sich, sondern für mich, ja vielmehr in bin durch sie tätig.... Kurz gesagt, ich bin es, der durch das Gedächtnis sich erinnert, ich bin es, der durch den Intellekt denkt, ich bin es, der durch die Liebe liebt., Ich bin nämlich nicht das Gedächtnis, ich bin nicht der Verstand, ich in nicht die Liebe, sondern ich habe sie“ (De Trin.). Eben diese Ich aber, das sich von seinen Akten abhebt, beharrt durch alle seine Akte hindurch als ein und dasselbe. In den Kapiteln über das Gedächtnis, in denen Augustinus mit psychologischem Feinsinn die Vielgestaltigkeit des Bewusstseinsstromes schildert, hebt er die Dauer des Ich bei allem Wechsel der Bewusstseinsinhalte klar hervor. Damit aber hat er die Substantialität der Seele gesichert: denn selbständiges, beharrendes, reales Sein heißen wir Substanz.

Immaterialität

Die phänomenologische Betrachtungs- und Darstellungskunst seiner Seelenforschung verhilft ihm auch zur Erkenntnis der Immaterialität der Seele. Alle unsere seelischen Akte sind ohne räumliche Ausdehnung. Alles Körperliche aber hat Höhe, Breite und Tiefe. Also muss, so schließt er, die Seele unkörperlicher Art sein.

Unsterblichkeit

Gerade eine solche Seele muss aber unsterblich sein. Die Hauptsache darüber steht im 2. Buch des Soliloquien und in der kleinen Schrift De immortalitate animae. Der Grundgedanke seines Unsterblichkeitsbeweises ist folgender: Nachdem die Wahrheit unveränderlich und ewig, der menschliche Geist aber mit ihr unzertrennlich verbunden ist, muss der menschliche Geist auch ewig sein. Der Nerv des Bewusstseins ist die unzertrennliche Verbindung mit der Wahrheit. Nicht dass die Seele Träger der Wahrheit ist oder sich in ihr überhaupt Wahrheiten finden lassen, bildet die Grundlage der Überlegung. Das würde nichts beweisen, denn es finden sich in der Seele auch Irrtümer. Der Irrtum aber ist nichts Letztes, er kann ausgeschieden werden. Auch einzelne Wahrheiten können wieder verlorengehen. Aber über allem Hin und Her des Suchens steht die Macht der Wahrheitsfindung als solche, das Gesetz der Wahrheit überhaupt, und das bleibt als etwas naturhaft mit dem Geist Verbundenes. Darin tut sich etwas Zeitloses und Absolutes kund. Die Seele in ihren Akten in der Zeit stehend, ragt in ihren Inhalten in eine zeitlose Welt hinein, in die Welt der Wahrheit. Und es ist die lebendige Seele, der dies wesenhaft zukommt, nicht nur ein transzendentes Bewusstsein. Augustinus versteift sich nicht auf ein Abstraktum, um nur an ihm die zeitlose Geltung zu entdecken. Er sieht, dass dies lebendige Ich es ist, was so sich erinnern, denken, wollen und lieben muss, dass darin eine unzertrennliche Verbindung mit der Wahrheit und den Werten sich kundtut. In die Substanz des lebendigen Ich also riecht diese unzertrennliche Verbindung hinein, und darum ist die Seele unsterblich.

Ursprung

Schwierigkeiten hat Augustinus immer gefunden in der Frage nach dem Ursprung der Seele. Fest steht ihm, dass die Seele nicht im Sinne des neuplatonischen Pantheismus aus Gott emanieren kann, weil sie dann irgendwie ein Teil Gottes sein müsste. Er korrigiert auch Origenes, dessen Präexistenzlehre den alten Platonismus noch nicht genügend an das christliche Denken angepasst hat. Die Seele muss vielmehr geschaffen sein. Hier bestehen dann allerdings mehrere Möglichkeiten. Entweder gehen die Seelen aus der Seele Adams hervor (Generationalismus), oder jede Seele wird jeweils eigens geschaffen (Kreationismus), oder die Seelen existieren in Gott und werden in die Leiber geschickt, oder sie existieren in Gott und gehen freiwillig in einen Körper ein (christliche Präexistenzlehre). Der Kreationismus bereitet der Theologie Augustinus Schwierigkeiten, weil dann die Erbsünde nicht gut erklärt werden kann. Der Generationalismus wäre dazu geeigneter, läuft aber Gefahr, den Materialismus zu streifen. Noch der späte Augustinus gesteht, in diesem Punkte keine Klarheit gefunden zu haben. Die Aporien liegen schon vor bei Platon, wo die Seele einerseits etwas am Körper sein soll, nämlich Prinzip seines sinnlichen Lebens, andererseits aber doch grundsätzlich davon verschieden ist, tauchen wieder auf bei Aristoteles und im Peripatos und werden verstärkt mit der schärferen Betonung der Substantialität der Seele im christlichen Denken.“ (Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S.363-367)

Anmerkung: Ich gebe eben eine etwas modernere Fassung der Seelenlehre des Augustinus:

Menschenreich	Mensch	intelligible Seele	Vernunft, Kognition, Erinnerung
Tierreich	Tier	animale Seele	Bewusstsein, Bewegung, Erleben
Pflanzenreich	Pflanze	vegetabile Seele	Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung
Mineralreich.	Mineral	-----	Kausalität, Wechselwirkung

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland (59-74)
- Johann Kreuzer: Augustinus zur Einführung
- Augustinus: Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele
- Augustinus: Die Größe der Seele

Wolfgang Kersting: „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“ Augustinus über die Seele

1. Einleitung: Augustins Traditionalität

"Das Forschen der Philosophie teilt sich in zwei Fragen, in eine nach der Seele und eine nach Gott. Die erste bezweckt, dass wir uns selbst, die andere, dass wir unseren Ursprung kennenlernen. Dies ist die Ordnung der Bildung, die zur Weisheit führt, und durch die jeder fähig ist, die Ordnung des Seins zu erkennen... Wenn die Seele sich an diese Ordnung hält... betrachtet sie zuerst sich selbst.

Der Erkenntnis der Seele, die mit der Explikation des Selbstgefühls der Lebewesen anhebt, und in der epistemologisch privilegierten, Evidenz verbürgenden unmittelbaren Erfassung des Geistes durch sich selbst gipfelt, steht im Mittelpunkt des philosophischen Werkes Augustins. In zahlreichen Arbeiten, von den Cassiciacum-Dialogen nach der doppelten Bekehrung zu Neuplatonismus und Christentum bis zu den späten Schriften aus der Bischofszeit, ist Augustin der quaestio de anima nachgegangen und hat sich um eine genaue Beschreibung der Vermögen und der Wesensverfassung der Seele bemüht und ihren ontologischen Ort und Ursprung zu erhellen versucht.

Das erste große seelentheoretische Werk, in seiner neuplatonischen Argumentationsführung durch die Cassiciacum-Dialoge bereits vorbereitet, ist die 388 in Rom geschriebene Abhandlung "De quantitate animae", in der Augustin in einer breiten Auseinandersetzung mit der materialistischen Seelenkonzeption des Manichäismus und Tertullians die These von der Immaterialität der Seele verteidigt. Der bedeutsamste und systematisch anspruchsvollste psychologische Beitrag findet sich in Augustins philosophischem Hauptwerk "De trinitate", an dem er von 399 bis 419 gearbeitet hat. In diesem spekulativen Traktat entwickelt Augustin, motiviert vom Genesis-Wort von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, eine Seelenlehre, die die einzelnen Seelenfunktionen und Seelenschichten trinitarisch auslegt und nach dem Maß ihrer strukturellen Ähnlichkeit mit der göttlichen Trinität ordnet; dabei erblickt er in der reinen Selbstbeziehung des Geistes aufgrund der hier herrschenden Identität von Erkenntnisobjekt, Erkenntnisobjekt und Erkenntnisbeziehung die reinste Ausprägung der göttlichen Dreipersonalität und bestimmt darum auch den selbsttransparenten menschlichen Geist als gottnächsten Teil der geschaffenen Welt und das Wertvollste im Menschen.

Vervollständigt man nun die neuplatonische Selbstverständigung aus "De quantitate animae" und die geistesphilosophische Trinitätsspekulation aus "De trinitate" durch die lernpsychologischen Partien in "De magistro" und die Willenstheorie aus "De arbitrio libero", durch die Wahrnehmungskonzeption aus "De musica" und die berühmten Analysen des Gedächtnisses und des Zeitbewusstseins aus den "Confessiones". dann ergibt sich insgesamt ein beeindruckendes Bild von der seelisch-geistigen Innenausstattung des Menschen, das hinsichtlich seiner strukturellen Differenziertheit und seines Themenreichtums im platonisch-neuplatonischen Überlieferungszusammenhang seinesgleichen sucht und dessen Elemente dabei zu Teil in auffälliger Weise neuzeitlichen Denkmotiven nahekommen.

Bereits Arnauld hatte in seinen Einwänden gegen Descartes' "Meditationes" darauf hingewiesen, dass Augustinus, ein "homme de tres grand esprit", das cartesianische cogito-Argument vorweggenommen habe und in seiner Abwehr des Skeptizismus der Neuakademiker wie der Autor der "Meditationes" durch Selbstanwendung des Zweifels zu

infallibler Erkenntnis, zur Gewissheit der eigenen Existenz und des eigenen Denkens gelangt sei. Und später hat dann die Geschichtsschreibung die Philosophie Augustins immer wieder als eine Art Proto-Descartes in die Genealogie neuzeitlichen Denkens und seiner transzendentalphilosophischen, phänomenologischen und existentialistischen Ausprägungen der neuzeitlichen Selbstvergewisserung einbezogen. So erblickt ein neukantianisches Philosophielehrbuch in Augustin "einen Urheber des milderen Denkens", der das "Prinzip der Selbstgewissheit des Bewusstseins" zur systematischen Mitte seiner Philosophie gemacht habe. Und woanders ist zu lesen, dass Augustin durch die "Entdeckung des Ich" die Menschen zu einer "neuen Selbsterkenntnis" geführt habe.

Jedoch ist davor zu warnen, Augustinus Topographie der Innerlichkeit als Präludium neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie zu interpretieren. Man darf sich von einzelnen modern anmutenden Lehrstücken, wie etwa dem antiskeptischen "si enim fallor, sum" (Denn [selbst] wenn ich irre, so bin ich [doch].) oder der Konzeption von der innerlichkeitskonstituierten und zugleich Innerlichkeit konstituierenden Zeit, mit deren Würdigung Husserl seine "Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905" eingeleitet hat, nicht verführen lassen, ihren traditionellen ontologischen Hintergrund zu übersehen, Augustins von klassischen Denkmotiven bestimmte Fragestellungen umzubiegen und die Inkompatibilität des Kerngehalts seiner Seelenlehre mit allen Formationen neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie herunterzuspielen.

"Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas."

"Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homini latet veritas." (Geh nicht hinaus! Kehre in Dich selbst zurück! Im Inneren des Menschen verbirgt sich die Wahrheit.)

Diese berühmte Aufforderung aus "De vera religione", die die Grundbewegung der augustianischen Philosophie in nuce enthält, würde beträchtlich missverstanden, wenn man ihr eine transzendentalphilosophische Interpretation gäbe, und sie läse als epistemologisch motivierte Hinwendung zur intelligiblen Subjektivität als dem Inbegriff der apriorischen Erkenntnisbedingungen und dem Ort der Identitäts- und Einheitsstiftung, wo der verstörenden Diffusionstendenz des vielgestaltig-vielfarbigem empirischen Seelenlebens Einhalt geboten würde. Auch eine phänomenologische Interpretationsperspektive ist verfehlt, obwohl Augustin durchgängig die introspektiv-eidetische Methode der transzendentalphänomenologischen Deskription verfolgt. Denn der Wahrheit, die im inneren Menschen wohnt, wird man nicht schon dadurch habhaft, dass man das Land der Seele in wesenhafter Innenschau vermisst und seine Verfassungsstrukturen beschreibt, sondern für den Wahrheitssucher und Seelenforscher Augustin gilt umgekehrt, dass die Einsicht in die Wesensverfassung des seelisch-geistigen Seins das ganz und gar unphänomenologische Motiv erzeugt, den Bereich der geschaffenen menschlichen Seele auf das absolute Sein und die absolute, den Menschen in seinem Inneren transzendent erleuchtende Wahrheit hin zu überschreiten. Das augustinesche "redi in te ipsum" ist von vornherein auf das "transcende te ipsum" ausgerichtet. Und schon gar nicht trifft ein individualistisch-existentialistisches Verständnis dieses Satzes den Gehalt der augustianischen Philosophie.

Dem Autor der "Confessiones", mit denen die Geschichte der Autobiographie nach allgemeiner Überzeugung beginnt und die doch, statt von einem selbstgeführten Leben zu berichten, die heimliche Weisheit seiner Fremdenkung preisen, geht es nicht um eine Erkenntnis der eigenen Innerlichkeit, geht es nicht um eine psychologische Erfassung seiner individuellen Eigenschaften. Die Natur der Seele interessiert Augustin, nicht die individuelle Färbung seiner eigenen. Nicht sich sucht er, sondern Gott. Daher überschreitet er in sich seine eigenem, nur ihm zugängliche Innerlichkeit auf ein allgemeines, in jedermann antreffbares Inneres, auf die wesenhaften Strukturen des Geistes hin, in deren trinitarischer Musterung er das formative Abbild der göttlichen Trinität erblickt. Augustins "reditus in se ipsum" folgt vor

allem darum noch nicht dem Modell neuzeitlicher Begründungsbewegung, weil die reflexive Hinwendung auf den homo interior (den inneren Menschen) in einen den Bereich des inneren Menschen übersteigenden ascensus (Aufstieg) zum ungeschaffenen Sein Gottes mündet.

Die Subjektivität entbehrt bei Augustin aller Prädikate, die sie nach neuzeitlichem Selbstverständnis auszeichnen und tauglich machen, die vakant gewordene Position des letzten Grundes zu besetzen. Augustins Subjektivität ist noch unabhängig, selbständig, autonom; sie ist weder Seinsgrund noch Erkenntnisgrund, sondern geschaffen und in ihren kognitiven Leistungen an das illuminierende (erleuchtende) Fremdlicht der absoluten Wahrheit gebunden. Sie findet sich vor und kann sich in ihrer Beschaffenheit nicht begründen. Im Innersten des Inneren kommt die Reflexionsbewegung der Selbstvergewisserung und Selbstaneignung zum Stillstand, schlägt Transzendenz in Opazität (Undurchsichtigkeit) um, verharrt das geistige Ich, ego animus, reglos in mystisch-vernehmender Schau seines Ursprungs.

2. Ontologischer Ort der Seele

Ontologischer Gradualismus

Für Augustin ist jeder Mensch eine Konzentration der gesamten geschaffenen Welt. Mit den zur Sünde unfähigen Engeln teilt er die vernunftbegabte Seele und das geistige Leben; mit den Tieren teilt er die empfindende Seele und das sinnliche Leben, und mit den Pflanzen teilt er das Wachstum und die anderen vegetativen Eigenschaften; und mit den leblosen, anorganischen Dingen schließlich hat er das Sein gemeinsam.

Augustin kombiniert den christlichen Schöpfungsgedanken mit dem ontologischen Gradualismus Plotins. Die Wirklichkeit ist für ihn hierarchisch geordnet. In der Stufenordnung des Seins gibt es höhere und niedere, wertvolle und weniger wertvolle Seinsstufen. Immer findet die ontologische Position eine genaue axiologische Entsprechung. Die oberste Stufe der endlichen Welt bildet der Geist, die Vernunft, von Augustinus als "mens", "anima rationalis" und gelegentlich auch als "animus" bezeichnet. Daher überragt der Mensch die gesamte geschaffene Natur. Die Geistseele hebt ihn auf den Gipfel der Schöpfungshierarchie.

"Da also das Wesen, welches nur ist und weder lebt noch erkennt, wie der seelenlose Körper, von dem Wesen übertroffen wird, das nicht erkennt, wie die Tierseele, und da auch die letztere übertroffen wird von dem, das zugleich ist, lebt und erkennt, wie dem vernünftigen Geist im Menschen, glaubst du dann, dass in uns, deren Wesen zur menschlichen Vollständigkeit gelangt ist, noch etwas Höheres gefunden werden kann, als das, dem wir von jenen dreien den dritten Platz angewiesen haben?"

Durch seinen Geist, Augustin apostrophiert ihn als "Haupt und Auge der Seele", partizipiert der Mensch am Reich des Intelligiblen. Er steht in unmittelbarer Verbindung mit den unsichtbaren und unveränderlichen Ideen, Formen und Wesenheiten, ohne die keine Erkenntnis, auch keine Erfahrungserkenntnis möglich ist, die aber ihrerseits nicht durch sinnliche Erfahrung, nicht durch die Augen des Körpers, erfasst werden können. Die Vernunft ist das geistige Auge, das der durch das Wahrheitslicht illuminierten Ideen und Wesenheiten ansichtig wird und auf der Grundlage dieses übersinnlichen Wahrnehmungswissens die Wahrnehmungen der sinnlichen Welt in Erfahrungserkenntnis transformieren kann. Der Geist ist der Ort der kognitiv-rezeptiven Ewigkeitsberührung der Seele.

Anmerkung: Ich gebe eben eine etwas modernere Fassung der Seelenlehre des Augustinus:

Menschenreich	Mensch	intelligible Seele	Vernunft, Kognition, Erinnerung
Tierreich	Tier	animale Seele	Bewusstsein, Bewegung, Erleben
Pflanzenreich	Pflanze	vegetabile Seele	Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung
Mineralreich	Mineral	-----	Kausalität, Wechselwirkung

Die Seele nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Gott und der leblosen Materie. Blickt die Seele abwärts, so erblickt sie ihren Leib und noch tiefer den Bereich der unbeseelten Dinge; blickt die Seele aufwärts, so erblickt sie Gott. Sie gibt dem, was unter ihr ist, Leben und erhält ihrerseits Leben von oben, von Gott, dem "Leben der Leen". Gottähnlich ist die ganze Schöpfung, ist jedes, auch noch das geringste Geschöpf, da immer eine Schöpfung ihrem Schöpfer ähnelt.. Doch nur von dem Menschen darf man sagen, dass er Abbild Gottes sei und seine Selbsterkenntnis mithin Aufschluss geben könne über das sich in ihn einprägende Original. Aber nicht vom ganzen Menschen gilt, dass er das Abbild Gottes ist. Nur dem höchsten Vermögen der Seele, nur dem Geist kommt nach Augustin das Prädikat der Gottesebenbildlichkeit zu; nur auf den Geist ist das einschlägige Genesis-Wort von der Imago Dei gemünzt. Darum macht auch der Geist "die Würde der Seele" aus. Der ontologische Gradualismus, der die Seele zwischen Gott und dem Unbelebten platziert, wiederholt sich also in der Seele selbst. Die Seele ist selbst ontologisch und axiologisch (wertmäßig) geordnet und unterscheidet daher in sich verschiedene Schichten, deren höchste sie als Analogon Gottes ausweist, so dass die Selbsterkenntnis des Geistes als umwegige Gotteserkenntnis dienen kann.

"Wenngleich nämlich der menschliche Geist nicht von derselben Natur ist, wie Gott, so ist doch das bild jener Natur, die besser ist, als jede andere, dort in uns zu suchen und zu finden, wo auch das Beste ist, das unsere Natur hat."

Ethische Konsequenzen

Augustinus Konzeption der ontologisch und axiologisch gestuften Wirklichkeit hat anthropologische, ethische und erkenntnistheoretische Konsequenzen. Sie begründet ein dualistisches Menschenbild, in dem Leib und Seele zueinander stehen, wie Knecht und Herr, Werkzeug und Wille, Gefäß und Inhalt. Sie begründet eine Ethik, die zu einer welt- und leibgewandten Lebensführung auffordert, die den mit der Natur in Übereinstimmung lebenden Weisen des Epikureismus und der Stoa in neuplatonischer Übersteigerung in einen Menschen transformiert, der die Menschen flieht, das sündige Fleisch bekämpft und sich in einem purgativ-meditativen ascensus vergeistigt und das höchste Glück (auch Augustins Ethik ist ein Mitglied des klassischen Eudämonismus) in der Erkenntnis Gottes erfährt. Und sie begründet eine Erkenntnistheorie, die mit platonischer Geste die Sinneserkenntnis als unbegründbares Fürwahrhalten der einsichtigen Ideenschau und Wesenserkenntnis unterordnet, die Selbsterkenntnis der Fremderkenntnis überordnet und durch die Selbsterkenntnis des Geistes sich den Zugang zum unveränderlichen Sein öffnet.

Augustins Wahrheitssuche ist nicht nur epistemologisch motiviert. Sie wird auch aus ethisch-praktischem Interesse unternommen. Der Wahrheits- und Gottsucher Augustin ist immer auch ein Glückssucher; ein Glückssucher in Krisenzeiten, in denen die herkömmlichen Orientierungsangebote des Aristotelismus und des stoischen Republikanismus schal geworden

waren.kehrte der Platoniker nicht nach der Schau des Guten in die Höhle zurück, um der heillosen Welt und den unordentlichen Seelen mit seiner philosophischen Kompetenz eine gerechte Verfassung zu geben und allen den Weg zum Glück zu weisen, so verharret der Neuplatoniker als Privatmann im Licht der Wahrheit und verweigert den Abstieg in eine Welt, die ihm nicht mehr durch Philosophie erlösbar zu sein scheint. allein an dem Heil seiner Seele orientiert, um ihre Festigkeit und Lauterkeit bemüht, versucht sich der Neuplatoniker auf dem weltüberhobenen Gipfel geistangemessenen Seins zu halten.

3. Innere Stufung des Seelischen

Leben und Vegetativität

"Alles, was ist, ist entweder Körper oder Leben." Diese fundamentale ontologische Dichotomie sondert die Welt des geschaffenen Seins in die Bereiche des Belebten und Unbelebten. Ist das Unbelebte immer ontologisch homogen, so ist das Belebte immer ontologisch heterogen. Alles Belebte ist zusammengesetzt, ist ein Kompositum aus zwei verschiedenen Substanzen, aus dem belebten Körper und der belebenden Seele. Das Seelische beginnt nach Augustinus dort, wo der Bereich des Belebten anhebt: in dem in sich geordneten seelischen Sein bildet das Leben die unterste Stufe.

"Auf der ersten Stufe gibt die menschliche Seele unserem irdischen und sterblichen Körper durch ihre Anwesenheit das Leben. Sie sammelt ihn zur Einheit, hält ihn zusammen und verhindert, dass er auseinanderfließt und dahinschwindet; sie sorgt dafür, dass die Nahrung gleichmäßig und gerecht über die Glieder verteilt wird; sie wahrt sein geordnetes Gleichmaß - nicht nur im Bereich der Schönheit, sondern auch im Bereich des Wachstums und der Fortpflanzung."

Unschwer sind hier die naturphilosophischen Bestimmungen aus Aristoteles "De anima" auszumachen; die untere Wirkungsstudie der menschlichen Seele gleicht bei Augustin der Funktionsbeschreibung, die Aristoteles von der vegetativen, der Pflanzenseele gibt. Wie bei Aristoteles fungiert hier die Seele, sofern sie unter der Perspektive des Lebensprinzips betrachtet wird, zugleich als Bewegungsursache, Formursache und Zweckursache des Körpers. Bewegungsursache ist sie per definitionem, da ein beseeltes Lebewesen als selbstbewegliches Lebewesen qualifiziert ist. Formursache ist sie, insofern die Seele als Gestaltungsprinzip des Körpers wirksam wird und in dessen Geordnetheit und ästhetischer Qualität ihren funktionellen Reichtum und ihren ontologischen Wert zur Darstellung bringt. Und Zielursache ist die Seele schließlich, insofern der Körper um der Seele willen ist, ihr zu Diensten und ihren Zwecken funktionell angepasst.

Sensitive Seele und innerer Sinn

Die nächste Wirkungsstufe der Seele ist der Bereich der Sinnesempfindung, der empfindungsverursachten Bewegung und des inneren Sinns, den der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, und der auf Grund seiner ihm von Aristoteles, der Stoa und auch Augustin beigelegten reflexiven Struktur auch als animalisches, vorbegriffliches und nicht-kognitives, das Empfindungsleben zentrierendes Selbstbewusstsein bezeichnet werden kann. Die sensitive Seele "nimmt an und erstrebt, was der Natur ihres Leibes entspricht, und verwirft und meidet das Gegenteil". Augustins Konzeption der animalischen Seele als eines nicht-physiologischen Subjekts der physiologischen Sinnlichkeit, das die Informationen der Sinne synthetisiert und selbsterhaltungsförderlich verarbeitet, beruht auf der stoischen

Oikeiosislehre. Die Stoa war der Überzeugung, dass jedes Lebewesen von Natur aus mit sich und dem, was seiner Erhaltung und Entwicklung dient, vertraut ist, und nach dem strebt, was seiner Verfassung zuträglich ist, und das meidet, was ihm schaden könnte. Animalisches Leben ist instinktive Selbstbejahung, und weist darum eine reflexive Struktur aus. Die Stoa spricht von einer die Dingwahrnehmung begleitenden "Mitwahrnehmung", in der sich das Lebewesen empfindungsmäßig selbst gegenwärtig ist, spricht von syneidesis oder von synaisthesis, was Cicero mit *sensus sui* übersetzt hat. Augustin, der seelische Reflexionsverhältnisse mit Hilfe der "innen/außen"-Differenz expliziert, spricht charakteristischer Weise von einem "*sensus interior*"

"dem die bekannten fünf Sinne alle ihre Eindrücke melden. Denn auch beim Tier ist zu unterscheiden ein Sinn, mit welchem es sieht, von einem anderen, mit dem es das Gesehene meidet oder erstrebt. Der erste Sinn hat seinen Sitz in den Augen, der andere inwendig in der Seele"; und von letzterem gilt, dass er "allen andern insgesamt übergeordnet ist".

Der innere Sinn ist die reflexive Mitte des animalischen Organismus, aus der die instinktiven Bewegungen entstehen, die das Leben in Beurteilung der Botschaften der Körpersinne zu seinem Schutz ausführt. Der innere Sinn ist ein Vorstadium der Rationalität; ausdrücklich bezeichnet Augustin den *sensus interior* als „moderator“ und „judex“ und seine Funktion als Quasi-Urteilstätigkeit. In seiner selbsterhaltungsbezogenen binären Beurteilung der Sinneseindrücke antizipiert der Zusammenhang und Missbilligung ausdrückende Sinn gleichzeitig die Wahrheitsdifferenz der Erkenntnis. So wie jeder Erkenntnisanspruch unter der Wahrheitsdifferenz steht, so stellt der innere Sinn jede Sinnesempfindung unter die Zuträglichkeitsdifferenz. Die durch die Botschaften der Körpersinne ausgelösten Abwehr- und Annäherungsreaktionen sind die Urteilssprüche des inneren Sinnes. Die positive wie die negative Gestimmtheit der emotiven Selbsterfassung des animalischen Organismus beruht auf dem affektiven Urteil über die Beziehung zwischen der tatsächlichen Befindlichkeit und seiner Wesensnatur. Im Lustbegehren und Schmerzvermeiden beweist das Lebewesen nach Augustin ein instinktives Wissen von seiner ihm eingeschriebenen Verfassung, von dem ihm Zuträglichem und Abträglichem, und in der affektiven Färbung seiner Gestimmtheit nimmt es sich in seinem Verhältnis zu diesem ontologischen Normzustand wahr. – Es wird sich zeigen, dass die synaisthesis-Reflexivität des animalischen Lebens die unterste Manifestation der für die Seele als solche charakteristischen Selbstbezüglichkeit ist, dass sich die innere Schichtung der Seelenvermögen und Stufung ihrer Wirksamkeit als eine hierarchische Abfolge von Selbstverhältnissen darstellen lässt, die immer eine zugleich theoretische und praktische, kognitive und affektiv-volitiv Ausprägung besitzt, und die mit der Selbstwahrnehmung und Selbstaffirmation des animalischen Lebens beginnt und mit der reinen Selbsterkenntnis und Selbstliebe des Geistes endet.

Rationale Seele und ethische Stadien

Die animalische Seele ist nicht Ort des Wissens; ihr fehlt die Vernünftigkeit. Erst auf ihrer dritten Stufe erreicht die Seele die genuin menschliche Eigenschaft der Rationalität. Die menschliche Seele zeichnet sich durch Bewusstsein, Intelligenz und Willen aus; sie ist zur Selbsterkenntnis fähig und kann kognitiv erfassen, was unter ihr ist und was über ihr ist. Sie ist der Quell der Wissenschaften und der Philosophie, der Künste und der gesellschaftlichen Ordnung; sie ist die Erfinderin der Symbolsysteme und der politischen Institutionen. Jedoch wegen dieser durchaus großartigen künstlerischen Fähigkeiten und kulturellen Fähigkeiten ist die Seele nicht zu preisen, denn diese Vermögensfülle "verbindet noch die gebildeten und die ungebildeten, die guten und die schlechten Seelen". In diesen Leistungen, die die naturverschiedene gesellschaftliche Umwelt und das eigentliche menschliche Leben

konstituieren, erfüllt die menschliche Seele noch nicht ihre Bestimmung: "Das Gutsein... und alles wahrhaft Lobenswerte" beginnt erst auf einer weiteren Wirkungsstufe, wenn die Seele sich von der natürlichen Außenwelt und von den von ihr selbst geschaffenen Dingen abwendet und sich ihrer eigenen unkörperlichen Vorstellung, der Körperbilder, in sich hinter sich lässt und sich ihrer eigenen unkörperlichen Natur und den Intelligibilia zuwendet, um so der Wahrheit fähig, würdig und schließlich ansichtig zu werden. Dieser Weg nach innen ist ein sowohl epistemologisch wie ethisch definierter Läuterungsprozess, der nach plotinischem Vorbild eine Reihe von Purgationsstadien durchläuft, so dass das "Auge der Seele" rein wird, "damit es nicht vergeblich und blindlings umherblickt und verkehrt sieht". Der Weg nach innen ist ein Umweg zu Gott, denn "Gott soll man unmittelbar in den verborgenen Gemächern der vernunftbegabten Seele, das heißt im inneren, im inwendigen Menschen suchen".

Und genau darin liegt nach Augustins Überzeugung die Großartigkeit der menschlichen Seele: dass sie sich von der Weltbefangenheit befreien kann und jedes körperlichen Außenhalts unbedürftig ist, dass sie die vorstellende Wirkung der Körperbilder und sinnlichen Vorstellungen erkennt und das Geistige unverstellt und authentisch zu erfassen vermag und sich im Vollzug unmittelbarer geistiger Selbsterkenntnis, im Nachzeichnen der Signatur der göttlichen Trinität im intelligibel-volitiven Selbstverhältnis, das der Geist ist, transzendiert und zur Schau der "obersten Ursache oder des obersten Urhebers oder des letzten Ursprungs aller Dinge gelangen" kann.

Ohne göttliche Gnadenhilfe kann dieser Aufstieg jedoch nicht gelingen, denn immer droht der Absturz in die Welt der Sinnlichkeit, zumal nachts, wenn "mich im Schlafe unwirkliche Gesichte überreden", wenn die Wache der Vernunft abgezogen ist und die in der Tageshelle der Sublimierung unterdrückte Sexualität den Schlafenden mit "Bildern von tierischer Geile" heimsucht und ihn zu "Schändlichkeiten der Unzucht bis zum Fluss des Fleisches" treibt. Beredt ist Augustins Leidem am "Vogelheim des Gelüstes" und seine Klage über den immer erneut aufbrechenden, die Selbstvergeistigung behindernden "Unterschied zwischen mir und mir".

Die Darstellung der Wirkungsstufen der menschlichen Seele aus "De quantitate animae" kombiniert Natureigenschaften mit einer ethisch-epistemologischen, Erkenntnisziel und Lebensziel auf demselben Weg erreichenden Stadienlehre neuplatonischen Zuschnitts. Augustins Seelenaufbau ruht auf einem aristotelisch buchstabierten und ausgiebig die stoische Oikeiosislehre beleihenden naturphilosophischen, die Seelenmodi der Vegetativität, Sensitivität und Rationalität hierarchisch ordnenden Fundament und geht dann nach dem Erreichen expliziter Reflexivität zur ontologischen Selbsterforschung des homo interior über, die in dem verzückten Schauen der christlich interpretierten absoluten Wahrheit kulminiert.

4. Die Immaterialität der Seele

Selbstkritik

Der größte Teil von "De quantitate animae" ist jedoch nicht den ethischen Purgationsstadien gewidmet, sondern dem Nachweis der Unkörperlichkeit der Seele. Denn bevor der Aufstieg von der Erfahrungserkenntnis zur Wahrheit, von der sinnlichen Gegenständen zum absoluten Sein, von den körperlichen Bedürfnissen des äußeren Menschen zum ruhigen Glück der Götterliebe, zu "Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meines innern Menschen" näher bestimmt werden kann, muss erst einmal die Immaterialität und Inkorporealität der Seele gesichert und die Unzuständigkeit der sinnlichen Erkenntnis und ihrer Kategorien und Prädikate für die Erfassung der Wirklichkeit des Seelisch-Geistigen herausgestellt werden. Augustin nähert sich dem Wesen der Seele auf dem Weg einer Materialismuswiderlegung und versucht mit immer neuen Argumenten deutlich zu machen,

dass die innerseelischen Phänomene und die Seele selbst keine räumliche Ausdehnung und keine materielle Beschaffenheit und auch sonst keine körperliche Eigenschaft besitzen, und dass daher auf sie die Begriffe nicht angewandt werden können, die wir zur Beschreibung des Körperwelt benutzen.

Indem "De Quantitate animae" für die Immaterialität und Unkörperlichkeit der Seele argumentiert, übt Augustin auch Selbstkritik. Nachdem er durch die uns nicht überlieferte protreptische Schrift Ciceros "Hortensius" für die Philosophie gewonnen worden war, hatte er sich für lange Zeit dem Naichäismus angeschlossen und dessen materialistischen Monismus vertreten. Wie er später in seinen "Confessiones" gesteht, war er damals nicht in der Lage gewesen, einen Begriff genuin geistiger Wirklichkeit zu entwickeln, und unvermögend, "etwas Wirkliches anders zu denken, als es sich mit den Augen sehen lässt". Unter manichäischem Einfluss hatte "mein Sehen mit den Augen nur bis zu den Körpern, mein sehen mit dem Geist nur bis zu den Einbildungen" gereicht, und konnte daher "meiner selbst nicht ansichtig" werden, nicht realisieren, dass das, was vorstellt, weder Körper, noch Vorstellung ist, gleichwohl aber existiert. Nicht, dass der Manichäismus die Existenz des Göttlichen oder der Seele bezweifelte, aber da die Manichäer wie übrigens auch Tertullian von der ontologisch monistischen Position ausging, dass alles, was ist, materiell und körperlich und mit Körperprädikaten beschreibbar ist und dass es nichts gibt, auf das die Begriffe der Körpersprache keine Anwendung finden würden, mussten sie Gott und 'Seele materiell und körperlich denken, als räumlich fein diffundiertes "subtile corpus", als eine Art Filigrangespinnst oder Sprühnebel.

Universalienrealismus und Spiritualismus

Aus der manichäischen Finsternis, in der die Augen der Seele erblinden und der Geist "verplumpt", befreiten Augustin die "libri Platonici", insbesondere die Arbeiten Plotins und Porphyrius'. Sie erlösten für Augustin die seelische Wirklichkeit vom erdschweren Bann der Sinnlichkeit und ließen sie als eigenständige und zudem ontologisch überlegene und axiologisch höherrangige Region des Seins erkennen. In seiner Materialismuswiderlegung schließt sich Augustin eng an die neu angenommene Lehre an; seine frühen Schriften sind allesamt über weite Strecken neuplatonische Selbstverständigungen, Erprobungen des neu entdeckten platonischen Argumentationspotentials auf dem Aufgabenfeld der Seelenontologie. Das systematische Gerüst, das Augustins Expansion der seelenidealistischen These trägt, beruht auf zwei Argumentationen: die erste zielt darauf, einen generellen ontologischen Dualismus zu etablieren, zu zeigen, dass das Kriterium der Anwendbarkeit körpersprachlicher Prädikate ontologisch reduktiv ist, dass es Seiendes gibt, das unbestreitbar existiert und doch und für jedermann einsichtig keine körperlichen Eigenschaften besitzt; wie Augustins Beispiele für unkörperliches Seiendes - Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit etc. - zeigen, wird dabei durchgängig von der universalienrealistischen Position des Platonismus und seinen spiritualistischen Implikationen Gebrauch gemacht. Denn die These vom Universalienrealismus und die These vom unkörperlichen Sein der Seele stützen sich gegenseitig; gibt es ewige, unveränderliche Entitäten, die keine körperlichen Eigenschaften besitzen können und daher logisch dazu nötigen, den manichäisch-tertullianischen Materialismus durch einen ontologischen Dualismus zu ersetzen, dann ist auch eine entsprechende Epistemologie erforderlich, die in ihrer Theorie des Erkenntnissubjekts diesen ontologischen Dualismus abbildet und das Erkenntnissubjekt ausstattet und es damit aus dem Seinsbereich des Körperlichen heraushebt. "Die Vernunft ist das Sehvermögen der Seele, mit dem diese von sich aus, unabhängig vom Körper, die Wahrheit schaut."

Introspektion und Körpergefühl

Augustins zweite antimaterialistische Argumentationslinie bedient sich der Methode der eidetischen Introspektion. Jede Betrachtung der uns allen unmittelbar vertrauten seelisch-geistigen Fähigkeiten zeigt aufs neue, dass die Seele eine Wirklichkeit sui generis ist, dass sie unkörperlich, unausgedehnt, unteilbar und immateriell ist, und dass sie eine Wirksamkeit besitzt, die sich nicht mit den Mitteln der Ding-Ereignis-Kausalität explizieren lässt.

"Die Natur der Seele ist großartiger, als die Natur des Körpers...; sie ist etwas Geistiges, etwas Unkörperliches, etwas, was der Substanz Gottes ähnlich ist. Es ist etwas Unsichtbares, das den Körper regiert, die Glieder bewegt, die Sinne dirigiert, die Gedanken formt, Handlungen vollzieht und von unendlich vielen Dingen Bilder besitzt."

Eidetisch ist die Introspektion, weil sie nicht auf das individuelle Seelenleben zielt, sondern auf die von allen Menschen geteilte Natur der vernünftigen Seele. Darum kann Augustin auch seine Leser auffordern, nicht ihm auf seine Autorität hin zu glauben, sondern selbst in sich zu gehen, und bis auf das eigene Allgemeine hinabzusteigen und seine Aussagen über das Wesen der Seele gleichsam vor Ort zu verifizieren:

Was ist und besitzt deine Seele? Erinnere dich, gehe in dich, versammele dich innerlich. Ich verlange nicht, dass man dem Glauben schenkt, was ich sage: nehme nichts an, wenn du es nicht in dir selbst gefunden hast."

Aus der begrifflichen Verarbeitung des reichen Introspektionsmaterials sind drei Unkörperlichkeitsargumente herauszuheben. Da ist zuerst das Unkörperlichkeitsargument, das von der Evidenz des Leibgefühls Gebrauch macht. Wir fühlen unseren Körper gleichsam von innen und sind mit ihm auf unmittelbare Weise vertraut. Augustin expliziert das Körpergefühl als ein gleichzeitig sich über alle Körperregionen erstreckendes Fühlen der Seele. Die Seele ist seiner Überzeugung nach als Subjekt und Medium des Körpergefühls an jedem Ort des Körpers jeweils als ganze und zur gleichen Zeit spürend und fühlend anwesend. Nur weil sie überall als ganze ist, kann es sowohl ein ganzheitliches Körpergefühl, als auch einzelne Empfindungen von einzelnen, unterscheidbaren Körperregionen und deren synästhetische Vereinigung zu einem einheitlichen Empfindungsbild geben. Die gleichzeitige Anwesenheit in räumlich getrennten Körperteilen kann nur einer Entität möglich sein, die selbst nicht körperlich ist und auf die die Bestimmung der Teilbarkeit nicht anwendbar ist. Die Seele ist unteilbar und einfach; sie ist "im ganzen Körper ganz und in jedem seiner Teile ganz". Das Subjekt der über den ganzen Körper verteilten Empfindungsfähigkeit ist von kategorial anderer Art, als das räumlich ausgedehnte und an verschiedenen Stellen reizende Objekt.

Unkörperlichkeit der Vorstellungen

Das zweite Unkörperlichkeitsargument gewinnt Augustin im Kontext einer Betrachtung unserer Gegenstandsvorstellungen und Erinnerungen. Er macht darauf aufmerksam, dass wir die Eigenschaften, die wir den Gegenständen der Außenwelt zuschreiben, keinesfalls den Vorstellungen von diesen Gegenständen, den, wie Augustin sagt, Körperbildern, zugeschrieben können, seien diese nur durch aktuelle Wahrnehmung oder durch gezielte Erinnerung oder durch assoziativ schweifende Imagination hervorgerufen. Wenn wir einen Körper sehen, sehen wir seine Qualitativen und quantitativen Eigenschaften, aber die Körpervorstellungen, die wir haben, wenn wir einen Körper sehen, sind weder farbig, noch geformt. Welche Vorstellung wir auch immer nehmen, immer fällt der Körperlichkeitstest negativ aus: "weder Form, noch Gestalt, noch Farbe besitzen sie, aber dennoch sind sie". Sie nehmen keinen Raum ein, sind aber gleichwohl voneinander unterscheidbar, stehen aber zueinander nicht im Verhältnis der Auseinanderordnung. Unsere Kenntnis der Vorstellungen und mentalen

Zustände ist keine gegenständliche Erkenntnis, kommt nicht durch körperliche Erfahrung zustande. Das Gegenstandsbewusstsein ist selbst kein Gegenstand, aber ohne dieses wüssten wir nichts von körperlichen Dingen. So zeigt uns eine Analyse unseres Gegenstandsbewusstseins nach Augustin, dass das Faktum der Erfahrung selbst dafür einsteht, dass nicht alles, was ist, von körperlicher Natur ist.

Unkörperlichkeit der Ideen

Die Einsicht in die Ungegenständlichkeit des Vorstellungsbewusstseins und in die Unkörperlichkeit der Körperbilder und mentalen Zustände erfährt bei Augustin sofort eine platonische Wendung und bekräftigt die Unkörperlichkeit der Vernunft und die Ungegenständlichkeit ihrer Wahrnehmungsobjekte, der Ideen, die Augustin, Platons Ontologie mit dem christlichen Creationismus versöhnend, als Gedanken Gottes vor der Schöpfung und Urbilder der Formung des Endlichen versteht. Sind schon die Körperbilder, die wie in unserem Bewusstsein haben und die den Körpern als ihrem Original ähnlich sind, trotz dieser Ähnlichkeit nicht körperlich, "um wie viel weniger", so Augustinus Argument a fortiori,

"besitzen dann jene Dinge, die keinerlei Ähnlichkeit mit Körpern haben, solche Dinge, wie Liebe, Freude, Langmut, Frieden, Wohlwollen..., eine Position im Raum, durch spatiale Intervalle voneinander getrennt, obwohl die Augen des Herzens, indem sie ihre Strahlen aussenden und sie so sehen, gewisse Unterschiede zwischen ihnen ausmachen. Sind diese nicht alle in einem ohne Gedränge? Und sind sie nicht alle bekannt durch ihre eigene Bestimmtheit ohne jede räumliche Begrenzung? Oder sage mir, an welchem Platz du die Liebe siehst, welche dir gleichwohl bekannt ist seit du ihrer im Blick des Geistes bewusst geworden bist; du weißt, dass sie groß ist, aber nicht, weil du sie als eine riesige Masse wahrgenommen hast, auch ruft da keine phontstarkte Stimme, wenn sie innerlich zu dir Spricht..."

Was für die Körperbilder gilt, die in ihrer Entstehung vom Einsatz der physiologischen Sinne wie der Außenwelt selbst abhängig sind, das gilt erst recht für die allein mit dem Blick des Geistes, mit den unkörperlichen Augen der Seele erfahrbaren Ideen: und was für Subjekt des Vorstellungsbewusstseins gilt, gilt erst recht für das Subjekt des Ideenbewusstseins: weder die Seele selbst, noch ihre Vermögen, noch ihre empirischen oder intelligiblen Inhalte sind durch die Begriffe der Körpersprache angemessen beschreibbar.

Materialismus als Symptom ethischen Versagens

Epistemologisch gedeutet folgt Augustins Weg ins Seeleninnere den Marksteinen einer doppelten Reflexion: macht die erste die in der Wahrnehmungsdirektheit abgeblendete Differenz zwischen Außending und Körperbild auffällig, so legt die zweite Reflexion den Unterschied zwischen den sinnlichen Körperbildern und dem unsinnlichen Vorstellungssubjekt frei. Ist die Geistseele hinsichtlich der Erkenntnis der Außenwelt auf die Vermittlungsdienste der Körperbilder angewiesen, so kann sie sich selbst kognitiv unmittelbar erfassen. Der Geist ist mit sich vertrauter, als mit den körperlichen 'Dingen, aber auch als mit den unkörperlichen Vorstellungsbildern dieser Dinge. Der Geist weiß sich unmittelbar, weiß sich als Subjekt seiner Zustände und Tätigkeiten, und er weiß dieses ohne Zuhilfenahme sinnlicher Vorstellungen; "nichts ist dem Geiste gegenwärtiger, als er sich selbst".

Wenn aber "nichts so sehr im Geiste ist, wie der Geist selbst", wie kann es dann überhaupt zu dem großen seelentheoretischen Irrtum des Materialismus kommen? Die Antwort erblickt Augustin in der Entfremdungswirkung der Weltbefangenheit; indem die Seele die innerlichen

Dinge mit einem "Klebstoff der Liebe" an sich heftet und sie sich so selbst verstellt, wird sie mit Erdschwere unter ihr ontologisches und axiologisches Niveau gezogen. Der Materialismus ist nicht nur eine falsche Lehre, sondern auch das Symptom eines ethisch misslingenden Lebens. Er bekundet eine verwirrte Orientierung im Stufenbau des Seins. Der doktrinale Irrtum ist der Widerschein eines falschen Lebens. Auch im Versagen hängen Leben und Lehre unauflöslich zusammen.

5. Exkurs: Der Leib als Sprachbildner der Seele

"Verlasse das Äußere und dein Kleid und dein Fleisch, kehre in dich ein, betrete dein Inneres, deinen Geist, und dort sehe, was ich sagen will, wenn Du es vermagst".

Obwohl das Körperliche und das Seelische ontologisch verschieden und ihre jeweiligen wesentlichen Prädikate daher wechselseitig unanwendbar sind, kann die Sprache des Äußeren, des Kleides und des Fleisches offenkundig doch nicht abgelegt werden, wenn wir uns unserem Inneren zuwenden. Bereits die fundamentale ontologische Differenz aufschließende "innen/außen"-Opposition ist eine innerräumliche Opposition und keine, die die räumliche Welt auf einer Seite der Gegensatzrelation isolieren könnte. Und für alle anderen Äußerungen Augustins über das "Land der körperlosen Natur" in uns gilt entsprechendes: sie bedienen sich körpersprachlicher Mittel. Augustin war sich wohl im Klaren, dass er sich einer sachunangemessenen Sprache bedient; die gelegentlich zwischen die Räumlichkeits- und Leiblichkeitsmetaphern gestreuten Sozusagens und Gewissermaßens deuten jedenfalls Vorbehalte an. An einer grundlegenden Reflexion des irritierenden Umstands, dass das Reden über die Innenwelt parasitär von dem Reden über die Außenwelt zehrt, dass der Körper der Sprachbildner der Seele ist und dass gerade dort, wo größte kognitive Vertrautheit herrschen soll, nur noch uneigentlich- umwegiges Sprechen möglich ist, mangelt es jedoch. Vermutlich darum, weil Augustin die Möglichkeit eines gehaltvollen vorsprachlichen Wissens nie bezweifelt hat und glaubte, die gesamte Innenwelt mit Hilfe eines derartigen nichtpropositionalen Bewusstseins vermessen zu können. Augustin war davon überzeugt, dass sich die durch Körpersprachlichkeit nicht erstellbare, da in ihrem Sichzeigen prinzipiell von Sprache unabhängige Wahrheit über das Wesen der Seele im Prozess des Lesernachvollzugs einstellen werde. Sprache ist hier nur der äußere Wegweiser zu einer introspektiv vollzogenen sprachunabhängigen Bewahrheitung.

6. Wahrnehmung und Erfahrung

Aufgrund der ontologischen Differenz zwischen Körper und Seele kann Augustin keine kausale Wahrnehmungstheorie vertreten. Die ontologische Inferiorität des Körpers verhindert jede Form von Einflussnahme des Körpers auf die Seele. Affektionskausalität ist im Kontext der Seelenlehre Augustins undenkbar; die Seele leidet nicht, sie handelt. Seelische Zustände und Vorstellungen sind nicht extern verursacht, keine Ereignisse, sondern Produkte und Erzeugnisse seeleneigener Tätigkeiten. Die physiologischen Resultate der Sinnesreize haben selbst keine epistemische Qualität. Damit eine Wahrnehmung entstehen kann, bedarf es eines speziellen produktiven Aufmerkens der körperwachsenen Seele, eines Sichtbarmachens. Wie die Idealisten und Monadologen unter den neuzeitlichen Erkenntnistheoretikern, die die ontologische Heterogenität von Dingwelt und Bewusstsein ernstnehmen und den simplen Impressionskausalismus unverständlich finden, muss Augustin sinnliche Rezeptivität als Spontanitätsmodus der Seele explizieren.

Hören, Sehen und all die anderen Wahrnehmungsarten sind seelische Leistungen. Nicht die Körpersinne erzeugen Wahrnehmungen, sondern die Seele erzeugt Wahrnehmung, den

Körpern ähnliche Körperbilder, indem sie die physiologischen Sinne gebraucht. Die Seele wacht über die den Organen widerfahrenen Veränderungen und macht sich ein Bild davon. Ohne diese produktive Wahrnehmungsfähigkeit, die Augustin im Unterschied von den physiologischen Ereignissen, der visio corporalis, als geistige Schau, als visio spiritualis, bezeichnet, bliebe das Ohr taub und das Auge blind. Nicht darum, weil wir Augen haben, können wir sehen, sondern darum, weil wir sehen können, haben wir Augen. "Du hörst wohl mit dem Ohre, aber das Ohr ist nicht das Subjekt des Hörens. Es ist vielmehr ein anderer drinnen, der durch das Ohr hört", und zwar bin ich es, der durch die Sinne tätig ist, "ego animus", Ich, die Seele.

Wahrnehmen ist nach Augustin eine rätselhafte Simultanübersetzung, die physiologische Reizmuster in seelenstoffliche Bilder transformiert, deren Grundstruktur sich allerdings erst der differenzierten epistemologischen Reflexion offenbart, denn der Wahrnehmende glaubt ja immer, direkt bei den Dingen zu sein, "die sich um die Tore meines Fleisches befinden".

"Wenn wir also auch zuerst irgendeinen Körper sehen, den wir vorher nicht sahen, und erst in zweiter Linie sein Bild in unserm Geist zur Erscheinung kommt, indem wir uns des inzwischen verschwundenen Körpers entsinnen, so ist es doch nicht dieser Körper, der sein Bild in unserem Geist hervorbringt, sondern der Geist selbst tut es in sich mit einer wunderbaren Geschwindigkeit... Kaum ist sein Bild von den Augen aufgenommen worden, formt es sich unmittelbar und im gleichen Augenblick im Geiste des Sehenden."

Wäre die visio corporalis nicht von einer sie im Medium des Geistigen unmittelbar wiederholenden visio spiritualis begleitet, gäbe es keine Gedächtnisinhalte. Augustin nutzt die Erfahrung der Erinnerung, um die Aktivität der Seele auch in der Wahrnehmungsaktualität herauszustellen. Da wir uns an in der Vergangenheit Wahrgenommenes erinnern können, kann der Wahrnehmungsakt nicht allein mit Hilfe der visio corporalis erklärt werden, denn diese verschwindet mit ihrer außerleiblichen Ursache. Wahrnehmung und Gedächtnis arbeiten eng zusammen: Die Wahrnehmung formende Seele schreibt gleichsam die Welt ab, um sie im Gedächtnis zu archivieren und nach Belieben später zu betrachten.

Das Wahrnehmen von Gegenständen ist noch nicht Erfahrungserkenntnis. Von Erkenntnis kann erst dann geredet werden, wenn der Verstand und seine diskriminierende Begrifflichkeit ins Spiel kommen. Augustin hat die die Erkenntnis konstituierende Verstandestätigkeit als eine dritte Art von Schau, als visio rationalis, bezeichnet. Der Verstand, der die Wahrnehmungen beurteilt, ist ein Licht, das das Wahrnehmungslicht erhellt. Das Beurteilungswissen, dessen Anwendung auf die Wahrnehmungsinhalte sinnliche Erkenntnis erbringt, entstammt selbst nicht den Sinnen. Es wird durch unmittelbare Ideenschau gewonnen. Erfahrungserkenntnis ist daher für Augustin das Zusammenspiel zweier heterogener Faktoren: Sie entsteht durch exemplifizierende und instantiierende Anwendung einer seeleneigenen Begrifflichkeit auf Wahrnehmungsbilder von einer seelenfremden Körperwelt und kann nur so weit reichen, wie die eidetische Geformtheit reicht, und sie wird überdies in ihrem Wahrheitsanspruch durch die körperwelteigentümliche Qualitativität und Veränderlichkeit empfindlich beeinträchtigt. Hinsichtlich der zeitlichen Dinge gibt es keine Einsicht, sondern immer nur ein Fürwahrhalten. Wahres, seiner selbst gewisses und den Gegenstand völlig durchdringendes Wissen kann die Seele nur von sich selbst und ihren genuinen Inhalten gewinnen. Zu sich selbst hat die Seele einen epistemologisch privilegierten Zugang. Die inferiore Körperwelt rächt sich für ihre ontologische Geringschätzung durch epistemologische Opazität.

Alle kognitiven Beziehungen der Seele sind für Augustin Variationen des Sehens. Auch das Ideenwissen resultiert aus einer Wahrnehmung, entstammt dem Aufeinandertreffen von Sehen und Sichtbarmachen. Wie im Fall der Dingwahrnehmung die wahrnehmende Fähigkeit der Seele als inneres Licht fungierte, in dem die den Körpersinnen eingepägten Reizmuster

anschaulich und sichtbar wurden, so sorgt jetzt ein außer der menschlichen Seele gelegenes und in sie hineinleuchtendes Licht dafür, dass die Seele qua intellectus die in ihr seit je eingelagerte, zum Bestandteil ihrer Wesenserfassung gehörende Ideenwelt erfasst. Sowohl das körperliche Auge als auch das seelische Auge bedürfen eines die Sehlandschaft illuminierenden Lichts, um etwas sehen zu können. Was der Intellekt in der Heiligkeit der göttlichen Wahrheitseinstrahlung erkennt, weiß er unmittelbar als wahr. Ideenwissen ist evidenten, nicht-inferentielles Wissen. Die epistemische Qualität des Evidenten wird in der Lichtmetaphorik Augustins als Illuminationsresultat interpretiert. Gott lässt erkennen. Augustins Illuminationstheorie stößt nicht minder als die von ihr verdrängte Anamnesislehre Platons auf eine ungläubige Vernunft, aber sie befeuert die Einbildungskraft: Obwohl man sich von der Seele kein Bild machen darf, sieht man die Szenerie der Ideenschau deutlich vor sich, eine epistemologische Märchenlandschaft, in der ein unwirklich-fahles Licht phantastische Formen und Strukturen aufhellt und der Betrachter wie unter einem Bann sein Gesicht, blind und doch erleuchtet, dem von oben einfallenden Lichtstrahl entgegenstreckt.

7. Zeit und memoria

In einer berühmten Passage der "Confessiones" fragt Augustin nach dem Wesen der Zeit. Er betrachtet das Zeitproblem aus traditioneller Perspektive und fragt, wie Aristoteles in der "Physik", nach dem Sein der Zeit und stößt wie dieser auf den befremdlichen Umstand, dass Zeit kein Sein zu besitzen scheint, denn als Vergangenheit kommt ihr Nichtmehrsein zu, als Zukunft ist sie Nochnichtsein und als Gegenwart schrumpft sie zu einem ausdehnungslosen Punkt, zu einem Augenblickssplitter zusammen. Augustins Lösung des "ungemein verwickelten Rätsels", die die Phänomenologie noch heute begeistert, besteht darin, dass er von der ontologisch motivierten Analyse in eine Explikation unserer Zeit-, Dauer-, und Kontinuitäts Erfahrung überleitet und die Seele als Ort der Zeit ausmacht.

"Weder die Zukunft, noch die Vergangenheit "ist" und nicht eigentlich lässt sich sagen: Zeiten "sind" drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man genau genommen, etwa sagen: Zeiten "sind" drei: eine Gegenwart von Vergangenen, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist da Gegenwart Vergangenen,, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Zukünftigem, nämlich Erwartung."

In dem Maße, in dem die reale Gegenwart ins Nichtmehrsein des Vergangenen übergeht, indem sie archiviert die Qua Wahrnehmungsvermögen den Augenschein aller Wahrnehmungsaktualitäten in aufbewahrbare Bilder verwandelnde memoria die entschwindenden Gegenwarten als vergegenwärtigbare Vergangenheiten. In gleicher Weise, in die memoria durch Vergegenwärtigung vergangener Gegenwarten den kontinuierlichen Erlebniszeitraum vor einem Aufsplittern in diskrete Augenblickspartikel bewahrt, überblickt sie auch den Hiatus zwischen Gegenwart und Zukunft, indem sie als Erwartung das in der Vergangenheit begonnene Erlebniskontinuum in die Zukunft verlängert. Da die Erwartung immer eine bestimmte ist - das ganz Neue und völlig Unbekannte ist nicht erwartbar - zehrt sie parasitär vom Gedächtnis. Die memoria ist der Ort der Zeit. Die Seele ist distentio animi, eine sowohl retentionale als auch protentionale Ausspannung des Geistes.

Man würde die Bedeutung der memoria unterschätzen, schränkte man ihre Wirksamkeit auf die uns jeweils bewussten Vergegenwärtigungsleistungen ein. Die Memoria ist vielmehr ein epistemologisch fundamentales Seelenvermögen, da ohne ihre in der Mikroskopie des Unbewussten erfolgende Leistung eine einheitliche Erfahrung, eine Erfahrung von ganzheitlichen Gegenständen und ein Identitätsbewusstsein der Seele überhaupt nicht möglich wäre. In systematischem Licht betrachtet, entdeckt sich die memoria als seelisches

Synthesvermögen von nahezu transzendentalphilosophischem Format, eine Apperzeptionseinheit avant la lettre. Die memoria synthetisiert die Augenscheine zu komplexen Wahrnehmungsgegenständen und garantiert die Kontinuität unserer Bewusstseinsakte und damit auch die Identität des seelischen Ichs im Zeitverzug seiner Aktivitäten. Die memoria ist zugleich der Ort der Selbstidentität und der Geschichtlichkeit der Seele; sie verbindet die Veränderungen der seelischen Empfindungs- und Erfahrungslandschaft zu einer von einem sich als identisch durchhaltenden seelischen Subjekt erlebten Geschichte. Zu diesen Leistungen der Kontinuitäts- und Identitätssicherung ist die memoria nur darum in der Lage, weil sie selbst ihr vornehmster Gegenstand ist. "Nichts aber ist so sehr in meiner memoria, als die Memoria selbst." Die memoria ist durch prinzipielle Selbstreferentialität charakterisiert. Mit jedem Gegenstand, den die memoria besitzt und vergegenwärtigt, besitzt und vergegenwärtigt sie sich immer zugleich aus selbst. Jeder Gegenstandsbezug der memoria ist mit einer Beziehung auf sich selbst verknüpft. In jedem Bewusstseinsakt ist Selbstbewusstsein realisiert. "ich weiß, was auch immer ich einsehe, das ich es einsehe." Die memoria entdeckt sich damit nicht nur als Grund aller Gegenstandsverhältnisse der Seele, sie ist auch das Medium aller seelischen Selbstverhältnisse.

8. Die kognitiven Selbstverhältnisse der Seele

Unmittelbares Selbstbewusstsein

In Augustins Seelenlehre lassen sich - oberhalb des vorbewussten Sichempfindens, der animalischen Synaesthesia - die folgenden kognitiven Selbstverhältnisse unterscheiden:

1. das unmittelbare epistemische Selbstbewusstsein;
2. die empirische Selbsterkenntnis, die eine Erkenntnis des je eigenen Seelenlebens ist; sie ist im Rahmen der Philosophie Augustins allein von praktischem Interesse: denn die empirische Seele ist der Ort der Empfänglichkeit für die Verlockungen der Welt und des Fleisches und leistet daher dem Aufstieg zu intelligiblen Wahrheitswelt heftigen Widerstand; nur dann kann der Aufstieg gelingen, wenn der "Unterschied zwischen mir und mir" zugunsten meines geistigen Wesens aufgehoben wird;
3. die ontologische Selbsterkenntnis, die allgemeine, von jedem in gleicher Weise, allerdings nur für sich selbst evident zu machende Erkenntnis des Wesensstruktur des Geistes.

Das unmittelbare epistemische Selbstbewusstsein gründet in der strukturellen Selbstbezüglichkeit der memoria, die in jeder Vorstellung, in jeder Empfindung sich zugleich immer auch auf sich bezieht und so die Identität des Subjekts in seinen wechselnden Bewusstseinszuständen sichert. Auch das unmittelbare Selbstbewusstsein ist für Augustin Wissen und daher Sehen; seine seelentheoretische Explikation führt zu einer Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins, die dem Zirkularitätsverdacht, der sich im genauen Nachvollzug der logischen Struktur einer Selbstidentifikation von selbst einstellt, dadurch zuvorzukommen versucht, dass sie von den Momenten der Unmittelbarkeit und Selbsttransparenz starken Gebrauch macht. Die dem unmittelbaren Selbstbewusstsein eignende Infallibilität, die dem Zweifel keine Möglichkeit lässt, zwischen Wahrheit und Meinung einen Keil zu treiben, ist für Augustin die Konsequenz einer unaufhörlichen epistemischen Anwesenheit des Geistes in sich selbst. Der Geist weiß sich nicht so, wie sich ein Auge im Spiegle sieht: das heißt, er sieht nicht vor sich ein Objekt, das er als sich selbst identifiziert, sondern er sieht sich so, wie sich das Auge sehen würde, wenn es selbst sein Spiegle wäre. Das Verhältnis der Relate der Selbstbewusstseinsrelation ist durch logische wie

zeitliche Differenzlosigkeit charakterisiert. Augustin hat diesen das Identifikationsinterpretament abweisenden Wesenszug durch das Bild zur Darstellung zu bringen versucht, dass der Blick des Geistes auf sich zu seiner Natur gehört.

Substantia spiritualis

"Was wird denn si innerlich gewusst und was weiß so um sein eigenes Wesen als das, wodurch alles andere gewusst wird, nämlich die Seele selbst? Wir wissen ja nicht nur um das Dasein der Seele, sondern können aufgrund unserer Selbstbeobachtung auch das Wesen der Seele kennenlernen; wir haben ja eine Seele."

Das Faktum des unmittelbaren epistemischen Selbstbewusstseins, selbst völlig inhaltsleer, bringt in ontologischen Denkkontexten häufig reiche Frucht. Augustin gibt ihm eine substanzphilosophische Interpretation; die seelische Selbstgewusstheit bildet gleichsam die zum Überschreiten einladende Schwelle zu einem Reich evidenten ontologischen Innerlichkeitswissens, in dem die Seele sich ihrer Wesensverfassung versichert. Descartes' berühmter Schluss von "cogito" auf "sum res cogitans", den ihm die philosophische Zukunft als unstatthafte Ontologisierung eines epistemischen Sachverhalts angelastet hat, ist ein Echo dieser ontologischen Selbstvermessung des Geistes bei Augustin.

Eine genaue Betrachtung des bewussten Vollzugs mentaler Akte entdeckt Augustin, das ich mir nicht nur des Aktvollzugs bewusst bin, sondern auch meiner selbst als des wirklichen, existierenden Subjekts dieser Akte. Zugleich ist mir evident, dass dieses Selbst, dieses sich in Subjektposition erfassende Ich, nicht körperlich ist, dass das, worauf ich mit dem Ausdruck "Ich" referiere, eine substantielle geistige Wirklichkeit, eine "substantia spiritualis" ist. Zwischen diesem geistigen Subjekt und seinen Leistungen besteht nach Augustin ein Substanz-Akzidenz-Verhältnis: Denken, Wollen, Sicherinnern usw. sind Fähigkeiten, die dem Bewusstsein angehören, die aber nicht mit ihm zusammenfallen. Dieses Inhärenzverhältnis ist der ontologische Grund dafür, dass ich von *meinem* Gedächtnis, *meinem* Wollen, *meinem* Erinnern reden kann. Allerdings, darauf hat Augustin großen Wert gelegt, inhärieren die wesentlichen mentalen Eigenschaften dem geistigen Subjekt nicht in der gleichen Weise, wie körperliche Eigenschaften Dingen inhärieren. Das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz ist in der innerseelischen Wirklichkeit weitaus enger als in der Dingwelt; es ist so eng, dass Augustin sich veranlasst sieht, die Bewusstseins-eigenschaften selbst in gewisser Weise zu substantialisieren. Diese Quasisubstantialität soll mit den spröden Mitteln ontologischer Begrifflichkeit die Eigentümlichkeit der vollständigen ontologischen wie epistemologischen Anwesenheit des geistigen Subjekts in jedem seiner Akte ausdrücken. Überdies ist die den mentalen Akten zugeschriebene Teilhabersubstantialität ein getreues ontologisches Abbild der epistemologischen Abhängigkeit des Selbstbewusstseins vom Aktbewusstsein: Nur als ein mich so und so betätigendes geistiges Wesen weiß ich um mich; nur im Medium meiner geistigen Aktivität erfasse ich mich, zwar immer von ihnen verschieden, aber nie ohne sie.

Ontologische Selbsterkenntnis: se cogitare und se nosse

Im weiteren Verlauf der Erhellung der geistigen Natur der Seele entwickelt Augustin das systematisch subtilste Lehrstück seiner Seelenlehre. In seinem Mittelpunkt steht die Unterscheidung der beiden kognitiven Selbstverhältnisarten des "se nosse" und des "se cogitare". Das "se cogitare" bezeichnet die explizite Selbsterkenntnis des Geistes; ihr Resultat ist Augustins Seelenlehre. Das "se nosse" hingegen drückt die implizite Selbsterkenntnis des Geistes aus. Explizite Selbsterkenntnis liegt vor, wenn ich die Natur meiner Seele thematisiere, meine ontologische Verfassung in die Helle des Bewusstseins und ins Zentrum

meiner Aufmerksamkeit rücke. Die dadurch hergestellte Vertrautheit mit meiner geistigen Natur ist zu unterscheiden von der dem Geist als solchem zukommenden Selbstvertrautheit. Die ontologische Selbstthematization kann einem Interesse an anderen Dingen Platz machen, so dass Zustände denkbar sind, in denen der Geist sich nicht denkt; jedoch es sind für Augustin keine Zustände denkbar, in denen der Geist sich nicht kennt, sich nicht gegenwärtig ist. Vor dem Hintergrund der "se cogitans"/"se nosse"-Differenz exponiert Augustin Selbstbezüglichkeit als ontologische Grundeigenschaft der Geistseele: Der Geist ist wesentlich Beziehung auf sich selbst, ist ein ursprünglicher und immerwährender kognitiver und volitiver Selbstbezug.

Hinsichtlich des Erkenntnisobjekts lässt sich das "se cogitans"-Selbstverhältnis nicht von dem "se nosse"-Selbstverhältnis unterscheiden: Selbsterkenntnis ist nur Explikation von Selbstkenntnis; mit der Selbsterkenntnis ändert sich gleichsam nur der epistemologische Modus der kognitiven Selbstbeziehung, die der Geist ist. Jedoch lässt sich hinsichtlich des Erkenntnisobjekts ein aufschlussreicher Unterschied ausmachen. Das Subjekt der expliziten ontologischen Erkenntnis des Geistes ist der sich selbst mit dem personalpronominalen "ich" bezeichneten Einzelmensch. Das Subjekt der impliziten Selbstkenntnis des Geistes ist hingegen das mit ontologischer Majuskel auftretende Ich. Das, was sich dem einzelnen Menschen in der ontologischen Selbsterkenntnis offenbart, lässt sich also sprachlich wie folgt ausdrücken: ich bin Ich; und dieses "Ich"-Prädikat bezeichnet die notwendigen Strukturelemente, die dem Geist als Geist zukommen und die überdies auch jeder kontingenten Selbsterkenntnis des individuellen Bewusstseins als apriorisch-ontologische Bedingungen zugrunde liegen.

9. Trinitarismus und Personenkonzept

Das seelische Sein des Menschen wird von Augustin trinitarisch interpretiert. Alle Funktionen und Leistungen der Seele, von der Außenweltwahrnehmung über die Erinnerung und Erfahrungserkenntnis bis zur Selbsterkenntnis und Selbstkenntnis des Geistes, werden als strukturelles Zusammenspiel von drei Faktoren, als Subjekt-Objekt-Beziehungsternare expliziert, die in unterschiedlicher Weise, im Sinne einer Ähnlichkeitsabschattung, die göttliche Trinität reflektieren. Dabei ergibt sich eine Hierarchie, deren Spitze durch die Selbsterkenntnis- respektive Selbstkenntnisrelation des Geistes gebildet wird. Grund dieser unüberbietbaren Nähe des sich selbst gegenwärtigen, sich selbst kennenden und liebenden Geistes zum trinitarischen Urbild ist die numerische und qualitative Identität und substantielle Homogenität der Relate dieses Selbstverhältnisses.

Das Ich ist der Spiegel Gottes; die trinitarische Struktur von Gedächtnis, Erkenntnis und Liebe, die den Geist ontologisch als sich ursprünglich kennenden, sich immerwährend liebenden und unaufhörlich gegenwärtigen bestimmt, ist zugleich die Struktur der Ich-Einheit. Person ist der Mensch nicht als Wesen mit Körper und Seele, sondern nur als Geistseele, als "ego animus". Nur als Bild Gottes ist der Mensch Person. Personsein ist bei Augustin ein trinitätspsychologisches, ein zugleich seelentheoretisches und theologisches Prädikat. Der Mensch ist Person, insofern die geistige Grundstruktur seiner Seele die göttliche "Trinität" reflektiert.

In sich findet der Mensch nach Augustin das Bild eines anderen; in seiner Mitte stößt er auf Fremdes. Dort, wo die neuzeitliche Philosophie autonomiestolz ihr reflexionstheoretisches Begründungskonzept lokalisiert, stockt bei Augustin die sich selbst aufhellende Reflexionsbewegung und verharrt rezeptionsglücklich im Vernehmen des eigenen unbegreiflichen Grundes. In seiner "innersten Innerlichkeit" gehen Augustin die Gründe aus. Der sich auf sich wendende Geist vermag aus seiner Selbsterkenntnis kein Argument für seine natürliche Ausstattung zu gewinnen. "Wir haben unsere Natur nicht aus uns selbst." Der Geist weiß, dass er selbst nicht der autonome Grund seiner Wirklichkeit und seiner Erkenntnis ist.

Er findet sich in einer kategorialen Bestimmtheit vor, die durch keine metaphysische Deduktion aufzuklären und als Schöpfungsereignis hinzunehmen ist. "Dazu, dass die Seele Seele ist, trug sie selbst nichts bei; sie war ja noch nicht, so dass sie ihr Sein hätte bewirken können." (2013)

(Wolfgang Kerstin: „Noli Foras Ire, in Te Ipsum Redi“ – Augustinus über die Seele, aus: „Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland“ von Jüttemann, Sonntag, Wulf)

Bibliographie

Augustinus Werke

Autobiographische Schriften

- *Confessiones* (dt. *Bekenntnisse*) – Autobiographische Schrift mit theologischen und philosophischen Betrachtungen
- *Retractationes* (dt. *Überarbeitungen*) – enthält nachträgliche Korrekturen und Anmerkungen zu seinen früheren Schriften

Philosophische Schriften

- *De musica*
- *De civitas Dei* (dt. *Vom Gottesstaat*)
- *De trinitate* (dt. *Über die Dreifaltigkeit*) – fünfzehnbändiges **Hauptwerk**
- *De beata vita* (dt. *Über das Glück*) – Über den Zusammenhang zwischen Glück und Gottesbegegnung
- *De magistro* (dt. *Über den Lehrer*) – Zur Bedeutung der Sprache
- *De vera religione* (dt. *Über die wahre Religion*) – Zur Bedeutung der christlichen Religion
- *Soliloquia* (dt. *Selbstgespräche*) – Zur rationalen Selbsterkenntnis
- *De immortalitate animae* (dt. *Von der Unsterblichkeit der Seele*)
- *De doctrina christiana* (dt. *Über die christliche Bildung*)
- *De libero arbitrio* (dt. *Der Freie Wille*) – erläutert die Willensfreiheit

Theologisch bedeutende Texte

Der Legende nach sollen Augustinus und Ambrosius von Mailand gemeinsam das Te Deum getextet und komponiert haben. Als Augustinus als Erwachsener das Sakrament der Taufe empfing, soll Ambrosius diesen Hymnus angestimmt haben. Augustinus soll versweise darauf geantwortet haben.

Literatur

Primärtexte

- CD-ROM-Gesamtausgabe auf Grundlage des jeweils besten Edition: CAG 2 – Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum. Die elektronische Edition der Werke des Augustinus von Hippo. Schwabe, 2004
- Die vollständigste gedruckte, aber unkritische Edition sind nach wie vor die Bde. 32-47 in J. P. Mignes Patrologia Latina (Paris 1844–1864).

- Kritische Textausgaben erscheinen in folgenden Reihen:
 - Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Wien: Tempsky, 1865ff.
 - Corpus Christianorum, Series Latina (CCL), Turnhout: Brepolis, 1953ff.
 - Sechs neue Augustinus-Predigten. Zwei Teile (hrsg. von Isabella Schiller/Dorothea Weber/Clemens Weidmann). In: Wiener Studien 121 (2008) 227-284; 122 (2009) 171-213
 - Bibliothéque Augustinienne (BA), Oeuvres de Saint Augustin, Paris: Desclée De Brouwer, 1949ff.
 - Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), Opera de S. Agostino, edizione latino-italiana, Rome: Citta Nuova 1965ff.
 - Tübinger Augustinus-Zentrum (J. Brachtendorf, V. Drecoll, außerdem C. Horn, Th. Fuhrer) (Hgg.): Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe in 130 Bänden, Werkübersicht
- Auswahl deutscher Einzelübersetzungen:
 - *De trinitate*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Philosophische Bibliothek, Band 523. Meiner, Hamburg 2003
 - *Was ist Zeit?* Lateinisch-deutsch, eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Philosophische Bibliothek, Band 543. Meiner, Hamburg 2002
 - *De musica*. Eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Frank Hentschel. Philosophische Bibliothek, Band 593. Meiner, Hamburg 2003
 - *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X / Bekenntnisse 10* ; lateinisch-deutsch, eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Philosophische Bibliothek, Bd. 584. Meiner, Hamburg 2006
 - *Augustinus - Confessiones - Bekenntnisse*; lateinisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, 4. Aufl., Darmstadt 1980, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, auch in einer Neuauflage Frankfurt/Main 2007. Interessant ist hier die Angabe der Bibelstellen (im Text am Rand), die Augustinus verarbeitet.
 - *Confessiones* (dt. *Bekenntnisse*) - Lateinisch/Deutsch von Kurt Flasch und Burkhard Mojsich (Einleitung/Übers.). Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1867. Reclam, Stuttgart 2009.

Zusätzliche Literaturhinweise zum Thema

- Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustin. Seelenreflexion und Erkenntnis Gottes in „De trinitate“*. Meiner, Hamburg 2000.
- Peter Brown: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*. Erweiterte Neuausg. Dtv, München 2000.
- Volker Henning Drecoll: *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Mohr Siebeck, Tübingen 1999.
- Volker H. Drecoll (Hg.): *Augustin-Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, Inhalt (PDF-Datei; 329 kB)
- Karl Eschweiler, *Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustin*, Euskirchen 1909. Digitale Edition, hg. und mit einem Nachwort versehen von Thomas Marschler (2011): Online-Ressource
- Norbert Fischer / Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Band 1. Sonderausgabe. Herder, Freiburg i. Br. 2004.

- Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. 3. bibliographisch ergänzte Auflage. Reclam, Stuttgart 2003.
- Kurt Flasch / D. de Courcelle (Hrsg.): *Augustinus in der Neuzeit*. Brepols, Turnhout 1998.
- Kurt Flasch: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004 (2)
- Therese Fuhrer: *Augustinus*. Darmstadt 2004
- Wilhelm Gerlings: *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*. Panorama, Paderborn 2002.
- Christoph Horn: *Augustinus*. Beck, München 1995.
- Cornelius Mayer u.a. (Hrsg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1ff., Schwabe, Basel 1994ff.
- Uwe Neumann: *Augustinus*. 2. Aufl. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2004.
- James J. O'Donnell: *Augustine. A New Biography*. New York 2005
- Eleonore Stumpf / Norman Kretzmann (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Peter Seele: *Philosophie der Epochenschwelle – Augustin zwischen Antike und Mittelalter*. Walter DeGruyter, Berlin, New York 2008.
- Roland Kany: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „de trinitate“*. Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 22, Tübingen 2008.
- Agostino Trapè: *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, Neue Stadt, München 2006
- Timo J. Weissenberg: *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*. (Theologie und Frieden. Band 28) Kohlhammer, Stuttgart 2005.

Joachim Stiller

Münster, 2014

Ende

[Zurück zur Startseite](#)