

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf  
Philosophisches Institut  
Hausarbeit zum Hauptseminar:  
**Augustinus - ausgewählte Texte**  
Leitung: Prof. Dr. Norbert Henrichs  
Sommersemester 1992

Thema:

## **Augustins philosophischer Grund**

von

**Achim Wagenknecht**

[achimwagenknecht.de](http://achimwagenknecht.de)

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Biographisches.....	4
3. Stoa.....	5
4. Cicero.....	9
5. Aristoteles.....	12
6. Skepsis.....	13
7. Neuplatonismus.....	15
7.1 Das geistige Etwas.....	15
7.2 Plotin.....	19
8. Fazit.....	21
9. Literaturverzeichnis.....	22

## 1. Einleitung

Ziel dieser Arbeit ist es, die philosophischen Strömungen, die Augustinus Aurelius beeinflussten, im Überblick darzustellen und einige ihrer Hauptthesen argumentativ nachzuvollziehen. Wegen der Fülle des Materials kann im Rahmen dieser Arbeit nur eine grobe Skizze geboten werden. Theologische Fragen bleiben außenvor. Wie fast alle Texte über Augustinus beginnt auch der vorliegende bei dessen Biographie. Augustins Biographie ist außerordentlich gut erforscht und bietet einen guten Ansatzpunkt für die Darstellung seiner philosophischen Wurzeln: man kann dem Bildungsweg des jungen Mannes folgen.

Natürlich konnte die umfangreiche Augustinus-Literatur hier nicht einmal ansatzweise erschöpfend behandelt werden; das wäre kein Thema für eine Seminararbeit, sondern für ein Lebenswerk. Ich konnte nur der ein oder anderen Spur ein paar Schritte nachgehen. Die Hauptquelle für meine Ausarbeitung ist Kurt Flasch: Augustin - Einführung in sein Denken; die meines Wissens aktuellste und umfassendste Monographie zum Thema, deren Autor auch - zusammen mit Burkhard Mojsisch - die neueste Übersetzung von Augustins Confessiones, den Bekenntnissen, angefertigt hat. Diese autobiographische Arbeit des Kirchenvaters ist die wichtigste Primärquelle zur Biographie des jungen Augustin und dieser Schrift ist es überhaupt zum größten Teil zu verdanken, daß Augustins Leben so gut bekannt ist. Neben diesen Werken greife ich auf verschiedene andere Texte zurück, die im Text und im Literaturverzeichnis aufgeführt sind.

## 2. Biographisches

Augustinus Aurelius wurde 354 n.Chr.Geb. in Tagaste in Nordafrika geboren<sup>1</sup>. Mit sieben Jahren wird Augustinus eingeschult<sup>2</sup>. Das Griechische lernt er nur mangelhaft, was er sich später in seinen Bekenntnissen selbst zum Vorwurf macht<sup>3</sup> und was ihn von den Originalquellen der hellenischen Philosophie abschneidet. Während seiner schulischen Erziehung ist er wahrscheinlich zum ersten Mal mit den Lehren der Stoiker in Berührung gekommen, die damals allgemeines Schulgut waren<sup>4</sup>. Mit 19 Jahren liest er Ciceros Hortensius, der ihn moralisch aufrüttelt<sup>5</sup>. Er schreibt die Suche nach der Weisheit auf seine Fahne und begibt sich auf dieser Suche zunächst in die Einflußsphäre der Manichäer, einer streng dualistischen Heilslehre<sup>6</sup>, von der hier jedoch nicht die Rede sein wird. Mit 20 liest er die Kategorienschrift des Aristoteles. Dieses Buch hat einen nachhaltigen, aber unauffälligen Einfluß auf ihn. Seine Inhalte erscheinen ihm derart evident, daß er sie ohne viel Aufhebens übernimmt<sup>7</sup>. 383 trifft er Faustus von Mileve, einen großen Lehrer der Manichäer<sup>8</sup>. Die Begegnung enttäuscht ihn<sup>9</sup>, und er folgt seinen schon länger bestehenden Zweifeln und wendet sich von der Lehre ab<sup>10</sup>. Eine neue geistige Heimat findet er nicht sofort. Es beginnt das, was man seine skeptische Phase nennt<sup>11</sup>. Diese Phase dauert drei Jahre und endet 386 mit seiner Bekehrung zum Christentum, oder besser: zum Neuplatonismus<sup>12</sup>. Damit hat er im Alter von 31 Jahren in einem neuplatonistisch geprägten Christentum seine neue und endgültige geistige Heimat gefunden.<sup>13</sup>

---

1 Peter Brown, *Der heilige Augustinus*, München 1975, S.15.

2 Marrou, Henri: *Augustinus*, Reinbek 1958, S.159.

3 Augustinus: *Bekenntnisse*, 1,13,20; hier wie bei den folgenden Primärquellenangaben füge ich die Seitenzahl der zitierten Ausgabe hinzu, hier Reclam S.46/47.

4 Flasch, Kurt: *Augustin - Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, S.23.

5 Augustinus: *de beata vita* 1(4); Reclam S.8/9.

6 Brown S.37/38.

7 Flasch S.20.

8 Brown S.50.

9 *Bekenntnisse* 5,6,11; Reclam S.125.

10 *Bekenntnisse* 5,7,13; Reclam S.127.

11 Flasch S.36.

12 Schöpf, Alfred: *Augustinus*, Freiburg/München 1970, S.27-32.

13 Marrou S.159.

### 3. Stoa

Die Stoa wurde 300 vor Christus von Zenon aus Kition begründet. Die ältere Stoa wurde außerdem von Kleanthes und Chrysippos vertreten; die mittlere Stoa vor allem von Panaitios und Poseidonios. Die jüngere Stoa, die erhebliche Breitenwirkung erzielte, und in deren Einfluß auch Augustinus steht, vertreten hauptsächlich Seneca, Epiktet und Marcus Aurelius.<sup>14</sup>

Die Stoa und insbesondere ihre Ethik ist zu Augustins Zeit die vorherrschende philosophische Lehrmeinung. Einige ihrer Lehrsätze übernimmt Augustinus unhinterfragt.<sup>15</sup> Die stoische Lehre teilt sich auf in Dialektik, Physik und Ethik.<sup>16</sup>

Unter Dialektik versteht man in diesem Zusammenhang die Logik, von der Augustinus stark beeinflusst wurde<sup>17</sup>, was hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden soll.

Ihre erkenntnistheoretische These, Erkenntnis gehe von der Wahrnehmung der Einzeldinge aus<sup>18</sup>, erteilt er jedoch eine Absage. Auch wenn Augustinus oft gegen die Stoiker schreibt, zeigt doch gerade das ihren Einfluß.<sup>19</sup>

Die Physik der Stoa, das ist ihre Lehre von den Naturdingen, war monistisch - es gibt nur ein Prinzip -, materialistisch - es gibt nur Körperliches - und pantheistisch - Gott ist in der Natur<sup>20</sup>. Da in einer pantheistischen Naturlehre die Natur vom Göttlichen durchdrungen ist, liegt es nahe, die Theologie in die Physik einzubeziehen, was die Stoiker auch taten.<sup>21</sup>

Einige von Augustins grundlegenden Glaubenssätzen zeigen Ähnlichkeiten mit der stoischen Physik. So schreibt Augustin in den Bekenntnissen<sup>22</sup>, die als Gespräch mit Gott formuliert sind, er habe stets geglaubt,

daß du bist, daß du unveränderlichen Wesens bist, daß du dich um die Menschen kümmerst und daß du sie richtest.

Cicero sagt in einem Werk, das Augustin kannte<sup>23</sup>, ganz Ähnliches über das, was die Stoiker vertreten:

Zuerst beweisen sie die Existenz der Götter, dann ihre Eigenschaften, drittens, daß die Welt von ihnen geleitet wird, und schließlich, daß sie sich der menschlichen Angelegenheiten annehmen.<sup>24</sup>

14 Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd.1, S.247/248.

15 Flasch S.23-26.

16 Hirschberger S.249.

17 Flasch S.23.

18 Hirschberger S.249.

19 Flasch S.24.

20 Hirschberger S.253.

21 Flasch S.25.

22 Bekenntnisse 7,7,11, Reclam S.180.

23 Flasch S.25.

24 Cicero, Vom Wesen der Götter, 2,3; Gerlach/Bayer S.147.

Auch den Einfluß des Materialismus bekennt Augustin:

konnte ich mir doch kein Wesen anders denken denn als körperlich sichtbar.<sup>25</sup>

Und wie sehr er sich dem Pantheismus näherte, stellt Augustinus in den Bekenntnissen besonders deutlich heraus:

Und so dachte ich auch dich, Leben meines Lebens, als eine große Masse in unendlichen Räumen, die den ganzen Weltstoff durchdringt und sich außerhalb seiner durch unendliche Räume ohne Grenze verbreitet, so daß sie Erde, Himmel und alles in sich enthalte, und alles in ihr eine Grenze finde, du aber nirgends begrenzt seist. Und wie das Stoffliche dieser Luft, die über der Erde liegt, dem Sonnenlicht nicht widersteht, sondern die Lichtstrahlen übermittelt, die sie durchdringen ohne sie zu zerreißen oder zu zerschneiden, sondern indem sie sie ganz erfüllen, so, glaubte ich, seien das Stoffliche nicht nur des Himmels, der Luft und des Meeres, sondern auch der Erde durchlässig für dich, und es sei in seinen größten wie in seinen kleinsten Teilen von dir zu durchdringen, um so deine Anwesenheit in sich aufzunehmen, der du wie mit einem verborgenen Hauch von innen und von außen alles lenkst, was du erschaffen hast.<sup>26</sup>

Es zeigt sich also, daß Affinitäten zur Physik der Stoa bei Augustin nachweisbar sind.

Den größten Einfluß auf Augustinus hatte jedoch die stoische Ethik, die durch ihren Naturbegriff geprägt war.

Das oberste Ziel jedes Menschen ist - und das gilt, seit Aristoteles es als erster ausgesprochen hat, nahezu unbestritten - glücklich zu werden.<sup>27</sup> Um den Weg zur Glückseligkeit kreiste die stoische Ethik<sup>28</sup> und auch Augustinus stellt sein Denken ganz in diese Tradition.<sup>29</sup> Die stoische Losung für den Weg zum Glück ist: naturgemäß leben. Natur heißt im damaligen Verständnis immer zunächst Natur von etwas und bezeichnet die Art, wie etwas gewachsen ist, seine Beschaffenheit, sein Wesen. Deshalb kann die Rede vom naturgemäßen Leben folgende drei Bedeutungen haben:

**1.** Naturgemäß leben heißt leben nach meiner eigenen Natur. Die Natur eines Menschen bedeutet seine psychische und physische Beschaffenheit, Fähigkeiten, Anlagen, Stärken und Schwächen. So ist es sicher keine gute Idee, Medizin zu studieren, wenn man kein Blut sehen kann, oder Uhrmacher zu werden, wenn man zwei linke Hände hat. Um glücklich zu werden sollte man also seine eigene Natur, seine eigene Beschaffenheit, gut kennen.

**2.** Naturgemäß leben heißt auch nach der Natur des Menschen allgemein zu leben, an

25 Bekenntnisse 7,1,1, Reclam S.169.

26 Bekenntnisse 7,1,2, Reclam S.170.

27 Bremer, Dieter: Von der Physis zur Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1989, S.241-264, S.256.

28 Ebenda.

29 Flasch S.21: "... sein Erkenntnisinteresse galt der Glückssicherung".

der jeder Einzelmensch durch sein Menschsein teilhat. Auch das ist zunächst leicht einzusehen, dann Menschen haben bestimmte Eigenschaften, die sie von anderen Lebewesen unterscheiden, und nur Verrückte kommen auf die Idee, das Leben eines Vogels, einer Eidechse oder sonst eines anderen Lebewesens führen zu wollen. In derart grober Form wird die Beschaffenheit des Menschen zwar nicht mißachtet, aber in Detailfragen ist sie durchaus umstritten, zum Beispiel wenn es darum geht, ob es der Natur des Menschen entspricht, mit dem Auto zu fahren, sitzende Tätigkeiten auszuüben oder sich von Mensa-Mahlzeiten zu ernähren. Derart moderne Fragen spielten in der Stoa natürlich keine Rolle, sondern die Stoiker hatten ihr eigenes Konzept von der Natur des Menschen, ein Konzept mit weitreichenden Konsequenzen. Nach stoischer Lehre besteht die Natur des Menschen in der Vernunft und das begründet sich wie folgt: Tiere haben keine Vernunft, der Mensch besitzt sie. Deshalb wird die Vernunft seit Aristoteles zur Definition des Menschen benutzt.<sup>30</sup> Diese Definition wird nicht als Nominaldefinition verstanden, die Vernunft nicht einfach als Unterscheidungsmerkmal. Als Wesensdefinition dient sie nicht nur dazu, den Menschen im Sprachgebrauch zu fixieren, sondern dazu, seine innere Beschaffenheit zu erfassen. Damit wird sie auch zur Leitlinie für die Ethik.

3. Schließlich kann naturgemäß leben auch noch heißen, der Beschaffenheit der Welt gemäß zu leben. Natur als Beschaffenheit der Welt - diese Facette des antiken Naturbegriffs kommt dem heutigen Alltagsverständnis noch am nächsten: Natur im Sinne von Umwelt, Welt, Ökosystem, Naherholungsgebiet usw. Aber auch in diesem Sinne wird die Natur von der Stoa wesentlich anders gedacht als im modernen Alltagsverständnis, nämlich pantheistisch und vernünftig. Da die Natur in der Stoa pantheistisch gedacht wird, kann naturgemäß leben auch heißen, gemäß der natürlichen Ordnung der Welt zu leben und damit dem Willen Gottes oder der Götter zu folgen. Daß die Natur als vernünftig gedacht wird, läßt sich etwa wie folgt nachvollziehen:

Aus der Erfahrung, daß Erkenntnis der Natur mit Vernunft möglich ist, kann man folgern, daß Strukturen, die der menschlichen Vernunft ähneln, in der Außenwelt, in der Natur, in irgendeiner Form präsent sein müssen. Denn wenn das menschliche Gehirn und die ihm innewohnende Vernunft ihrer Umwelt absolut unähnlich wären, und keinerlei Strukturanalogien zwischen Bewußtseinsvorgängen und Naturvorgängen beständen, dann wäre Naturerkenntnis unmöglich<sup>31</sup>. Daraus schließt die Stoa, daß die Natur an sich vernünftig sein müsse. Genau wie bei der Natur des Menschen wird hier ein Aspekt der Sache zum Wesen der Sache erklärt, eine logisch zweifelhafte Vorgehensweise.

Doch der eigentliche Fehler der Stoa bestand nicht in diesen logisch zweifelhaften Bestimmungen von Mensch und Welt, sondern darin, diese Bestimmungen zu verabsolutieren und andere Aspekte auszuschließen und negativ zu bewerten. In einem Aufsatz von Dieter Bremer<sup>32</sup> heißt es dazu:

30 Vergl. z.B. Aristoteles, Politik 1253a9, dtv S.49.

31 Vergl. Högrefe, Prädikation und Genesis, S.43.

32 Bremer S.257.

Und nun kommt das Paradox. Die Stoa hat nicht nur Begriffe verbunden, so physis und logos, sie hat auch Begriffe getrennt, so logos und pathos, 'Vernunft' und 'Leidenschaft' bzw. 'Affekt'. Aus der seit Platon bekannten Opposition von logos und pathos und der radikalstoischen Forderung nach Herrschaft des logos folgt der idealtypische Zustand des Menschen als Weisen: apatheia. Die Identität von logos und physis läßt die unvernünftigen Affekte und Leidenschaften als widernatürlich erscheinen - alogos kai para physin heißt die psychische Bewegung, die das pathos kennzeichnet. Selbst bei Platon gehörten die Triebe und Leidenschaften zur natürlichen Verfassung des Menschen; jetzt werden sie als widernatürlich aus seiner Vernunftnatur exkommuniziert. Damit ist eine Position grundgelegt, deren natur- und sinnenfeindlicher Rigorismus die asketischen Züge der platonischen Ethik weit hinter sich läßt - nicht zuletzt in ihren immensen geschichtlichen Folgen, bis Kant und darüber hinaus. In anthropologischer Hinsicht bedeutet die stoische Gleichung von physis und logos die Reduktion der physis auf logos: Natürlichkeit ist Vernünftigkeit, das Wesen des Menschen ist Vernunft und nichts außerdem. Affekte und Leidenschaften sind als Verwirrungen der menschlichen Natur Perversionen und Fehlurteile der Vernunft (...)

Dies ist das Programm, zu dem auch Augustinus sich bekennt: Glückssuche durch Vernunft und Verdammung des Körpers, der Sinne und der Leidenschaften<sup>33</sup>. Wenn er diesen Rahmen auch neuplatonisch ausfüllt, so ist doch dieses Grundmotiv eine Konstante seiner Philosophie, und Augustinus ein Erbe der Stoa.

---

33 Vergl. z.B. de beata vita 25, Reclam S.45; Bekenntnisse 2,1,1ff; Reclam S.57f.



## 4. Cicero

### 4.1 Eklektizismus

Cicero ist vermutlich vor allem für den frühen Augustin die Hauptquelle für die Stoa<sup>34</sup>, die Skepsis<sup>35</sup>, und auch für die meisten seiner Platon-Zitate<sup>36</sup>. Was Augustinus aber von Cicero am meisten beeindruckte, war dessen Schrift Hortensius.

### 4.2 Hortensius

Augustinus sagt in seinen Bekenntnissen:

im Verlauf des herkömmlichen Studiums stieß ich nun auf ein Buch eines gewissen Cicero, dessen Sprache im Gegensatz zu seinem Charakter nahezu ausnahmslos bewundert wird. Dieses Buch aber - es trägt den Titel Hortensius - enthält eine Aufforderung zur Philosophie. Es war dieses Buch, das meinen Sinn veränderte, gerade dir, Herr, meine Gebete zukehrte und mein Wünschen und Verlangen andere werden ließ. Plötzlich war all meine eitle Erwartung für mich ohne Wert, und mit unglaublicher Inbrunst begehrte ich nach der unsterblichen Weisheit; ich begann mich aufzurichten und zu dir zurückzukehren.<sup>37</sup>

Der Hortensius bekehrte Augustinus zur Philosophie, zur Suche nach der Weisheit. Was war das für ein Werk?

Ciceros Hortensius war eins von mehreren Werken, das zur Philosophie, zur Weisheitsliebe aufrief.<sup>38</sup>

Diese Literaturgattung ging zurück auf die Mahnungen (Paränesen) eines Älteren an einen Jüngeren oder eines Meisters an einen Schüler, wie sie sich bei Homer oder Hesiod finden.

Die literarische Gattung des Protrepikos, der Mahnrede, entwickelten die Sophisten, die damit für sich warben. Neben Ciceros Hortensius gab es Protrepiken von Antisthenes, Aristippos, Aristoteles und Iamblichos. Auch Augustinus selbst hat einen Text geschrieben, den man seinen Protrepikos nennen kann, er bildet Buch I von *contra academicos*.<sup>39</sup> Der Protrepikos des Aristoteles hat Cicero beim Verfassen seines Hortensius als Vorbild gedient, auch Iamblichos hat sich stark an Aristoteles orientiert. Vollständig erhalten ist als einzige dieser Schriften der "Aufruf zur Philosophie" von

34 Flasch S.25.

35 Flasch S.18.

36 Flasch S.39.

37 Bekenntnisse 3,4.7; Reclam S.75/76.

38 Das folgende nach Otto Schönberger: Die Mahnrede (Protrepikos), in: Iamblichos, Aufruf zur Philosophie, hrsg. von Schönberger, Würzburg 1984.

39 Bernd Reiner Voss: Einführung in Augustins philosophische Frühdialoge, in: Augustinus, Werke Bd.6, Zürich/München 1972.

Iamblichos. Alle anderen Texte sind nur noch in Fragmenten oder gar nichtmehr zugänglich. Die von Cicero erhaltenen Fragmente sind nicht sehr aufschlußreich<sup>40</sup>. Wir müssen also auf Iamblichos zurückgreifen, wenn wir einen ungefähren Eindruck von dem für Augustinus so beeindruckenden Inhalt des Hortensius von Cicero erhalten wollen.

Einiges von der oben beschriebenen stoischen Lehre finden wir bei Iamblichos wieder, so die Verbindung von Eudämonismus, naturgemäßem Leben, Pantheismus (Stichwort Weltgeist) und Vernunft (Stichwort Philosophie) im folgenden Zitat:

Nur dann werden wir nämlich naturgemäß leben, was wir alle sehnlichst wünschen, wenn wir nach dem göttlichen und menschlichen Geist leben, und wir sind nur dann glücklich, wenn wir den Weltgeist durch Philosophie fassen und betrachten.<sup>41</sup>

Im folgenden Zitat wird der Eudämonismus ausdrücklich genannt und das Programm der Glücksgewinnung durch Weisheit, "vollkommene Einsicht" und Philosophie deutlich skizziert. Dabei wird die Philosophie in die Nähe der Techne gerückt und eine gewisse Nähe zu den Werbetexten heutiger New-Age-Gurus läßt sich nicht leugnen:

Weil wir aber alle glücklich sein möchten, und dies offenbar durch den Gebrauch der Dinge werden, und zwar durch den richtigen Gebrauch, und weil die Wissenschaft rechten Gebrauch und Gelingen gewährt, muß sich wohl jedermann unbedingt bemühen, möglichst weise zu werden. Nur dies nämlich macht den Menschen glücklich und erfolgreich.<sup>42</sup>

Neben dem individuellen Glück gilt die Freundschaft bei Iamblichos ebenso wie bei Cicero und Augustinus als hoher Wert, der durch Philosophie zu erreichen ist:

Auch jene versäumen ihre Pflicht, die nach sonstiger Bildung streben, die sie niemals Übereinstimmung und Freundschaft gewinnen läßt, die Wissenschaft aber, die Stifterin der Eintracht ist, nicht beachten ...<sup>43</sup>

Dies ist ein Motiv, das sich auch bei dem Stoiker Epiktet findet, dessen Schriften Augustinus gut bekannt waren<sup>44</sup>:

Philosophie stiftet Eintracht, es gibt nur eine Wahrheit, und wenn wir alle der Wahrheit folgen, so können wir nicht verschiedener Meinung sein.<sup>45</sup>

Die Rede von der einen Wahrheit ist eine gefährliche Sache, gerade wenn es um soziale und politische Phänomene geht. Hier liegt mit Sicherheit eine der Wurzeln für Augustins späteren Rigorismus, der ihn wenn nicht als Vater, so doch als Großvater der Inquisition erscheinen läßt. Spätestens der Stalinismus aber sollte uns gelehrt haben, daß von der einen, Eintracht stiftenden Wahrheit nichts, aber auch gar nichts zu halten ist.

40 Sie finden sich zum Beispiel in Iamblichos, Aufruf zur Philosophie, S.86ff.

41 Iamblichos, Protrepikos 4,8; Erste deutsche Gesamtübersetzung von Otto Schönberger, Würzburg 1984, S.18.

42 Iamblichos, Protrepikos 5,4; Schönberger S.21.

43 Iamblichos, Protrepikos 5,9; Schönberger S.22.

44 Nietzsche: Einleitung zu Epiktets Handbüchlein der Ethik, ebendort, Reclam, S.13/14.

45 Epiktet, Handbüchlein der Ethik, Reclam S.22.

Iamblichos aber konnte in Unkenntnis derart schrecklicher Auswüchse von Ideologie und Dogmatismus noch ganz unbeschwert behaupten:

So ist dargelegt, daß man die Philosophie erlangen kann, daß sie das größte Gut ist, und leicht zu erwerben. So daß alle diese Gründe es nahelegen, sich mit Eifer um sie zu bemühen.<sup>46</sup>

Was Augustinus ja dann auf seine ganz eigene Weise mit historisch durchschlagendem Erfolg tut.

---

46 Iamblichos, *Protreptikos* 6,12; Schönberger S.30.

## 5. Aristoteles

Eine wenig offensichtliche Quelle für Augustinus war Aristoteles. Der wichtige Einfluß, den Aristoteles auf Augustin ausübte, ging von seiner Kategorienschrift aus. Aristoteles ist der Begründer des Konzeptes von den Kategorien, also von den Grundbegriffen, die allen anderen vorausgehen. Der wichtigste Lehrsatz, den Augustinus von Aristoteles übernahm, war das Inhärenzschema von Substanz und Akzidenz, Wesen und Eigenschaft, also daß die Welt aus Dingen besteht und daß die Dinge Träger ihrer Eigenschaften sind<sup>47</sup>. Die entsprechende Stelle bei Aristoteles lautet:

Mit 'in einem Zugrundeliegenden' meine ich, was in etwas ist, nicht als ein Teil, und nicht getrennt von dem existieren kann, worin es ist. Zum Beispiel ist das individuelle grammatische Wissen in einem Zugrundeliegenden, der Seele (...) und das individuelle Weiß ist in einem Zugrundeliegenden, dem Körper.<sup>48</sup>

In dieser Formulierung entspricht das Zugrundeliegende der Substanz und das was darin ist, den Eigenschaften oder Akzidenzien. Daß mit dem Zugrundeliegenden, der substantia tatsächlich individuelle Dinge gemeint sind wird auf folgender Stelle klar:

Substanz aber ist die hauptsächlich und an erster Stelle und vorzüglich genannte, die weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, noch in einem Zugrundeliegenden ist, zum Beispiel der individuelle Mensch oder das individuelle Pferd.<sup>49</sup>

Dies alles war für Augustinus selbstverständlich, er benutzte es später zur Verteidigung der These, alles Existierende sei in seinem Wesen gut. Wenn etwas schlecht ist, so nur in seinen Eigenschaften, nicht in seinem Wesen.<sup>50</sup>

Den offensichtlichen Widerspruch zum Neuplatonismus thematisiert Augustinus nicht. Ganz abgesehen davon, daß es Aristoteles viel mehr um Logik ging als um Ontologie, liegt sein Ausgangspunkt stets im Individuellen, siehe oben. Im Weltbild von Plotin und Augustinus dagegen begründet sich die Wirklichkeit vom Allgemeinen her. Dazu später mehr.

Hinterfragt werden Aristoteles' Lehrsätze unter anderem deshalb nicht, weil Augustinus die Kategorienlehre für metaphysisch und ontologisch neutral und unwichtig für die Glückssicherung hält.<sup>51</sup>

---

47 Flasch S.20.

48 Aristoteles, Kategorien, Kap.2, Werkausgabe Darmstadt 1984, S.9.

49 Ebenda Kap.5, S.10.

50 Flasch S.110.

51 Flasch S.22.

## 6. Skepsis

Die Auseinandersetzung mit der Skepsis ist für Augustinus wichtig, weil nach der Auffassung der Stoa, der er sich in dieser Frage anschloß, nur der Weise glücklich sein kann.<sup>52</sup> Bekannt war die Skepsis Augustin von Cicero<sup>53</sup>. Hätte er sich von skeptischen Argumenten überzeugen lassen, so hätte er mit der Unmöglichkeit von Erkenntnis auch auf Weisheit und vor allem auf das Glück verzichten müssen.

Der Einfluß der Skepsis fand seinen Niederschlag in Augustins Werk zuerst in der Frühschrift *contra academicos*, die 385 in Cassiciacum entstand, also kurz nach Augustins eigener skeptischer Phase<sup>54</sup>, die auf seine Ablösung vom Manichäismus folgte. Er hatte sich ja von dieser Lehre nicht gelöst, weil er eine bessere Philosophie gefunden hatte, sondern weil er von Faustus von Mileve, dem geistigen Führer der Manichäer, so enttäuscht war<sup>55</sup>.

Die skeptische Phase der platonischen Akademie umfaßte gerade ein Viertel ihrer Zeit, seitdem aber wurde Akademiker gleichbedeutend mit Skeptiker benutzt<sup>56</sup>. Daher auch heißt Augustins Schrift gegen die Skeptiker: *contra academicos*. In diesem Text stellt er die Position der Skeptiker wie folgt dar:<sup>57</sup>

Erkenntnis der philosophischen Dinge ist nicht möglich, andere Erkenntnis ist nicht wichtig. Weisheit besteht in der Suche nach der Wahrheit und der Annäherung an sie, auch wenn sichere Erkenntnis und die Wahrheit selbst nicht erlangt werden können.<sup>58</sup> Der Weise darf deshalb keiner Aussage zustimmen.<sup>59</sup> Um handlungsfähig zu bleiben und Entscheidungen treffen zu können ohne Behauptungen aufstellen zu müssen, wird der Begriff der Annahme oder des Wahrscheinlichen eingeführt.

Dieser letzte Punkt bietet Augustinus eine Möglichkeit, die skeptische Position anzugreifen. "Wahrscheinlich" heißt im Lateinischen *verisimilis*, der Wahrheit ähnlich. So argumentiert Augustinus: Wie kann man zwei Dinge "ähnlich" nennen, wenn man eins davon gar nicht kennt?<sup>60</sup> Das Argument funktioniert aber nur im Lateinischen, das deutsche Wort *wahr-scheinlich* läßt sich nicht derart für Gegenargumente gebrauchen. Etwas, was den Schein von Wahrheit erweckt ist nicht notwendig nur scheinbar wahr, sondern kann sich später auch als tatsächlich wahr herausstellen. Letztendlich sind aber

---

52 Voss S.28.

53 Flasch S.56.

54 Voss S.27.

55 Augustinus: Bekenntnisse, 5,6,10, Reclam S.123.

56 Voss S.13.

57 Augustinus: *Contra academicos*, 2,5,11/12, Werke Bd.6 S. 77 unten ff.

58 Dies ist auch die Position der modernen Erkenntnistheorie.

59 In diesem Zusammenhang weist Augustinus auf ein Problem hin, das in jüngster Zeit unter dem Stichwort Fuzzy-Logic Bedeutung erlangt hat: die Haufenschlüsse, das Problem der Definition unbestimmter quantitativer Begriffe wie alt, jung, groß, klein, hell, dunkel, usw. Die Bezeichnung Haufenschluß kommt von der Ausgangsfrage, ab welcher Anzahl eine Menge von Körnern als Haufen bezeichnet werden kann [Werke Bd.6, S.342, Anm.17].

60 *contra academicos* 2,7; Werke Bd.6 S.82/83.

etymologische Spekulationen für die Bewertung von erkenntnistheoretischen Positionen wertlos. Viel sinnvoller ist der Verweis auf die Empirie, die zeigt, daß weder die dogmatischen Richtungen der Stoa, des Neuplatonismus oder des Augustinus recht haben, noch der radikale Zweifel der Skeptiker berechtigt ist. Ein einfacher Spaziergang im Nebel oder in der Dämmerung zeigt, daß es Dinge gibt, die man nicht sicher erkennen kann, über die man aber sinnvolle Vermutungen anstellen kann, was der Position der gemäßigten Skepsis entspricht, wie Augustinus sie darstellt. Was die Position der radikalen Skepsis angeht, so werden auch die Vertreter dieser Position essen, wenn sie Hunger haben, und nicht bezweifeln, daß diese Handlungsweise richtig ist und zum Erfolg führt. Die Auseinandersetzung mit der radikalen Skepsis führt Augustinus zu seinem berühmten Argument "si enim fallor, sum" - auch wenn ich mich täusche, bin ich - mit dem er die Frage beantwortet, ob er nicht in dem Glauben an seine eigene Existenz getäuscht werden könne:<sup>61</sup>

... ohne das Gaukelspiel von Phantasien und Einbildungen fürchten zu müssen, bin ich mir dessen ganz gewiß, daß ich bin (...) Bei diesen Wahrheiten machen mir die Argumente der Akademiker keinerlei Sorge. Mögen sie sagen: Wie, wenn du dich täuschst? Wenn ich mich täusche, bin ich ja. Denn wer nicht ist, kann sich nicht täuschen; also bin ich, wenn ich mich täusche. Da ich demnach bin, wenn ich mich täusche, kann es keine Täuschung sein, daß ich bin; denn es steht fest, daß ich bin, wenn ich mich täusche. Da ich also, auch wenn ich mich täuschte, sein müßte, um mich täuschen zu können, täusche ich mich darin gewiß nicht, daß ich weiß: ich bin.

Dieses später bei Descartes in ähnlicher Form wiederkehrende Argument<sup>62</sup> ist zweifellos wahr, daß es aber überhaupt formuliert wird, setzt den Zweifel der radikalen Skepsis voraus.

---

61 Gottesstaat, 11,26, Artemis Bd.2, S.43.

62 Descartes: Abhandlung über die Methode, Kap.4.

## 7. Neuplatonismus

Etwa im Sommer 386 erhielt Augustinus Kenntnis von der Philosophie des Neuplatonismus, die zu seiner Zeit einfach Platonismus genannt wurde.

Zu diesem Zweck sorgtest Du dafür, daß mir durch einen Mann, der von maßlosem Dünkel aufgebläht war, einige Bücher der Platoniker in die Hände kamen, die aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt waren.<sup>63</sup>

### 7.1 Das geistige Etwas

An dieser Stelle möchte ich eine systematische Betrachtung einschieben. Im Kern des Neuplatonismus steht nämlich ein Gedankengang, der aus der Philosophie nicht wegzudenken ist, und der sich seine Aktualität durch die Jahrhunderte bis heute bewahrt hat.<sup>64</sup> Der Weg, der in den Neuplatonismus und schließlich zum augustinischen Gottesbegriff führt, beginnt bei einem grundlegenden erkenntnistheoretischen Problem: Wir können nichts erkennen in der Welt nur aufgrund von Sinnesdaten. Ein ganz einfaches Beispiel: Jemand sieht einen Baum und sagt: Das ist ein Baum. Was passiert da?



Lichtstrahlen fallen vom Baum auf den Betrachter und erzeugen in irgendeiner Weise in ihm die Erkenntnis: Das ist ein Baum. Es wäre nicht möglich, daß diese Erkenntnis zustandekommt, wenn nicht im Betrachter irgendetwas den ankommenden Sinnesdaten entgegengesetzt würde. Dieses Etwas im Betrachter muß unabhängig von den Sinnesdaten im Betrachter schon vorgegeben sein. Man kann das Problem nicht auf Sprachlernen reduzieren. Denn wie lernt man eine Sprache? Es ist dazu unerlässlich, daß man auf Dinge zeigt und sagt, das ist ein soundso. Schon diese Zeigehandlung setzt bestimmte Annahmen voraus, nämlich daß es in der Welt Dinge gibt, die voneinander unterschieden sind, die aber irgendwie zusammenhängen; und vor allem setzt die Zeigehandlung die diesen Annahmen entsprechenden Fähigkeiten voraus, nämlich die Fähigkeit, irgendetwas als Dasda wahrzunehmen. Wäre das nicht so, könnte ich den Baum nicht erkennen, denn entweder wäre die Welt nur ein einziges Ding und ich könnte

<sup>63</sup> Bekenntnisse 7,9,13, Reclam S.182.

<sup>64</sup> Vergl. für das folgende Hогреbe, Prädikation und Genesis, Frankfurt/Main 1989, S.42ff.

auf nichts bestimmtes in ihr zeigen. Ich könnte den Baum nicht von der Wiese unterscheiden auf der er steht, auch nicht von dem Himmel, von dem er sich abhebt. Oder aber die Welt bestünde aus Einzeldingen, die keinen Zusammenhang untereinander haben. Dann könnte ich zwar meine Hand und meinen Finger ausstrecken, aber ich könnte nicht sehen, daß der Finger in Richtung des Baumes zeigt.

Also besteht die Welt aus Einzeldingen, die untereinander zusammenhängen. Annahmen dieser Art müssen bewußt oder unbewußt schon im Kopf eines jeden Betrachters vorhanden sein, damit er überhaupt aus ankommenden Sinnesdaten eine Erkenntnis bilden kann.

Wenn die Stoa dem entgegensetzt, der menschliche Geist sei eine *tabula rasa*<sup>65</sup> und die Erkenntnis werde nur durch die Sinnesdaten bewirkt, so kann man dem entgegenhalten, daß auch eine *tabula* etwas ist, eine Tafel ist ein zweckbestimmtes, gestaltetes Ding, das dazu bestimmt ist, Informationen zu tragen. Eine Tafel ist nicht nichts und eine Tafel ist auch kein zufälliges Bedeutungsloses Formloses. Also gestehen auch die Stoiker zu, daß im menschlichen Geist irgendetwas den Sinnesdaten gegenübersteht.

Wenn ich mich also an die Stelle der Person in dem Beispiel begeben, dann stelle ich fest, irgendetwas muß in mir, in meinem Geist schon vorher gewesen sein, damit ich den Baum erkennen konnte. Da dieses Etwas in meinem Geist ist, muß es etwas geistiges sein. Es gibt also ein geistiges Etwas, das mich befähigt, Dinge zu erkennen.

Weiter stelle ich fest, daß die Welt der Dinge allen Menschen gemeinsam ist. Alle bewegen sich in ihr, machen Aussagen über sie. Alle Menschen sind fähig zur Erkenntnis. Also muß auch dieses geistige Etwas, das mich zur Erkenntnis befähigt, allen Menschen gemeinsam sein.

Ich halte also fest:

1. Es gibt etwas Geistiges in mir, das jeder Erkenntnis vorausgeht.
2. Dieses Etwas ist allen Menschen gemeinsam.

Die Fragen, die jetzt an diese Überlegungen anknüpfen, sind: Was ist dieses geistige Etwas? Wenn es geistig ist, kann man es dann auch sprachlich fassen? Und vor allem: Wo kommt es her? Die Frage nach der Herkunft könnte man ganz modern damit beantworten, daß dieses geistige Etwas durch die Evolution unseres Gehirns entstanden ist; daß, wie das Auge nach den Gesetzen der Strahlenoptik konstruiert ist, unser Gehirn nach den Gesetzen der Erkenntnis gebaut wurde. Damit hat man aber nicht viel erreicht, denn das Problem ist nicht gelöst, sondern nur verlagert. Und wenn man die offenen

---

65 Hirschberger S.249.



Fragen der Evolutionsbiologie betrachtet - aber das ist ein anderes Thema - dann merkt man, daß man aus dem Regen in die Traufe gekommen ist. Ganz abgesehen davon befriedigt diese Antwort diejenigen nicht, die etwa an ein Weiterleben der Seele nach dem Tode glauben, oder überhaupt nur anzweifeln, daß alles Geistige im Gehirn hinreichend begründet ist.

Außerdem ist diese Antwort gar nicht soweit entfernt von der, die Platon und der Neuplatonismus geben. Wo kommt das geistige Etwas, das aller Erkenntnis vorausgeht, her? Antwort: aus der Evolution des Gehirns. Damit haben wir die Herkunft auf etwas verlegt, das 1. unabhängig vom menschlichen Geist existiert, das 2. für alle Menschen gilt und das 3. den menschlichen Geist, oder zumindest sein Gehirn, hervorgebracht hat.

Diese drei Aussagen würde jeder Neuplatoniker sofort unterschreiben. Die Position des Neuplatonismus läßt sich von hier aus weiter nachvollziehen:

Das geistige Etwas, das die Erkenntnis ermöglicht, ist allen Menschen gemeinsam. Ebenso ist allen Menschen gemeinsam die Umwelt, in der sie leben und deren Sinnesdaten sie zu Erkenntnissen verarbeiten. Das legt die Vermutung nahe, daß diese beiden Komponenten, die im menschlichen Geist gemeinsam die Erkenntnis bewirken, auch gewisse Parallelen haben. Also nehmen wir an, daß das geistige Etwas, das in meinem Kopf ist, ebenso einer Art Welt entstammt, wie die Sinnesdaten, die ich wahrnehme, der materiellen Welt entstammen. Diese geistige Welt muß unabhängig von mir existieren, überhaupt unabhängig von Einzelmenschen, denn sie gilt ja für alle Menschen. Es handelt sich also um eine Seinssphäre, die unabhängig von der materiellen Welt besteht, und mit der wir durch unser Bewußtsein verbunden sind. Mit der Annahme dieser geistigen Welt ist die erkenntnistheoretische Teilung zwischen Subjekt und Objekt ontologisch auf das Seiende übertragen worden. Die historisch erste Antwort auf die Frage: Wo kommt dieses geistige Etwas her, das die Erkenntnis ermöglicht? kommt von Platon und besteht in seiner Ideenlehre: Den materiellen Dingen in der Welt stehen immaterielle geistige Dinge gegenüber, die Erkenntnis ermöglichen.

Während aber bei Platon noch die Ideenlehre vor allem erkenntnistheoretisch gedacht ist, wird sie bei Plotin und besonders bei Augustin später von einer Erkenntnistheorie zu einer Ontologie, Weltanschauung und Heilslehre.

Das ist vielleicht begründet in der Lebenswelt dieser spätantiken Denker. Sie lebten in einer Zeit der Krisen und Erschütterungen, das römische Reich verfiel mehr und mehr. Sie verspürten ein Bedürfnis nach Erlösung und Geborgenheit<sup>66</sup>. Mit diesem Bedürfnis hängt es vielleicht zusammen, daß sie Platons Ideenwelt zu einer Sphäre der Ruhe und Glückseligkeit ausbauten.

Nach dieser Lehre sind die Ideen in einer Welt angesiedelt, die über unserer Sinnenwelt liegt und wirklicher und beständiger ist. Hier hat eine ganz deutliche Verschiebung des Schwerpunktes stattgefunden: Wenn man zunächst feststellt, daß

---

<sup>66</sup> Schubert, Venanz: Plotin, Freiburg/München 1973, S.29.

Sinneseindrücke allein für die Erkenntnis nicht ausreichen, so impliziert das eine Existenzaussage: Da muß irgendwas Geistiges in mir sein, das mich zur Erkenntnis befähigt. Demgegenüber steht im Vulgärplatonismus eine All-Aussage: jedes Ding in dieser Welt hat sein Urbild in einer jenseitigen Welt.

## 7.2 Plotin

Plotin und sein Schüler Porphyrios waren die beiden Neuplatoniker, die Augustinus am meisten beeinflussten. Plotin wird als **der** herausragende Vertreter des Neuplatonismus beschrieben, daher soll seine Lehre hier kurz skizziert werden.

Plotin teilt die Welt ein in verschiedene Stufen:<sup>67</sup>

### **kosmos noetos (intelligible obere Welt)**

1. Hen (Eines, das Eine)
2. Nous (Intelligenz, Geist, Vernunft, Verstand)
3. Psyche (Seele, das Seelische, Leben)

### **kosmos aisthetos (sensible sinnliche sinnlich wahr nehbare untere Welt)**

4. Sternenwelt (uranos)
5. Mensch
6. Tiere
7. Pflanzen
8. Unorganisches, Unbelebtes
9. Materie (hyle)

Alle Stufen zusammen bilden die Eine Wirklichkeit.

Die ersten drei Stufen deuten bereits Augustins spätere Trinitätslehre an<sup>68</sup>, was aber an diesem Aufbau auffällt, ist die oberste Stufe, das Eine. Dieses Eine läßt sich wie folgt erklären: Eine Idee faßt viele Einzeldinge zusammen. Auf diese Weise kann ich von vielen Bäumen jeweils sagen: Das ist ein Baum. Dieses Spiel kann man aber noch weitertreiben, indem man eine Über-Idee postuliert, die viele Ideen in eins zusammenfaßt. Bei diesem Vorgang - Abstraktion - nimmt man Eigenschaften von den Einzeldingen weg. Wenn man das immer weiter spielt, bleibt irgendwann keine Eigenschaft mehr übrig. Dann hat man das Sein, das Eine oder Gott gefunden, je nach Geschmack.

Nach Plotin kann dem Einen nicht einmal Sein als Prädikat zugeordnet werden, es ist das Überseiende. Er nennt es aber trotzdem auch das Gute schlechthin<sup>69</sup>. Es bildet bei Plotin aber nicht den Endpunkt des Abstraktionsprozesses, sondern den Anfang eines anderen Prozesses, es ist nämlich der Urgrund der Welt. Es ist absolut vollkommen, so vollkommen, daß es vor Vollkommenheit überströmt, sich selbst verströmt<sup>70</sup>. Dieser Vorgang, die Emanation, schafft zuerst den Nous<sup>71</sup>, das Denken (Stufe 2). Der wiederum

---

67 Schubert S.8.

68 Voss S.20.

69 Hirschberger S.303.

70 Schubert S.55.

71 Schubert S.60; Hirschberger S.306.

geht sofort ans Werk und gibt die Fülle, aus der er selbst geschaffen wurde weiter<sup>72</sup> und schöpft alle weiteren Stufen, mit anderen Worten, die Welt. Im Nous, dem Demiurgen, sind alle Ideen enthalten, nach ihnen wird die Welt gestaltet<sup>73</sup>. Bei Plotin gibt es jetzt auch für das Individuelle und für die Individuen Urbilder<sup>74</sup>, seine Ideen sind nicht mehr allgemeinste Kategorien, sondern sie bevölkern eine ganze geistige Welt, den mundus intelligibilis. Dies ist einer der wichtigsten Punkte, in denen Augustinus Plotin folgt:<sup>75</sup>

Von den Platonikern hat Augustin als dauernden Besitz die Lehre von der Zweiteilung des Alls in einen sinnlich wahrnehmbaren Teil, den *mundus sensibilis*, und einen nur dem Denken zugänglichen Teil, den *mundus intelligibilis*, übernommen. Wahres Sein kommt nur dem mundus intelligibilis zu, der Welt des Geistes, über dem sich das göttliche Eine befindet.

In dem oben geschilderten Schöpfungsprozeß, der Emanation, verströmt sich das Eine ohne je zu versiegen. Seine Vollkommenheit kann es allerdings nicht an die Welt weitergeben. Je weiter eine Seinsstufe von ihm entfernt ist, desto unwirklicher, schattenhafter ist sie<sup>76</sup>. Die Menschen auf Stufe Fünf sind also schon recht weit vom Einen entfernt und deshalb so fehlerhaft. An dieser Fehlerhaftigkeit ihres Erdenlebens leidet die Seele und sehnt sich zu ihrem Ursprung zurück<sup>77</sup>, bei Augustinus also: zu Gott.

Am schattenhaftesten aber ist das, was den Stoikern die ganze Wirklichkeit ist: die Materie, weshalb Augustinus diesen Aspekt der Stoa später ablehnt.

Dadurch, daß die unteren Stufen schon soweit vom Einen entfernt sind, ist ihr Sein so schwach geworden, daß es sich schon mit dem Nichtsein mischt, und auf diese Weise wird das Böse erklärt. Das Böse hat selbst keine Existenz, sondern es handelt sich dabei um Löcher im Sein<sup>78</sup>.

Das widerspricht jedoch der aristotelischen Lehre von Substanz und Akzidenz, die Augustinus auch zur Erklärung des Bösen anführt. Wir finden also zwei widersprüchliche Erklärungen des Bösen bei Augustinus: Böse Akzidenz an guter Substanz und böse Löcher in gutem Sein. Denn wenn alles Sein sich aus dem Einen heraus manifestiert, wo könnten da Eigenschaften herkommen, die mit dem Wesen der Dinge nichts zu tun haben? Nach der Emanationslehre stammen alle Dinge mitsamt ihren Eigenschaften aus dem Einen. Dieser Widerspruch hat Augustinus aber nicht weiter gekümmert und soll auch hier nicht vertieft werden.

---

72 Schubert S.61.

73 Hirschberger S.307.

74 Ebenda.

75 Voss S.19.

76 Hirschberger S.309.

77 Ebenda.

78 Voss S.19.

## 8. Fazit

Augustinus war ein umfassend gebildeter Mann seiner Zeit. Als Bewohner des römischen Westens von der hellenischen Philosophie in gewisser Weise getrennt, hatte er dennoch Kenntnis von den wichtigsten Strömungen der Antike und hat sie verarbeitet: Neuplatonismus, Skepsis, Stoa, Aristoteles<sup>79</sup>. Wichtigster Übermittler dieses Gedankengutes war vor allem für den jungen Augustin Cicero, der daneben mit seiner Schrift Hortensius die bleibende Hinwendung Augustins zur Philosophie auslöste.

Die philosophische Richtung, zu der Augustinus sich bekennt und die sein Denken leitet, ist der Neuplatonismus. Von dessen Hauptvertreter Plotin übernimmt er vor allem die Hinwendung zu einer jenseitigen Welt, die bei Augustinus vom christlichen Monotheismus geprägt ist, aber auch anderes: Das Konzept der Weltschöpfung aus der Überfülle Gottes, die Erklärung des Bösen als Gottesferne des irdischen Daseins, die Sehnsucht der Seele nach Rückkehr in ihren Ursprung - dies alles sind Motive, die Augustinus bei Plotin vorgezeichnet fand.

Aber auch stoische Momente sind bei Augustin unverkennbar vorhanden. Die Leidenschaften abzulehnen und die Weisheit als Quelle des Glücks zu betrachten, das waren stoische Haltungen, die Augustinus übernahm und die er gegen die Einwände der Skeptiker verteidigte.

Nicht zuletzt hat auch Aristoteles bei Augustinus seine Spuren hinterlassen. Dessen Kategorienschrift entnahm Augustinus unhinterfragt die These, daß die Welt aus Dingen besteht und die Dinge Träger ihrer Eigenschaften sind.

Diese Einflüsse sind von Augustinus zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlicher Weise verarbeitet worden. Während er die Skepsis vehement ablehnt, steht er der Stoa ambivalent gegenüber, bejaht den Neuplatonismus mit Begeisterung und nimmt Aristoteles Kategorienlehre als Selbstverständlichkeit hin.

Insgesamt gesehen zeigt sich, daß Augustinus Aurelius, der als Lehrer des Mittelalters gilt, zugleich ein Schüler der Antike war.

---

<sup>79</sup> Eine Frage, die hier nicht beantwortet werden kann, ist, inwieweit diese Strömungen heute überhaupt noch als die wichtigsten der Antike gelten würden, wenn Augustinus mit seiner immensen philosophiegeschichtlichen Wirkung sie nicht verarbeitet hätte.

## 9. Literaturverzeichnis

Aristoteles: Kategorien, übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984 (Werke, Bd.1, Teil 1)

Augustinus Aurelius: Bekenntnisse; übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Reclam Stuttgart 1989

Augustinus Aurelius: De beata vita, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz, Reclam Stuttgart 1982

Augustinus Aurelius: Der Gottesstaat, deutsch von Wilhelm Thimme, Artemis Zürich/München, 2. Auflage 1978

Augustinus Aurelius: contra academicos, in: ders., Werke Bd.6, hrsg. von Carl Andresen, Artemis Zürich/München 1972

Bremer, Dieter: Von der Physis zur Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1989, S.241-257

Brown, Peter: Der heilige Augustinus, München 1975

Cicero: Hortensius (Fragmente) in: Iamblichos, Aufruf zur Philosophie, S.86ff

Cicero: Vom Wesen der Götter; herausgegeben, übersetzt und erläutert von Gerlach und Bayer, München 1978

Descartes, Rene: Abhandlung über die Methode des rechten Vernunftgebrauchs, Hamburg 1978

Epiktet: Handbüchlein der Ethik, hrsg. und eingeleitet von Ernst Neitzke, Reclam Stuttgart 1958

Flasch, Kurt: Augustin - Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie Bd.1: Altertum und Mittelalter, 9. Auflage Freiburg 1974

Hogrebe, Wolfram: Prädikation und Genesis, Frankfurt/M. 1989

Iamblichos: Aufruf zur Philosophie, Erste deutsche Gesamtübersetzung von Otto Schönberger, Würzburg 1984

Marrou, Henri: Augustinus, Reinbek 1989

Neitzke: Einleitung zu Epiktet: Handbüchlein der Ethik, dortselbst

Schönberger, Otto: Einleitung zu Iamblichos: Aufruf zur Philosophie, dortselbst, S.1-10

Schöpf, Alfred: Augustinus, Freiburg/München 1970

Schubert, Venanz: Plotin. Einführung in sein Philosophieren. Freiburg/München 1973

Voss, Bernd Reiner: Einführung in Augustins philosophische Frühdialoge, in: Augustinus, Werke Bd.6, hrg. von Carl Andresen, Artemis Zürich/München 1997