



Holger Speier (Hg.)

DAS IN SICH VERKRÜMMTE HERZ

Anamnesen, Diagnosen und Perspektiven
menschlichen Seins im 21. Jahrhundert

Holger Speier (Hg.)

Das in sich verkrümmte Herz

Holger Speier (Hg.)

Das in sich verkrümmte Herz

**Anamnesen, Diagnosen und Perspektiven
menschlichen Seins im 21. Jahrhundert**

Tectum Verlag

Holger Speier (Hg.)

Das in sich verkrümmte Herz.
Anamnesen, Diagnosen und Perspektiven menschlichen Seins
im 21. Jahrhundert

© Tectum Verlag Marburg, 2015

ISBN 978-3-8288-6348-4

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch
unter der ISBN 978-3-8288-3679-2 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: shutterstock.com © Pan Xunbin
Satz & Layout: Mareike Gill | Tectum Verlag

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de
www.facebook.com/tectum.verlag

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

In der Menschlichkeit ist also alles auf menschliche Weise, so wie in der Welt nach deren Bedingungen *entfaltet*; sie ist nämlich eine menschliche Welt. In der Menschlichkeit ist aber auch alles auf menschliche Weise *eingefaltet*; [...] Der Mensch geht nicht über sich hinaus, wenn er schöpferisch ist, sondern durch die Entfaltung seiner Kraft kommt er zu sich selbst. Er bringt nämlich gar nicht Neues hervor, sondern alles, was er entfaltend schafft, ist schon in ihm gewesen“.

Nikolaus von Kues,
Über die Vermutungen, Zweites Buch, XIV,
S. 223–224

[...] denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.

Augustinus,
Confessiones/Bekenntnisse, I, 1,1, S. 13

*Herrn Prof. Dr. Helmut Meinhardt
in dankbarer Verehrung
gewidmet!*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	13
1 Anamnesen	19
1.1 Unruhiges Herz und ruhiger Geist – Spekulationen über Dreieinigkeit in Augustinus' <i>De trinitate</i> (Manfred Klein)	21
1.2 Luther und der augustinische „homo incurvatus“ (Gabriele Bosch)	41
1.3 Die Kultur des „in sich verkrümmten Herzen“ zwischen Perversion und „Back to nature“ (Holger Speier)	61
1.4 Der Epistemologieentwurf des Nikolaus von Kues. Ein offenes Konzept (Bodil von Thülen)	83
2 Diagnosen	105
2.1 Freiheit – Angst – Verzweiflung. Zur Analyse des Selbst bei Sören Kierkegaard (Bianca Geiger)	107

2.2	Worin liegt das Böse? – Dionysius Areopagita als christlicher Philosoph? (Michael Muthreich)	127
2.3	Hegels Verständnis von Logik und das „in sich verkrümmte Herz“. Eine Exegese (Holger Speier)	145
2.4	Verwaltung des Lebensendes oder Kunst des Sterbens? Wie die Tod in die Hände von Experten gerät (Reimer Gronemeyer).	173
3	Perspektiven.	181
3.1	Das Angesicht Gottes suchen – mit ungeteiltem Herzen und durch sorgfältiges Denken. Erfüllte und unerfüllte Wege zu Gott bei Anselm von Canterbury (1033/34–1109) (Siegfried Karl)	183
3.2	Hat die wachsende Erkenntnis über das Herz die ontologische, anthropologische, ethische und theologische Sichtweise im Laufe der Zeit verändert? (Klaus-Dieter Wolkewitz)	217
3.3	Zwei vereinheitlichende Prinzipien? Platons „Seele“ und Augustinus’ „Herz“ (Simone Hankel)	239
3.4	Das Gerade, das Krumme und die Begradigung. Historische Notizen zum Scheitern und Gelingen des Menschseins (Theo Kobusch)	255

Anhang	269
Lebenslauf von Helmut Meinhardt (Silke Gantz)	271
Bibliografie von Helmut Meinhardt (Holger Speier)	275
Die Autorinnen und Autoren	287

Vorwort

Die westliche Gesellschaft des 21. Jahrhunderts leidet.

Zwar verfügt sie – ganz im Unterschied zu den meisten Teilen der übrigen Welt – über ein hohes Maß an persönlichen und gesellschaftlichen Freiheiten; zudem darf sie sich an einem weithin vorhandenen Wohlstand freuen. Dagegen ist zu beobachten, dass Gefühle der Angst, der Sinnlosigkeit und der Depression in ihr nicht bloß als singuläre Phänomene in Erscheinung treten, sondern zunehmend zu einem Leiden der breiten Masse der Bevölkerung des Westens werden. Diese negativen psychischen Stimmungen und Zustände einer Vielzahl von Menschen des Westens wirken sich nicht nur zermürend auf die gesamte westliche Gesellschaft aus und schränken diese zutiefst in ihrer allgemeinen Handlungsfreiheit ein, sondern sie hindern diese auch daran, ihre Freiheiten und ihren Wohlstand so zu genießen, wie man es ihr wünschen möchte.¹

Auch ohne dass man mit den Mitteln der entsprechenden Fachwissenschaften, insbesondere der Sozialpsychologie und der Kulturosoziologie, eingehendere Untersuchungen und Analysen anstellt, die die innere Befindlichkeit der westlichen Gesellschaft anamnestic und diagnostisch erforschen, ist offensichtlich, dass die westliche Gesellschaft innerlich krank ist. Freilich ist mit dieser Beobachtung weder ein übereinstimmender Befund darüber erzielt, worin sich ihr Kranksein und

¹ Zum Phänomen der Sinnlosigkeit und Depression in der westlichen Gesellschaft vgl.: Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, aus dem Franz. von Manuela Lenzen und Martin Klaus, [Campus-Bibliothek], 2., erw. Aufl., Neuauflage, Frankfurt/M. u. New York 2015, sowie: Udo di Fabio: *Schwankender Westen. Wie sich ein Gesellschaftsmodell neu erfinden muss*, München 2015.

ihr Leiden im Einzelnen zeigt, noch welche Ursachen dafür verantwortlich sein mögen und schon gar nicht, welche Therapien im Blick auf ihren Zustand wirkungsvoll sein könnten. Dieser Aufgabe stellt sich die vorliegende Studie, indem sie aus unterschiedlichen, vorwiegend philosophischen und theologischen Perspektiven, dem menschlichen Sein auf den Grund geht, Anamnesen für sein Leiden anstellt und davon ausgehend Diagnosen und Therapien entwickelt.

Der Fokus der hier angestellten Untersuchungen liegt auf dem Sein des Menschen, wie es sich im 21. Jahrhundert darstellt.¹ Dieses hat jedoch eine Vorgeschichte, die heutiges Leiden und Bekümmernisse in erheblichem Maße mit zu verantworten hat. Deswegen und weil bestimmte archetypischen Grundzüge zeitunabhängig in der Geschichte des menschlichen Seins vorzufinden sind, nimmt die vorliegende Untersuchung nicht nur philosophische und theologische Vorstellungen des 21. Jahrhunderts auf, sondern auch solche, die zeitlich z. T. wesentlich davor entwickelt wurden, und fragt nach deren anamnestischer, diagnostischer und therapeutischer Relevanz für das Sein des Menschen im 21. Jahrhundert.

Leitend bei der Auswahl und der Art der Darstellung der unterschiedlichen philosophischen und theologischen Ideen und Anschauungen war die Vorstellung von dem „konjekturalen Charakter jeglicher menschlicher Erkenntnis“². Dieser Gedanke durchzieht nicht nur die Philosophie des Gießener Philosophen Helmut Meinhardt, dem

1 Sehr anregend im Zusammenhang mit dieser Thematik ist der Beitrag von Robert Spaemann: „Die europäische Kultur und der banale Nihilismus oder: Die Einheit von Mythos, Kult und Ethos“, in: Das Portal zur katholischen Geisteswelt, unter: <http://www.kath-info.de/kultur.html>, [Stand: 20.03.2015], auch als Art. in der Zeitschrift „Umkehr“, Februar 1993, hrsg. vom Priesterseminar St. Petrus.

2 Helmut Meinhardt: Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz. Der Mutmaßungscharakter menschlichen Erkennens als Begründung für den Frieden im Glauben, in: Haubst, Rudolf (Hg.): Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier v. 13.-15. Okt. 1982, [Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 16], Mainz 1984, S. 328. Der vollständige Aufsatz umfasst die Seiten 325–332.

die hier zusammengetragenen Einzelbeiträge gewidmet sind, wie ein roter Faden, sondern er ist darüber hinaus ein wesentlicher Ertrag von Meinhardts Erforschung der philosophischen Theologie des Nikolaus von Kues.¹ Konjunkturalität in Bezug auf menschliches Erkennen bedeutet nach Auffassung Meinhardts, dass man die einzelnen Religionen und Philosophien als „in grundsätzlicher konjekturaler Defizienz gegenüber der absoluten Wahrheit verstehen“² sollte – allerdings nicht im Sinne des modernen Toleranzbegriffes, der die Möglichkeit absoluter Wahrheit grundsätzlich ablehnt, sondern so, dass die Religionen und Philosophien allesamt eine Konkordanz in der Gestalt ausweisen, als dass sie eine „wesensmäßige Hinordnung [...] auf die eine transzendente Wahrheit“³ erkennen lassen.⁴ Ganz in diesem Sinne sollen die hier gesammelten einzelnen Aufsätze als untereinander gleichwertige Bestandsaufnahmen, Analysen und Perspektiven menschlichen Seins im 21. Jahrhundert betrachtet werden.

Das andere Leitmotiv bei der Zusammenstellung der unterschiedlichen Sichtweisen auf das menschliche Sein ist der Gedanke von dem „in sich verkrümmten Herzen“ (*cor curvatum in se ipsum*), der wohl ursprünglich auf Augustinus zurückgeht,⁵ aber in abgewandelter Form, nämlich als „in sich gekrümmter Mensch“ (*homo incurvatus*), auch

1 Vgl. a. a. O., S. 331–332.

2 A. a. O., S. 332.

3 A. a. O., S. 331.

4 Zum Verständnis von H. Meinhardts Begriff der Konjunkturalität vgl. auch seinen Art. „Coniectura“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3: *Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen*, München u. Zürich, 1986, Sp. 133–134.

5 Siehe hierzu Augustins Rede über die *aversio a Deo* und die *conversio ad creaturam* in seinem Werk *De libero arbitrio* II, 53, in: *Aurelius Augustinus: Opera*, Teil B. *Frühe philosophische Schriften*, Bd. 9: *De libero arbitrio – der freie Wille*, eingel., übers. und hrsg. von Johannes Brachtendorf, Paderborn 2006.

bei Martin Luther¹ zu finden ist.² Dieser Gedanke ist im Blick auf das hier anvisierte Anliegen deswegen besonders geeignet, da er nicht nur geradezu einlädt, die Defizite des menschlichen Seins darzustellen und zu analysieren, sondern darüber hinaus auch hervorragende Grundlagen bietet, Perspektiven im Blick auf die Gestaltung des menschlichen Seins zu entwickeln. Dass das Motiv des „in sich verkrümmten Herzens“ der Theologie entstammt und aus diesem Grund nicht mehr über den gewünschten Grad an Allgemeinheit verfügen könnte, der zu Recht vonseiten der Philosophie erwartet wird, steht kaum zu befürchten, da das „in sich verkrümmte Herz“ – wie Walter Kaspers richtigerweise bemerkt – „kein frommes Gedankenwerk“³ ist und sich vergleichbare „Analysen [...] bei vielen bedeutenden und maßgeblichen Denkern des letzten Jahrhunderts [finden].“⁴ Indes soll das „in sich verkrümmte Herz“ in den im Folgenden zusammengestellten Aufsätzen auch gar nicht darauf beschränkt werden, lediglich eine Darstellungshilfe für philosophische und theologische Positionen zu sein, sondern es sind vor allem seine inhaltlichen Offerten, die hier in den Fokus genommen werden sollen.⁵

1 Vgl. Luthers Ausführungen zum zweiten Bußpsalm in: Ders.: WA 18,491,1f, in: Martin Luther: Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe WA 18, Abteilung 4 Schriften/Werke, Teil 2: Reformatorische Kampfzeit/Auseinandersetzung mit Bauern und Humanisten, Bd. 18: Schriften 1525, Weimar 1908, S. 467ff.

2 Vgl. Joachim Negel: *Ambivalentes Opfer: Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn u. a. 2005, S. 103, Anm. 67.

3 Walter Kasper, Walter: Art. „So denkt der Papst“, in: *Die Zeit*, Nr. 8, 19. Februar 2015, S. 58.

4 Ebd.

5 Die beiden diesem Buch vorangestellten Zitate von Nikolaus von Kues und von Augustinus stammen aus:
Augustinus: *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, 2. Aufl., München 1960, und Nikolaus von Cues: *Über die Vermutungen*, in: Ders.: *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, mit 4 Abbildungen, Bremen, 1957, S. 186–230.

Die an der vorliegenden Veröffentlichung beteiligten Autorinnen und Autoren möchten mit ihren Beiträgen nicht nur zu einem tieferen Verständnis menschlichen Seins im 21. Jahrhundert verhelfen, sondern sie wollen zugleich auch ihren Lehrer, Freund und Weggefährten Prof. Dr. Helmut Meinhardt ehren und ihm Dank sagen für sein kompetentes Wirken als Lehrer, seine humorvolle und herzliche Art, seine treue Freundschaft und nicht zuletzt sein Vorbild als bekennender Christ, der niemals einen Gegensatz zwischen sorgfältiger philosophischer Arbeit und gelebter Frömmigkeit sah. Ehemalige Studierende der Justus-Liebig-Universität Gießen, die katholische Kirchengemeinde St. Thomas Morus/Gießen und die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck haben den Druck dieser Festschrift gerne und großzügig unterstützt.

Holger Speier, Fronhausen/Lahn im Advent 2015

1 Anamnesen

1.1 Unruhiges Herz und ruhiger Geist – Spekulationen über Dreieinigkeit in Augustinus' *De trinitate*

(Manfred Klein)

I. Voraussetzungen und philosophiegeschichtlicher Ort

In Zeiten, wo das postmodernistische „anything goes“ vorherrscht, wo die Philosophie zum Textlieferant geworden ist und deren Deutung völlig frei ist, die Gegenüberstellung von Wahr und Falsch, Sinnvoll und Sinnlos vernachlässigt wird. Wo Jacques Derrida den Sinn als Sprachspiel deutet, wo Jean-François Lyotard die Philosophie nur als ein Aufwerfen von Fragen betrachtet, ohne dass sie Antworten liefern kann, wo Richard Rorty die Philosophie nicht der Aufdeckung von Wahrheit verpflichtet sieht, sondern in der Produktion von philosophischen Texten, da erwähnt Jan Garewicz Arthur Schopenhauer als Musterbeispiel der Wahrheitssuche.¹ Ich gehe indes noch weiter in der Philosophiegeschichte zurück und gelange so zu Augustinus, der sicherlich als Suchender der Wahrheit schlechthin gelten kann. Nimmt man das berühmte Diktum „...und ruhelos ist unser Herz, bis daß es Ruhe hat in dir“², so bildet das Spätwerk des Kirchenvaters eine mögliche Korrelation zu diesem unruhigen Suchen. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk *De trinitate*³, an dem er von 399–419 n. Chr.“

¹ Vgl. Garewicz, Jan: Schopenhauers Philosophie der Freiheit. In: Birnbacher, Dieter u. a. (Hg.): Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Würzburg 2000. S. 13.

² Augustinus: Bekenntnisse. Lat./Dt. Übers. von Joseph Bernhart mit einem Vorw. von Ernst L. Grasmück. Frankfurt am Main 1987. I, 1.

³ Im Folgenden unter dem Sigel De trin. Zitiert.

gearbeitet hatte, widmet er dem Mythos der Dreieinigkeit, womit er an das Konzil von Nicaea anknüpft. Dort wurde gegen Arius (gest. 336) in das Symbolon die Definition aufgenommen, dass „der Sohn mit dem Vater wesensgleich (homo-ousios) sei“¹. Martin Grabmann bezeichnet diese Schrift als „das gedankentiefste Werk der christlichen Theologie“², übersieht allerdings, dass Augustinus mit (religions)philosophischen Mitteln die Erkenntnis Gottes im inneren Menschen ergründen möchte. Insofern gerät die philosophische Leistung dieses Spätwerks völlig außer Betracht.³ Hegel beschreibt die Wendung, die Augustinus vollzogen hat folgendermaßen: „Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen, und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. [...] Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst, das Maß sich setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise. [...] diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Um das, was das Prinzip des Geistes als konkreter Geist erkannt sein; und dies ist die eigentümliche Form bei den Kirchenvätern.“⁴ Wichtig an Hegels Urteil ist die Konkretion des Geistes, jedoch nicht bloß hinsichtlich seinen Denkformen nach. Auf den Geist hat sich Augustinus in seiner Trinitätsspekulation schließlich auch konzentriert, was ihn deutlich von dem Denken der Neuplatoniker unterscheidet⁵. „In *De*

1 Vgl. Kreuzer, Johann: Einleitung zu Augustinus *De trinitate*. In: ders. (Hg.): Aurelius Augustinus: *De trinitate* (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang Buch V. Hamburg 2001. S. XVI.

2 Grabmann, Martin: Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken. In: Martin Grabmann u. Joseph Mausbach (Hg.): Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage. Köln 1930, S. 87–110. S. 92.

3 Es suggeriert nämlich, die spätmittelalterlich-neuzeitliche Trennung der Disziplinen Philosophie und Theologie habe bereits für Augustinus gegolten.

4 Hegel, Georg W.F.: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II. Werkausgabe Bd. 19. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1998. S. 495.

5 Augustinus hat sich in diesem Kontext dem Begriff philosophischer bzw. bewussteinstheoretischer Spekulation seine Etymologie und Deutung gegeben: Im Buch XV von *De trin.* unterscheidet er den Begriff ‚Spekulation‘ von *specula* (Beobach-

trinitate wird die Selbstbeziehung des Bewußtseins in seiner Beziehung auf Anderes nach Maßgabe der sich selbst begreifenden Endlichkeit der Vernunft entwickelt. Dies zeigt sich daran, dass sich die *mens* als Bild begreift – als ‚bloßes‘ Bild jener Trinität gegenüber, die sich als göttliche denkt, aber eben doch als ihr Bild.“¹ Es ist aber kein ‚Abbild‘ irgendeines ‚Urbildes‘, sondern es ist die erscheinende Wirklichkeit eines gedachten ‚Urbildes‘. Die Geistesstruktur des Menschen ist als Erscheinung jenes Grundes (der göttlichen Dreieinheit) zu begreifen, von dem aus es sich als Erscheinung (‚Bild‘) denkt. Diese religionsphilosophische Untersuchung seitens Augustinus dient auch dazu, die Gott-Mensch-Entzweiung der Gnosis zu überwinden und diese Kluft zwischen göttlicher und menschlicher Natur mithilfe der Trinität zu versöhnen.² Mit anderen Worten möchte Augustinus die Dreieinigkeit als einzigen und wahren Gott verstehen, „und daß man zurecht sagt, glaubt und einsieht, daß Vater und Sohn und Heiliger Geist von einer Substanz und eines Wesens sind.“ (De trin. I, 2,4). Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage stellen, wo genau sich Gott und Mensch „treffen“. Ich werde dazu die anthropologischen Grundgegebenheiten aufführen, um danach zu dem zu gelangen, was geistig „sichtbar“ werden kann. Im dritten Teil schließlich zur dem was die Dreieinheit Gottes ausmacht und wie sie sich im menschlichen Geist manifestieren kann. Dazu werden ontologische Grundbedingungen expliziert und die Relationen der drei Personen innerhalb der Dreieinheit dargestellt. Dabei wird sich zeigen, dass die Trinität nicht nur der Gottheit zukommt, sondern sich auch im Menschen zeigt, wenn auch auf völlig unterschiedliche Weise.

tungsanhöhen) und speculari (‚spähen‘ im militärtechnischen Sinn) um ihn von speculum (hinsichtlich 1 Kor. 13,12) abzuleiten. Damit erweist sich Trinitätsspekulation methodisch, wie von seinem Gegenstand her als ‚Spiegeldenken‘ im Sinne einer Reflexion der Trinität im Bewusstsein. Vgl.: Kreuzer, Johann: Einleitung zu Augustinus De trinitate. S. IX.

1 Ebd. S. XI.

2 Zum diesem religions- bzw. philosophiegeschichtlichen Kontext vgl.: Kreuzer, Johann: Einleitung zu Augustinus De trinitate. S. XIV f.

II. *Conditio Humana* im Sinne der geistigen Konstitution

Bei einigen seiner Vorgänger findet Augustinus folgende anthropologische Beschreibung: Der Mensch zeichnet sich durch Verstand, Einsicht und Vernunft gegenüber den sonstigen Lebewesen aus. Es gibt aber noch etwas anderes natürliches nicht geschaffenes, was die schöpferische Natur verkörpert. Diese Natur in ihrer Dreieinheit gilt es zu ergründen, wozu die Heilige Schrift allein nicht ausreicht, sondern „Verstandesüberlegungen“ nötig sind (vgl. *De trin.* XV, 1, 1). In Buch VIII schildert Augustinus wie groß das Problem ist, die Dreieinheit mit unserem Erkenntnisapparat zu erfassen. Sinnlich ist nichts auszurichten, da wir bestenfalls das geschaffene Seiende erkennen können, was wir als „Wahrheit“ bezeichnen, sodass wir auf das geistige „Sehen“, welches zur *einen* Wahrheit finden muss, angewiesen sind. Diese Wahrheit ist auf die Personen innerhalb der Dreieinheit gleich verteilt (vgl. *De trin.* VIII, 1, 2). Auf die Ontologie der Dreieinheit komme ich etwas später noch zu sprechen. Zunächst gilt es sich dem zu widmen, was das menschliche Erkennen der Dreieinheit ausmacht.

Ein Schlüssel dazu bildet die Liebe, die sich auf die höchste Wahrheit bezieht und die das absolut Gute ist und wovon sie sich vom Rest der guten Dinge auf der Welt unterscheidet. Das kann auch die Seele betreffen, sie kann gut oder nicht gut oder nicht mehr gut sein. Um gut zu sein, muss sie sich etwas zuwenden, was außerhalb von ihr selbst liegt. Gutes innerhalb der Welt ist wandelbar und es erhält durch etwas Gutes die Gutheit (*Methexis*¹). Nur durch Teilhabe am göttlichen Sein entsteht anderes Sein. Hier ist gleich daran zu erinnern, wie sich Augustinus auf die platonischen Ideen oder besser, Formenlehre bezieht. Später verlegte Philon von Alexandrien die Ideen in Gott und auch dies übernimmt Augustinus. Die Welt bildet damit nicht mehr eine unpersönliche logische, sondern die Ideen haben in Gott ihren Grund, was einen Zugang zum Reichtum der göttlichen Natur

¹ Zur Teilhabe siehe auch die exzellente Studie von Meinhardt, Helmut: *Teilhabe bei Platon*. Freiburg im Breisgau u. München 1968.

erschießt. Wendet sich die gute Seele vom höchsten Gut ab, so verliert sie von ihrem Gutsein (De trin. VIII, 3,4–3,5). Ohne Liebe würde man Gott nicht „sehen“ können. Kann man jedoch lieben, was man nicht kennt? Um es ohne Sinneswahrnehmung zu erfassen, bedarf es nach Augustinus des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Glauben wir an irgendetwas Körperliches, so bildet sich in unserer Seele etwas, was ihm Form verleiht und es somit für uns greifbar macht. So stellt man sich beispielsweise beim Lesen des Apostels vielleicht vor wie er ausgesehen hat, allerdings bleibt diese Vorstellung subjektiv, denn das Vorgestellte kann in Wirklichkeit völlig anders aussehen. Dabei kann es wichtig sein, was wir der Erscheinung gemäß vom Menschen denken: „Wir haben nämlich eine gleichsam der menschlichen Natur wie eine Regel eingeprägte Kenntnis, nach der wir etwas Derartiges erblicken und sogleich erkennen, daß es ein Mensch oder die Gestalt eines Menschen ist“ (De trin. VIII, 4, 7). An die Geburt und den Tod, wie auch an das Grab Jesu wird mit unerschütterlichem Herzen geglaubt, wie auch an die Jungfräulichkeit, an Lazarus, allerdings hat noch niemand so etwas zu Gesicht bekommen. Andererseits wird gewusst, was eine Geburt, eine Jungfrau, ein Eigenname ist. Zum Glauben gehört jedoch nicht, wie Maria genau ausgesehen hat. Schwieriger wird dies hinsichtlich der Dreieinheit, denn wir haben etwas dieser Art oder Gattung nach noch nicht kennen gelernt. Der Apostel ist inzwischen nicht mehr Mensch, aber wir lieben seine Seele, die wir ja auch selbst besitzen. Die Seele haben wir selbst, aber man kann sie nicht sehen, sie leitet unseren Körper, was wir durch Selbstbeobachtung an uns feststellen können (vgl. De trin. VIII, 6, 9).

Die wahre Liebe ist entscheidend, denn ist sie nicht wahr, so ist sie Begierlichkeit. Geliebt wird auch in Hinsicht auf die Wahrheit, woraus die Liebe zum Nächsten resultiert. Liebt die Liebe sich selbst, so muss sie etwas lieben, was sie aus Liebe liebt. So verhält es sich nach Augustinus mit der Bruderliebe, die bestimmt, dass wir den Nächsten lieben. Liebe vereint eins mit dem anderen, was sich so in der fleischlichen Liebe ergibt. Liebendes und Geliebtes bedingen sich gegenseitig. Die Seele liebt aber auch die Seele im anderen Menschen. Damit

findet sich in uns eine Dreiheit: Liebendes, Geliebtes und die Liebe (vgl. *De trin.* VIII, 7, 10–8, 12 u. 10, 14). Augustinus wird noch weitere Dreieinheiten im Menschen verorten, dazu an anderer Stelle mehr.

Das mit den Sinnen Wahrgenommene strömt in den Geist bzw. ins Gedächtnis und dient als Basis auch das Nichtgesehene in künstlich hervorgerufenen Einbildungsbildern vorzustellen und somit zu denken. Augustinus gibt hierfür ein Beispiel, wenn er die Mauern von Karthago gesehen hat und ins Gedächtnis zurückruft, so kann er sich die Mauern von Alexandrien bildlich vorstellen. Das Gedächtnis zeichnet sich nicht nur durch die Verarbeitung sinnlicher Eindrücke aus, sondern auch durch die Entwicklung von Liebe gegenüber anderen Menschen: „Die Form der unerschütterlichen und feststehenden Wahrheit selbst aber, in der ich mich an einem Menschen freue, an sein Gutsein glaubend, in der ich ihm auch ratend zur Seite stehe, daß er gut werde, durchströmen in unbeirrbarer Ewigkeit mit einem und demselben Licht unzerstörbarer und hellster Vernunft; sowohl den Blick meines Geistes wie jenes Dunkel der Vorstellungsbilder, das ich von oben her sehe, wenn ich denselben Menschen, den ich sah, denkend vergegenwärtige“¹ (*De trin.* IX, 6, 10 u. 11). Die „Sehkraft“ des Geistes ist mit der Einsicht verbunden ohne die kein geistiges Erkennen möglich ist. Jedes erkennbare Ding zeugt seine Kenntnis in uns mit. Die Erkenntnis gebiert sich aus dem Erkennenden und dem Erkannten. Der Geist, der sich selbst erkennt, ist somit Vater aller Erkenntnis, denn er ist Erkennender und Erkannter. Jedes Ding, das von uns erkannt wird, zeugt seine Kenntnis in uns mit.² Augustinus

1 Echte Einsicht bzw. Urteilskraft umfasst einen Akt der „Einleuchtung“ oder „Erleuchtung“. Diese „Illuminationstheorie“ hat in der Tradition der platonischen Lehre ihren Ursprung. Vgl. dazu Art. „Entsprechung“ und „Erleuchtung“ in: Ritter, Joachim u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 2. Basel 1972, sowie „Licht“, „Lichtmetaphorik“ in ebd. Bd. 5. 1980.

2 „Meister Eckhart zitiert diese für den Begriff der Trinität grundlegende Einsicht und folgert daraus, daß ‚Sehen und Gesehenwerden ein und dasselbe sind‘: ‚videre et videri unum sum, idem‘ (In: Joh., n 107, in: *Lat. Werke* Bd. III, hg. v. A. Zimmermann/L. Sturlese, Stuttgart 1994, S. 92). – Ab hier setzt mit der Einsicht in das ‚Daß‘ der Selbsterkenntnis des Geistes die Frage nach der Bedingung

bezieht das Schema dann auch auf die Liebe, denn wo Selbstliebe ist, wird Liebe gezeugt. Es entsteht der Wille ein Suchender zu sein, was heißt, er will erkennen. Der Wille tritt bei uns aus dem Geist hervor und kommt zu Vollendung, wenn er sein Ziel gefunden hat. Der Geburt im Geist geht also ein Suchen voraus. Dies führt zu einer Verbindung zwischen Kenntnis und Erzeuger, was für Augustinus eine Art Dreiheit ergibt (vgl. *De trin.* IX, 12, 18). Kennen wir eine bestimmte Lehre nicht, so wünschen wir aber sie kennen zu lernen. Dies beflügelt auch den Forscherdrang in der Wissenschaft. Erkennt man einen Teil einer Sache (Klang, Wort etc.), so möchte man auch die ganze Sache möglichst vollständig erfassen. Klang oder Wort sind Zeichen, die wir einer Sache zuordnen möchten um immer mehr davon zu erkennen, denn die Seele strebt vollkommene Erkenntnis an. Die Liebe gilt als Antrieb, der das Kennenlernen wollen des Unbekannten unterstützt, wobei auch das Wissen zu lieben ist. Der Geist soll sich lieben, obwohl er sich nicht kennt? Er bemüht sich hier aber um diese Erkenntnis und die Liebe entflammt sich dann auch, aber sie kann sich nicht auf den Geist selbst richten, da er unbekannt ist. Außerdem erinnert er sich an die Seligkeit und Geborgenheit und aufgrund dieses Ziels glaubt der Geist, dass er sich erkennen muss. Der Geist erkennt sich als ein negativer, als Suchender und als Nichtwissender, als das, was er von sich kennt. Mit der Liebe zum Bekannten sucht er um seinetwillen nach dem Unbekannten (vgl. *De trin.* X, 3, 5). Das Selbsterkennen des Geistes dient dazu, sich zu beherrschen und sich auf Gottes Pfaden zu bewegen, viele allerdings driften auch von diesem Weg ab, was an den Begierden¹ liegt und damit entfernt er sich weiter und weiter von Gott weg. Dabei ist der Geist ein ganzer, denn er kann sich nicht teil-

der Möglichkeit eben dieser Erkenntnis ein.“ Aurelius Augustinus: *De trinitate*. S. 400, Anm. 25.

¹ Begierden und Leidenschaften sind in der Zeit vor Augustinus meist negativ besetzt. Eine Wendung tritt bei Augustinus ein, in dem er die schlechten Tugenden als gute im Sinne der christlichen Lehre begreift. Ich habe dies am Terminus „Mitleid“ exemplifiziert. Vgl. Klein, Manfred: »Über die Bedeutung des Mitleids bei Augustinus.« In URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/texteueber/vortragbeitrag/mklein.html>. 2010.