

Geschichte der Philosophie 21

Augustinus' christliche Philosophie

Von Dr. Arthur Holmes vom Wheaton College

Letztes Mal habe ich versucht, sowohl seine Verbundenheit mit dem Neuplatonismus zu erklären, die ihm die Erkenntnis der Wahrheit des Christentums ermöglichte, als auch seine Kritik an den Schwächen des Neuplatonismus. Heute möchte ich daher untersuchen, wie er die einzelnen Puzzleteile zusammenfügte und wie diese Art des christianisierten Platonismus für Augustinus aussah. Da es sich um einen christianisierten Platonismus handelt, würde man natürlich erwarten, dass ihm eine Ideenlehre zugrunde liegt.

Und das trifft zweifellos zu. Augustinus sieht die Formen sogar als transzendent im Geiste Gottes und zugleich immanent in der Schöpfung. Und es ist natürlich die neuplatonische Strömung, und nicht Platon an sich, die dies durch die platonische Emanationskonzeption ermöglicht.

So werden die Formen im Denken Gottes als ewige Wahrheiten, als ewige Gedanken, als ewige Wahrheiten verstanden. Ja, sie sind Archetypen, Muster im Denken Gottes. Diese Vorstellung wurde erstmals von den Mittelplatonikern eingeführt.

In Augustinus' Sprache entspricht dies der Rede von der ewigen Weisheit Gottes, seiner Vorsehung, seinen ewigen Ratschlüssen, nach denen er schuf und in der Schöpfung wirkte. Also von den ewigen Rationen (*rationes eterne*). Und in der Schöpfung selbst von den grundlegenden Rationen (*rationes seminales*), das heißt: der grundlegenden Vernunft, den grundlegenden Gedanken, den grundlegenden Wahrheiten.

Sozusagen die Samen, die in der Natur die Entwicklungsfähigkeit ermöglichen. Und in seinem umfangreichen Werk zur wörtlichen Auslegung der Genesis, einem wirklich interessanten Werk, versucht er nicht nur den Schöpfungsbericht der Genesis zu kommentieren, sondern ihn auch mit dieser Formenlehre zu verknüpfen. Verstehen Sie? Demnach sind alle nachfolgenden Dinge in der Schöpfung in der Urform des ursprünglichen Schöpfungsaktes angelegt und entwickeln sich von dort aus weiter.

Diese grundlegenden Formen sind es also, die den verschiedenen Arten von Dingen Ordnung und Wesen verleihen. Will man also das Wesen einer Art, das Kernstück einer Sache, erkennen, muss man die Formen kennen. Das lässt sich recht leicht erkennen, da es tief in der platonischen Tradition verwurzelt ist.

Doch das wirft sofort erkenntnistheoretische Fragen auf. Wie können wir die Ideen erkennen? Platon liefert mit Hilfe der Dialektik eine Antwort, die uns das Angeborene

wieder in Erinnerung ruft. Augustinus hingegen geht davon aus, dass die Ideen nicht dem menschlichen Geist angeboren sind.

Bei Aristoteles findet sich eine andere Antwort, insofern die Formen den Dingen, den Einzelheiten, immanent sind, indem man die Formen im Denken von unserer Erfahrung ganzer Klassen von Einzelheiten abstrahiert. Aber nein, das trifft auch nicht auf Augustinus zu. Dafür ist er zu sehr vom Platonismus geprägt.

Die Frage bleibt also: Wie wird das geschehen? Tatsächlich haben verschiedene Augustinus-Interpreten unterschiedliche Theorien entwickelt. Einer geht davon aus, dass es ein von Gott gegebenes, angeborenes Wissen gibt. Wir kommen demnach mit etwas ins Leben, das ein Freund von mir vor Jahren als eine Art Verbindung zu Gott bezeichnete, durch die diese Ideen im Bewusstsein präsent sein können.

So scheint Augustinus nicht zu sprechen. Es gibt eine andere Ansicht, wonach der menschliche Geist auf irgendeine Weise direkten Zugang zum Geist Gottes erlangen kann. Und Gottes Gedanken so erkennen kann, wie sie in Gottes Geist sind, dank einer Art erstaunlicher Erleuchtung.

Das würde natürlich bedeuten, dass die Seele das Wesen Gottes unmittelbar erblickt. Und das behauptet Augustinus ganz gewiss nicht. Er sieht viele Geheimnisse in Bezug auf das Wesen Gottes.

Und da wir von einem allgemeinen menschlichen Formenverständnis sprechen, müsste das bedeuten, dass selbst die heidnischsten Ungläubigen, die Formenverständnis besitzen, das Wesen Gottes kennen. Auch das erschien dem Christen Augustinus nicht plausibel. Was also ist die Erklärung? Stumpf präsentiert sie, wobei er sie allerdings etwas aristotelisch klingen lässt.

Coblestone erklärt das gut. Es geht nicht darum, dass wir direkten Zugang zum Geist Gottes erhalten. Nein, darum geht es nicht.

Der entscheidende Punkt ist vielmehr, dass Gott den menschlichen Verstand erleuchtet. Gott erhellt den Geist, damit wir die Formen und das Wesen der Dinge in der Welt der Einzelheiten erkennen können. Sie sind dort unmittelbar gegenwärtig.

Der Unterschied zu Platon besteht darin, dass wir die Formen nicht in ihrem transzendenten Zustand erfassen. Der Unterschied zu Aristoteles besteht darin, dass wir sie nicht einfach durch die gewöhnliche, natürliche Tätigkeit des menschlichen Geistes aus der Erfahrung der Einzelheiten abstrahieren. Es bedarf der Erleuchtung, der göttlichen Erleuchtung, die Aristoteles nicht erkannte.

Augustinus sagt also, dass alle Menschen aufgrund einer allgemeinen Erleuchtung des menschlichen Geistes Zugang zur ewigen Wahrheit über das Wesen der

Schöpfung haben. Und Augustinus zitiert gern Bibelstellen, um seine Ansichten zu untermauern. So zitiert er Johannes 1 über den Logos, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.

Eine universelle Erleuchtung durch den göttlichen Logos. Daher ist zu beachten, dass die Logos-Lehre an diesem Punkt von großer Bedeutung ist. Die erkenntnistheoretische Funktion des Logos, den Geist zu erleuchten, ist – neben ihrer Bedeutung an diesem Punkt –, dass der Logos die Schöpfung ordnet.

Sowohl die metaphysische als auch die erkenntnistheoretische Funktion des Logos. Das menschliche Wissen ist also, wenn man so will, ein göttlicher, göttlich-menschlicher Wettstreit. Der Begriff „Wettstreit“ wird später von Theologen oft verwendet, um zu beschreiben, wie göttliches Wirken, zusammen mit menschlichem Wirken, die Erkenntnis der Gedanken ermöglicht.

Ein Wettstreit zwischen Gott und Mensch. Was Augustinus damit sagen will, ist natürlich das, was einige Kirchenväter über das Wissen mancher heidnischer Autoren sagten: Wenn sie diese Dinge wissen, dann verdanken sie es Gott.

In diesem Sinne stammt alle Wahrheit von Gott, ohne den wir nichts erkennen könnten. Das erscheint mir eine absolut schlüssige Form des Theismus. Wenn der Theismus die fortwährende Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott behauptet, dann sollte dies doch auch eine fortwährende erkenntnistheoretische Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott einschließen.

Augustinus spricht also von dieser erkenntnistheoretischen Abhängigkeit. Vom göttlichen und menschlichen Zusammenwirken. Gott wirkt mit dem menschlichen Handeln zusammen, um Erkenntnis zu ermöglichen.

So sieht es also in Bezug auf die Erkenntnistheorie aus. Und das lässt sich in einer Reihe seiner Schriften erkennen. Zum Beispiel in seinem Buch „Gegen die Akademiker“.

Nun, sagen wir mal, gegen die Akademiker. Mit „Akademikern“ meint er die Skeptiker der akademischen Welt. Äh, Sie erinnern sich doch, dass es in der Geschichte des hellenistischen Skeptizismus den ursprünglichen griechischen Skeptizismus gab.

Dann gab es in Platons Akademie in ihrer späteren Geschichte eine Phase, die sich der Skepsis zuwandte. Genau diese Skepsis setzt er sich in „Gegen die Akademiker“ zu. Leute wie Karmelios und andere.

Er wendet sich gegen die Skeptiker, die die Existenz der Wahrheit leugnen. Er argumentiert, dass alle Menschen die Wahrheit besitzen. Und zu seinen Beispielen für die Wahrheit, die wir besitzen, gehören logische Wahrheiten.

Eine logische Wahrheit ist eine solche, die die logische Form des Identitätsgesetzes oder des Widerspruchssatzes besitzt: A ist gleich A. A ist nicht nicht-A. Solche Wahrheiten umfassen auch die Erkenntnis der Selbstexistenz.

Seine berühmte Behauptung, dass ich, selbst wenn ich mich irre oder getäuscht werde, dennoch existieren muss. Siehe dazu „lawsome“. Selbst ein Skeptiker weiß das.

Wenn er sagt, er wisse es nicht, muss er zumindest existieren, um es nicht zu wissen . Siehe dazu „lawsome“. Er spricht über die Rolle der Dialektik dabei, solche Wahrheiten ans Licht des Verstehens zu bringen.

Und in einem anderen seiner Werke, etwa dem über den freien Willen , entwickelt er sogar ein Argument für die Existenz Gottes. Sein Argument lautet, dass einzelne Wahrheiten nur deshalb wahr sind, weil sie an der Wahrheit teilhaben.

Großes T. Das heißt, sie müssen an dem teilhaben, was das Wesen und die Natur der Wahrheit selbst ist. Und definitionsgemäß ist das Wesen und die Natur der unveränderlichen Wahrheit, aus der alles Wahre hervorgeht, nichts anderes als Gott, der Logos. Und so argumentiert er von Wahrheit zu Wahrheit.

Von Logoi zu Logos, seinem Argument für die Existenz Gottes. Es ist wohl der erste originelle Versuch eines christlichen Denkers, ein theistisches Argument zu entwickeln. Und es findet seine Widerhall bei späteren mittelalterlichen Autoren.

Achten Sie darauf. In einer weiteren seiner Schriften über den Lehrer fragt er, wie wir lernen. Und welche Funktion hat die Sprache dabei? Er formuliert eine Frage, eine Art Frage, die an Gorgias, den alten Sophisten und Skeptiker, erinnert.

Erinnerst du dich an Gorgias? Er sagte: „Nichts existiert; und wenn doch, könnte ich es nicht wissen, und wenn ich es wüsste, könnte ich es nicht mitteilen.“ Nun, wie Augustinus das Problem formuliert, verhält es sich folgendermaßen: Wenn du die Bedeutung meiner Worte bereits kennst, sage ich dir nichts Neues.

Wenn du die Bedeutung meiner Worte nicht kennst, kann ich dir nichts beibringen, was du nicht schon weißt. Wie soll ich es dir also beibringen? Zugegeben, es gibt eine furchtbar vereinfachte Auffassung von Sprache, die das impliziert, und auch davon, wie wir Sprache lernen und so weiter. Aber genau dieses Dilemma stellt er vor.

Seine Aussage besagt, dass nicht der äußere Lehrer uns lehrt, sondern der innere. Er erleuchtet den Verstand zur Wahrheit, und der innere Lehrer ist der Logos, der den Verstand erleuchtet. Christus ist es, der im Inneren lehrt; er ist der Lehrer.

Augustinus' Erkenntnistheorie basiert also auf der erkenntnistheoretischen Funktion des Logos. Dabei fällt unweigerlich auf, wie er den Logos unmissverständlich mit Christus gleichsetzt und sich dabei auf den Prolog des Johannesevangeliums bezieht. Noch Fragen oder Anmerkungen ? Es ist faszinierend zu sehen, wie er die einzelnen Puzzleteile zusammenfügt.

Okay, und was ist mit der menschlichen Seele? Nun, zunächst einmal ist die Seele nichts Materielles, wie die Stoiker und Tertullian annahmen. Sie ist natürlich eine immaterielle Substanz. Und auch nichts Präexistentes, Ewiges, wie Platon und Origenes glaubten.

Seine Begründung dafür ist, dass die Seele dem Wandel unterliegt. Sie mag zwar nicht räumlich oder materiell sein, aber sie ist zeitlich und unterliegt dem Wandel. Er untersucht im Übrigen drei Ansichten über den Ursprung der individuellen Seele.

Eine davon ist die Präexistenztheorie, die er ablehnt, und die im Großen und Ganzen auch vom christlichen Denken über die Jahrhunderte hinweg verworfen wurde. Es gibt jedoch einige Ausnahmen. Er erwägt die stoische Ansicht Tertullians, dass die Seele in der physischen Fortpflanzung weitergegeben wird, die Tertullian selbst akzeptiert hatte.

Er erwägt die Schöpfungslehre, wonach die individuelle Seele von Gott nach der Empfängnis separat erschaffen wird, und kann sich zwischen den beiden letztgenannten Ansichten nicht entscheiden. Er ist sich also über den Ursprung nicht sicher, aber er ist sich sicher, dass sie nicht präexistent ist. Das heißt, der Mensch ist eine vernunftbegabte Seele, die einen Körper nutzt.

Und das ist eine Formulierung, die er gelegentlich verwendet: eine vernunftbegabte Seele, die einen Körper nutzt. Später in seinen Schriften scheint er jedoch zu meinen, dass dies dem Körper nicht die ihm gebührende Bedeutung verleiht. Daher spricht er eher von einer vernunftbegabten Seele mit einem Körper.

Du bist also Seele und Leib, nicht nur Seele, die einen Leib benutzt. Diese Vorstellung, dass sie einen Leib benutzt, klingt zu platonisch, aber es ist der ganze Mensch, der die rationale Seele und den Leib ausmacht. Gleichzeitig will er aber sagen, dass allein die Seele als immaterielle Substanz betrachtet werden muss und daher zu einer separaten Existenz fähig ist.

Die Unsterblichkeit der Seele beruht also darauf, dass sie eine immaterielle Substanz und Teil der zusammengesetzten Substanz ist, die den ganzen Menschen ausmacht.

Daher greift er gerne auf einige von Platons Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele zurück, beispielsweise auf das Argument, dass die Seele als immaterielle und raumlose Substanz unteilbar sei.

Wenn es unteilbar ist, ist es unzerstörbar, also unsterblich. Das hast du bei Platon gelernt. Er argumentiert so in seinen Monologen.

Er führt aber auch einen Dialog über die Unsterblichkeit, in dem er ein weiteres platonisches Argument anführt: Die Seele schenkt dem Körper Leben, und da der Lebensspender der Lebensspender ist, kann er nicht sterben. Denn der Körper ist von der Seele abhängig, die Seele aber nicht vom Körper.

Und da die Seele nicht vom Körper abhängig ist, überdauert sie den Tod des Körpers. Seine Argumente für die Unsterblichkeit sind daher im Wesentlichen griechisch-philosophische Argumente. Gleiches gilt für seine Ansicht, wie die Seele den Körper beherrscht.

Diejenigen, die wie die Stoiker eine materialistische Auffassung der Seele vertraten, stellten sich die Seele als räumlich im ganzen Körper verteilt vor. Sie würde die Sinne und Körperfunktionen energetisieren und beleben. Augustinus aber erkannte klar genug, dass die Seele, wenn sie immateriell ist, nicht räumlich verteilt sein kann.

Anstatt den Körper also durch Diffusion zu beherrschen, beherrscht er ihn durch Aufmerksamkeit. Er übt Einfluss auf die Körperteile aus, indem er die Aufmerksamkeit auf diese Teile richtet. Ich vermute, dass es dafür tatsächlich empirische Belege gibt .

Weißt du, wenn man wissen will, was man da so vage im Bein spürt, untersucht man es doch einfach, oder? Man richtet seine Aufmerksamkeit auf das Bein. Man muss es nicht ansehen. Man versucht einfach, sich auf die Empfindungen im Bein zu konzentrieren.

Vielleicht zusätzlich zum Fühlen, zum Betrachten. Es geschieht also durch diese Art von vitaler, geistiger Aufmerksamkeit. Erinnern Sie sich, ich erwähnte letztes Mal, dass ihn an der Seele unter anderem die Fähigkeit beeindruckt , sich in den Raum auszudehnen und Dinge, die kilometerweit entfernt sind, gedanklich zu erfassen.

Wissen Sie, viele Menschen sind gedanklich schon seit Tagen in Washington und bei den Senatsanhörungen. Interessant. Weit weg.

Doch wo waren ihre Gedanken, wie wir sagen? In dieser Hinsicht waren ihre Gedanken woanders als in ihren eigenen Körpern. Es geht also um die Unsterblichkeit der Seele und ihre Herrschaft über den Körper. Das Interessanteste

an der menschlichen Seele, zumindest für mich bei Augustinus, ist jedoch seine Auseinandersetzung mit den Begriffen von Zeit und Ewigkeit.

Und das kommt in dem Abschnitt aus den Bekenntnissen in der Kauffman-Anthologie zum Ausdruck, von Kapitel 510 bis 520. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie eine scheinbar platonische Sichtweise ins Christentum übergeht. Zeit war für Platon, wie Sie sich vielleicht aus seinem Timaios erinnern, ein wandelbares Abbild des Ewigen.

Denn in der Welt der Zeit, trotz der Trennlinie, begegnen uns veränderliche Einzelheiten. Im Reich der Ewigkeit hingegen finden wir unveränderliche Formen. Und Einzelheiten sind dann natürlich veränderliche Abbilder unveränderlicher Formen.

Zeit ist das sich wandelnde Abbild des Ewigen. So definiert es die platonische Lehre. Im Gegensatz dazu versteht Aristoteles Zeit lediglich als das Maß physikalischer Bewegung.

So viele Meilen pro Stunde, eine Art, Bewegung und zurückgelegte Strecke zu messen. Nun, Augustinus' eigene Ansicht knüpft stärker an Platon an. Und er erforscht unser Zeitbewusstsein, die Zeit, wie sie in der Seele verankert ist.

Anders ausgedrückt, es handelt sich um eine Übung in introspektiver psychologischer Beschreibung. Die Psychologie des Zeitbewusstseins wird introspektiv untersucht. Und er weist darauf hin, dass innerhalb der Seele nur die Gegenwart real ist.

Die Vergangenheit existiert nur in der gegenwärtigen Erinnerung an die Vergangenheit. Doch diese Erinnerung ist gegenwärtig und real. Sie ist real.

Die Zukunft ist noch nicht da, aber sie ist in der gegenwärtigen Erwartung der Zukunft bereits gegenwärtig. Und so wird in der gegenwärtigen Erfahrung der Seele, an diesem Wendepunkt, die Vergangenheit durch die Erinnerung gegenwärtig. Die Zukunft wird in der Erwartung gegenwärtig.

Aber nur die Gegenwart ist real. Das klingt vielleicht etwas verschachtelt. Aber es entspricht unserer Erfahrung, nicht wahr? Man kann sich nun auf die Zukunft freuen.

Man kann nun Erinnerungen an die Vergangenheit genießen. Aber man genießt sie jetzt, in der Gegenwart. Daraus folgt, dass die Zeit vergangen ist, dass die Zeit entstanden und vergeht.

Die Zeit ist das Reich des Wandels, des Werdens und Vergehens. Das Reich der Entstehung und des Zerfalls. Zeit.

Das ist die augustinische Zeitauffassung. Erkennen Sie diesen augustinischen Unterton in dem bekannten Kirchenlied: „Verfall und Wandel sehe ich überall“? Nun gut. Es ist die Gegenwart, die real ist, und doch sind gleichzeitig alle Zeiten in der Seele gegenwärtig.

Die Vergangenheit ist gegenwärtig, die Zukunft ist gegenwärtig. Alle diese Zeiten sind in der Seele gegenwärtig. Und die Seele erlebt sie als ein immerwährendes Jetzt.

Jetzt erlebst du Vergangenheit und Zukunft. Im Augenblick. So sind alle Zeiten jetzt in der Seele gegenwärtig.

Wenn man das versteht, erkennt man, was er meint, wenn er von Gott als ewig, unveränderlich und zeitlos spricht. Gott ist ewig, unveränderlich und zeitlos. Denn wenn Gott, dem griechischen Modell folgend, unveränderlich ist, dann gibt es auch keine Vergangenheit, die in Gott aufgehört hat zu existieren, und keine Zukunft, die noch nicht entstanden ist.

Gott ist unveränderlich und daher in diesem Sinne auch zeitlos. Nichts an Gott oder in seinem Denken ändert sich. Denn er besitzt jederzeit vollkommene Kenntnis all unserer vergangenen und zukünftigen Zeiten.

In diesem Sinne steht er jenseits der Zeit. Er selbst ist zeitlos. Ja, Gottes Wissen umfasst also zeitlose Dinge, zeitlose Vorbilder.

Gottes Erkenntnis ist die Erkenntnis der Formen jener zeitlosen Urbilder, die weder entstehen noch vergehen. Und er erkennt Einzelheiten durch die Erkenntnis der Formen – jener Formen, die ihnen ihr Sein verleihen.

Als Gott Himmel und Erde erschuf, schuf er auch Wandel und Zeiten, die kommen und gehen. Das menschliche Leben unterscheidet sich daher vom göttlichen Leben.

Menschliches Wissen unterscheidet sich von göttlichem Wissen. Selbst unser Wissen um ewige Wahrheiten ist anders als Gottes direktes und intuitives Wissen um diese ewigen Wahrheiten. Die menschliche Seele unterliegt somit dem Wandel.

Ergibt das Sinn? Wissen Sie, nach dem gestrigen, herrlich komischen Dr.-Seuss-Abend frage ich mich, ob Sie heute eher das Klappern der Worte oder die Ideen wahrnehmen. Das Reden von Zeiten, die kommen und gehen, könnte einfach nur das Klappern der Reime bei Dr. Seuss sein. Haben Sie es begriffen? Ich meine, die Idee von Augustinus, nicht von Seuss.

Ja, Janelle. Sag das nochmal. Wie die Natur beeinflusst wird.

Ach so. Gottes Denken besteht aus den ewigen Rationes, jenen ewigen Wahrheiten im Geiste Gottes. Was Gott denkt, sind unveränderliche Formen.

Wenn Gott also eine Welt des Wandels erschafft, dann erschafft er eine Welt, die an diesen archetypischen Formen teilhat. Ja. Eine Welt, die durch die Gegenwart der Urformen, der rationes seminales, geordnet ist.

Doch in einer Welt des Wandels ist die Verkörperung dieser spezifischen Formen etwas, das entsteht und vergeht. Verstanden? Wir kennen die Formen, wie sie im Geiste Gottes existieren, nicht direkt. Wir haben keinen solchen Einblick in das göttliche Wesen.

Gott weiß es. Daher besitzt er vollkommene Kenntnis von ihnen. Doch so sehr wir auch in unseren eigenen Seelen forschen mögen, wir finden keine Zeit.

Entstehen. Vergehen. Unsere Erfahrung des Einzelnen.

die Wesenheiten, die Formen der Dinge in der Welt der Einzelheiten erkennen können. Hilft das weiter? Ja. Und das ist die offensichtliche Frage, die den Mittelalterlern Schwierigkeiten bereitet.

Und, äh, es scheint, als wollten sie beides haben. Denn einerseits spricht Augustinus von einem Gott, der mich liebt und mich in- und auswendig kennt. Andererseits spricht er aber auch von einem Gott, der die Formen kennt.

Ja. Kann es nun ein Wissen um beides sein? Die Frage ist, in welcher Beziehung ich – und hier sollten wir besser näher kommen – zu den Formen, zu den Vorbildern stehe. Augustinus scheint anzunehmen, dass es eine Vielzahl von Formen gibt, an denen ich teilhabe. Eine Vielzahl von Formen, an denen ich teilhabe.

Die Form des Menschseins. Äh, vermutlich die, äh, die Form der Kühnheit. Dies, das und die andere Form der körperlichen Eigenschaften, andere Arten von Qualitäten.

Und so erkennt er mich, indem er eine bestimmte Kombination vieler Formen kennt, als diese besondere Kombination. Diese Interpretation Augustins – es ist eine Interpretation Augustins – nimmt die Sichtweise einiger späterer mittelalterlicher Gelehrter vorweg. Diese Individuation, und das ist der Begriff, um den es in dieser Diskussion geht, wird durch eine spezifisch individuelle Kombination vieler möglicher Formen gewährleistet.

Das wird nicht alle zufriedenstellen. Wenn wir also nach Thomas von Aquin zu Duns Scotus kommen, werden wir feststellen, dass Duns Scotus sagen will, dass neben all den verschiedenen Formen, an denen ich teilhabe, immer noch mein Wesen existiert. Mein Dies-Sein.

Siehst du, hi-kay-a-tas, das-Sein. Und ein Jahrhundert später, ein halbes Jahrhundert später, äh, sagt Wilhelm von Ockham: Vergiss die Formen. Alles, was existiert, ist ich, und das andere Ich, und das andere Ich, Individuen.

Wozu braucht man die Formen? Ihre Frage ist also entscheidend. Sehen Sie, es ist auffällig, dass eine Schwäche der Formentheorie darin besteht, dass sie, selbst wenn sie Individualität – im Unterschied zur Natur der Arten – erklären kann, dem Universellen dennoch den Vorrang einräumt und der Individualität einen geringeren Wert beimisst.

Verstanden? Ein niedrigerer Wert. Und das ist in der Hierarchie des Seins implizit enthalten, wo derjenige, der bestimmte Ideale nur unvollkommen erfüllt, in der Hierarchie niedriger steht. Da liegen also echte Probleme.

Thomas von Aquin versucht dies mit einer Theorie der sogenannten substanziellen Formen, der individuellen Naturen, zu tun. Er geht davon aus, dass Gott meine individuelle Natur in irgendeiner Weise kennt.

Aber so sieht die Zukunft aus. Was ist die Frage, David? Nun, er umgeht Platons Problem gewissermaßen, da er Gott als aktive, wirksame und mächtige Ursache betrachtet, was bei Platon nicht der Fall war. Doch er verliert dadurch vielleicht Plotins Vorteil, dass Individualität durch den Prozess der Emanation entsteht.

Ja. Ich denke, man könnte entgegnen, dass für Augustinus das, was Gott erschafft, immer Individuen sind. Gott erschafft Individuen.

Mit Samenrationen. Mit Samenformen. Ja.

Ja, das könnte schon sein, obwohl Augustinus Aristoteles nicht erwähnt. Aristoteles' Schriften scheinen zu dieser Zeit verloren gegangen zu sein.

Sie wurden erst später wiedergefunden. Jegliches Aristoteles-Wissen, das er kennt, stammt also aus den aristotelischen Elementen bei Plotin. Jawohl.

Sie haben also Recht, Sie spüren da etwas. Die Vorstellung von Ewigkeit als Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit geht ja schon auf Platon zurück. Jawohl.

Die Debatte darüber, ob Gott zeitlos ist oder nicht, dauert in der philosophischen Theologie bis heute an. Im Grunde gibt es zwei unterschiedliche Auffassungen von der Ewigkeit. Die eine besagt, dass Ewigkeit Zeitlosigkeit ist .

Die andere Vorstellung von Ewigkeit ist Unvergänglichkeit . Unvergänglich, ja, durch die Abfolge der Zeiten hindurch. Im Großen und Ganzen zielt der platonische Einfluss auf Zeitlosigkeit ab.

Und ich denke, in vielen Fällen spielt der aristotelische Einfluss eine Rolle. Die Vorstellung der Ewigkeit hingegen scheint eine, nun ja, modernere Sichtweise zu sein. Obwohl sie, glaube ich, auch der hebräischen Sichtweise näher steht.

Es gibt aber unzählige Bücher zu diesem Thema. Falls Sie interessiert sind, empfehle ich Ihnen ein Buch von Nelson Pike. Pike lehrt, glaube ich, an der University of California in Irvine.

Ein Buch namens „Gott und die Zeitlosigkeit“ argumentiert gegen die Auffassung von der Zeitlosigkeit. Ja, das tut es, nicht wahr? Ich bin mir nicht sicher, ob es da einen Unterschied gibt. Und weil Augustinus die Ideenlehre, die unveränderlich und ewig ist, akzeptiert, vertritt er auch die Ansicht, dass Gott, im Wesentlichen die Idee aller Ideen, unveränderlich und zeitlos ist.

Ich bin mir also nicht sicher, ob es da einen Unterschied gibt. Der Unterschied liegt in der Art der Darstellung. Das heißt, diese introspektive Psychologie der Zeit ist Augustins Werk.

Und natürlich geht die Art und Weise, wie dies in einer Schöpfungslehre und nicht in einer Emanationslehre dargelegt wird, auf Augustinus zurück. Im Grunde genommen stammt die Vorstellung von Gott als zeitlos und unveränderlich aber von Platon. Und ich denke, das birgt Probleme.

erschwert das Verständnis bestimmter biblischer Formulierungen. Denn wenn ein Wesen, im Sinne Aristoteles', unveränderlich ist, kann es zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht handeln. Es würde sich ja von „nicht handeln“ zu „handeln“ verändern.

du ? Das wirft die Frage auf, was es bedeuten würde, wenn im Himmel Freude über bußfertige Sünder herrschte. Also die Befriedigung, das Erwartete tatsächlich eintreten zu sehen . Es wäre schwer nachzuvollziehen, dass Gott Absichten verfolgt, an denen er arbeitet.

du ? Weil Sinnvorstellungen zeitbezogen sind . Deshalb muss man all diese Konzepte in einen anderen begrifflichen Rahmen übertragen, als ihn die gewöhnliche englische Sprache zu vermitteln scheint. Und genau da liegt das Problem.

Genau deshalb argumentieren manche Menschen für Ewigkeit als Unvergänglichkeit statt Zeitlosigkeit. Und ich bevorzuge letztere Auffassung. Unvergänglichkeit.

Ähm... Carl. Ja. Ja.

Ja. Ja. Ja.

Natürlich beinhaltet Denken im Sinne eines Gedankengangs oder eines sich schlängelnden Reflexionsfadens, der von einem Fokus zum anderen führt, einen Fokuswechsel, eine Verlagerung der Aufmerksamkeit auf einen Schritt im logischen Prozess. Verstanden? Aber ich denke, unabhängig von der jeweiligen Auffassung von der Ewigkeit, wenn wir sagen, dass Gott denkt, meinen wir nicht, dass Gott logische Schlüsse durch Syllogismen zieht. Verstehen Sie ? Gott muss diesen Prozess nicht durchlaufen.

Wer schnell denkt, zieht voreilige Schlüsse. Doch Gott ist sozusagen zuerst da. Er sieht das Ende des Gedankengangs intuitiv.

Wenn man nun aber an Gottes Allwissenheit denkt, bedeutet das, dass Gott alles jederzeit und bewusst im Blick hat – und ich möchte hinzufügen: für diejenigen, die Ewigkeit als Unvergänglichkeit verstehen –, dass sich sein Fokus im Denken nicht ändert? Verstehen Sie ? Genau da liegt das Problem, wenn man die alltäglichen Aussagen der Heiligen Schrift verwendet. Was würde es zum Beispiel bedeuten, wenn Gott sagt: „Ihre Sünden werde ich nicht mehr gedenken“? Oder was ist mit der Redewendung: „Es bereute Gott, dies und jenes getan zu haben“? Sehen Sie ? Das scheint von einem Sinneswandel zu sprechen . Die Sprache der Zeitlosigkeit in Gottes Denken, die zwar die Vorstellung, dass Gott nicht mit Syllogismen arbeiten muss, gut verarbeiten kann , scheint insofern Schwierigkeiten zu bereiten, als sich Gottes Haltung zu etwas ändern könnte.

Das müsste dann einfach eine phänomenale Sprache werden, die Sprache dessen, wie es sich den Menschen darstellt. Verstehst du ? Aber was ist es in Wirklichkeit? Und man gerät irgendwie in eine Art metaphorische Sprache, wenn man über Gott spricht. Und man kann sich fragen, ob man überhaupt Theologie betreibt oder nur Anthropologie, wenn man über Gott spricht.

Sie sprechen von unserer Erfahrung, richtig? Sie sprechen von Gott. Sehen Sie das Problem? Es ist die Art von Problem, mit der Kant, Kierkegaard und andere konfrontiert wurden. Die moderne Theologie ist sich dessen sehr wohl bewusst.

Gibt es bei Augustinus ein Ziel, oder geschieht es nur durch... Nein, es gibt sehr... Oh, nehmen Sie das zurück. Geht es nur durch Erleuchtung? Nun, sehen Sie, es gibt keine Erkenntnis von irgendetwas ohne göttliche Erleuchtung. Es ist also eine Binsenweisheit zu sagen, dass die Erkenntnis Gottes durch Erleuchtung erfolgt.

Nein, denn wenn es nur durch Erleuchtung geschähe, wäre der Geist passiv, und man würde somit gar nichts erkennen. Erleuchtung ist ein aktives Verb. Sie erleuchtet den Geist, sodass man mit dem inneren Auge sehen kann.

Aber du musst Sieh es in der Erleuchtung. Ja, okay. Wie erkennen wir Gott? Ja, das heißt, indem wir über die Schöpfung nachdenken, über ihre Schönheit, ihre Ordnung, ihre Formen, ja, dann gelangen wir zur Erkenntnis der Quelle von Schönheit, Güte, Ordnung und Form, an der die gesamte Schöpfung teilhat.

In diesem Sinne würde man also sagen: Ja, die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes. Ja. Und dieses Argument für die Existenz Gottes, das auf Wahrheiten beruht, ließe sich in diesem Sinne mit einem Argument von Gütern zu Gütern, von Schönheiten zu Schönheiten vergleichen.

Verstehst du? Formen zur Form und so weiter. Also ja, es gibt durchaus die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Und ich denke, es wäre sehr schwer, das konsequent zu leugnen, denn es würde bedeuten, dass es ohne natürliche Gotteserkenntnis kein Gotteskonzept gäbe, das über den Zugang zu einer besonderen göttlichen Selbstoffenbarung hinausginge.

Sehen Sie, das stimmt einfach nicht. Es gibt viele verschiedene Gottesvorstellungen. Aber wie gelangen wir über dieses natürliche Gottesverständnis hinaus? Und genau diese Frage möchte ich aufgreifen: die religiöse Erfahrung.

Okay? Und genau das ist die Frage, denn in der platonischen, neuplatonischen Tradition gibt es, wie wir festgestellt haben, einen mystischen Zugang zu Gott. Und was ist mit Augustinus? Sehen Sie, das ist die naheliegende Frage. Gut.

Im zehnten Buch seiner Bekenntnisse fragt er: „Was liebe ich, wenn ich Gott liebe?“ Seine Reflexion darüber verläuft in mehreren Schritten. Der erste Schritt: Es ist nicht die körperliche Schönheit, die ich liebe, wenn ich Gott liebe. Und er will die körperliche Schönheit damit nicht abwerten.

Es ist so, dass die Liebe zu Gott nicht nur die Liebe zu etwas Äußerlich Schöner ist. Was ich liebe, ist vielmehr etwas in meiner Seele. Warum in meiner Seele? Weil in meiner Seele ein Hauch der Ewigkeit wohnt.

Inwiefern? Dass alle Zeiten in meiner Seele gegenwärtig und ewig sind. Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Das ist ein flüchtiger Blick auf die Ewigkeit.

Und allgegenwärtig. Wenn ich also Gott liebe, liebe ich etwas in meiner Seele, und so muss ich ihn durch meine Seele erreichen. Jenseits des Lebens, das Körper und Seele verbindet, jenseits all meiner Sinneswahrnehmungen, ja sogar jenseits meiner Erinnerung an vergangene Sinneswahrnehmungen, jenseits meiner Erinnerung an all

meine geistlichen Bildung, Mathematik und alles andere, was mich mit Formen vertraut macht, jenseits des Wissens, das ich durch Dialektik unabhängig von Sinnesbildern erlangt habe, jenseits meiner Gefühle.

Ich finde Gott nicht in der Sinneswahrnehmung, nicht in Gefühlen, nicht in meinem Wissen um die Formen oder in meiner Erinnerung. Verstehst du ? Wenn ich Gott suche, sagt er, suche ich vielmehr das Gute, jene selige Freude am Guten, die sich an der Wahrheit erfreut, das Gute selbst. Spürst du den platonischen Aspekt? Ich suche das Gute, den Ursprung aller Formen.

Und so findet man in den Bekenntnissen, dass er von Gott als seiner Liebe, seinem Leben, als dem Guten, als der Schönheit, als der Wahrheit spricht. Und schwingt da etwas Mystisches mit? Nun, ich bin versucht, ja und nein zu sagen. Nein, insofern, als wir Gott nur durch sein Wirken in Christus, durch seine Hinwendung zu uns, wirklich erkennen.

Aber ja, in dem Sinne, dass es in der Nähe religiöser Erfahrung einen erkennenden Gott gibt, der die Disziplin des Geistes und der Seele beinhaltet, sich von Sinnesbildern abzuwenden und über das Wissen selbst unveränderlicher Wahrheiten hinauszustreben. Verstehen Sie ? Und so klingt er manchmal, als ob er die Art von mystischer Erfahrung schätzt, von der Plotin spricht. Nun, ich gebe zu, das ist mehrdeutig.

Ja, denn ich glaube, Augustinus steht dem sehr ambivalent gegenüber. Manchmal verwendet er neuplatonische Begriffe, um über religiöse Erfahrung zu sprechen, manchmal beschränkt er sich auf eine eher biblische Sprache. Aber die beiden, zumindest in den Bekenntnissen, in denen es um religiöse Erfahrung geht, sind so eng miteinander verwoben, dass er sie scheinbar nicht unterscheidet.

Die Antwort lautet also wohl: Sie ist mehrdeutig. Nun ja, ich denke, das ist implizit in dem, was wir bisher gesagt haben. Es gibt ein natürliches Wissen, das allen durch das Licht des Logos zugänglich ist – ein Wissen um die Natur der geschaffenen Dinge.

Es gibt ein natürliches Wissen um die Existenz Gottes. Darauf zeigt sich beispielsweise sein Argument für die Existenz Gottes. Aber insofern dieses Wissen um Gott in der religiösen Erfahrung erst durch Christi Kommen und die uns zuteil gewordene Vergebung möglich wird.

Und das ist ihm wichtig. Denn durch Gottes Vergebung wird die Seele von all dem gereinigt, was sie versklavt und hemmt und sie, verbunden mit Schuldgefühlen, daran hindert, sich über das Veränderliche hinaus zu Gott zu wenden. Man muss also sagen, dass Augustinus sich der Bedeutung des Evangeliums für unsere Gotteserkenntnis sehr bewusst war.

Ja, ich bin mir dessen sehr bewusst.