

Eros versus Agape?

Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins¹

Christian TORNAU (Jena)

Der Liebesbegriff des antiken Platonismus (griechisch ἔρως) und der Liebesbegriff des Neuen Testaments (griechisch ἀγάπη) haben auf den ersten Blick nicht viel miteinander zu tun. Der Grundtext für das platonische Eros-Denken ist die Diotima-Rede aus Platons *Symposion*, wo das Paradigma der Liebe das sinnliche erotische Begehren ist: Eros ist das dem Menschen eingewurzelte, unausgesetzte Streben nach dem Besitz des Schönen, ein Streben, das erst in der philosophisch-mystischen Begegnung mit dem Schönen an sich seine wahre Erfüllung finden kann. Dagegen ist der Grundtext der neutestamentlichen Agape das von Jesus im Matthäusevangelium formulierte Doppelgebot der Liebe: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Das ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem ähnlich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“² Damit scheint – wenn man etwa das „Hohelied der Liebe“ des Paulus im 1. Korintherbrief (1. Kor. 13) mit in Betracht zieht – die vertrauensvolle Hingabe und selbstlose Zuwendung des Liebenden zum Geliebten gemeint zu sein, deren Ideal und Gipfel die Selbstaufopferung für den Geliebten ist;³ der für den platonischen Liebesbegriff so charakteristische erotische Unterton fehlt hingegen völlig. Trotzdem sind bei den zahlreichen Schriftstellern der Alten Kirche,

¹ Dieser Beitrag geht auf einen am 22.6.2004 an der Universität gehaltenen Heidelberg Vortrag zurück. Meinen dortigen Gesprächspartnern, insbesondere Prof. Jens Halfwassen und Prof. Gerhard Poppenberg, danke ich für wertvolle Hinweise und Anregungen.

² Mt. 22,37–40 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. Αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ προφηταί. In der lateinischen Fassung Augustins: *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. hoc est maximum et primum mandatum. secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum. in his duobus mandatis uniuersa lex pendet et prophetae* (Aug. *cons. eu.* 2,141). Es ist heute Konsens, dass das Stichwort „ähnlich“ (ὁμοιος, *similis*) auf die Gleichrangigkeit der beiden Gebote hinweist (vgl. ThWNT Bd. 5, 188 s.v. ὁμοιος: „dass das Gebot der Nächstenliebe dem Gebot der Gottesliebe an Bedeutung und verpflichtender Kraft gleichkommt“); Augustins Interpretation scheint also in diesem Punkt korrekt zu sein.

³ Joh. 15,13 „Niemand hat größere Liebe denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ Dies ist zunächst auf den Opfertod Christi, an zweiter Stelle aber auch auf das Martyrium der Christen bezogen.

die Theologie mit Hilfe philosophischer (und das heißt spätestens seit dem 3. Jahrhundert: platonischer) Denkmittel zu betreiben versuchten, platonischer Eros und neutestamentliche Agape immer wieder in einer Weise zusammengefloßen, die offenbar schon damals umstritten war.⁴ Insbesondere bei Augustinus haben sich Biblisches und Platonisches hier in nahezu unentwirrbarer Weise miteinander verbunden. Im 20. Jahrhundert war die Forschung zum Liebesbegriff Augustins bis in die 60er Jahre hinein dominiert von der Debatte um den seit 1930 von Anders Nygren erhobenen Vorwurf, dass Augustinus das biblische Liebesgebot im Sinne der platonischen Erotik interpretiert und damit das theozentrisch-altruistische biblische Denken zu einer egozentristischen Ethik des Aufstiegs und der Selbstvervollkommnung verfälscht habe.⁵ Diese Debatte, die übrigens häufig unter einem (lutherisch oder neukantianisch geprägten) Mangel an Verständnis für den antiken ethischen Eudaimonismus litt, darf inzwischen als abgeschlossen gelten.⁶ Unter den erreichten Klärungen seien vor allem zwei Punkte hervorgehoben, die sich in einer gewissen Spannung zueinander befinden:

1. Den Horizont für das gesamte augustinische Liebesdenken bildet das biblische Liebesgebot. Anderweitige, aus der platonischen oder sonstigen philosophischen Tradition übernommene Theorieelemente stehen im Dienst von dessen Exegese. Insbesondere hat sich Augustinus um eine philosophisch-theologisch befriedigende Deutung des Gebots der Nächstenliebe bemüht.

2. Augustinus begreift das biblische Liebesgebot von vornherein im Rahmen der antiken eudaimonistischen Ethik. Die Gottesliebe ist für ihn das Telos, das Ziel, auf das alles menschliche Handeln, sofern es ethisch wertvoll ist, bezogen sein muss und dessen Erreichen jene Glückseligkeit garantiert, die nach einem von Augustinus niemals angezweifelte Axiom der Gegenstand des natürlichen Strebens aller Menschen ist.⁷ Angesichts dieser Vorgabe kommt es für Augustinus darauf an, für das Gebot der Nächstenliebe eine Interpretation zu finden, die diese nicht zu einer

⁴ Die Diskussion ist von dem Prolog der Hohelied-Auslegung des Origenes (vgl. bes. *comm. in Cant. prol.*, GCS 33, p. 71,22 *non ergo interest, utrum amari dicatur Deus aut diligi, nec puto quod culpam possit, si quis Deum, sicut Iohannes* (1. Joh. 4,8 und 16) ‚caritatem‘ (= ἀγάπη), *ita ipse amorem* (= ἔρωσ) *nominet*) bis zu Ps.-Dionysius Areopagita greifbar (DN 4,11–17). Der Einwand, dem sich diese „christlichen Platoniker“ ausgesetzt sehen oder den sie wenigstens antizipieren, ist immer die sinnliche Komponente des Wortes ἔρωσ/*amor*; die diesbezügliche Differenz zwischen Platon und der Bibel ist ihnen also keineswegs einfach entgangen, sondern sie haben den erotischen Zug der platonischen Liebeskonzeption bewusst in ihre Theologie der Gottesliebe integriert. Vgl. Dideberg (1975), 229 Anm. 108. Zur Terminologie Augustins vgl. ders. (1986–1994).

⁵ Nygren (1930) und (1937). Eine sorgfältige Diskussion der Argumente Nygrens bietet O’Donovan (1980), 137–159. Einige Philosophiehistoriker haben auf Nygren mit dem Versuch reagiert, „agape-artige“ Elemente im platonischen Eros-Denken aufzuweisen, und sind zu einer tendenziell christianisierenden Interpretation Platons und Plotins gelangt; vgl. etwa Rist (1964); Armstrong (1961) (= ders. (1979), Study IX).

⁶ Einen wesentlichen Beitrag zur Klärung leistete die für die Verortung Augustins in der Tradition des antiken Eudaimonismus grundlegende Studie von Holte (1962). Lutherisch war der Standpunkt Nygrens, eine lutherisch-neukantianisch motivierte Augustinus-Kritik hatte zuvor Karl Holl vorgetragen (vgl. Holte, ebd., 207 f.).

⁷ Z. B. *ciu. 10,1 omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines uelle* (nach Ciceros *Hortensius*). Im selben Buch die Interpretation von Ps. 72,28 *mihi autem adhaerere deo bonum est* als christlicher „Telosformel“ (10,18).

bloßen Vorstufe der Gottesliebe degradiert, sondern der durch den Bibeltext vorgegebenen Gleichrangigkeit der beiden Gebote Rechnung trägt.

Es ist dieser zweite Punkt – die eudaimonistische Lesart der Liebe –, der Augustinus mit der Tradition des Platonismus und vor allem mit Plotin verbindet. Es war im Platonismus seit langem üblich, das „Schöne an sich“ des *Symposions* mit der im Sonnengleichnis des 6. Buches der *Politeia* erscheinenden Idee des Guten gleichzusetzen und den im *Symposion* geschilderten erotischen Aufstieg als einen der Wege zur Erkenntnis des Guten, d. h. als einen Aufstieg zum ersten Prinzip und letzten Ziel (Telos) alles Seienden zu interpretieren. Es war insbesondere Plotin, der dem erotischen Weg zur Erkenntnis des Guten einen gegenüber anderen Erkenntniswegen erhöhten Rang zugesprochen und dies mit einer exegetischen Strategie begründet hat, die ich „die erotische Interpretation des Sonnengleichnisses“ nennen möchte. Der vorliegende Beitrag führt in einem ersten Teil diese Interpretation vor und zeigt, wie sie Eros- und Transzendenzdenken miteinander verbindet und dadurch zuletzt zu einer paradoxen Selbstreferentialität des Eros führt. In einem zweiten Teil wird dann versucht, zwischen der Innerlichkeit der neuplatonischen Erotik und der für Augustins Ethik, d. h. insbesondere für seinen ethischen Intentionalismus charakteristischen Verinnerlichung des *caritas*-Begriffs eine Verbindungslinie zu ziehen. Dies geschieht vor allem anhand der *Zehn Traktate zum Ersten Johannesbrief* von 407, einem der wichtigsten augustininischen Texte über den Liebesbegriff.

1. Plotins erotische Interpretation des Sonnengleichnisses

Platons „große Analogieformel“⁸ im 6. Buch der *Politeia* lautet bekanntlich: Die Idee des Guten verhält sich zu der geistig wahrnehmbaren Welt des Seins so, wie sich die Sonne zu der sichtbaren Welt des Werdens verhält. Die Sonne ermöglicht mit ihrem Licht, dass das Auge die sichtbaren Dinge sehen kann, und sie garantiert das Werden der werdenden Dinge, ohne selbst Werden zu sein. Entsprechend ermöglicht die Idee des Guten mit dem Licht der Wahrheit, dass der Geist (das „Auge der Seele“) die geistig erkennbaren Gegenstände erkennen kann; und sie garantiert das Sein der Seienden, ohne dass sie selber Sein ist – die Idee des Guten steht „an Wert und Macht jenseits des Seins“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεῖα καὶ δυνάμει*). Die korrekte Interpretation dieses Gleichnisses ist in der modernen Platon-Forschung Gegenstand intensiver Diskussion, was auch an Platons Gestaltung des Textes liegt, der sich einer abschließenden Deutung zu widersetzen scheint.⁹ Bei Plotin ist das Gleichnis metaphysisch in der Weise gedeutet, dass das Sein als solches und

⁸ Der Ausdruck stammt von H. Dörrie, vgl. Dörrie/Baltes (1996), 324. Das Stichwort *ἀνάλογον* fällt in Pl. R. 6,508b, zitiert von Plotin in VI 7,16,28.

⁹ Eine sehr klare Darstellung der textimmanenten Schwierigkeiten der drei Gleichnisse gibt Annas (1981), 242–271, gipfelnd in der nachvollziehbaren Aussage, dass diese „philosophically frustrating“ seien. Anders als in der modernen Exegese, stand für die antiken Platoniker zumindest so viel fest, dass das Sonnengleichnis eine Aussage über die Struktur des Seins enthielt, also metaphysisch zu lesen war. Umstritten war dagegen bis Plotin die Frage nach der Transzendenz des Guten, also die Deutung des rätselhaften *ἐπέκεινα*

als ganzes von einem dynamischen Streben durchzogen ist, mit dem es über sich selbst hinaus auf ein nicht mehr seiendes, seinstranszendentes Prinzip – eben das Gute bzw. das Eine – verweist. Eine solche strebenstheoretische Deutung von Platons Grundtext über das Gute war für Plotin vor dem Hintergrund der aristotelischen und hellenistischen Ethiken, die dem Streben nach dem Guten axiomatischen Rang zuerkannt hatten, vermutlich eine philosophische Notwendigkeit.¹⁰ Doch Plotin geht hierüber noch hinaus, indem er das Streben dezidiert als ein erotisches auffasst – eine Entscheidung, für die es keine unmittelbaren Sachzwänge gibt (nicht jedes Streben ist erotisch) und die im späteren Neuplatonismus anscheinend nicht beibehalten worden ist.¹¹ Für Plotin ist das „Licht des Guten“, von dem im Sonnengleichnis die Rede ist, nichts anderes als der Glanz oder Charme, der über einem erotisch begehrenswerten Seienden liegt und der kein integraler Bestandteil von dem ist, was dieses Seiende wesensmäßig ist, der also von der Definition des Seienden nicht erfasst werden kann. Das bedeutet, dass dasjenige, was die Liebe zu einem Seienden auslöst, immer etwas jenseits (ἐπέκεινα) von dessen Sein Liegendes ist. Der eigentliche Gegenstand des liebenden Begehrens ist somit nie ein bestimmtes, konkretes Seiendes, sondern das ihm transzendente, es überstrahlende Licht des Guten;¹² und die Erfüllung dieses Begehrens wäre dementsprechend ein paradoxer, jenseits jeder Gegenständlichkeit liegender Zustand, eine mystische Einswerdung, in der die Unterscheidung von Liebendem, Geliebtem und Liebe, von „Subjekt“ und „Objekt“, von Ich und Du inhaltslos wird. Man kann dann nur noch davon sprechen, dass das Licht sich selbst sieht oder die Liebe sich selbst liebt. Die Funktionsweise dieser erotischen Interpretation des Sonnengleichnisses lässt sich genauer an Plotins ausführlichster Schrift über das Gute studieren, der *Enneade* VI 7.

Der Haupt- und Mittelteil dieser als Triptychon angelegten Schrift¹³ befasst sich mit der Frage, was das vorgängige Prinzip der dynamischen Identität von Geist und Sein, das Eine oder Gute, eigentlich ist und wie es erkannt werden kann. Am Anfang der Partie wird Platons Sonnengleichnis referiert, als dessen Exegese alle nachfolgenden Überlegungen verstanden werden müssen.¹⁴ Plotin beginnt, indem er ganz im Sinne der klassischen Ideenlehre die Frage stellt, welche gemeinsame Gestalt es erlaubt, die Grundcharaktere des Seins, Sein, Leben und Denken bzw. geistiges Erkennen (voûς),¹⁵ als gut zu bezeichnen. Es gelingt ihm nun zwar, mit Hilfe einer

τῆς οὐσίας (509b). Zu den vorplotinischen Deutungen vgl. Baltes (1997) (wiederabgedruckt in: Baltes (1999), 351–371); Whittaker (1969).

¹⁰ Bei Platon wird die Tatsache, dass jede Seele instinktiv nach dem Guten strebt, zwar in den zum Sonnengleichnis hinführenden Überlegungen erwähnt (505d-e), findet im Gleichnis selbst aber keine Erwähnung mehr – was nicht heißt, dass das Gleichnis nicht teleologisch gedeutet werden kann.

¹¹ Vgl. Procl. *Th. Pl.* 1,25 und dazu Tornau (demnächst).

¹² Das Licht des Guten ist somit in gewisser Weise die Präsenz des Guten im Seienden selbst. Vgl. Beierwaltes (1961/1977), 86–91.

¹³ Kapitel 15–36. Zum Aufbau vgl. Tornau (2001), 402–404; Hadot (1988), 15–30.

¹⁴ VI 7,16. Vgl. Szlezák (1979), 104–108.

¹⁵ Zu dieser Triade und ihrem Hintergrund in Pl. *Sph.* 248e vgl. Hadot (1960), 107–157. Die hier bevorzugte Übersetzung von voûς/voeiv mit „geistiges Erkennen“ soll dem nichtprozessual-intuitiven Charakter dieser Erkenntnisform Rechnung tragen und sie vom diskursiven Denken unterscheidbar machen. Es

jener hochspekulativen und -problematischen Entwicklungen über das Hervorgehen des Seins aus dem Einen-Guten und seine Selbstkonstitution als Geist¹⁶ wahrscheinlich zu machen, dass alle drei – Sein, Leben und Geist – kausal auf das Gute zurückgeführt werden können. Bemerkenswerterweise stellt sich jedoch heraus, dass die prinzipientheoretische „henologische Reduktion“¹⁷ die Ausgangsfrage, inwiefern Sein, Leben und Geist gut sind, nicht zu beantworten vermag: Die Frage stellt sich nach Abschluss der prinzipientheoretischen Darstellung in unverminderter Schärfe von neuem.¹⁸ Ein solcher Fall ist, soweit ich sehe, in Plotins *Enneaden* singulär. Die Fortführung des Gedankengangs lässt vermuten, dass das Scheitern in Plotins Augen dadurch verursacht ist, dass das Gute und die aus ihm abgeleiteten geistigen Entitäten aus der metaphysischen Außensicht behandelt wurden und das Gute damit trotz aller verbalen Beteuerungen seiner Nicht- und Überseiendheit faktisch doch als ein „Gegenstand“ aufgefasst wurde. Jedenfalls wechselt Plotin vom Kapitel 19 an zur Innenperspektive, indem er das Streben der Seele nach dem Guten in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt und fragt, worauf die Seele eigentlich zielt, wenn sie liebend nach etwas strebt. In diesem Zusammenhang folgt ein erneutes Referat des Sonnengleichnisses, in dem dieses ausdrücklich mit dem Eros in Verbindung gebracht wird:

Allerdings entsteht das intensive Liebesbegehren nach ihnen [die Rede ist immer noch von Sein, Leben und Geist] nicht, wenn sie einfach das sind, was sie sind, sondern wenn sie bereits sind, was sie sind, aber von *dort* her noch etwas anderes dazubekommen haben. Denn so wie den Körpern zwar bereits Licht beigemischt ist, aber trotzdem noch anderes Licht nötig ist, um die in ihnen enthaltene Farbe (das Licht in ihnen) überhaupt sichtbar zu machen, genauso bedarf es bei den dortigen Gegenständen, auch wenn sie schon sehr viel Licht enthalten, noch eines anderen, stärkeren Lichts, damit sie gesehen werden können, von sich selbst ebenso wie von einem anderen (VI 7,21,11–17).¹⁹

Plotin nimmt hier den von Platon benannten Sachverhalt auf, dass die Farbe der sichtbaren Gegenstände und das Sehvermögen des Auges zwar aufeinander abgestimmte Kompetenzen sind, dass aber trotzdem das Sonnenlicht als etwas Drittes hinzukommen muss, damit ein Sehvorgang zustandekommt.²⁰ Doch geht Plotin insofern über das Sonnengleichnis hinaus, als er zum einen die Farbe (und implizit

gibt aber auch gute Gründe für die Übersetzung „Denken“, vor allem den, dass es der antiken Nus-Spekulation natürlich um die „Sache des Denkens“ geht, auch wenn diese Sache u.U. anders als in der Moderne aufgefasst wird.

¹⁶ VI 7,17; vgl. dazu Bussanich (1988), 148–171.

¹⁷ Ich übernehme diesen Ausdruck von Halfwassen (1992), 53; vgl. auch ders. (2004), 40–43.

¹⁸ VI 7,18,1 f. und 49–51. Das ganze Kapitel 18 ist aporetisch und führt nur auf das Problem selbst zurück; seine Aufgabe ist es, die „Sehnsucht“ der Ratio nach einer vernünftigen Lösung sinnfällig zu machen.

¹⁹ γίνεται δὲ πρὸς αὐτὰ ἔρωσ ὁ σύντονος οὐχ ὅταν ἢ ἄπερ ἐστίν, ἀλλ' ὅταν ἐκεῖθεν ἤδη ὄντα ἄπερ ἐστίν ἄλλο προσλάβῃ. οἷον γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων φωτὸς ἐμμεμιγμένον ὁμῶς δεῖ φωτὸς ἄλλου, ἵνα καὶ φανείη τὸ ἐν αὐτοῖς χροῶμα τὸ φῶς, οὕτω τοι δεῖ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ καίπερ πολὺ φῶς ἐχόντων φωτὸς κρείττονος ἄλλου, ἵνα ἀκείνα καὶ ὑπ' αὐτῶν καὶ ὑπ' ἄλλου ὁφθῆ. Übersetzungen aus Plotin stammen, wenn nicht anders angegeben, aus meiner Auswahlsgabe (Tornau (2001)). Alle anderen antiken Texte wurden neu übersetzt.

²⁰ Pl. R. 6,507d-e.

auch das Sehvermögen) selbst als Licht bezeichnet²¹ und zum anderen jenes „dritte“, über das Wesen des Sehenden bzw. Sichtbaren hinausgehende Licht in diesen selbst vorhanden sein lässt. Diese Modifikation gestattet es ihm, eine Antwort auf die vorhin in der Aporie verbliebene Frage zu geben, was an Sein, Leben und Geist gut ist: Es ist jener Zug, der jedes von ihnen erotisch begehrenswert macht, der Glanz oder Strahl des Guten, der zugleich in ihnen präsent ist (es sind ja Sein, Leben und Geist, die erotisch begehrt werden) und ihnen transzendent ist: Denn er ist kein Teil ihres Wesens (es gehört weder zum Begriff von Sein noch von Leben noch von geistigem Erkennen, erotisch begehrenswert zu sein), sondern liegt „über“ diesem Wesen als ein Weiteres, Nichtreduzierbares. Dass Plotin den lichthafte Charakter von Farbe und Sehvermögen gegenüber Platon stärker betont, hat gleichfalls mit seiner Erotisierung des platonischen Gleichnisses zu tun: Wenn der eigentliche Gegenstand der Liebe das über dem Seienden liegende, ihm transzendente Licht ist und die Liebe mithin stets über das reine Sein hinauswill, dann ist eine Erfüllung des Liebesbegehrens nur als Einswerdung mit diesem seinstranszendenten Licht möglich. Und damit dies überhaupt möglich ist, muss in dem Liebenden selbst bereits ein Zug in die Transzendenz vorhanden sein, mit anderen Worten: es muss in gewissem Sinne selbst Licht sein.

Im Folgenden vertieft Plotin seinen Gedanken, dass Platons ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, die Seinstranszendenz der Idee des Guten, am ehesten zu fassen ist durch Aufmerksamkeit auf das Liebesbegehren und dessen Eigenart, stets auf das Darüber-Hinaus, das undefinierbar Darüberliegende zu zielen. Plotin wagt hier die These, dass selbst der Geist, obgleich er nichts Geringeres als die vollkommene Schönheit des perfekt geordneten, gesamten Seins ist,²² die Seele gleichgültig lassen würde, wenn nicht über dieser gesamten Schönheit und Ordnung der unnennbare Glanz (φέγγος) oder Charme (χάρις) des Guten läge,²³ der, ohne selbst diese Schönheit zu sein, sie uns erst lieben lässt:

Wenn somit die Seele das von dort her „Ausströmende“ (Pl. *Phdr.* 251b) in sich aufnimmt, gerät sie in Bewegung und rasende Verzückung und füllt sich mit den Stacheln (vgl. *Phdr.* 251d) des Verlangens, kurz: es entsteht Liebe. Bevor sie in diesem Zustand ist, löst nicht einmal der Geist eine Bewegung bei ihr aus, so schön er ist; denn seiner Schönheit fehlt die Aktivität, solange sie nicht das Licht des Guten erhalten hat, und die Seele, nur auf sich selbst gestellt, „fällt auf den Rücken“ (Pl. *Phdr.* 254b), d. h. sie bleibt allem gegenüber inaktiv, und selbst wenn der Geist ihr gegenwärtig ist, ist sie ihm gegenüber stumpf. Aber sobald von *dort* her so etwas wie Erwärmung in sie gelangt, gewinnt sie Stärke und wird erweckt und im wirklichen Sinne beflügelt [...] (VI 7,22,7–15).²⁴

²¹ An anderer Stelle wird dieser Gedanke freilich von Platon geäußert, vgl. Pl. *Ti.* 45b-d; Bussanich (1988), 134. Interessanterweise beginnt die Schrift VI 7 mit einem Zitat dieser Stelle (VI 7,1,1 f.).

²² Diesen Aspekt der neuplatonischen Schönheitsmetaphysik stellt Halfwassen (2003) in den Vordergrund.

²³ Zu diesen Ausdrücken Plotins für das unnennbare Mehr vgl. VI 7,22,5–7. Sie sind z. T. schon platonisch. Zu φέγγος vgl. *Phdr.* 250b; für φῶς bedarf es wohl keines Belegs. Φέγγος ist ein beliebter Ausdruck in den *Chaldäischen Orakeln*; vgl. *Or. Chald.* fr. 39,4 des Places; fr. 122; fr. 125; fr. 219,1. Auf fr. 39,4 spielt möglicherweise Plot. VI 7,15,29 f. an, was ein Beleg für die sonst schwer nachzuweisende Kenntnis und Benutzung der *Chaldäischen Orakel* durch Plotin wäre.

²⁴ καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἰστρον πιμπλάται καὶ ἔρωσ γίνεται. πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα:

Bemerkenswert an diesem Text ist, dass hier der Mythos aus Platons *Phaidros* im Licht der unmittelbar zuvor vorgetragenen erotischen Interpretation des Sonnenvergleichnisses gelesen wird. Der *Phaidros* erklärt das sich beim Anblick der Schönheit einstellende Gefühl der Verliebtheit als das Sprießen der Seelenflügel durch die Erinnerung an die einstmals gesehene geistige Schönheit. Doch ist damit in Plotins Augen offenbar noch nicht erklärt, wodurch die im „überhimmlischen Ort“ gesehene platonischen Ideen selbst, die Gerechtigkeit, das Wissen usw., schön nicht nur im Sinne von Perfektion und Erhabenheit, sondern auch im Sinne der erotischen Attraktivität sind. Hier wird die Idee des Guten der *Politeia* relevant; nur wenn man ihre Präsenz in Rechnung stellt, kann man, so anscheinend Plotins Auffassung, den *Phaidros*-Mythos ganz verstehen.²⁵

Was geschieht nun, wenn dieses durch keinen bestimmten Gegenstand zu befriedigende, stets über alles Bestimmte hinausstrebende Liebesbegehren seine Erfüllung findet? Diese Frage versucht Plotin im letzten Abschnitt des Hauptteils von *Enneade* VI 7 zu beantworten. Es kommt hier zunächst darauf an, sich bewusst zu machen, dass eine solche Liebeserfüllung für Plotin etwas zutiefst Paradoxes ist. Liebeserfüllung kann nichts anderes sein als die Einswerdung von Liebendem und Geliebtem, wie sich selbst an der niederrangigen Form der körperlichen Liebe noch erkennen lässt, die ihre Erfüllung in der sexuellen Vereinigung der Liebenden findet.²⁶ Auf der anderen Seite ist Liebe für Plotin jedoch eine grundsätzlich asymmetrische Angelegenheit, deren empirisches Paradigma die Situation ist, dass eine Vielzahl von Liebenden um denselben Geliebten oder dieselbe Geliebte rivalisiert. Während diese Konstellation im zwischenmenschlichen Bereich Leid verursacht, zeigt sich die Überlegenheit der Liebe zu geistigen Wesen darin, dass das geistige Geliebte – etwa die Seinswelt als Inbegriff der vollkommenen Schönheit – allen seinen Liebhabern eben dadurch, dass sie nach ihm streben, ganz zur Verfügung steht. Streben und Erfüllung sind hier eins; anders als durch ihr Streben ist das Geliebte den Liebenden überhaupt nicht verfügbar.²⁷ Verallgemeinert bedeutet das, dass gerade die Spannung von Streben und Nichterreichen der neuplatonischen Seinsordnung ihre dynamische Stabilität gibt. Sogar in der vollkommenen Identität

ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπῆτα τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νοθηῖς. ἐπειδὴν δὲ ἦκη εἰς αὐτὴν ὥσπερ θεομασία ἐκείθεν, ῥώννυται τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται...

²⁵ Vgl. VI 7,22,19–22, ein Text, der sich fast wie eine Korrektur des *Phaidros* liest: „Und so hebt sie sich über den Geist [= Platons „überhimmlischer Ort“] empor; aber über das Gute kann sie nicht hinausgehen, weil darüber hinaus nichts mehr liegt. Bleibt sie dagegen im Geist, so schaut sie zwar schöne und erhabene Gegenstände [= die am „überhimmlischen Ort“ vorfindlichen Ideen], aber sie hat noch nicht ganz das, was sie sucht.“ Daneben ist Plotins Absetzung des Guten vom Geist auch als Kritik an der aristotelischen Noetik und Prinzipienlehre zu betrachten; wie Szlezák nachgewiesen hat, kann die Partie VI 7,19–22 insgesamt als Auseinandersetzung mit Arist. *Metaph.* A 7 gelesen werden (Szlezák (1979), 144–150).

²⁶ Vgl. VI 7,33,22–27; 34,14–16; VI 9,9,44–46.

²⁷ VI 5,10,1–11 mit meinem Kommentar (Tornau (1998), 446–449). In gewisser Weise ist das Plotins Version des Dilemmas aus Platons *Symposion*, dass der strebende Eros in dem Moment, wo er das Ziel seines Strebens erreicht, aufhören müsste zu existieren, mit anderen Worten: dass man das Geliebte gerade im Moment der Vereinigung nicht mehr liebt. Plotins als selbstreferentieller Eros beschreibbarer mystischer Moment (s. u.) ist seine Lösung dieses Dilemmas und tritt, so gesehen, an die Stelle von Platons Konzeption des nach „Zeugung im Schönen“ strebenden kreativen Eros (*Smp.* 206b), der bei Plotin nicht vorkommt.

des Geistes mit sich selbst, wo das Liebende das Geliebte immer schon besitzt, weil es eins mit ihm ist, existiert eine solche Spannung: Den *Gegenstand* seiner Liebe – sich selbst – besitzt der Geist immer und notwendigerweise; aber dasjenige, was ihn für sich selbst liebenswert macht – den Glanz des Guten –, kann er nicht besitzen, weil es kein Gegenstand ist.²⁸

In dem genannten Abschnitt der Schrift VI 7 unternimmt Plotin dementsprechend nichts Geringeres, als eine Vorstellung von der seinstsparenden Erfüllung der Liebe zum Guten zu geben, die nach seinem eigenen metaphysischen System eigentlich eine Unmöglichkeit ist. Das Unternehmen ist ebenso paradox wie sein Gegenstand und mündet in einer von Plotins beeindruckendsten Schilderungen des sogenannten mystischen Moments. Bei seiner Beschreibung der mystischen Einswerdung mit dem Guten greift Plotin zum dritten Mal in dieser Schrift (nach VI 7,16 und VI 7,21) mit wörtlichen Anklängen auf Platons Sonnengleichnis zurück:

[...] dann aber [...] bekommt man es „plötzlich“ (Pl. *Smp.* 210e) zu Gesicht, ohne zu sehen, wie; sondern wenn diese Schau die Augen mit Licht erfüllt, dann lässt sie sie nicht mit Hilfe des Lichts etwas anderes sehen, sondern das, was zu sehen war, war das Licht selbst. Denn in jenem war das Gesehene nicht verschieden von dem dazugehörigen Licht, es gab auch nicht Geist und geistig Erkanntes, sondern nur ein strahlendes Leuchten [...] (VI 7,36,15–22).²⁹

Die analogen Termini des Sonnengleichnisses sind sämtlich präsent, das Gesehene und das Sehende einerseits, das geistig Erkennbare und das Erkennende andererseits und das beide jeweils verbindende Licht (der Sonne bzw. des Guten). Aber die Systematik des Gleichnisses, die darauf beruht, dass das Licht notwendige Bedingung für den Schvorgang ist, ohne selbst zu sehen oder gesehen zu werden, bricht hier zusammen, weil das Licht selber zum Thema des Sehens wird. Sehen ist von seinem Wesen her gegenstandsbezogen: Man kann nicht sehen, ohne *etwas* zu sehen. Das Licht aber ist nicht „etwas“ – mit der Konsequenz, dass auch der Sehende nicht mehr „jemand“ ist und die Unterscheidung von Sehendem und Gesehenem irrelevant, ja undurchführbar wird. Das Streben des Eros nach dem Guten gelangt also in dem Moment zur Erfüllung, wo das Licht des Guten sich selbst sieht mit einem Sehen, das eigentlich kein Sehen und doch – da sein Thema das das Sehen ermöglichende Licht selber ist – in einem volleren Sinne Sehen ist als jedes Sehen, das sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht.³⁰

²⁸ III 8,11,22–24: „Also, diese über ihm [= dem Geist] liegende Spur von sich überlässt das Gute dem Geist als sein Eigen, wenn er es ansieht; und daraus folgt, dass es im Geist Streben gibt, er strebt ewig [nach dem Guten] und erreicht [es] ewig (ἐπιέμενος αἰεὶ καὶ αἰεὶ τυγχάνων).“

²⁹ ἔνθα δὴ [...] τις [...] εἰσεῖδεν ἑξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἢ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποιθὲν ἄλλο ὄραν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. οὐ γὰρ ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὄρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοοῦμενον, ἀλλ' ἀγῆ ... Vgl. dazu Bussanich (1988), 198, der auf die Präsenz des Sonnengleichnisses in diesem Text hinweist; kein Hinweis bei Hadot (1988), 350f., der aber die enge Berührung mit V 5,7 notiert.

³⁰ Vgl. Beierwaltes (1961/1977), 88. Die Betonung des dem Sehenden und Gesehenen schon von sich aus innewohnenden Licht in VI 7,21 soll wohl diese Vorstellung des Selbstsehens des Lichts in der *unio mystica* vorbereiten.

Wie das Sichselbstsehen des Lichts genauerhin zu begreifen ist, verdeutlicht ein weiterer Rückgriff Plotins auf das Sonnengleichnis im 7. Kapitel der *Enneade* V 5. Es ist strenggenommen natürlich nicht richtig, dass das Licht nicht sichtbar ist; da es das Sehen ermöglicht und alles Sichtbare nur sichtbar ist, wenn es vom Licht beleuchtet wird, wird das Licht in jedem Sehvorgang mitgesehen. Ebenso wird das Gute in jedem Akt des geistigen Erkennens miterkannt (man erkennt etwa die Idee des Gerechten nicht richtig, wenn man nicht erkennt, dass sie gut ist). Doch kann das Licht beim gegenständlichen Sehen niemals Thema des Sehens werden – man sieht immer nur beleuchtete Gegenstände, niemals bloß das Licht selbst.³¹ Will das Auge diese Situation überwinden, so muss es sich also von den äußeren sichtbaren Gegenständen ab- und dem ihm eigenen, inneren Licht zuwenden, aufgrund von dessen Präsenz es, das Auge, ein Sehendes ist. Wenn man das Auge schließt, kann es geschehen, dass man das Licht, das ihm nach der Physiologie des *Timaios* inne-wohnt, aufblitzen sieht:

Denn dann sieht es [= das Auge], ohne zu sehen, und doch sieht es in dem Moment besser als sonst; es sieht nämlich Licht; alles andere hingegen war zwar von der Art und Form des Lichts (φωτοειδῆ, eine Analogiebildung zu Platons ἀγαθοειδῆ „gut-artig“ und ἡλιοειδῆ „sonnenhaft“), aber es war nicht Licht. Also, so ist es auch mit dem Geist: Wenn er sich gegen alles andere abgedeckt und ganz ins Innere zusammengenommen hat und nichts mehr sieht, dann wird er das Licht schauen, kein von einem Gegenstand, an dem es ist, unterscheidbares Licht, sondern ganz allein es selbst für sich, rein bei sich selbst, das so plötzlich (vgl. wieder Pl. *Smp.* 210e) aufscheint, dass er nicht entscheiden kann, woher es erschienen ist, von außen oder innen, und, wenn es wieder weg ist, sagt: „Es war also in mir und auch wieder nicht in mir.“ (V 5,7,29–35)³²

Was der Geist in diesem Moment sieht, ist zugleich das Innerste von ihm und das ganz andere, weil Transzendente; es ist weder die Totalität der Formen noch die absolute Selbsterkenntnis und ist insofern nicht Geist, aber es ist etwas, ohne das der Geist nicht das wäre, was er ist. Die Wahrnehmung dieses ganz Eigenen und ganz Fremden, die Selbsttranszendierung ins eigene Innerste, kann nur noch als Erfahrung einer Paradoxie beschrieben werden.

Im „Lichte“ des bisher Gesagten ist, so scheint mir, auch eine merkwürdige Stelle der *Enneade* VI 8 „Über die Freiwilligkeit und den Willen des Einen“ zu interpretieren, wo das Eine-Gute als „Liebe zu sich selbst“ (αὐτοῦ ἔρωσ) bezeichnet wird. In dieser Schrift versucht Plotin bekanntlich, seine These, dass das Eine-Gute trotz seiner inhaltlichen Unbestimmbarkeit nicht dem Zufall unterworfen ist, dadurch plausibel zu machen, dass er die beim Sprechen über das Eine sonst vorrangige negative Theologie hintanstellt und positive Aussagen wagt. Dabei werden solche Züge des Geistes, die dessen absolute Selbstidentität einsichtig machen, auf dem

³¹ V 5,7,1–21. Vgl. zu diesem Text Schroeder (1992), 48–52.

³² τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾷ; φῶς γὰρ ὁρᾷ; τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. οὕτω δὲ καὶ ὁ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ ἔσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἑξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν „ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὐ“.

Wege der Analogie (markiert durch das häufig wiederholte *οἷον*, „quasi“) auf das Eine übertragen.³³ Der Text, der uns hier interessiert, lautet folgendermaßen:

Und er [= das Eine bzw. der Gott; Plotin bevorzugt in seiner „positiven Theologie“ in VI 8 tendenziell das Maskulinum] ist als einer und derselbe Liebenswertes und Liebe, d. h. er ist Liebe zu sich selbst, weil er ja auf keine andere Weise schön ist als von sich selbst her und in sich selbst. Denn auch das Zusammensein mit sich selbst vermag er auf keine andere Weise zu haben, wenn nicht das, was zusammen ist, und dasjenige, mit dem es zusammen ist, eines und dasselbe ist. Wenn aber das, was zusammen ist, und dasjenige, mit dem es zusammen ist, eins ist und das quasi Strebende mit dem Erstrebten eins ist, das „Erstrebte“ sich aber auf seine Existenz bezieht und quasi sein Zugrundeliegendes ist, dann hat sich uns wieder gezeigt, dass das Streben und das Sein bei ihm eins ist (VI 8,15,1–8; neue Übersetzung).³⁴

Gewiss könnte auch über den Geist die Aussage getroffen werden, dass der Gegenstand seines liebenden Begehrens er selbst ist. Doch müssten wir wiederum hinzufügen, dass eben wegen seiner Gegenständlichkeit es nicht eigentlich er selbst ist, den er liebt, sondern das nichtgegenständliche Gute, das seinem Geist-Sein transzendent ist. In unserem Text heißt es dagegen ausdrücklich, dass der Terminus „erstrebt“ (*ἐφετόν*) sich nicht auf ein Jenseitiges, sondern auf die *ὑπόστασις* (oben übersetzt mit „Existenz“) des Guten bezieht. Hier, und nur hier, ist das erotisch Begehrenswerte nichts anderes als das, was dem Begehrten „substantiell zugrunde liegt“, das, was es eigentlich ist.³⁵ Ich schlage daher vor, die Stelle als Versuch einer Beschreibung jenes Augenblicks vorzustellen, in dem der Eros, in dessen Wesen es liegt, über alles Bestimmbare, Gegenständliche hinauszuwollen, auf dasjenige trifft, bei dem das Liebenswertes nicht mehr in einem unbestimmbaren Jenseits liegt, sondern das selbst das jenseits aller Bestimmbarkeit liegende Liebenswertes ist. Hier hebt der Eros sich selbst auf, weil er nicht weiter streben kann – und zugleich ist er erst hier vollkommener Eros, weil er hier seine Erfüllung in der Einswerdung findet. Die Paradoxie dieser Situation versucht Plotin zu beschreiben, indem er den Eros in ganz analoger Weise selbstreferentiell werden lässt, wie er in den Schriften V 5 und VI 7 vom Sichselbstsehen des Lichtes gesprochen hat. So verstanden, sind „Das Licht sieht sich selbst“ und „Die Liebe liebt sich selbst“ deckungsgleiche Aussagen, die in der Welt des Seins keinen Sinn ergeben, aber dort, wo die Seinsordnung sich durch die erotische Selbsttranszendierung selbst aufgehoben hat, die einzige Möglichkeit einer einigermaßen treffenden Beschreibung sind.³⁶ Es ist hier vielleicht

³³ Eine meisterhafte Interpretation der Schrift VI 8 bietet Beierwaltes (1999) (zu VI 8,15 allerdings nur ein knapper Hinweis, 205). Zu VI 8,15,1–8 vgl. außerdem Leroux (1990), 344–346 (vgl. auch ebd. 37 f. zur Anwendbarkeit des Begriffs Liebe als eines „*prédicat non-noétique*“ auf das Eine, im Gegensatz zu „*prédicats noétiques*“ wie Denken und Sein); Schroeder (1992), 105–107 (eine mit der hier vorgeschlagenen verwandte Interpretation).

³⁴ *καὶ ἐράσιμον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ὅ σύνεστιν ἐν καὶ ταῦτόν εἴη. εἰ δὲ τὸ συνὸν τῷ ὅ σύνεστιν ἐν καὶ τὸ οἷον ἐφιέμενον τῷ ἐφετῷ ἐν, τὸ δὲ ἐφετόν κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ οἷον ὑποκειέμενον, πάλιν αὖ ἡμῖν ἀνεφάνη ταῦτόν ἢ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία.*

³⁵ Möglicherweise hat Plotin den in diesem Kontext geradezu grotesk materialistisch wirkenden Ausdruck *ὑποκειέμενον* (technisch bezeichnet er ja das aristotelische materielle Substrat) gewählt, um das Paradoxon herauszustreichen, dass die Liebe erst da einen „Gegenstand“ hat, wo es keinen Gegenstand mehr gibt.

³⁶ Die hier vorgeschlagene Deutung ist eine Alternative zu der Interpretation von Rist (1964), 76–86, nach

relevant, dass Plotin an anderer Stelle Ἔρως etymologisch mit ὄρασις „Sehen“ in Verbindung bringt³⁷ – beide, Sehen und Liebe, zeichnen sich ja nach der Sonnen-gleichnis-Interpretation von VI 7 durch eine relationale Struktur aus, die im Moment der Vereinigung mit dem Guten in paradoxer Weise aufgehoben wird.

2. *Christus caritas oder der „innere Imperator“ in Augustins Predigten zum Ersten Johannesbrief*

Es ist unmittelbar einsichtig, dass wir mit Augustins biblisch geprägtem *caritas*-Denken eine von der philosophischen Erotik Plotins völlig verschiedene Gedankenwelt betreten. Insbesondere hat der αὐτοῦ ἔρως des zuletzt behandelten plotinischen Textes nichts mit dem augustiniischen *amor sui* zu tun, der Selbstliebe des Menschen, die, wenn sie in Konkurrenz zur Liebe zu Gott (*amor Dei*) tritt, die Grundform der Versündigung durch Selbstsucht und Stolz (*superbia*) ist.³⁸ Das bedeutet nicht, dass Augustinus die Selbstliebe grundsätzlich ablehnt; sie wohnt im Gegenteil jedem Lebewesen von Natur aus inne und ist überdies durch das biblische Liebesgebot („Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*“) legitimiert. Doch ist Selbstliebe für Augustinus nur dann echte Selbstliebe, wenn sie in der richtigen Relation zur Gottes- und Nächstenliebe steht. Man liebt sich selbst nur dann wirklich, wenn man Gott mehr als sich selbst und den Nächsten wie sich selbst liebt; fehlgeleitete, auf Kosten der Gottesliebe gehende Selbstliebe muss richtiger als Selbsthass bezeichnet werden. Man sieht hieran, dass Augustins Weltbild durch eine rationale Liebesordnung strukturiert ist, die sowohl jedem Einzelwesen seinen Platz im Seinsganzen zuweist als auch eine Beurteilung der Handlungen und Handlungsdispositionen der Menschen nach ihrem ethischen Wert erlaubt.³⁹ Durch die Ursünde

der es in VI 8,15,1–8 um die Liebe des Einen zu sich selbst geht, insofern es allen ihm gegenüber späteren, von ihm verursachten Seienden gegenwärtig ist; indirekt ist nach Rist damit der Gedanke der Liebe des „Schöpfers“ zu seinen „Geschöpfen“ angesprochen. Diese Überlegungen Rists stehen im Kontext einer Auseinandersetzung mit Nygren und entspringen dem Bestreben, in der griechischen Tradition etwas der christlichen Agape Vergleichbares zu finden. Doch ist damit m.E. zuviel in den Text hineingelesen; eine Lektüre im Licht der Eroslehre von VI 7 empfiehlt sich dagegen auch wegen der Parallelstelle VI 8,16,13, wo das sich selbst liebende Eine mit einem Zitat von Pl. *Phdr.* 250c als „reines Strahlen“ bezeichnet wird (οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, ἀύγην καθαράν; vgl. ἀύγη in VI 7,36,22). Soweit ich sehen kann, setzt kein Text Plotins ein anderes Eros-Verständnis voraus als das von Platon im *Symposion* vorgegebene des begehrenden Strebens; ob das Eine die Menschen „liebt“, ist im Horizont plotinischen Denkens schlicht eine falsch gestellte Frage. Ein gleichsam „Agape-artiger“ Eros findet sich erst bei Proklos, der neben dem strebend-begehrenden Eros des *Symposions* (der bei Plotin noch der einzige ist) einen fürsorglich-pronoetischen Eros des Göttlichen für Welt und Menschen ansetzt (*Procl. in Alc.* 30,17–31,2 Kreuzer u. ö.; vgl. Armstrong (1961), 115–117; Wallis (? 1995), 154).

³⁷ III 5,3,13–15. Vgl. Rist (1964), 83.

³⁸ Der bekannteste Text ist Aug. *ciu.* 14,28. Die beste neuere Untersuchung zu Augustins Nachdenken über Liebe und Selbstliebe ist O'Donovan (1980). Eine lesenswerte Darstellung zu Augustins Liebesbegriff und der Bedeutung der Liebe in Augustins Ethik ist Rist (1994), 148–202 (Kapitel „Will, love and right action“). Die folgenden allgemeineren Bemerkungen sind beiden Arbeiten verpflichtet.

³⁹ *ciu.* 15,22 *definitio brevis et uera uirtutis ordo est amoris* mit Berufung auf Cant. 2,4 *ordinate in me caritatem*.

des Menschen ist diese Ordnung jedoch unheilbar gestört: In der uns bekannten Welt sündigen die Menschen unvermeidlicherweise durch exzessive Selbstliebe, und der richtige *ordo amoris*, d. h. die *caritas* des biblischen Liebesgebots als Grundmotivation allen Handelns, kann dem Menschen nur durch die Gnade Gottes von neuem geschenkt werden. Der Liebesbegriff Augustins deckt, wie schon diese knappe Zusammenfassung erkennen lässt, einen sehr viel weiteren Bereich ab als der Eros Plotins. Damit soll nicht gesagt sein, dass Plotins Philosophie wegen ihres Zielens auf Selbstvervollkommnung für ein Konzept wie die Nächstenliebe keinen systematischen Ort hätte. Was Augustinus „Nächstenliebe“ nennt, eine dem Mitmenschen zugewandte Ethik, ist auch bei Plotin vorhanden und durch den Gedanken der Einheit aller Seelen im Geist m. E. auch metaphysisch fundiert;⁴⁰ doch wird es nicht mit Vokabeln aus dem Wortfeld „Liebe“, sondern mit traditionellem ethischem Vokabular beschrieben. Solche terminologischen Differenzen haben indes stets auch philosophische Implikationen, und in der Tat weist Augustinus, wie wir sehen werden, im Zuge seines Bemühens um die Exegese des Doppelgebots der Liebe der Nächstenliebe eine Bedeutung für die Gottesliebe und -erkenntnis zu, die sie unter rein neuplatonischen Voraussetzungen kaum hätte haben können.

Augustins Ethik ist notwendigerweise intentionalistisch in dem Sinne, dass es für die Bewertung einer Handlung nicht auf die Handlung selbst ankommt, sondern einzig darauf, ob sie durch *caritas* oder durch falsche Selbstliebe („Stolz“, *superbia*, oder „Begierde“, *cupiditas*) motiviert ist. Diese Auffassung ist zugleich eine Stärke und eine Schwäche des augustinischen Denkens – ersteres, weil die Motivation eines Menschen von außen unerkennbar ist, was die Beurteilungs- und Verurteilungsmacht von Dritten (auch und gerade geistlichen Würdenträgern) stark einschränkt,⁴¹ letzteres, weil der Mensch hierdurch zu einer ständigen Selbstprüfung seiner Motive aufgefordert ist, die – da Gott den Menschen besser kennt als dieser sich selbst – nie zu einem bündigen Ergebnis führen kann; und da, wie gesagt, seine Motive für andere Menschen unerkennbar sind, bleibt er mit dem unaufhebbaren Zweifel an der Redlichkeit seiner Motive zwangsläufig allein.⁴² Damit stehen wir an der Wurzel der christlich-abendländischen Kultur des Schuldbewusstseins. Wie dem auch sei: Für unsere Zwecke genügt es festzustellen, dass *caritas* – als Gottes- wie als Nächstenliebe – für Augustinus primär ein innerer Vorgang ist; und darum liegt es nahe, in seinen Überlegungen zur *caritas* Nachklänge neuplatonischer Denkstrukturen, insbesondere der neuplatonischen Innerlichkeit, zu suchen. Wir versuchen das vor allem anhand des 8. Buches von *De trinitate* und an einem Text,

⁴⁰ Vgl. Plot. VI 5,7,6–8 und meine Anmerkung in Tornau (2001), 367 f. Zugegebenermaßen ist dies umstritten. Die gegenteilige Ansicht vertritt etwa Dillon (1996); dagegen zuletzt Schniewind (2003).

⁴¹ Augustinus schärft gerade Bischöfen und Priestern (d. h. auch sich selbst) ein, dass niemand außer Gott zu einem gegebenen Zeitpunkt erkennen kann, ob ein bestimmter lebender Mensch Angehöriger der *ciuitas Dei* ist. Bei Verstorbenen (Heiden bzw. Märtyrern) ist die Sachlage natürlich anders. Lebende Heiden und Häretiker können von Gott aber jederzeit noch bekehrt werden. Vgl. bes. *ep.* 130,4.

⁴² Ein eindrückliches Beispiel dafür ist das Kapitel *ciu.* 1,28, das an Nonnen adressiert ist, die während der Plünderung Roms durch die Goten im Jahr 410 Opfer von Vergewaltigungen geworden sind. Es ist beklemmend zu sehen, wie Augustins Versuch, diesen Frauen Trost zu spenden, an der Systematik seiner intentionalistischen Ethik scheitert.

in dem man wegen seines Predigtcharakters wenig Neuplatonisches erwarten würde und der gerade darum interessant ist: der Auslegung des neutestamentlichen Ersten Johannesbriefs (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*) aus dem Jahr 407.⁴³

Augustinus hat bei aller Intensität seines Bibelstudiums niemals damit aufgehört, die Gottesliebe im Sinne der griechisch-neuplatonischen Tradition als eine erotische Anziehung durch Schönheit zu beschreiben.⁴⁴ Beispielsweise nimmt die bekannte *memoria*-Analyse im 10. Buch der *Confessiones* ihren Ausgang von der unmittelbar gegebenen Erfahrung der Liebe zu Gott und endet mit einer Apostrophierung dieses Geliebten als *pulchritudo*, „Schönheit“.⁴⁵ Der Weg zur Erkenntnis dieser Schönheit führt von den äußeren Gegenständen ins Innere des Bewusstseins und von da aus ins unsagbar Höhere; für die Art und Weise, wie Gott zugleich in uns und uns transzendent ist, findet Augustinus die Formel *in te supra me*, „in dir über mir“, die nicht zufällig an die gewollte Paradoxie von Plotins „in mir und auch wieder nicht in mir“ erinnert.⁴⁶ Die Innerlichkeit der Gottesliebe steht auch im Zentrum der Aufmerksamkeit des 8. Buches von *De trinitate*, wo der erste und in gewisser Weise privilegierte⁴⁷ Anlauf zu einem rationalen Verständnis der Trinität über eine Analyse der Liebe führt. Bleibender Bezugspunkt aller Überlegungen ist das Wort des ersten Johannesbriefs, „Gott ist die Liebe“ (*deus dilectio est, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*; 1. Joh. 4, Vers 8 und 16).⁴⁸ Augustinus zieht daraus zunächst den Schluss, dass Gott, der die Liebe ist, jederzeit bei uns ist, wenn wir lieben, ein Gedanke, dem er eine ganz am neuplatonischen Innerlichkeitsdenken orientierte Formulierung gibt:

Sieh, „Gott ist die Liebe“. Wozu gehen und laufen wir dann in die Höhen des Himmels und die Tiefen der Erde, um ihn zu suchen, der bei uns ist, sobald wir bei ihm sein wollen? (*trin.* 8,11 am Ende)⁴⁹

⁴³ Vgl. zu dieser Schrift Dideberg (1996–2003); zur Datierung 1065 (nach A.-M. La Bonnardière). Die früher übliche Datierung auf 415 vertritt Agaësse (1961) (Textausgabe mit ausführlicher auch philosophisch-theologischer Einleitung; zur Datierung: 7–14). Umfassend zu den theologischen Problemen der Schrift: Dideberg (1975).

⁴⁴ Dies betont mit Recht Rist (1994), 156 f.

⁴⁵ *conf.* 10,8 *percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te* (geradezu eine „schlagende“ Erfahrung; zu beachten ist allerdings auch die durch das an den Johannesprolog erinnernde Stichwort *uerbo* bewirkte biblische Färbung) und *conf.* 10,38 *sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua*.

⁴⁶ *conf.* 10,37 (vgl. *conf.* 3,11 *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*); Plot. V 5,7,35 ἔνδον καὶ οὐκ ἔνδον αὐτῷ.

⁴⁷ Vgl. O'Donovan (1980), 75–81.

⁴⁸ Zur Bedeutung dieser Worte im Bibeltext vgl. Dideberg (1975), 205. Dem Verfasser des Briefs scheint es zum einen darauf anzukommen, dass, wer keine Liebe zum Nächsten hat, auch keine Gemeinschaft mit Gott haben kann (ein Aspekt, den Augustinus in den Johannestraktaten hervorhebt), und zum anderen auf die gnadenhafte Liebe Gottes zu den Menschen, die sich in der Inkarnation Christi und der Sendung des Hl. Geistes zeigt.

⁴⁹ *ecce, deus dilectio est. utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos si nos esse uelimus apud eum?* (Übersetzung nach M. Schmaus, BKV 12); vgl. die schlagende Parallele Plot. V 8,11,5–7 ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀφορητὴ παρόντος, καὶ ἐστὶ μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει. Die auffällige Formulierung mit „wollen“ geht auf Platons *Phaidros* zurück (247a: ἔπεται δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος), der hier also möglicherweise indirekt bei Augustinus

Charakteristisch augustinisch ist dagegen die Art und Weise, wie diese Gegenwart Gottes im Akt der Nächstenliebe verankert wird. Augustins konsequent eudaimonistische Deutung der biblischen Gottesliebe birgt durchaus die Gefahr, dass der zweite Teil des biblischen Liebesgebots, die Nächstenliebe, zu einem nur instrumentellen Rang herabgewürdigt wird, und es gibt Textpassagen in frühen, kurz nach der Bekehrung verfassten Schriften, die den Eindruck erwecken, dass die Nächstenliebe eine Art Vorstufe der Gottesliebe ist und dass diese Vorstufe mit dem Erreichen der Gottesliebe als des eigentlichen Telos überwunden werden kann und soll.⁵⁰ In *De trinitate* dagegen entwirft Augustinus unter Nutzung neuplatonischer Denkmittel eine Konstruktion, die die Untrennbarkeit und faktische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sicherstellt. Wenn man seinen Nächsten liebt, dann sind für diesen Akt drei voneinander zu unterscheidende Aspekte Voraussetzung: Es muss zunächst jemanden geben, der liebt (*amans*); sodann muss es das Gegenüber geben, das er liebt (*quod amatur*); und schließlich kommt die Liebe zwischen beiden nicht durch ihr bloßes Nebeneinander zustande, sondern dadurch, dass eine besondere Beziehung zwischen ihnen besteht, die eben der Akt der Liebe selbst ist (*amor*).⁵¹ Auf diese letztere ist nun nach Augustinus das johanneische Wort *deus dilectio est* zu beziehen. Damit ist erstens sichergestellt, dass der Gott, der die Liebe ist, nur demjenigen zugänglich ist, der seinen Nächsten liebt, und dass es keine menschenabgewandte „Abkürzung“ zu Gott geben kann. Zweitens: Da der Akt der Liebe notwendig selbstreflexiv ist und man den Nächsten nicht lieben kann, ohne zugleich die Liebe, mit der man das tut, selbst zu lieben, ist die Liebe zu Gott in der Nächstenliebe immer schon enthalten.⁵² Und da drittens das Geliebte (der Nächste) etwas uns Äußerliches, die Liebe selbst aber ein Vorgang in unserem Inneren ist, ist mit diesem Denkmodell auch einsichtig gemacht, warum Gott und Gottesliebe als etwas radikal Innerliches aufzufassen sind. Die Übertragung dieses Modells auf die göttliche Trinität – worum es Augustinus in *De trinitate* 8 ja eigentlich geht – wirft

nachwirkt. Zum „Gegenwärtig-sein-Wollen“ des Niederen beim Höheren vgl. noch VI 4,3,15 f. (textkritisch allerdings unsicher). Zum neuplatonischen Perspektivenwechsel (bei Gottesferne ist nicht Gott uns fern, sondern wir ihm) vgl. Plot. V 8,11,7–9 (Fortsetzung der eben zitierten Stelle); VI 9,8,33–35; zur Unräumlichkeit der Gottesnähe I 6,8,21–27, eine Stelle, die Augustinus jederzeit im Ohr hatte (*conf.* 1,28 u. ö.) und die auch hier in *De trinitate* mitklingt.

⁵⁰ Vgl. Dideberg (1975), 138 mit Anm. 6 (mit Belegen). Dass dies übrigens ein ziemlich vulgär gefasster Neuplatonismus wäre und Plotin nicht einer solchen Auffassung gewesen ist, zeigt sich deutlich an Plot. II 9,15,39 f. „Gott, wenn man ohne wahre Tugend von ihm spricht, ist nur ein Wort.“

⁵¹ Der Gedanke, dass bei einer Beziehung zwischen zwei Instanzen die Beziehung selbst als ein Drittes gerechnet werden muss, ist plotinisch, hat bei Plotin aber mehr erkenntnistheoretischen Rang (in der Selbsterkenntnis des Geistes sind $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ durch die $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ der $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ geeint – vgl. bes. V 3,5). Die Übertragung auf die Liebe ist, soweit wir sehen können, Augustins Eigenleistung. – Horn (2000), 89 und 99 hat logische Bedenken gegen das Verfahren Plotins und Augustins, aus zwei Relata und der sie verbindenden Relation eine Triade zu bilden. Plotin und Augustinus meinen aber wohl eher, dass die Relation ohne die beide Relata verbindende, aber nicht auf sie reduzierbare Beziehung gar nicht gedacht werden kann (erst durch *amor* werden die beiden anderen Terme zu *amans* und *quod amatur*), so dass jede Relation zwangsläufig dreiteilig aufgefasst werden muss. Bei Plotin wird die $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ übrigens gegenüber $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ nicht trinitarisch verselbständigt; sie dient nur dazu, die Selbsterkenntnis, deren Grundstruktur die Zweipoligkeit ist, präziser zu beschreiben.

⁵² *trin.* 8,12–14; vgl. *ep. Io. tr.* 9,10 und Dideberg (1975), 147 f.

allerdings ein spekulatives Problem auf, auf das wir am Schluss noch zurückkommen werden.

Augustins Predigten zum Ersten Johannesbrief haben als gedankliches Zentrum ebenfalls den Satz *deus dilectio est*. Die Grundzüge der Exegese sind dieselben wie in *De trinitate* 8. Das besondere Interesse der Johannesbrief-Predigten liegt für uns in der Art und Weise, wie Augustinus dort den Gedanken der Innerlichkeit der Liebe mit dem ethischen Intentionalismus verbindet. Augustinus findet hier besonders eindrucksvolle Worte für die Ambivalenz äußerer Handlungen:

Seht nur, was für Werke der Stolz (*superbia*) vollbringt; nehmt euch zu Herzen, wie ähnlich, ja beinahe identisch seine Handlungen mit denen der Liebe sind. Die Liebe speist den Hungernden, der Stolz speist ihn auch – die Liebe zum Lobe Gottes, der Stolz zu seinem eigenen Lob. Die Liebe kleidet den Nackten, der Stolz kleidet ihn auch; die Liebe fastet, der Stolz fastet auch; die Liebe begräbt die Toten, der Stolz begräbt sie auch. Alle guten Werke, die die Liebe tun will und tut, peitscht der Stolz auf der Gegenseite auch durch (*ep. Io. tr. 8,9, PL 35,2040, SC 75,356*).⁵³

Die Drastik dieser Stelle beruht darauf, dass nach Augustins Darstellung die Grundsünde *superbia* sogar spezifisch christliche, im Neuen Testament geforderte und gelobte Verhaltensweisen („den Hungernden speisen“, „den Nackten kleiden“) zu entwerten vermag, wenn sie ihnen als Motiv zugrunde liegt. Im Folgenden dehnt Augustinus dieses Verdikt sogar auf das Martyrium aus, das in der Alten Kirche und auch bei ihm selbst eigentlich als sicheres Indiz für die *caritas* des Märtyrers gilt.⁵⁴ Die zweifellos gewollte, schockierende Paradoxie dieser Passage⁵⁵ dient dem Zweck, überdeutlich herauszustellen, dass jede äußere Handlung, so vordergründig imponierend sie auch sein mag, unzureichend ist, um das Vorhandensein von *caritas* festzustellen, und dass das Kriterium von *caritas* folglich nur ein inneres sein kann.

Damit erhebt sich die Frage, woran man – etwa im Zuge der erwähnten Selbst- und Gewissensprüfung – erkennen kann, dass die eigenen Handlungen nicht durch

⁵³ *et uidete quanta opera faciat superbia; ponite in corde quam similia facit, et quasi paria caritati. pascit esurientem caritas, pascit et superbia; caritas, ut deus laudetur; superbia, ut ipsa laudetur. uestit nudum caritas, uestit et superbia; ieiunat caritas, ieiunat et superbia; sepelit mortuos caritas, sepelit et superbia. omnia opera bona quae uult facere caritas et facit, agit contra superbia.* Das Verb *agit* am Ende, das markant dem auf die Handlungen der *caritas* bezogenen *facit* und *facere uult* entgegengesetzt ist, bereitet die folgende Metapher vom Pferdegespann vor, die dann auf die Getriebenheit des Stolzes umgemünzt wird; zugleich betont sie die zwanghafte Hektik, mit der der Stolz seine Handlungen betreibt (daher die Übersetzung mit „durchpeitschen“). Die Wendung *facere uult* ist gehaltvoller als es zunächst scheint: Für die *caritas* genügt die *bona uoluntas*, während der Stolz um der menschlichen Anerkennung willen handelt und daher auf äußere, sichtbare Handlungen angewiesen ist (vgl. Augustins Erklärung des Suizids der Lucretia in *ciu.* 1,19).

⁵⁴ *ep. Io. tr. 8,9, PL 35,2041, SC 75,356/358 in operibus non discernimus. audeo aliquid dicere, sed non ego; Paulus dixit: moritur caritas, id est, homo habens caritatem, confitetur nomen Christi, ducit martyrium; confitetur et superbia, ducit et martyrium. ille habet caritatem, ille non habet caritatem. sed audiat ab apostolo ille qui non habet caritatem: „si distribuero omnia mea pauperibus, et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest“ (1. Kor. 13,3). ergo scriptura diuina intro nos reuocat a iactatione huius faciei forinsecus; et ab ista superficie quae iactatur ante homines, reuocat nos intro.*

⁵⁵ In den Johannesbrief-Predigten selbst erkennt Augustinus an anderer Stelle das Martyrium bereitwillig als Indiz der *caritas* an, z. B. *ep. Io. tr. 6,2; 7,2*.

Stolz, sondern durch *caritas* motiviert sind.⁵⁶ Allgemeiner gefragt: Wie ist es überhaupt möglich, dass ein Mensch aus dem Motiv der *caritas* heraus handelt? Vor dem Hintergrund der augustinischen Gnadentheologie würde man antworten, dass eine solche Motivation eine Gabe der göttlichen Gnade ist. In den Johannesbrief-Predigten formuliert Augustinus diese Antwort jedoch nicht ausdrücklich, sondern findet – der literarischen Gattung der Predigt angemessen – für den gemeinten Sachverhalt ein Bild: Wenn die *caritas* in der Seele vorhanden ist und als letztes und höchstes Motiv und Ziel alle Einzelhandlungen bestimmt, dann bedeutet das nichts anderes, als dass Christus selbst in uns gegenwärtig ist. Dieser innere Christus regiert wie ein Feldherr (*imperator*) die Vielzahl der ethisch richtigen inneren Dispositionen (Tugenden, *uirtutes*) und lässt sie im jeweils angemessenen Moment in eine ethisch richtige äußere Handlung münden:

Innen sind alle diese Tugenden, die ich genannt habe. Wer könnte sie alle aufzählen? Sie sind so etwas wie das Heer eines Imperators, der innen in deinem Geist sitzt. So nämlich, wie ein Imperator mittels seines Heers alles tut, was er für richtig hält, so gebraucht der Herr Jesus Christus, wenn er in unserem inneren Menschen, d. h. in dem Geist, durch den Glauben zu wohnen beginnt, diese Tugenden gleichsam als seine Diener (*ep. Io. tr. 8,1, PL 35,2036, SC 75,338*).⁵⁷

Wenig später in derselben Predigt setzt Augustinus diesen inneren Imperator Christus und die in uns wohnende *caritas* ausdrücklich gleich, wodurch sich das Bild vom inneren Imperator als eine Auslegung des johanneischen Verses *deus dilectio est* zu erkennen gibt:

Sie [= die Werke der Tugenden] fangen an und hören auf; jener Imperator aber fängt nicht irgendwann an und darf niemals aufhören. Die Liebe innen in uns soll nie unterbrochen werden – nur die Handlungen der Liebe sollen dem Zeitpunkt gemäß ausgeführt werden (*ep. Io. tr. 8,3, PL 35,2037, SC 75,344*).⁵⁸

Soweit ich sehe, lassen sich für dieses Bild weder biblische Anregungen finden, noch kann ein erhaltener Text aus der paganen philosophischen oder der patristischen Literatur sicher als Quelle identifiziert werden.⁵⁹ Ich schlage daher vor, dass

⁵⁶ Dazu bes. *ep. Io. tr. 6* und Dideberg (1975), 99–106.

⁵⁷ *quia intus sunt omnes istae uirtutes quas nominauī. quis autem sufficit omnes nominare? quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua. quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet; sic dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est in mente per fidem, utitur istis uirtutibus quasi ministris suis.*

⁵⁸ *inchoantur ista, et cessant: ille autem imperator, nec inchoatur, nec cessare debet. caritas intus non intermittatur* (vgl. 1. Kor. 13,8 *caritas numquam cadit*, so zitiert *ep. Io. tr. 9,1*): *officia* (stoischer Terminus!) *caritatis pro tempore exhibentur*. Vgl. auch *ep. Io. tr. 5,7, PL 35,2016, SC 75,262 si enim fratrem quem uides dilexeris, simul uidebis et deum; quia uidebis ipsam caritatem, et intus inhabitat deus.*

⁵⁹ Dieser Satz bedarf einer Einschränkung. Gerhard Poppenberg macht mich darauf aufmerksam, dass die engste Parallele zu Augustins Bild in den Anfangsversen von Prudentius' *Psychomachia* zu finden ist, wo Christus die Tugenden quasi als Soldaten aufstellt, mit deren Hilfe die Seele ihre Laster besiegen kann (vgl. bes. *Psychom.* 11–15 *nec enim, bone ductor, / magnarum uirtutum inopes nerisque carentes / Christicolas uitiiis populantibus exposuisti. / ipse saluiferas obsesso in corpore turmas / depugnare iubet etc.*; bemerkenswert auch, dass der Schauplatz des Kampfes die Seele selbst ist, dieser also eine *innere* Angelegenheit ist). Der Gedichtband des Prudentius ist ca. 405, kurz vor den Johannesbriefpredigten Augustins, veröffentlicht worden; sollte ein Exemplar den Weg nach Africa gefunden haben? Wir haben sonst keine

Augustinus das Bild von Christus als innerem Imperator in Analogie zu dem in seinem Gesamtwerk weit häufigeren Bild von Christus als innerem Lehrer gestaltet hat, das er bereits im Frühdialog *De magistro* (389) entworfen hatte und dessen Herkunft eindeutig die neuplatonische Erkenntnistheorie ist. Um die Möglichkeit erfahrungsunabhängiger Erkenntnis zu erklären, hatte Augustinus in *De magistro* die Theorie aufgestellt, dass die Wahrheit selbst als Inbegriff derartiger Erkenntnisse in der Seele wohnt, ihr aber zugleich transzendent ist, da die Wahrheit unveränderlich, die Seele aber veränderlich ist. Diese Wahrheit ist nach Joh. 14,6 (*ego sum ueritas*) Christus selbst. Die Wahrheit kann demnach nicht auf dem Wege der sprachlichen Belehrung von einem Menschen zum anderen weitergegeben werden; ihre Erkenntnis wird erst dadurch möglich, dass der Mensch durch Eigentätigkeit den Zugang zu dem in ihm gegenwärtigen Christus findet, der als Maßstab und Kanon der Wahrheit fungiert und so als „innerer Lehrer“ wirkt.⁶⁰ Diese Eigentätigkeit des Menschen kann zwar durch zwischenmenschliche Kommunikation angeregt werden, doch ist sie wesentlich eine Gabe der göttlichen Gnade, insofern ihre notwendige und hinreichende Bedingung die Gegenwart und Selbstoffenbarung Christi ist. Diese Theorie ist ihrem Grundzug nach eine Exegese von Joh. 14,6 im Lichte des neuplatonischen Transzendenz-Immanenz-Denkens. Was wir nun in den Johannesbrief-Traktaten vorfinden, ist nichts anderes als die Transposition dieser Theorie vom Erkenntnistheoretischen ins Ethische: Statt *Christus ueritas*, dem inneren Lehrer, begegnet uns jetzt *Christus caritas*, der innere Imperator. Augustinus hat also anscheinend, um seiner Ethik des Intentionalismus ein tragfähiges metaphysisch-theologisches Fundament zu geben, auf eine von ihm selbst bereits vorgefertigte und mit Hilfe neuplatonischer Denkmittel erstellte Theorie von der Präsenz des Göttlichen im Menschen zurückgegriffen. Exegetisch gesehen, liegt ein solcher Rückgriff durchaus nahe, wenn man gewillt ist, die Bibeltexte Joh. 14,6 („Ich bin die Wahrheit“) und 1. Joh. 4,8 und 16 („Gott ist die Liebe“) als parallele Aussagen über das Verhältnis Gottes zum Menschen zu lesen. Der neuplatonische Hintergrund der Theorie von *Christus caritas*, dem inneren Imperator, wird noch offensichtlicher, wenn später in den Johannesbriefpredigten sogar die neuplatonische Erotik ins Spiel kommt und der in uns wohnende Christus als höchste Schönheit und Gegenstand der strebend-begehrenden Liebe (*amor*) beschrieben wird. Im Unterschied zu neuplatonischen, insbesondere plotinischen Gedanken mahnt Au-

Hinweise, dass Augustinus Prudentius gelesen hat. – Ansonsten gestaltet sich die Quellensuche sehr schwierig. In der philosophischen Tradition argumentierten die Stoiker gern mit Bildern, und die Bildtechnik erinnert entfernt an Kleanthes' gegen Epikur gerichtetes, von Augustinus zitiertes und variiertes Bild von der Lust als Königin, der die Tugenden als Sklavinnen dienen (Aug. *ciu.* 5,20 nach Cic. *fin.* 2,69). Ein von Seneca referiertes Bild des Stoikers Sextius kommt vom Bildmaterial her Augustinus recht nahe: Die Grundhaltung des Weisen besteht darin, seine Tugenden für jeden möglichen Schicksalsschlag bereit zu halten, wie ein Feldherr, der sein Heer in Gefechtsbereitschaft marschieren lässt (*ep.* 59,7 *mouit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. ‚idem‘ inquit ‚sapiens facere debet: omnes uirtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant.‘*). Doch fehlt das Element der Verinnerlichung, das bei Augustinus gerade der springende Punkt ist: Von einem „inneren Imperator“ ist bei Seneca nicht die Rede. Die Nähe zu Augustinus bleibt dennoch auffällig.

⁶⁰ Vgl. bes. Aug. *mag.* 38 und 46.

gustinus allerdings dazu, sich den Unterschied zwischen Selbst und Gott bewusst zu halten: Obwohl Christus in unserer Seele präsent ist, darf die Liebe zu ihm nicht als Selbstliebe missverstanden bzw. zu einer solchen pervertiert werden – die Folge hiervon wäre unweigerlich die Grundsünde der *superbia*.⁶¹

Ein Verfahren wie das in den gerade vorgetragenen Überlegungen befolgte birgt das Risiko, reduktionistisch zu werden und den neuplatonischen Zug in Augustins Denken über Gebühr hervortreten zu lassen. Falls ein solcher Eindruck entstanden ist, soll er abschließend dadurch relativiert werden, dass wir noch einmal zum 8. Buch von Augustins Schrift *De trinitate* zurückkehren. Der Schluss dieses Buches zeigt exemplarisch, dass und warum Augustinus kein Interesse daran hatte, im Rahmen seiner Philosophie der Liebe ein radikales Denken der Transzendenz in der Weise Plotins zu versuchen. Augustinus hatte in *De trinitate* 8 die Dreiheit *amans – quod amatur – amor* als Analogie der Trinität aufgewiesen und *amor* mit dem Bibelwort „Gott ist die Liebe“ in Verbindung gebracht. Gottesliebe war demnach der im notwendigerweise selbstreflexiven Akt der Nächstenliebe enthaltene Selbstbezug, eine Liebe der Liebe:

Es ist folgerichtig, dass, wer den Nächsten liebt, in besonderem Maße auch die Liebe selber liebt (*trin.* 8, 10).⁶²

An dieser Stelle bricht Augustinus seine Überlegungen jedoch in merkwürdiger und nicht wirklich begründeter Weise ab.⁶³ Stattdessen führt er in Buch 9 die erweiterte Triade *mens – notitia – amor* ein, die in Buch 10 zu der bekannten, für seine Philosophie des Geistes grundlegenden Dreiheit von *memoria, intellegentia* und *uoluntas* präzisiert wird. Warum dieser seltsame Abbruch und Neustart der Überlegung? Die Antwort scheint mir zu sein: Weil Augustinus sich hier weiter als sonst irgendwo in seinem Werk auf den Begriff einer selbstreferentiellen Liebe ohne Gegenstand im Sinne des plotinischen αὐτοῦ ἔρωος zubewegt hat.⁶⁴ Hätte Augustinus am Ende von Buch 8 seinen Weg der Gotteserkenntnis nach der Logik neuplatonischer Einheitsmetaphysik fortgesetzt, so hätte der nächste logische Schritt darin bestanden, aus der genannten Liebetriade das *amor*-Element zu isolieren, so wie Plotin bei seiner Interpretation von Platons Sonnengleichnis das Licht isoliert hatte

⁶¹ *ep. Io. tr.* 9,9; vgl. bes. Plot. I 6,9,6 f. und VI 7,31,8–19. Ich hoffe auf diese Texte bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

⁶² *quia et qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat*. Vgl. *dilectionem caritatis ep. Io. tr.* 9,9, PL 35,2052, SC 75,400. Grundsätzlich ist bei solchen Formulierungen Augustins allerdings Vorsicht geboten: Eine eindrucksvolle Wendung wie die vom *unus Christus amans se ipsum* (*ep. Io. tr.* 10,3; vgl. Dideberg (1975), 150–154) hat nichts mit Plotins αὐτοῦ ἔρωος zu tun, sondern bezieht sich auf die die Glieder des mystischen Leibes Christi, d. h. die Angehörigen der christlichen Kirche, miteinander verbindende und die Einheit der Kirche sichernde Liebe – ein spezifisch christlicher Gedanke, für den es bei Plotin keinen Platz gibt. Vgl. auch Dideberg, ebd., 229 f., allerdings mit Missverständnis von Plotins αὐτοῦ ἔρωος als „un être solitaire qui s'aime lui-même“.

⁶³ *trin.* 8,14 *restat etiam hinc ascendere et superius ista quaerere quantum homini datur. sed hic paululum requiescat intentio non ut se iam existimet inuenisse quod quaerit, sed sicut solet inueniri locus ubi quaerendum est aliquid. nondum illud inuentum est, sed iam inuentum est ubi quaeratur. ita hoc dixisse suffecerit ut tamquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus*.

⁶⁴ Plot. VI 8,15,1.

und so zu einer Vorstellung des Transzendenten als eines sich selbst sehenden Lichtes gelangt war. Das Ergebnis wäre eine rein selbstreflexive „Liebe der Liebe“ ohne äußeren Gegenstand gewesen, deren paradoxe Selbstreferentialität ganz dem plotinischen Modell entsprochen hätte. Da dieser Begriff von Selbstreflexivität aber gerade der Negation und dem Übersteigen aller Relationalität entspringt, hätte sich daraus ein nur als Einheit, keinesfalls aber als Dreiheit vorstellbarer Gottesbegriff ergeben, und der Weg zu einem rationalen Verständnis des Trinitätsdogmas wäre verschlossen gewesen. Darum hat Augustinus an dieser Stelle gleichsam die Notbremse gezogen und sich, statt den von der neuplatonischen Erotik vorgegebenen Weg der Gotteserkenntnis weiter zu gehen, der Struktur des menschlichen Geistes zugewandt. In gewissem Sinne existiert die berühmte, von uns heute mit so viel berechtigtem Interesse analysierte augustinische Bewusstseinsphilosophie⁶⁵ also nur, weil Augustinus den Schritt in die plotinische Transzendenzmystik nicht tun wollte.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen und Abkürzungen

Arist. *Metaph.* = Aristoteles, *Metaphysik*
 Aug. *ciu.* = Augustinus, *De ciuitate Dei*
 Aug. *conf.* = Augustinus, *Confessiones*
 Aug. *cons. eu.* = Augustinus, *De consensu euangelistarum*
 Aug. *ep.* = Augustinus, *Epistulae*
 Aug. *ep. Io. tr.* = Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*
 Aug. *trin.* = Augustinus, *De trinitate*
 Cic. *fin.* = Cicero, *De finibus bonorum et malorum*
 DN = Ps.-Dionysios Areopagites, *De diuinis nominibus*
 Orig. *comm. in cant.* = Origenes, *Kommentar zum Hohenlied*
 Pl. *Phdr.* = Platon, *Phaidros*
 Pl. *R.* = Platon, *Republik*
 Pl. *Smp.* = Platon, *Symposion*
 Pl. *Ti.* = Platon, *Timaios*
 Plot. = Plotin, *Enneaden*
 Procl. *in Alc.* = Proklos, *Kommentar zum Ersten Alkibiades*
 Procl. *Th. Pl.* = Proklos, *Theologia Platonica*
 Sen. *ep.* = Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*

PL = Migne, *Patrologia Latina*
 SC = *Sources chrétiennes*, Paris
 GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin
 BKV = *Bibliothek der Kirchenväter*

2. Weitere Literatur

Agaësse, P. (1961), *Saint Augustin: Commentaire de la première épître de saint Jean*. Texte latin, introd., trad. et notes par P. A., Paris (Sources Chrétiennes 75).

⁶⁵ Vgl. etwa den Forschungsbericht von Kany (2000).

- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Armstrong, A. H. (1961), „Platonic Eros and Christian Agape“, in: *Downside Review* 79, 105–121 (= Armstrong 1979, Study IX).
- (1979), *Plotinian and Christian Studies*, London.
- Baltes, M. (1997), „Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?“, in: Joyal, M. (Hg.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*, Aldershot, 3–23 (= Baltes 1999, 351–371).
- (1989), ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hg. von A. Hüffmeier / M.-L. Lakmann / M. Vorwerk, Stuttgart/Leipzig.
- Beierwaltes, W. (1961/1977), „Plotins Metaphysik des Lichtes“, in: Zintzen, C. (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, 75–115 (zuerst 1961, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, 334–362).
- (1999), „Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit“, in: Cleary, J. J. (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*, Aldershot, 191–226.
- Brachtendorf, J. (2000) (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn.
- Bussanich, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden.
- Dideberg, D. (1975), *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agape*, Paris.
- (1986–1994), „Amor“, in: *Augustinus-Lexikon* 1, 294–300.
- (1996–2003), „Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem (In –)“, in: *Augustinus-Lexikon* 2, 1064–1070.
- Dillon, J. (1996), „An Ethic for the Late Antique Sage“, in: Gerson, L. P. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 315–335.
- Dörrie, H. / Baltes, M. (1996), *Der Platonismus in der Antike IV: Die philosophische Lehre des Platonismus 1: Einige grundlegende Axiome; Platonische Physik*, Stuttgart.
- Hadot, P. (1960), „Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin“. *Les Sources de Plotin*, Entretiens de la Fondation Hardt 5, Vandœuvres/Genève, 107–157.
- (1988), *Plotin: Traité 38 (VI,7)*. Introd., trad., comm. et notes par P. H., Paris.
- Halfwassen, J. (1992), *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- (2003), „Die Idee der Schönheit im Platonismus“, in: *Metheris* 16, 83–96.
- (2004), *Plotin und der Neuplatonismus*, München.
- Holte, R. (1962), *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, Paris.
- Horn, C. (2000), „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus“, in: Brachtendorf (2000), 81–103.
- Kany, R. (2000), „Typen und Tendenzen der *De trinitate*-Forschung seit F. C. Baur“, in: Brachtendorf (2000), 13–28.
- Leroux, G. (1990), *Plotin: Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade VI 8 (39)], Introd., texte grec, trad. et comm. par G. L., Paris.
- Nygren, A. (1930), *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Teil 1*, Gütersloh (zuerst schwedisch 1930).
- (1937), *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Teil 2*, Gütersloh (zuerst schwedisch 1936).
- O'Donovan, O. (1980), *The Problem of Self-Love in Augustine*, New Haven.
- Rist, J. M. (1964), *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto.
- (1994), *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge.
- Schniewind, A. (2003), *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris.
- Schroeder, F. M. (1992), *Form and Transformation. A study in the philosophy of Plotinus*, Montreal.
- Szlezák, Th. A. (1979), *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart.
- Tornau, C. (1998), *Plotin: Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig.
- (2001), *Plotin: Ausgewählte Schriften*, hg., übers., eingeleit. und komm. von C. T., Stuttgart.
- (demnächst), „Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos“, demnächst in: Perkams, M. / Piccione, R.-M. (Hgg.), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*.
- Wallis, R. T. (1995), *Neoplatonism*, London.
- Whittaker, J. (1969), „Ἐπέχεινα τοῦ καὶ οὐσίας“, in: *Vigiliae Christianae* 23, 91–104.

ABSTRACT

In diesem Beitrag wird der plotinische Hintergrund einiger Gedanken Augustins über die christliche Liebe untersucht. Für Plotin ist Liebe (Eros) das dem Menschen angeborene, über jedes Seiende hinauswollende Begehren; sie ist daher die entscheidende Triebkraft für den Aufstieg der Seele zum Guten oder Einen „jenseits des Seins“. Die Erfüllung des Liebesbegehrens im Moment der mystischen Vereinigung ist eine zutiefst paradoxe, nur mit Ausdrücken wie „Das Licht sieht sich selbst“, „Die Liebe liebt sich selbst“ zu beschreibende Erfahrung. Augustins biblisch geprägter Liebesbegriff ist hiervon zwar prinzipiell verschieden, doch seine intentionalistischen Überlegungen zur Liebe (*caritas*) in den *Predigten zum Ersten Johannesbrief* (*In epistulam ad Parthos tractatus decem*) sind neuplatonischer Innerlichkeit verpflichtet, und das 8. Buch von *De trinitate* zeigt überraschende Berührungen mit Plotins Vorstellung einer Liebe, die sich selbst liebt.

This contribution explores the Plotinian background of some of Augustine's ideas about Christian love. In Plotinus, love is man's innate desire for the beyond; therefore, it is essential for the soul's ascent towards the Good or the One „beyond being“. The satisfaction of love in the mystical union is a deeply paradoxical experience, like „light seeing itself“ or „love loving itself“. Although Augustine's biblically-influenced philosophy of love is principally different, his strongly intentionalist reflections on love in the *In Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem* are indebted to Neoplatonic internalism, and in *De trinitate* 8 he comes surprisingly close to Plotinus' notion of „love loving itself“.