

Interkulturelle und interreligiöse Symposien  
der Eugen-Biser-Stiftung • Band 6

---

# Glaube und Vernunft in Christentum und Islam

Herausgegeben von  
Richard Heinzmann  
Mualla Selçuk

**Kohlhammer**

*150 Jahre*  
**Kohlhammer**

*Eugen Biser Vakfı'nın Kültürlerarası ve Dinlerarası Sempozyumları*  
*Cilt 6*

# İslam ve Hıristiyanlık'ta Akıl ve İman

Editörler:  
Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk

*With Foreword, Résumés and Abstracts in English*

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile ortaklaşa düzenlenen*  
*Uluslararası Sempozyum*  
*22.-23.10.2010*

Verlag W. Kohlhammer

*Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung  
Band 6*

# Glaube und Vernunft in Christentum und Islam

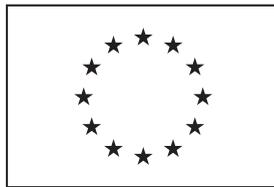
Herausgegeben von  
Richard Heinzmann und Mualla Selçuk

*With Foreword, Résumés and Abstracts in English*

*Internationales Symposium mit der Islamisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Ankara  
22.–23.10.2010*

Verlag W. Kohlhammer

Eugen-Biser-Stiftung  
Pappenheimstraße 4  
80335 München  
Telefon 0 89 / 18 00 68-11  
Telefax 0 89 / 18 00 68-16  
kontakt@eugen-biser-stiftung.de  
www.eugen-biser-stiftung.de



Die Eugen-Biser-Stiftung dankt  
dem Europäischen Integrationsfonds  
für die Förderung dieser Publikation.

1. Auflage 2017

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Andrea Töcker, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031525-9

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-031526-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

<i>Vorwort</i> .....	9
<i>Foreword</i> .....	13
<i>Die Begegnung von griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung in der Spätantike: Justin, Augustinus, Dionysius Areopagita</i> Friedo Ricken .....	15
<i>Die Beziehung von Glaube und Vernunft im Koran</i> Muammer Esen .....	49
<i>Die Beziehung von Vernunft und Glauben in der islamischen Theologie: grundlegende theologische Betrachtungen</i> Mahmut Ay .....	73
<i>Offenbarung und Vernunft im Licht der gegenwärtigen Fundamentaltheologie</i> Armin Kreiner .....	113
<i>Die Beziehung von Vernunft und Glauben in der islamischen Philosophie</i> Engin Erdem .....	131
<i>Die Bedeutung der Rationalität in der mittelalterlich-christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam</i> Ulli Roth .....	157
<i>Glaube und Vernunft im Protestantismus</i> Roderich Barth .....	229
<i>Das Herz des Mystikers im Kontext von Vernunft und Glauben: die Bedeutung des Herzens in der frühen islamischen Mystik</i> Hikmet Yaman .....	253
<i>Resümee zum Generalthema aus christlicher Sicht</i> Gunther Wenz .....	283
<i>Resümee zum Generalthema aus islamischer Sicht</i> Halis Albayrak .....	293

---

<i>Résumé to the General Subject from a Christian Point of View</i> Gunther Wenz .....	303
<i>Résumé to the General Subject from a Muslim Point of View</i> Halis Albayrak .....	309
<i>Abstracts in English</i> .....	313
<i>Die Eugen-Biser-Stiftung</i> .....	317
<i>Kurzbiographien der Autoren</i> .....	321
<i>Wissenschaftliche Mitarbeiter und Übersetzer der Eugen-Biser-Stiftung</i> .....	333
<i>Namen- und Sachregister</i> .....	337

# İçindekiler

Önsöz .....	11
<i>Foreword</i> .....	13
<i>Geç Antik Çağda Yunan Felsefesi ve Hıristiyan Vahiy Karşılığıması: Justin, Augustinus, Dionisios Areopagita</i> Friedo Ricken .....	33
<i>Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi</i> Muammer Esen .....	61
<i>Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar</i> Mahmut Ay .....	95
<i>Günümüz Köktenci Teoloji'sinin Işığında Vahiy ve Akıl</i> Armin Kreiner .....	123
<i>İslam Felsefesinde Akıl-İman İlişkisi</i> Engin Erdem .....	145
<i>Orta Çağda Hıristiyanlığın İslam'la İlgilenmesinde Akılcılığın Önemi</i> Ulli Roth .....	195
<i>Protestanlık'ta İman ve Akıl</i> Roderich Barth .....	241
<i>Akıl-İman Bağlamında Sufinin Kalbi: Erken Dönem Sufilerinde Kalb Anlayışı</i> Hikmet Yaman .....	269
<i>Akıl ve İman – Hıristiyan Açından Bir Değerlendirme</i> Gunther Wenz .....	289
<i>Akıl ve İman – Müslüman Açından Bir Değerlendirme</i> Halis Albayrak .....	299
<i>Résumé to the General Subject from a Christian Point of View</i> Gunther Wenz .....	303

---

<i>Résumé to the General Subject from a Muslim Point of View</i>	
Halis Albayrak .....	309
<i>Abstracts in English</i> .....	313
<i>Eugen Biser Vakfı</i> .....	319
<i>Yazarların Kısa Biyografileri</i> .....	327
<i>Eugen Biser Vakfı Araştırma Görevlileri ve Çevirenler</i> .....	335
<i>İndeks – Şahıs ve Konu Adları</i> .....	341

## Vorwort

Der vorliegende Band ging aus einer Expertentagung hervor, die von der Eugen-Biser-Stiftung in Zusammenarbeit mit der (Islamisch-)Theologischen Fakultät der Universität Ankara vom 22.–23. Oktober 2010 in München zum Thema „Glaube und Vernunft in Christentum und Islam“ veranstaltet wurde. Das Vorhaben war Teil einer Serie von gleichartigen interreligiösen Symposien, die in derselben Buchreihe veröffentlicht sind. Darin stellten die Veranstalter stets Themen in den Mittelpunkt, die zum Kern der beiden großen Offenbarungsreligionen gehören, aber gleichermaßen für das gesellschaftliche Zusammenleben von Christen und Muslimen in einer säkularen Welt grundlegend sind. In dieser Hinsicht ist das Thema des vorliegenden Bandes von herausragender Bedeutung. Mit dem Bezug von Glaube und Vernunft wird entschieden, wie sich die Partikularität einer Religion zur Universalität des Menschseins verhält. Wenn Gläubige unterschiedlicher Bekenntnisse die Heiligen Schriften und Traditionen der anderen nicht uneingeschränkt als Offenbarung anerkennen, so bleibt einzig die allen gemeinsame Vernunft, um eine Übereinkunft in gesellschaftlich relevanten Angelegenheiten zu finden. Dies setzt voraus, dass von den Prinzipien der jeweiligen Religion her nicht nur die eigene Offenbarung, sondern ebenso die allgemeine Vernunftnatur positiv anerkannt wird. Wie eine bestimmte Theologie sich zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft positioniert, ist weit über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus entscheidend. In den gegenwärtigen, weltanschaulich pluralen Diskursen sowie im interreligiösen Gespräch eröffnet die Annahme der Vernünftigkeit der Offenbarung eine grundlegende Möglichkeit zur Verständigung. Bei der Ausgangsfrage können die christlichen und muslimischen Theologien auf eine lange Tradition zurückgreifen: Bereits in den Offenbarungsschriften selbst wird ansatzweise die Frage diskutiert, inwieweit die Vernunft eine eigenständige Quelle der Gotteserkenntnis und eine kritische Instanz für die Prüfung der Glaubenswahrheiten ist. Beide Weltreligionen rezipieren von ihren Anfängen an die griechische Philosophie. Umstritten bleibt die Reichweite der Vernunft in Glaubensfragen, besonders bei Themen wie Freiheit und Gehorsam, Allmacht Gottes und Wahrheitsansprüche anderer Religionen. Die Beiträge des vorliegenden Bandes untersuchen die geschichtliche Entwicklung, die systematische Begründung und die ethische Relevanz der angesprochenen Themen in interreligiösem Bezug und wollen dadurch Impulse geben für eine Aktualisierung im Hinblick auf die Herausforderungen der Gegenwart.

Allen Mitarbeitern, die das Zustandekommen des Bandes ermöglicht haben, sei an dieser Stelle für ihren Einsatz gedankt, innerhalb der Eugen-Biser-Stiftung Frau Dr. Melike Nihan Alpargin für die redaktionelle Betreuung des Bandes und den Verlagslektoren Dr. Sebastian Weigert und Florian Specker vom Verlag Kohlhammer für die erfahrene Begleitung der Drucklegung.

München, im Frühjahr 2016

Prof. Dr. Martin Thurner  
Vorsitzender des Stiftungsrates der Eugen-Biser-Stiftung

## Önsöz

Elinizdeki cilt Eugen Biser Vakfı tarafından Ankara Üniversite İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle 22–23 Ekim 2010 tarihleri arasında Münih’te düzenlenen “İslam ve Hıristiyanlık’ta Akıl ve İman” konulu uzmanlararası konferansa dayanıyordu. Bu girişim yine aynı kitap dizisinde yayımlanmış bulunan benzeri dinler arası sempozyumları serisinin bir parçasını oluşturuyordu. Söz konusu yayınlarda sempozyumun düzenleyicileri her iki büyük vahiy dinlerin özüne ait, ancak Hıristiyan ve Müslümanların seküler bir dünyadaki toplumsal birarada yaşama açısından da temel nitelikte olan konuları gündeme getirmeye çalıştılar. Bu açıdan eldeki cildin konusu büyük bir öneme sahiptir. Akıl ve iman ilintisi aracılığıyla bir dinin azınlıksallığının insan olmanın evrenselliğine ilişkin nasıl bir ilişki içinde olduğuna ışık tutulacaktır. Çeşitli inanca mensup müminler diğerlerinin kutsal metinlerini ve geleneklerini sınırsızca vahiy olarak kabul etmedikleri takdirde, toplumsal bakımdan önemli konularda görüşbirliğine varabilmek için geriye bir tek ortak akıl kalıyor. Bu ise her bir dinin ilkeleri bakımından, sadece kendi vahyini değil, aynı şekilde genel akıl doğasının da pozitif olarak kabul edilmesini önkoşulluyor. Belirli bir teolojinin kendini vahiy ile akıl arasındaki ilişki bağlamında nasıl konumlandığı, kendi inanç cemaatinin sınırlarının ötesine taşıyacak denli belirleyicidir. Günümüzün, dünya görüşü itibariyle çoğulcu söylemlerde ve dinler arası sohbette vahyin akılsallığı varsayımı, anlaşma bakımından temel bir olanağın önünü açmış oluyor. Çıkış sorusunda Hıristiyan ve Müslüman teologlar köklü bir gelenekten yararlanabiliyorlar: Bizatihi vahiye ilişkin metinlerde, aklın Tanrı bilgisine ulaşmada ve iman hakikatlerinin sınanmasında eleştirel bir merci olup olamayacağına ilişkin soru genel hatlarıyla tartışılıyor. Her iki dünya dini de başlangıçlarından itibaren Yunan felsefesinden yararlanıyor. Aklın iman sorularındaki etkisi ise hâlâ tartışma konusudur, özellikle de özgürlük ve itaat, Tanrı’nın herşeye kadrlığı ve diğer dinlerin gerçeklik talepleri gibi konularda. Eldeki ciltte yer alan makaleler, sözü edilen konuları dinler arası bağlamda ele alıp bunların tarihsel gelişimlerini, sistematik temellendirilmelerini ve etik açıdan önemlerini incelerken bir yandan da bu yolla günümüzün talepleri açısından bir güncelleme için fikirler ortaya koymayı amaçlıyor.

Bu cildin hazırlanmasında katkıda bulunan tüm çalışanlara emekleri için bu noktada teşekkür etmek istiyorum; Eugen Biser Vakfı çalışanlarından Sayın Dr. Melike Nihan Alpargın’a cildin editöryel hazırlıktaki katkılarından ve Kohl-

hammer Yayınevi editörlerinden Sayın Dr. Sebastian Weigert ve Florian Specker'e ise baskıya hazırlık aşamasındaki deneyimli katkılarından ötürü.

Münih, ilkbahar 2016

Prof. Dr. Martin Thurner  
Eugen Biser Vakfı Kurulu Başkanı

## Foreword

This volume is the result of a meeting of experts held in Munich on 22 and 23 October 2010. Organised by the Eugen Biser Foundation in cooperation with the (Islamic-)Theological Faculty of Ankara University, the meeting was devoted to 'Faith and Reason in Christianity and Islam'. The project was part of a series of similar inter-religious symposia published in the same book series. Throughout the series, organisers have emphasised topics that lie at the core of these two major religions of revelation yet are equally fundamental to the social coexistence of Christians and Muslims in a secular world. In this connection, the topic of this volume is of outstanding importance. The relationship between faith and reason determines the way in which the particularity of a religion conducts itself relative to the universality of the human condition. If believers of different confessions do not fully acknowledge the Holy Scriptures and traditions of one another's religions as revelation, then the faculty of reason common to all is the only means available for reaching agreement on issues of social relevance. This can only be accomplished if, working from the principles of the respective religion, there is positive acknowledgement not only of that religion's own revelation, but also of the general nature of human reason itself. How a certain theology positions itself vis-à-vis the relationship between revelation and reason has crucial consequences that extend far beyond the borders of its own community of believers. In today's ideologically plural discourses, and in inter-religious dialogue, to assume the reasonableness of revelation is to open up an important opportunity for understanding. Where the initial question is concerned, Christian and Muslim theologies can enlist a long tradition: even the texts of revelation themselves contain some discussion of the extent to which reason forms an independent source of awareness of God, and a critical authority for the examination of truths of the faith. From their very beginnings, both of these world religions have drawn upon Greek philosophy. What remains controversial is the range of reason in questions of faith, particularly where there are issues involved such as freedom and obedience, God's omnipotence, and the truth claims of other religions. The articles in this volume examine in an inter-religious context the historical development, the systematic rationale and the ethical relevance of the questions addressed. The aim is to furnish the impetus for a refreshing of these matters in view of the challenges of our time.

Many thanks to all of the employees whose efforts made publication of this volume possible: at the Eugen Biser Foundation, Dr. Melike Nihan Alpargın, for the editorial supervision of the volume; and to publishing editors Dr.

Sebastian Weigert and Florian Specker, at Verlag Kohlhammer, for their experienced support during printing.

Munich, Spring 2016

Prof. Dr. Martin Thurner  
Chairman of the Board of Trustees of the Eugen Biser Foundation

# Die Begegnung von griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung in der Spätantike: Justin, Augustinus, Dionysius Areopagita

Friedo Ricken

Justin: Wie Sokrates, so wenden die Christen sich gegen den Glauben an die Götter der griechischen Mythologie. Christus ist der Logos, an dem alle Menschen teilhaben; was die Philosophen unabhängig von der Offenbarung Wahres gesagt haben (dass die Welt geschaffen und der Mensch frei ist), sind „Keime“ dieses göttlichen Logos. – Augustinus: Die Begegnung mit den Platonikern befreit ihn von dem Irrtum, allein das sei wirklich, was sich mit den Sinnen wahrnehmen lässt. Sie lehren, der Mensch müsse in sich selbst zurückkehren und von dort zu Gott aufsteigen, und sie geben eine Antwort auf die Frage: Woher das Übel und das Böse? Aber er vermisst dort den Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade Gottes. – Dionysius Areopagita: Sein theologischer Traktat über die Namen Gottes ist zugleich ein mystagogischer Text, der zum Aufstieg über die Vernunft hinaus und zur Einung mit dem Überwesentlichen anleitet. Die göttliche „Überwesenheit“ und „Übergüte“ ist Ursache alles Seienden; durch sie besteht alles und nach ihr strebt alles.

In der Apostelgeschichte schildert Lukas eine Begegnung der jüdisch-christlichen Offenbarung mit der griechischen Philosophie. Paulus wartet in Athen auf Silas und Timotheus. Er redet in der Synagoge mit Juden und Gottesfürchtigen, „und auf dem Markt sprach er täglich mit denen, die er gerade antraf“ (Apg 17,17). Unter ihnen sind auch epikureische und stoische Philosophen. Paulus verkündet ihnen das Evangelium von Jesus und der Auferstehung. Einige werfen ihm vor, er verkündige fremde Gottheiten, und führen ihn vor den Areopag, die wichtigste Behörde im Athen der Kaiserzeit, die unter anderem auch die Aufsicht über die Heiligtümer führte. In seiner Verteidigungsrede verkündet Paulus den biblischen Glauben an den Schöpfergott (Jes 45,18), der ein verborgener Gott ist (Jes 45,15), der den Menschen aufgetragen hat, ihn zu suchen (Jes 45,19), und der keinem von uns fern ist (Ps 139). Paulus nennt Gemeinsamkeiten. Er sah in der Stadt einen Altar mit der Aufschrift „Einem unbekanntem Gott“ (Apg 17,23); als Entsprechung zur Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes zitiert er einen Vers des stoischen Dichters Arat aus Soloi in Kilikien (3. Jh. v. Chr.): „Wir sind von seiner Art“ (Apg 17,28). Keine gemeinsame Grundlage gibt es dagegen für die Lehre von der Auferstehung der Toten. Dennoch werden einige seiner Zuhörer gläubig, unter ihnen Dionysius der Areopagit, dessen Name als Pseudonym

für einen einflussreichen Theologen des späten fünften Jahrhunderts dienen wird.

### 1. Sokrates

Die Gestalt des Paulus, wie sie hier gezeichnet ist, erinnert an Sokrates.<sup>1</sup> Wie Sokrates, so geht Paulus täglich auf den Markt, um mit den Menschen zu reden. Sokrates wird angeklagt, er glaube „nicht an die Götter, welche die Stadt verehrt, sondern an neue, dämonische Wesen“ (Platon, Apologie 24bc); Paulus wird vor den Areopag gebracht, weil er „ein Verkünder fremder Gottheiten“ (Apg 17,18) zu sein scheint. Justin der Märtyrer zitiert am Anfang seiner zwischen 148 und 161 verfassten *Ersten Apologie* sinngemäß Platons Verteidigungsrede des Sokrates:

*Denn wir sind überzeugt, dass uns von keinem irgendein Übel zugefügt werden kann, es sei denn, dass wir als Vollbringer einer Übeltat überführt oder als schlecht erfunden worden sind. Ihr könnt uns wohl töten, aber schaden könnt ihr uns nicht. (§ 2; vgl. Platon, Apologie 30c)*

Wir werden, so die *Zweite Apologie*, derselben Vergehen wie Sokrates angeklagt, „denn man sagte, er führe neue Gottheiten ein und verwerfe die Götter, welche der Staat anerkennt“ (§ 10; vgl. Platon, Apologie 24bc). In Wahrheit habe Sokrates überlieferte Anschauungen kritisch geprüft; Justin verweist auf die Kritik an den Dichtern im zweiten Buch von Platons *Politeia* (376e–378e). Sokrates habe die Menschen angeleitet, mit der Vernunft den unbekanntem Gott zu suchen; Justin zitiert sinngemäß Platons *Timaios*: „Den Vater und Schöpfer des Weltalls zu finden, ist nicht leicht, und ebenso wenig ist es ungefährlich, den gefundenen vor allen zu verkündigen“ (§ 10; vgl. *Timaios* 28c).

Wenn man es richtig versteht, sei es wahr, dass Sokrates und die Christen neue Götter eingeführt haben. Die Götter der Dichter, die Platon aus seinem Staat verbannt, haben die Ehe gebrochen, Kinder missbraucht, den Menschen Furcht und Schrecken eingejagt und so ihr Denken verwirrt. Sokrates hat diese Gottesvorstellung mit der Vernunft (*logos* geprüft und das Verhalten dieser vermeintlichen Götter entlarvt; deshalb wurde er als Atheist hingerichtet. Aber diese Gottesvorstellung wurde nicht nur bei den Griechen durch Sokrates widerlegt:

*[...] sondern auch bei den Barbaren von demselben Logos, als er Gestalt angenommen hatte, Mensch geworden war und Jesus Christus hieß. [...] Daher heißen wir*

1 Vgl. PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband (EKK V/2), Zürich 1986, S. 134f.

*Atheisten. Wir geben zu, hinsichtlich dieser angeblichen Götter Atheisten zu sein, aber nicht hinsichtlich des allein wahren Gottes, des Vaters der Gerechtigkeit und Keuschheit und der übrigen Tugenden, der kein Laster kennt. (Apol. I 5f.)*

Die christliche Lehre ist umfassender als jede menschliche Lehre, „weil der unsertwegen erschienene Christus der ganze Logos, also Leib und Logos und Seele ist“ (Apol. II 10). Die Inkarnation ist eine Deutung des gesamten Menschen, seiner leiblichen, seelischen und vernünftigen Existenz. Was die Denker unabhängig von der Offenbarung Wahres gesagt haben, ist immer nur ein Teil des Logos, den sie sich mühsam erarbeitet haben; weil es sich nur um Teile handelt, finden sich oft Widersprüche. Allein die Lehre Christi und der Propheten ist wahr; sie ist „älter als alle Autoren, die es gegeben hat“ (Apol. I 23). Christus, der Erstgeborene Gottes, ist der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, „und die mit Vernunft (*meta logou*) lebten, sind Christen, wenn sie auch für Atheisten gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates“ (Apol. I 46). Die Lehren Platons, der Stoiker, der Dichter und Geschichtsschreiber haben „Anteil an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos [...]. Da sie sich aber in wesentlicheren Punkten widersprechen, zeigen sie damit, dass sie es nicht zu einem weitblickenden Wissen und zu einer unfehlbaren Erkenntnis gebracht haben“ (Apol. II 13).

Justin belegt diese These durch Beispiele; er bringt Lehren Platons, die mit der Lehre der Christen übereinstimmen. Die Christen lehnen es ab, vor Gericht zu leugnen, dass sie Christen sind, um sich so der Strafe zu entziehen; sie „wollen nicht mit Lügen leben“. Sie streben nach dem ewigen Leben in Gemeinschaft mit Gott, und sie sind überzeugt, dass dieses Leben nur denen zuteilwird, die Gott durch Werke bewiesen haben, dass sie „nach dem Aufenthalt bei ihm verlangen, wo keine Schlechtigkeit Pein verursacht“. Justin verweist auf den Schlussmythos des *Gorgias* (524a), wo Rhadamanthys und Minos im Totengericht die Ungerechten bestrafen (Apol. I 8). Gegen die Lehre, das Handeln des Menschen sei durch das Schicksal determiniert, verteidigt Justin die freie Entscheidung. Sein Beweis aus der Heiligen Schrift beginnt mit Dtn 30,19 „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.“ Im Schlussmythos der *Politeia* heißt es: „Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos“ (617e). Platon hat diesen Satz „dem Propheten Moses entnommen. Und alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tod, über die Betrachtung der himmlischen Dinge oder über ähnliche Lehren gesagt haben, das haben sie nur aufgrund der von den Propheten empfangenen Ausgangspunkte erfassen können und weiter ausgeführt. Daher kann man wohl bei allen Keime der Wahrheit finden“ (Apol. I 44). Der Demiurg, so lehrt der *Timaios*, „hat die Welt durch Umwandlung gestaltlosen Stoffes gemacht“. Das

habe Platon vom Logos, der durch die Propheten gesprochen hat. Zum Beweis zitiert Justin Moses (Gen 1,1–3), der „der erste Prophet war und früher gelebt hat als die griechischen Autoren“ (Apol. I 59).

## 2. *Die Bücher der Platoniker*

Im dritten Buch der *Bekenntnisse* beschreibt Augustinus (354–430) seine erste Begegnung mit der Philosophie. Er hatte in Madaura, nahe seiner Heimatstadt Thagaste (Nordafrika), mit dem Studium der Literatur und der Redekunst begonnen und war dann nach Karthago gewechselt. Sein Leben ist von Liebesleidenschaft, Leidenschaft für das Theater, beruflichem Ehrgeiz und Stolz bestimmt. Im Rahmen seines Studiums kommt er „an die Schrift eines gewissen Cicero, dessen Sprache fast allgemein bewundert wird“. Sie trägt den Titel *Hortensius*; ihr Ziel ist, den Leser zur Philosophie zu motivieren. Der Neunzehnjährige liest das Buch immer und immer wieder; „nicht wie, sondern was es zu mir sprach, hatte es mir angetan“. Es gibt seinem Affekt eine neue Richtung; „mit unglaublicher Glut des Herzens verlangte ich nach dem Unvergänglichen der Weisheit, und ich begann aufzustehen, um zu Dir zurückzukehren“ (Conf. III 4,7).

Cicero setzt sich in dieser verlorenen Schrift, so berichtet Augustinus, mit verschiedenen Positionen auseinander. „Es gibt Verführer durch Philosophie, Leute, die mit dem großen, lockenden und ehrenvollen Namen ihre Irrtümer färben und schminken“. So lässt Cicero deutlich werden, wie die Warnung des Kolosserbriefs (2,8) zu verstehen ist: „Gebt Acht, dass euch niemand mit Philosophie und falschen Lehren verführt, die sich [...] nicht auf Christus berufen“. Philosophie ist Liebe zur Weisheit; die Weisheit aber hat „ihren Sitz bei Dir“; die wahre Philosophie muss sich auf Christus berufen, in dem „allein die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt“ (vgl. Kol 2,9). Diese Worte der Heiligen Schrift kannte Augustinus damals noch nicht, aber Ciceros Ausführungen zeigten ihm, das zu unterscheiden ist zwischen *den* verschiedenen Philosophien und „*der* Weisheit selbst, was sie auch sei“; ihr galt seine Liebe und sein Suchen. Nur eines dämpfte seine Begeisterung: „der Name Christi kam dort nicht vor“. Diesen Namen „hatte mein zartes Herz schon mit der Muttermilch kindlich getrunken und behielt ihn tief im Grunde, und alles noch so Gelehrte, Stilvolle und Ehrliche konnte ohne diesen Namen mich nicht ganz hinreißen“ (Conf. III 4,8).

Augustinus beschließt, sich der Bibel zu widmen, aber sein Stolz verschießt ihm den Zugang. Die einfache Sprache der Heiligen Schrift hält einen Vergleich mit der Würde von Ciceros Prosa nicht aus. Er wird das Opfer eingebil-

deter verrückter Schwätzer. Sie führen den Namen Gottes, Christi und des Heiligen Geistes und das Wort Wahrheit beständig im Mund, und sie schreiben viele umfangreiche Bücher. Sie entwickeln kosmologische Spekulationen über Sonne und Mond, während Augustinus nach dem Vater der Gestirne sucht, bei dem es „keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt“ (vgl. Jak 1,17). Ihre Lehre ist ausschließlich am Gesichtssinn orientiert, aber sie betrachten nicht die wirklichen Körper, sondern sie entwickeln Phantasiegebilde; sie bilden sich das Dasein „anderer gewaltiger und unbegrenzter Körper“ ein. Augustinus zeigt den Abstand zwischen diesen „Phantasmen von Körpern“ und dem, was er sucht. Gewisser als diese Vorstellungsbilder sind die wirklichen Körper – „aber Du bist sie nicht. Und auch die Seele bist Du nicht, die bei den Körpern das Leben ausmacht [...], sondern Du bist das Leben der Seelen, das Leben der Leben, als welches Du lebst durch Dich selbst und Dich nicht wandelst, Du Leben meiner Seele.“ Augustinus sucht Gott damals nicht mit dem Geist, sondern mit den Sinnen; er wendet sich nach außen und nicht nach innen. Er „wohnt draußen“ im Auge seines Leibes, und im Innern „kaut er nur wieder“, was er durch das Auge verschlungen hat. „Du aber warst innerer als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ (Conf. III 6,10f.).

Dass Augustinus Opfer dieser falschen Philosophie wurde, schreibt er seiner Unwissenheit zu; das Wissen wird die leere Spekulation zerstören. Für wirklich hielt er nur das, was seine leiblichen Augen sahen, denn „von etwas anderem, das wirklich seiend wäre, wusste ich nichts“. Er nennt die Fragen, auf die er keine Antwort wusste: Woher das Übel? Hat Gott, wie ein Körper, eine bestimmte Gestalt? Können Menschen für Gerechte gelten, die gleichzeitig mehrere Frauen haben? Weil er keine Antwort hatte, stimmte er dem zu, was die Betrüger sagten. Er deutet die Lösungen an, zu denen die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie ihn führen wird. Das Übel ist nichts anderes als das Fehlen des Guten. Gott ist kein Körper, sondern Geist, denn er hat weder Ausdehnung noch Masse. Bei einem Körper ist ein räumlich begrenzter Teil kleiner als das Ganze; der Geist ist überall als Ganzer. Die wahre Gerechtigkeit ist immer und überall dieselbe, aber sie gebietet nach Ländern und Zeiten Verschiedenes. Wer empört ist, wenn er hört, dass den Gerechten früherer Zeiten etwas erlaubt war, was heute den Gerechten nicht erlaubt ist, verhält sich wie einer, der sich darüber ärgert, dass in demselben Haushalt hinten im Stall etwas erlaubt ist, was vorne im Speisezimmer verboten ist (Conf. III 7,12–14).

Im Alter von etwa zwanzig Jahren liest Augustinus die *Kategorien* des Aristoteles. Sein Lehrer der Rhetorik in Karthago und andere Gelehrte hatten ihn auf die Bedeutung dieser Schrift hingewiesen. Aristoteles fragt nach der Bedeutung des ‚ist‘ in einem Aussagesatz. Kategorien sind Formen der Aussage und For-

men dessen, was durch die Aussage bezeichnet wird; der unterschiedlichen Bedeutung des Wortes ‚ist‘ entsprechen unterschiedliche Formen der Wirklichkeit, des Seins. Ein Aussagesatz kann bezeichnen, *was* etwas ist (‚Peter ist ein Mensch.‘); *wie groß* etwas ist (‚Peter ist ein 1,80 m groß.‘); *wie beschaffen* etwas ist (‚Peter ist gesund.‘); *in welcher Beziehung* etwas zu einem anderen steht (‚Peter ist der Bruder von Paul.‘) usw. Insgesamt nennt Aristoteles zehn solcher Fragen, Aussageformen und Seinsweisen (Cat. 4,1b25–2a10). Die Analyse des Aristoteles, so urteilt Augustinus, ist zutreffend, wenn es um „Substanzen geht, wie der Mensch eine ist; und was in ihnen ist, wie die Gestalt des Menschen, wie beschaffen sie ist; die Größe, wie viel Fuß sie beträgt; die Verwandtschaft, wessen Bruder er ist; oder wo er sich befindet; oder wann er geboren ist“ (Conf. IV 16,28).

„Was half mir das?“ Es hat mir, so antwortet Augustinus, nur geschadet. Er glaubt, mit diesen zehn Kategorien ließe sich alles Seiende, als auch Gott, erfassen. Er versucht folglich, auch Gott mittels der Unterscheidung zwischen der Substanz und dem, was in ihr ist, zu denken, als ob auch Gott, wie eine körperliche Substanz, Träger wechselnder Eigenschaften wäre. Aber Gott ist einfach und unveränderlich. Er ist nicht, wie ein Körper, Träger seiner Größe und Schönheit; er ist selbst seine Größe und Schönheit. Ein Körper ist nicht dadurch, dass er Körper ist, groß und schön; aus dem Begriff des Körpers folgt nicht, dass er groß und schön ist. Ein Körper kann mehr oder weniger groß oder schön sein; Gott ist die Schönheit und Größe selbst, die vollkommene Schönheit und die vollkommene Größe (Conf. IV 16,29).

Im Jahr 384 wendet die Stadt Mailand mit der Bitte um einen Lehrer der Rhetorik sich an Symmachus, den Stadtpräfekten von Rom. Augustinus bewirbt sich und hält vor Symmachus einen Probevortrag; er erhält die Stelle und tritt sie 385 an. „So kam ich nach Mailand zum Bischof Ambrosius, der der ganzen Welt als einer der Besten bekannt ist [...] Ich fühlte mich zu ihm hingezogen, aber vorerst nicht zum Lehrer der Wahrheit – ich hatte keine Hoffnung, sie in Deiner Kirche zu finden – sondern zu dem Menschen, der mir gütig entgegenkam“ (Conf. V 13,23). Augustinus hatte nie die Gelegenheit, mit Ambrosius über die Fragen, die ihn bewegten, zu sprechen, aber er hörte jeden Sonntag dessen Predigt; sie führt ihn zu der Einsicht, dass seine Einwände gegen den Glauben auf Missverständnissen beruhen. Er hätte, bevor er den Glauben ablehnt, sich zunächst bemühen müssen, ihn zu verstehen. Im Mittelpunkt steht die Aussage von Gen 1,27, dass Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat. Augustinus erkennt, dass die Kirche, „in der mir als Kind der Name Christi beigebracht worden war, keinen Geschmack an Kindereien habe und in ihrer gesunden Lehre mit keinem Satz Dich, den Schöpfer des Alls, in den Raum sperrte“. Ambrosius erschließt ihm ein neues Verständnis des Penta-

teuch und der Propheten. Seine hermeneutische Maxime ist „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3,6). Er erschloss den geistlichen Sinn der Stellen, die dem Buchstaben nach einen verkehrten Sinn ergaben. So „lehrte er nichts, woran ich mich gestoßen hätte, obwohl ich noch nicht wusste, ob das, was er sagte, wahr sei“ (Conf. VI 3,4–4,6).

Augustinus hütet sich davor, die Wahrheitsfrage zu entscheiden; er fürchtet, er könne wiederum einer falschen Lehre zustimmen. Er verlangt für alles eine mathematische Gewissheit. Ich „wollte über die Dinge, die ich nicht sehen konnte, so gewiss werden, wie ich gewiss war, dass sieben und drei zehn sind“. Er vergleicht seinen Zustand der Unentschiedenheit mit dem eines Menschen, der sich erhängt hat und dem Tode nahe ist. „Ich hätte glauben müssen, um gesund zu werden“, aber „wer einmal seine Erfahrung mit einem schlechten Arzt gemacht hat, scheut es, auch einem guten sich anzuvertrauen“ (Conf. VI 4,6). Er verweist auf das Unzählige, das er im Alltag glaubt, ohne es zu sehen, weil er ohne diesen Glauben nicht leben könnte, und auf einen Glauben, den ihm kein Scharfsinn einander bekämpfenden Philosophen hat nehmen können: „dass Du bist“ und „dass die Führung der menschlichen Dinge bei Dir steht“ (Conf. VI 5,7). Dieser Vorsehungsglaube führt ihn zum Glauben an die Heilige Schrift. Er lässt in ihm die Überzeugung reifen, die Beweislast liege nicht bei denen, die glauben, sondern bei denen, welche der Schrift nicht glauben, der Gott bei fast allen Völkern Ansehen verliehen hat. Er beginnt zu glauben, weil er zu der Überzeugung kommt, unsere Kraft reiche nicht aus, um durch die „reine Vernunft“ (*liquida ratione*) die Wahrheit zu finden, und deshalb brauchten wir die Autorität heiliger Schriften. „Du hättest keinesfalls gerade dieser Schrift über alle Länder hin ein so hervorragendes Ansehen verliehen, wenn du nicht gewollt hättest, dass man durch sie Dir glaube und durch sie Dich suche“ (Conf. VI 5,8).

Augustinus' entscheidende Begegnung mit der griechischen Philosophie ist im Sommer 386, als er „durch einen von maßlosem Stolz geblähten Menschen einige Bücher der Platoniker, die aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt waren“, erhält (Conf. VII 9,13). In den ersten Kapiteln des siebten Buchs der *Confessiones* beschreibt er die geistige Situation, in der er sich damals befindet. Noch immer ist er unfähig, etwas Wirkliches zu denken, das sich nicht mit den Augen sehen lässt. Dennoch hält er Gott für unvergänglich, unverletzlich und unveränderlich, denn Gott ist das vollkommenste Wesen, und das Vergängliche, Verletzliche und Veränderliche ist weniger vollkommen als das Unvergängliche, Unverletzliche und Unveränderliche. Er ist überzeugt, dass Gott, der das Gute selbst ist, unsere Seele und unseren Leib und alles geschaffen hat. Was ist aber dann die Ursache des Übels und des Bösen? „Solche Gedanken wälzte ich in meiner unglücklichen Brust [...]; dennoch haftete fest in meinem

Herzen der Glaube in der katholischen Kirche an Deinen Gesalbten, unseren Herrn und Erlöser“ (Conf. VII 5,7).

Welche Autoren und welche Schriften meint Augustinus, wenn er von den „Büchern der Platoniker“ spricht? Im *Gottesstaat* schreibt er: „Von ihnen sind sehr bekannt die Griechen Plotin, Iamblichus, Porphyrius“ (De civ.dei VIII 12). Als unbestreitbar gilt in der Forschung, dass Augustinus zur Zeit seiner Bekehrung Plotins Schrift *Das Schöne* (Enn. I 6) gekannt hat,<sup>2</sup> die früheste, populärste und am meisten verbreitete seiner Schriften. Plotin analysiert das ästhetische Erlebnis. Was ist es, das den Blick des Beschauers auf sich zieht, erregt und erfreut? Im schönen Körper wird eine jenseitige Welt sichtbar, der auch die Seele angehört. Es ist das Verwandte, dessen Anblick die Seele erfreut und erschüttert; „sie bezieht das auf sich selbst und erinnert sich ihres eigens-ten Wesens, dessen, was sie in sich trägt“ (§ 9). Wenn die Seele sich durch die Tugend reinigt, wird sie hinaufgeführt zum Geist und zum Ersten, zu Gott. „Als das Erste ist anzusetzen die Schönheit, welche zugleich das Gute ist; von daher wird der Geist unmittelbar zum Schönen, und durch den Geist ist die Seele schön [...]; und die Leiber schließlich, welche man schön nennt, macht die Seele dazu; denn da sie ein Göttliches ist und gleichsam ein Stück des Schönen, so macht sie das, was sie anrührt und bewältigt schön, soweit es an der Schönheit Teil haben kann“ (§ 32). Wer das Erste geschaut hat, ist „ganz und gar reines, wahres Licht, nicht durch Größe gemessen, nicht durch Gestalt von engen Grenzen umgeben, auch nicht durch Unbegrenztheit zu Größe erweitert, sondern gänzlich unmessbar, größer als jedes Maß und erhaben über jedes Wieviel: wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft geworden“ (§ 42).

Durch die Bücher der Platoniker wird Augustinus aufgefordert, zu sich selbst zurückzukehren. „Ich trat ein und sah mit dem Auge meiner Seele, in welchem Zustand es auch war, über diesem selben Auge der Seele, über meinem Geist, das unwandelbare Licht [...] Es war nicht so über meinem Geist wie Öl über Wasser oder der Himmel über der Erde, sondern höher, weil es mich erschaffen hat, und ich tiefer, weil ich von ihm geschaffen bin [...] Du bist es, mein Gott, zu dir seufze ich Tag und Nacht. Und sobald ich Dich erkannte, da nahmst Du mich, damit ich sähe, es sei etwas, das ich sehen sollte, und ich noch nicht der sei, der sieht. Und Du schlugst, heftig auf mich einstrahlend, die Schwäche meines Blicks zurück, und ich erbebte vor Liebe und Schrecken“ (Conf. VII 10,16).

---

2 Vgl. SCHINDLER 1979, S. 661.

Das ekstatische Erlebnis vergeht, aber es bleibt das Bewusstsein, „dass etwas ist, mit dem ich verbunden sein sollte, nur dass es an mir noch fehle, mit ihm verbunden zu sein“. Die Lehre des Römerbriefs, dass Gottes „unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen wird“ (1,20), ist für Augustinus zur Gewissheit geworden. Den Büchern der Platoniker folgend beschreibt er den Aufstieg zum Ersten: von den Körpern zur Seele, die durch den Körper wahrnimmt; zum schlussfolgernden Verstand, der die Wahrnehmungen beurteilt; vom Verstand zur nicht mehr auf sinnliche Vorstellungen bezogenen Vernunft, die das Unveränderliche kennt und ohne allen Zweifel erklärt, es sei dem Veränderlichen vorzuziehen, und zu dem gelangt, „das im Stich eines angsterfüllten Blicks (*in ictu trepidantis aspectus*) ist. Da aber erblickte ich Deine ‚unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft‘, aber ich konnte den Blick nicht festmachen“ (Conf. VII 17,23).

Durch die Begegnung mit den Büchern der Platoniker findet Augustinus eine Antwort auf die Frage: Woher das Übel und das Böse? Nur Gott, der ohne Veränderung bleibt, *ist* im vollen Sinn. Was unter Gott ist, ist, insofern es von Gott ist; es ist nicht, insofern weil es nicht das ist, was im vollen Sinn ist. Aber auch die Dinge, die verderben, sind gut. „Denn Verderb richtet Schaden an, und wenn er nicht ein Gut minderte, würde er keinen Schaden anrichten.“ Nur ein Ding, das jedes Gut verloren hat, kann keinen Schaden mehr erleiden, aber wenn ein Ding jedes Gut verloren hat, dann ist es nicht mehr. Alles, was ist, ist gut. Es ist entweder ein Wesen, das keinen Verderb erleiden kann, oder es ist ein Wesen, das Verderb erleiden kann, und das setzt voraus, dass es gut ist (Conf. VII 11,17–12,18). Für die Schöpfung als Ganzes gibt es kein Übel, „denn außerhalb ist kein Etwas, das einbrechen und die Ordnung, die Du ihr auferlegt hast, zerstören könnte. Unter ihren Teilen gilt jedoch manches als Übel, weil es zu manchem nicht passt; dabei passt genau dieses zu anderem und ist für es gut und ist in sich selbst gut“ (Conf. VII 13,19). Das Böse ist keine „Substanz“, d. h. kein in sich stehendes und aus sich wirkendes Seiendes, sondern „Verkehrtheit des Willens“, der sich von Gott, „der höchsten Substanz“, abwendet und sich dem Niedrigsten zuwendet (Conf. VII 16,22).

Augustinus vergleicht das, was er in den Büchern der Platoniker gelesen hat, mit der christlichen Offenbarung. Er las, wenn auch nicht in denselben Worten, so doch dem Sinn nach, dasselbe „und durch viele und vielfache Vernunftgründe glaubhaft gemacht“, was im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–13) zu lesen ist, mit einer Ausnahme: dass er in sein Eigentum kam, die Seinen ihn aber nicht aufnahmen, und dass er allen, die ihn aufnahmen, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden (vgl. Joh 1,11f.). Er las, dass der Sohn in der Gestalt Gottes war und es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein. Aber dass er

sich selbst bis zum Tod am Kreuz entäußerte und dass Gott ihn erhöhte (vgl. Phil 2,6–11), „davon sagen jene Bücher nichts“ (Conf. VII 9,13f.).

Der Aufstieg, zu dem die Bücher der Platoniker ihn angeleitet haben, hatte Augustinus gezeigt, dass der unsichtbare Gott, wie es Paulus lehrt, „an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen“ wird (Röm 1,20), und ihm die Gewissheit geschenkt, dass Gott in einem nicht räumlichen Sinn unendlich und nur Er im vollen Sinn des Wortes *ist*. Aber er hatte auch erfahren, dass in ihm etwas ist, das ihn hinderte, in dieser Schau zu verweilen. Er begann, sich für weise zu halten und auf sein Wissen stolz zu sein. Es fehlte ihm die Liebe, die auf dem Fundament der Demut Christi aufbaut; sie konnten ihn die Bücher der Platoniker nicht lehren. Die Bücher der Platoniker hatten ihm gezeigt, wohin die Reise zu gehen habe, aber nicht den Weg, der zu diesem Ziel führt. So griff er zu den Briefen des Apostels Paulus. Er entdeckt, dass alles Wahre, was er bei den Platonikern gelesen hat, auch hier gesagt wird, aber „mit dem Hinweis auf Deine Gnade. „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du nicht empfangen?“ (1 Kor 4,7). Wer sieht, soll sich nicht so rühmen, als hätte er nicht empfangen, nicht nur, dass er sieht, sondern auch, dass er sehen kann. Paulus spricht nicht nur vom Sehen, sondern auch davon, wie der Mensch geheilt werden und so das Gesehene festhalten kann. Er zeigt dem, der so weit entfernt ist, dass er nicht sehen kann, den Weg, den er zu gehen hat, damit er sehen und festhalten kann. Wenn der Mensch auch Gefallen findet am Gesetz Gottes, was macht er mit dem anderen Gesetz in seinen Gliedern, das dem Gesetz der Vernunft widerstreitet? „Was wird der unselige Mensch machen? Wer wird ihn befreien von diesem Leib des Todes, wenn nicht Deine Gnade durch Jesus Christus unseren Herrn?“ Davon liest man in den Büchern der Platoniker nichts. „Niemand hört dort den Ruf: ‚Kommt zu mir, die ihr euch plagt‘. Sie verschmähen es, von ihm ‚zu lernen, weil er gütig ist und von Herzen demütig‘. Denn Du hast dies ‚verborgen vor Weisen und Klugen und es den Kleinen offenbart““ (Conf. VII 20,26–21,27).

Wenige Tage vor ihrem Tod führt Augustinus mit seiner Mutter Monika in Ostia ein Gespräch, dass die christliche Eschatologie mit dem Weltbild Plotins verbindet. Biblische Motive sind: Phil 3,13 „Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist“, 1 Kor 2,9 „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist“ und Ps 36,10 „Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens“. Augustinus und Monika durchwandern stufenweise die Körperwelt von der Erde zum Himmel mit den Gestirnen. Das Gespräch führt sie tiefer in die Wunder der Schöpfung, und sie kommen in die Welt ihres Bewusstseins. Wir „überstiegen sie, um den Bereich unerschöpflicher Fülle zu betreten, wo Du Israel ewig mit

dem Futter der Wahrheit weidest, und dort ist das Leben, die Weisheit, durch die alles das entsteht, was gewesen ist und sein wird, und sie selbst wird nicht, sondern sie ist so, wie sie gewesen ist, und so wird sie immer sein [...] Und während wir sprechen und nach ihr gieren, berührten wir sie leicht mit einem vollen Schlag des Herzens“ (Conf. IX 10,23f.).

Das Gespräch kehrt zurück zu der Frage: Wie ist das ewige Leben der Heiligen? Augustinus beschreibt einen „Moment der Einsicht“ (*momentum intelligentiae*), der so ist wie das ewige Leben. Die Sinne und die Vorstellungen „von Erde, Wasser und Luft“ schweigen. Das Himmelsgewölbe schweigt. Die Seele schweigt und übersteigt sich dadurch, dass sie sich selbst nicht denkt. Alle vorübergehenden Eindrücke schweigen: Träume, Phantasiegebilde, Sprache, Zeichen. In dieser Stille sagen alle Dinge dem, der es hören kann: „Nicht wir selbst haben uns geschaffen, sondern geschaffen hat uns, der in Ewigkeit bleibt“. Danach verstummen sie, denn sie haben das Ohr für den geöffnet, der sie geschaffen hat. Jetzt spricht Er allein, nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst. Wir sollen sein Wort hören, „nicht durch die Zunge des Fleisches, nicht durch die Stimme eines Engels, nicht durch den Donner der Wolke, noch durch das Rätsel des Gleichnisses, sondern ihn, den wir im Geschaffenen lieben, ihn sollen wir ohne dieses hören“. Das Gespräch verweist auf das Erlebnis am Ende geschilderten Aufstiegs: „so wie wir uns jetzt ausgestreckt und in einem reißenden Gedanken die ewige Weisheit berührten, die über allem bleibt“. Wenn dieses Erlebnis andauern und von allem anderen Sehen weit untergeordneter Art frei würde, so dass „allein dieses den Schauenden hinreißen, verschlingen und in innerer Freude bewahren würde“ – ist dann nicht erfüllt, was das Wort der Schrift verheißt: „Komm, nimm teil an der Freude deines Herrn“ (Mt 25,21; Conf. IX 10,25)?

### 3. Die Namen Gottes

Augustinus schrieb die *Bekenntnisse* in den Jahren 397–401. Der Platonismus, den er vor allem durch Plotin (204–270) kannte, half ihm, den „Glauben in der katholischen Kirche an Deinen Gesalbten, unseren Herrn und Erlöser“ (Conf. VII 5,7) zu verstehen. Augustinus darf als der einflussreichste Theologe des lateinischen Westens gelten.

In der Zeit zwischen 536 und 543/553 gibt Johannes von Skythopolis unter dem Namen des Dionysius, der Mitglied des Areopag war und sich Paulus anschloss (Apg 17,34), vier Traktate und zehn Briefe eines unbekanntem Autors heraus. Sie sind, so die werkimmanente Datierung, zwischen 476 und 518/28 entstanden, in griechischer Sprache verfasst, und die Traktate sind unter ihren

lateinischen Titeln bekannt: *De divinis nominibus*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia*. Dass sie dem Apostelschüler zugeschrieben wurden, verschaffte ihnen im Osten und im Westen einen großen Einfluss; so schrieb Thomas von Aquin einen Kommentar zu *De divinis nominibus*. Erste Zweifel am apostolischen Ursprung wurden bereits im 6. Jahrhundert laut. 1895 wiesen H. Koch und J. Stiglmeier unabhängig voneinander den Einfluss des Neuplatonikers Proklos († 485) nach.<sup>3</sup>

Die *Bekenntnisse* des Augustinus sind eine intellektuelle und spirituelle Autobiographie. Der Verfasser von *De divinis nominibus* will eine „Erklärung der Namen Gottes“ schreiben. Er betont die strenge Bindung an die Heilige Schrift und unterstreicht diese Forderung mit dem Hinweis auf die platonische Lehre von der „Überwesenheit“ Gottes, d. h. dass Gott einer begrifflichen Erkenntnis, die erfasst, was er ist, nicht zugänglich ist. Dasselbe hat die Gottheit über sich in der Heiligen Schrift geoffenbart: „ihre Kenntnis und Anschauung, was auch immer sie nur ist“, sind „allen Wesen unzugänglich, weil sie von allem überwesentlich entrückt ist“ (I 2). Man darf nicht wagen, etwas „über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in den heiligen Schriften geoffenbart worden ist“ (I 1). Dennoch erhebt sich der Einwand: Wie ist eine Abhandlung *Über die Namen Gottes* möglich, „da sich doch die alle Begriffe überschreitende Gottheit als unnennbar und übernamenhaft zeigt“? Dionysius antwortet mit einer neuplatonischen Interpretation von Kol 1,17 „Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand“. Die göttliche „Überwesenheit“ und „Übergüte“ ist die Ursache von allem Seienden; durch sie besteht alles und nach ihr strebt alles (I 5). „Weil die biblischen Autoren (*theologoi*) dieses also wissen, preisen sie die Überwesenheit einerseits als Namenlose, andererseits wiederum mit jeglichem Namen“ (I 6).

Die Erklärung der Namen Gottes verfolgt mehr als ein rein exegetisches oder ein rein spekulatives Ziel. Die biblischen Autoren verkünden ihre Botschaft nicht in gewandten und klugen Worte, sondern im „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2,4). Durch diese Kraft werden wir „mit dem Unaussprechlichen und dem Unerkennbaren auf unaussprechliche und unerkennbare Weise vereinigt gemäß jener Einung, die unserer Verstandes- und Vernunftfähigkeit und Tätigkeit überlegen ist“ (I 1). Der theologische Traktat über die Namen Gottes ist zugleich ein mystagogischer Text, der im Sinne Plotins anleitet zum Aufstieg über die Vernunft hinaus und zur Einung mit dem Überwesentlichen.

---

3 Vgl. SUCHLA 2008.

Dionysius geht ein auf die Unterscheidung der Trinitätstheologie zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Personen. Die Heilige Schrift sagt alle Namen, die Gott zukommen, nicht in „geschiedenem Sinn“ (*merikôs*), d. h. nur von einer der drei göttlichen Personen, aus, „sondern immer im Hinblick auf die ganze und unbeschränkte, auf die unversehrte und vollständige Gottheit“; sie alle werden „auf unteilbare, absolute, vorbehaltlose und universelle Weise der vollständigen Gesamtheit der vollkommenen und ganzen Gottheit“ zugesprochen (II 1).

Der Name, den die biblischen Autoren vor allen anderen der übergöttlichen Gottheit geben, ist „der Gute“ (vgl. Ps 117 LXX; Mt 19,17). Gott ist das subsistierende Gutsein, das sich allem Seienden mitteilt. Wie die Sonne nur durch ihr Sein alles Sichtbare erleuchtet, so sendet das Gute, dessen Abbild die Sonne ist, auf analoge Weise die Strahlen seiner Güte. In Platons Sonnengleichnis (*Politeia* 508a–509b) ist das Gute die Ursache von Erkenntnis und Wahrheit, und für das geistig Erkennbare Ursache des Seins und des Wesens, während es selbst „jenseits des Wesens“ (*epekeina tês ousias*) ist. „Durch diese Strahlen“, so modifiziert Dionysius Platons Gleichnis im Anschluss an die Sprache der Bibel (vgl. Eph 1,19.21;3,7; Kol 1,29) und die Lehre von den Engeln, „haben alle intelligiblen und intelligenten Wesen (*ousiai*), Kräfte (*dynameis*) und Wirksamkeiten (*energeiai*) ihren Bestand, durch diese haben sie ihre Existenz und ihr ewiges und unveränderliches Leben“ (IV 1). Unter den reinen Vernunftwesen stehen die vernunftbegabten Seelen. Auch sie existieren durch das überwesentliche Gute; ihm verdanken sie alles Gute, das sie auszeichnet: Vernunft, unvergängliches Leben, die Fähigkeit, zum Ursprung alles Guten aufzusteigen und an dessen Strahlen teilzuhaben. Auch alle nur mit Sinneswahrnehmung begabten Wesen sind durch das Gute beseelt und belebt; durch das Gute haben die Pflanzen Leben und hat das Unbelebte Sein und wesensmäßige Beschaffenheit (IV 2).

„Dieses Gute wird von den gottbegnadeten biblischen Autoren auch als schön und als Schönheit“ gepriesen. Schön (*kalon*) ist, was an der Schönheit (*kallos*) teilhat; Schönheit ist die Teilhabe an der schönmachenden Ursache von allem Schönen, dem „überwesentlichen Schönen“. Dionysius bringt eine Etymologie des Wortes *kalon*; es kommt von *kaleô* ‚rufen‘. „Das überwesentliche Schöne wird Schönheit genannt [...], weil] es alles zu sich ruft“. Er beschreibt es mit den Worten von Platons *Symposion*, wo Sokrates unter Leitung der Priesterin Diotima durch die verschiedenen Bereiche des Schönen aufsteigt, um schließlich in einer Zusammenschau ein Schönes „von erstaunlicher Natur“ zu erblicken. „Es ist erstens ein immer Seiendes, das weder entsteht noch vergeht, weder zunimmt noch abnimmt. Zweitens ist es nicht teilweise schön und teilweise hässlich, auch nicht zuweilen schön, zuweilen nicht, auch nicht in Bezug

auf das eine Ding schön, auf das andere dagegen hässlich, als sei es für die einen schön, die anderen dagegen hässlich [...] Es ist es selbst, an sich selbst, mit sich selbst, eingestaltig und immer seiend. Alles andere Schöne aber hat an jenem Anteil“ (210e–211b). In diesem überwesentlichen Schönen ist jede Schönheit und jedes Schöne als in seiner Ursache „auf eingestaltige Weise“ enthalten. Aus ihm wird allen Seienden die jeweils ihrem Wesen entsprechende Form der Schönheit zuteil. Die Schönheit ist Ursache der Einheit, dafür dass die Dinge zueinander passen und einander ergänzen, für Freundschaft und Gemeinschaft. Sie ist Ziel- und Exemplarursache; um das Schönen willen und nach dem Urbild des Schönen entsteht alles. Das Schöne ist identisch mit dem Guten, „weil alles mit jeder Ursache nach dem Schönen und Guten strebt, und es gibt kein Seiendes, das nicht am Schönen und Guten Anteil hat“ (IV 7).

Durch eine Stelle des Römerbriefs verbindet Dionysius die platonische Ontologie mit der christlichen Offenbarung: „Denn *aus* ihm und *durch* ihn und *auf* ihn *hin* sind alle Dinge“ Röm 11,36). „Kurz, jedes Seiende ist *aus* dem Schönen und Guten und *in* dem Schönen und Guten und wendet sich *auf* das Schöne und Gute *hin* zurück [...] Alles Seiende ist *aus* dem Schönen und Guten, und alles Nichtseiende ist überwesentlich *in* dem Schönen und Guten, und es ist Ursprung und Ende von allem, über jedem Ursprung und jeder Vollendung.“ Es sind vor allem drei platonische Motive, deren Dionysius sich hier für die Interpretation der Offenbarung bedient. (a) Die Antwort des *Timaios* auf die Frage nach dem Grund der Schöpfung: „Er war gut, im Guten aber erwächst niemals und in keiner Beziehung Missgunst“ (29e). (b) Der Gedanke der Teilhabe; alles Schöne hat Teil an der Schönheit, die ursprunghaft im überwesentlichen Schönen ist. (c) Plotins Lehre von der „Rückwendung“. Das überwesentliche Gute und Schöne „ist gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht. Das so Entstandene aber wendete sich zu jenem zurück“ (Enn.V 2 [11] 1).

Dionysius macht einen Einwand. Wenn das Schöne und Gute für alle erstrebenswert ist, wieso strebt dann das Heer der Dämonen, das „Ursache alles Schlechten (*kakon*) für sich und das andere ist, von dem man sagt, dass es schlecht wird“, nicht danach? „Wieso ist die ganz und gar aus dem Guten erschaffene Schar der Dämonen dem Guten nicht ähnlich, oder wieso ist Gutes, das aus dem Guten entstanden ist, verändert worden? Und was ist das, das es schlecht gemacht hat, und überhaupt was ist das Schlechte, und aus welchem Ursprung ist es hervorgegangen, und worin existiert es?“ Wie wollte und wie konnte der Gute es ins Dasein rufen? „Und wenn das Schlechte aus einer anderen Ursache ist, welche andere Ursache gibt es für das Seiende wider das Gute?“ (IV 18).

Das Schlechte, so die Antwort, ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten wäre, dann wäre es nicht schlecht, denn das Feuer kann nicht kühlen und das Gute nicht das Nichtgute hervorbringen. „Es kann“, wie die Wahrheit der Heiligen Schrift sagt, „ein guter Baum keine schlechten Früchte hervorbringen“ (IV 21; Mt 7,18). Dennoch gibt es das Schlechte, denn andernfalls wären Tugend und Laster identisch und was gegen die Tugend kämpft, wäre nicht schlecht. Das Schlechte als solches existiert nicht. Folglich ist das Schlechte nicht in jeder Hinsicht schlecht, sondern es hat dadurch, dass es existiert, teil am Guten. Das Schlechte verdirbt und zerstört; es übt also eine Kausalität aus, und das kann es nur, weil es am Seienden und Guten teilhat. „Selbst das, was gegen das Gute kämpft, hat nur durch dessen Kraft seine Existenz und das Vermögen zu kämpfen. Es ist vielmehr, um es kurz zu sagen, alles Seiende, soweit es ist, gut und aus dem Guten, soweit es aber des Guten beraubt ist, ist es weder gut noch seiend“. Das Schlechte ist ein „unvollkommenes Gutes“. Beim der vollkommenen Abwesenheit des Guten wird daher nicht nur das vollkommen, sondern auch das unvollkommen Gute fehlen (IV 20).

Wo ist in diesen ontologischen Überlegungen der Ort des sittlich Schlechten, d. h. des Bösen? Dionysius kommt auf die Dämonen zurück. „Auch für die Dämonen ist das, was sie sind, aus dem Guten und ein Gutes.“ Ursache des Schlechten ist ihr „Abfall“ von den ihrem Wesen entsprechenden Gütern. Sie haben die Identität ihres Wesens, ihre Vollkommenheit als Engel, aufgegeben und sich dadurch geschwächt (IV 34). Die Heilige Schrift spricht von Menschen, die wissentlich sündigen (vgl. Lk 12,47; Röm 1,18). Das sind Menschen, die das Gute, den Willen Gottes, erkennen und zu schwach sind, es zu tun; und die, deren Glauben zu schwach ist, um das Gute zu tun; und Menschen, die wegen der Verkehrtheit und Schwäche ihres Willens das Gute nicht erkennen wollen. Kurz, das Böse ist „eine Schwäche und Kraftlosigkeit und ein Defekt“ der Erkenntnis oder des Glaubens oder des Wollens oder der Ausführung des Guten. Dagegen könnte man einwenden: Das Böse verdient Strafe, die Schwäche dagegen Verzeihung. „Das Können“, so die Antwort, „kommt aus dem Guten, der nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift allen gern gibt, was sie brauchen“ (vgl. Mt 6,8; Jak 1,5); dann aber gibt es für den Abfall und dafür, dass man die aus dem Guten stammenden, einem Wesen eigentümlichen Kräfte nicht hat, keine Entschuldigung (IV 35).

„Zum Schluss wollen wir, wenn es gefällt, an das Bedeutendste in dieser Abhandlung gehen!“ Die Offenbarung feiert die Ursache des Alls als „vollkommen“ und als „Eines“ (*hen*) (XIII 1). Gott wird Eines genannt, weil er als Einheit Ursache von allem ist, ohne aus dem Einen (*hen*) herauszugehen. „Denn es gibt kein Seiendes, ohne Teilhabe an dem Einen“. Was diese ontologische