

Partizipation durch Relationalität

Die folgenden Überlegungen schließen sich an die Analyse des Konzepts der Partizipation der „Radical Orthodoxy“ in diesem Heft. Es wird vorgeschlagen, diesem Konzept eine kritische Ergänzung zukommen zu lassen. Mein Argument ist, dass die „philosophische Theologie“ der „Radical Orthodoxy“ einer Konzeption der Relationalität bedarf, wenn sie erklären soll, wie und wieso alle partikularen immanenten Wesen an der geheimnisvollen Wirklichkeit von Gottes universalem, transzendenten, dreieinigen Wesen partizipieren können.

Dafür werde ich den begrifflichen Rahmen der „Radical Orthodoxy“ aus ihrer eigenen Sichtweise in Frage stellen, namentlich die Partizipation des Seienden an den trinitarischen Beziehungen innerhalb der Gottheit, wobei ich besonders Bezug nehmen werde auf Platon und Augustinus. Das ist mit einer doppelten Kritik verbunden. Erstens: Die „Radical Orthodoxy“ bezieht sich auf die theologische transzendente Kategorie der „Gabe“, um den Grundgedanken zu stärken, dass Immanenz nur ist – und sein kann – durch Partizipation an der Transzendenz. Statt mich im Folgenden nun auf „Gabe“ zu konzentrieren, werde ich veranschaulichen, dass Platons Metaphysik des Guten eine Konzeption anbietet, wie und warum das Besondere (das konkret Seiende, die Red.) durch Relationalität gekennzeichnet ist und dadurch befähigt, an Gott, der es relational individualisiert, immerfort intensiv zu partizipieren.¹ Meine zweite Kritik: Die „Radical Orthodoxy“ hat die Tendenz, von der trinitarischen Natur Gottes zur geschaffenen Natur des Kosmos aus zu argumentieren und so die Trinität als einen Glaubensartikel vorauszusetzen. Ich werde im Gegensatz dazu zeigen, dass der patristisch-christliche Neuplatonismus ein vernünftiges, verständliches Konzept bietet, allen Dingen eine geschaffene, dreiteilige Natur zuzuerkennen. In der Tat war es Augustin, der Platons Vorstellung des Guten wiederentdeckte und in die Richtung der Vorstellung von der trinitarischen Relationalität Gott des Schöpfers ausweitete. So konnte er denken, dass alle Substanzen in Beziehung zueinander stehen, triadisch sind und als solche Gottes innertrinitarische Natur offenbaren. Dies ist entscheidend, da es die Neubeschreibung ausmacht, die die trinitarische Gestalt der Schöpfung offenbart.²

1. Eine Neubetrachtung von Platons Konzept der Partizipation

Im Unterschied zu Aristoteles lehnte Platon die Priorität der Substanz unter allen Kategorien ab und kehrte das Verhältnis um. Es war Platon, der die Vormachtstellung der Relationalität begründete. Seine Konzeption von Relation (*μετάσχεσις*)

¹ Für eine detailliertere Darstellung s. *Adrian Pabst*, *The Primacy of Relation over Substance and the Recovery of a Theological Metaphysics*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, Heft 4, Herbst 2007, 557–582.

² *S. Adrian Pabst*, *Immanence Restored. Relationality in metaphysics, politics and culture*, in Druckvorbereitung.

und Partizipation (μέθεξις) erklärt, wie die Universalien im Besonderen gegenwärtig sind. In seiner Metaphysik des Guten hat das relationale Geben Priorität über die Partizipation. Das Gute „gibt“ sich selbst auf eine überschwängliche Art, die allen Dingen das Gute einflößt. Es ist diese fruchtbare Gegenwart in immanenten Dingen, die diese befähigt, an den universalen Formen zu partizipieren und daher ihr gegebenes Gutsein zu perfektionieren (*Philebus* 64 E. 65 A 3.5, 66 A–B). Diese zwei Prozesse der Relation und der Partizipation sind keineswegs getrennt voneinander zu sehen, sondern ergänzen sich vielmehr gegenseitig. Dies gilt analog zu Gail Fines Lesart, dass Platons Formerwerb (form aquisition) in gewisser Weise der Formbesitz (form possession) vorausgeht und den Erwerb dadurch ermöglicht.³ Konfrontiert mit möglichen Missverständnissen, die aus der Sprache der Partizipation herrühren (und die in gewisser Weise Aristoteles' Kritik in *Met. Z* 13 antizipieren), entschied sich Platon in *Parmenides* und *Philebus* für die Sprache der Ähnlichkeit materieller immanenter Partikulare / Besonderer zu immateriellen universalen Formen. Der Begriff der Ähnlichkeit deutet an, dass individuelle Dinge Reflexionen ursprünglicher Ideen und Formen sind. Insofern ist Ähnlichkeit (im Unterschied zu Kopie) der „Modus“ der Gegenwart von Universalien im Besonderen. Sowohl Relation als auch Partizipation individualisieren Dinge, indem sie ihre einzigartige, immanente Form in Übereinstimmung mit dem universalen transzendenten Grund (warrant) verwirklichen und perfektionieren. Dies ist so, weil das universale Gute überschwänglich und überfließend ist. In einer so veränderten Konzeption des Guten, kann die Individualisierung alles Partikularen relational verstanden werden. Platonistische Metaphysik postulierte daher keinen, wie es weithin behauptet wurde, Dualismus von Welt der Formen und Welt der Dinge.⁴ Platon sprach sich im Gegenteil für eine asymmetrische, reine Beziehung zwischen dem Guten und allem, was es reflektiert, aus. Partikulares existiert nur, indem es an den Universalien partizipiert, denn das Gute ist gegenwärtig in allen Dingen und bestimmt sie durch Relation, nicht durch Substanz. Diese Lesart von Platon ist unentbehrlich für die radikal orthodoxe Wiedergewinnung der Partizipation, denn sie zeigt, dass der letztliche Grund der Partizipation die völlige, übernatürliche Fülle Gottes ist.

Bereits in den mittleren Dialogen beruhte Platons Theorie der Formen auf der ontologischen Differenz von Formen und (konkreten, U.L.-W.) Partikularen und der Analogie von „Relation-zu-Standard“ (d. h. Formen fungieren als Paradigmen, die die Partikularen imitieren). Das Argument ist nicht, dass die Partikularen den Formen gleichen und dass es ihr *telos* ist, zu werden wie sie, etwa im Sinne von absoluter Identität, sondern, dass die Partikularen mannigfache verschiedenartige Reflexionen der Universalien sind. Dies ist wichtig, da die Verbindung zwischen

³ Gail Fine, *Plato on Knowledge and Form. Selected Essays*, Oxford (OUP) 2003, 376.

⁴ S. u.a. J. Brentlinger, *Particulars in Plato's Middle Dialogue*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1972, 116–152; F.M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford (Clarendon Press) 1941, 180–181; G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, in G. Vlastos (Hg.), *Platonic Studies*, Princeton ²1981, 58–75.

Original und Reflexion nicht die gleiche ist wie die Verbindung zwischen einem Modell und seinen Kopien oder einem Ganzen und seinen Teilen. Das Sein einer Reflexion ist vielmehr völlig relational, weil es völlig abhängig vom Original ist, das vollkommen anders ist als es selbst (*Tim.* 50 D). Das Partikulare existiert nur als Ähnlichkeit des Originals, wie ein Schatten oder ein Spiegelbild. Partikulare gehen keine symmetrischen Beziehungen mit Universalien ein, denn dies führte eine vermittelnde Instanz zwischen binären Termen ein. Stattdessen leben Partikulare aus Universalien und sind als solche relationale Entitäten. R.E. Allen formuliert dies gut:

„Die Reflexion *ähnelt* dem Original nicht: vielmehr ist sie die *Ähnlichkeit des Originals*. Dies ist ihre Natur und das Ganze ihrer Natur. „Ähnlichkeiten von“ sind quasi-substanzhaft; relationale Entitäten, nicht Relationen. Sie stehen zu ihren Originalen wie Abhängiges zum Unabhängigen, wie das weniger Wirkliche zum Wirklicheren. Platons Metapher der Imitation zeigt auf brillante Weise eine Gemeinschaft zwischen verschiedenen Ordnungen von Objekten, verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit; sie stürzt diese Ordnung nicht, wie seine modernen Kritiker behaupten.“⁵

Formen sind daher keine kommutativen Universalien (im Sinne von Attributen, die in materiellen Substraten konkretisiert [instantiated] werden können). Vielmehr werden Formen mitten durch den Kosmos wie Licht gebrochen. Die Partikularen sind eben solche Brechungen der Formen, die in analoger Relation zur ursprünglichen Quelle stehen. Sie weisen einzigartige Manifestierungen der Universalien im Materiellen auf. Diese Konzeption impliziert, dass es zwischen Partikularen und Formen keine Relation gibt, da dann ein unendlicher Regress erfolgen müsste. Partikulare sind stattdessen als Konkretisierungen (exemplifications) irreduzierbar relational zu Formen als Konkretisiertes (exemplars) (*Tim.* 29 B). Partikulare imitieren Universalien nur insofern, als sie Anteil an ihnen haben, weshalb sie auch nicht autonom sein können und weshalb Universalien nicht von ihren verschiedenen Reflexionen getrennt gesehen werden können. Insofern kann es zwischen bewussten Partikularen und universalen Formen keine geteilten Attribute oder eine univoke Gemeinschaft geben. Denn Partikulare existieren nur in dem Ausmaß, in dem sie anteilhabend an Universalien sind, die in ihnen gegenwärtig sind, sowohl existentiell als auch essentiell.

Partikulares als relationale Entität wahrzunehmen, bedeutet zu wissen, dass es eine Reihe von transzendenten Formen gibt, die seine Existenz und Bewegung verursachen. Diese Formen sind selbst in dem Sinne relational, als dass sie von einem ersten Prinzip und einem letzten Ende – dem Guten – abhängig sind, was sie *qua* Formen ausmacht und was auch Partikulare *qua* Partikulare ausmacht. Das Gute zu erkennen bedeutet zu begreifen, dass das Gute „das erste Prinzip des Ganzen“⁶ ist.

⁵ R.E. Allen, Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, in: Philosophical Review 69, 1960, 147–164, hier 155 (Hervorhebung im Original).

⁶ Vgl. Kenneth Sayre, Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved, Princeton, NJ (PUP) 1983, 164.

Im Gegensatz zum aristotelischen Gott als selbstgesteuerter Energie ist Platons Form des Guten das Gute selbst (*αυτό τό αγαθόν*), eine Universalie die koextensiv mit allen Formen ist, weil alle Formen vermöge eines überschwänglichen selbstübernden Seins des Guten sind. Die Idee, dass das Gute „über das Sein hinausgeht“ (*επ’ εκείνα της ουσίας*) bringt seinen Überfluss und seine Fülle zum Ausdruck, nicht seine Trennung vom Sein.⁷ Auf diese Weise herrscht das Gute über alle Formen und verwirklicht alles Partikulare: Das Gute ist analog zur Sonne. Anders als der Erste Bewegter des Aristoteles fungiert Platons Gutes als formale und finale Ursache und somit auch als effiziente Ursache, weil es die Quelle ist, von der alle Formen abstammen und aus der alle Partikulare hervorgebracht werden – als solche ist es auch das *Telos*, auf das sich alle Formen berufen und zu dem alle Partikulare hingeeordnet sind.

In *Timaeus* beschreibt Platon Schönheit als den Standard für das Gute (*Tim.* 87 c 4–5). Wie der *Phaedrus* verdeutlicht, ist die Schönheit das erste Medium, das den Verstand über die Sinne auf die Gegenwart des Guten in der physischen Welt aufmerksam macht. Denn Schönheit scheint hervor aus der Sichtbarkeit des Materielles und erregt daher die Liebe für das Gute (*Phaedr.* 250 C). Diese Liebe bewegt die Seele fort vom allein Physischen und erhebt den Geist dahin, von Schönheit und Güte zu wissen. Sie veranlasst auch, dass Gerechtigkeit geübt wird, die das Gute erhält, und bewirkt, dass sie sich in der *polis* ausbreitet. Das Gute manifestiert sich nicht nur lokal, sondern ist die Erscheinung und Sichtbarkeit von Phänomenen (*Phaedr.* 250 D). So ist das Gute analog zur Sonne, die die Dinge nicht einfach nur beleuchtet, sondern selbst Licht und Helligkeit ist. Dies ist wieder entscheidend für die Wiedergewinnung der Partizipation in der „Radical Orthodoxy“, weil es darauf hindeutet, dass Immanenz immer schon von Transzendenz durchdrungen ist, weil die reine Sichtbarkeit des Immanenten die geheimnisvolle Gegenwart des Transzendenten, das durch die Sinne vermittelt wird, miteinschließt. So ist die überschwängliche Fülle des Guten, das nicht durch sich selbst ist, sondern „in dem (handelt), in dem es existiert und was es beeinflusst“.⁸

Alle Partikulare sind durch ihre Essenz relational. Ihre Existenz und ihr fortdauerndes Sein fließen vom Guten weg und kehren zu ihm zurück. Ebenso sind Formen relational, weil sie durch das Gute vereint sind und das Gute mit jeder einzelnen Form koextensiv ist, da alle Formen das Gute imitieren und das Gute alle Formen vereint. Aus Gründen, die weiter unten geklärt werden sollen, ist es diese platonische Sicht, die der patristischen Theologie, besonders Augustin, zusagte.

⁷ Diese Missdeutung des Platonismus und Neuplatonismus prägt einen großen Teil der zeitgenössischen Phänomenologie, vor allem die Werke von Jean-Luc Marion, besonders *Idole et la distance*, Paris 1977, 174–243; *Dieu sans l’être* (2. Ausgabe, Paris 2001, 81–155.

⁸ Vgl. V 477 C–D, in: *The Dialogues of Plato*, Bd 1, 740–41.

2. Augustins plotinischer Neuplatonismus

Der Beitrag der „Radical Orthodoxy“ zu Platons Metaphysik erfordert die von mir oben angeregten Änderungen. Aber auch Augustins Transformation der Neuplatoniker in Bezug auf die Partizipation muss neu gelesen werden. „Radical Orthodoxy“ bringt mit Augustin den Neuplatonismus des Porphyrius in Verbindung. Ich werde jedoch im letzten Abschnitt zeigen, dass Augustin in Bezug auf den Neuplatonismus Plotin näher stand. Dieser Zusammenhang ist wichtig, weil dadurch Augustins Fokus auf die triadischen Strukturen der physischen, materiellen Welt und seine Neubeschreibung der phänomenalen Wirklichkeit als Reflexion der trinitarischen „Gestalt“ des Schöpfergottes nachhallt.

Für Augustin besitzen individuelle, materielle Formen (*formae corporeae*) Schönheit in sich selbst und Harmonie mit anderen Formen, weil sie durch Zahlen und Verhältnisse strukturiert sind. Die Wirklichkeit als Ganzes ist numerisch und proportional geordnet – als solche sind materielle Formen sowohl individuell als auch relational. Auch der gesamte *cosmos* bildet sich in und durch Relationen.⁹ Tatsache ist, dass Augustins Fokus auf sensorische und kosmische Vermittlung und auf die Relationalität innerhalb der Seele, des Haushalts und der Stadt ihn dazu bringen, den Monismus der porphyrianischen Neuplatoniker abzuschwächen zugunsten eines synthetischeren und nicht-dualistischen plotinischen, christlichen Platonismus.¹⁰

Augustin teilte mit Plotin die Kritik an der Behauptung des Aristoteles, dass das selbst denkende Bewusstsein das erste Prinzip des *cosmos* sei.¹¹ Für Plotin ist das Eine zugleich verinnerlichend wie veräußerlichend. Das Eine ist die universale Quelle der Existenz: Alle Dinge auf der niedrigeren Stufe der Hierarchie des Seins können so sein wie es (wenngleich das Eine natürlich nie wie sie sein wird). So wie das Eine über das selbst denkende *νοῦς* hinausgeht, können auch Seelen sich selbst übersteigen und über die Formen hinausgehen. Deshalb behauptet Augustin wie Plotin, dass das Denken nicht auf die Selbstreflexion beschränkt ist. Zu denken bedeutet, an etwas anderes zu denken als an das Selbst. Das Ergebnis ist ein Unterschied zwischen dem denkenden Subjekt und dem gedachten Objekt. Zudem involviert das Denken eine Pluralität von Objekten. Wie Plotin betont auch Augustin die Ungleichheit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Bewusstsein (*De Trinitate* [*De Trin.*] XIV, iv, 15).

⁹ S. *De Mus.* VI, vii, 19; xi, 29. Diese klare Sichtweise ist eher als die Illusion eines weltlosen *ego* als der wesentliche Kontext anzusehen, in dem Augustins Beitrag zum menschlichen Selbst verstanden werden muss.

¹⁰ In *Contra Academicos*, beschreibt Augustin Plotin als den „wiedergeborenen Plato“ (III, xviii, 41). Vgl. John Rist, Basil's „Neoplatonism“: Its Background and Nature, in: P. J. Fedwick (Hg.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) 1981, 137–220, bes. 148.

¹¹ S. John Rist, The One of Plotinus and the God of Aristotle, in: *The Review of Metaphysics* XXVII, 1973, 75–87.

Er folgt außerdem Plotin in dem Argument, dass das menschliche Selbst nicht auf Selbstwahrnehmung beschränkt ist, sondern als Folge der überschwänglichen Aktivität des göttlichen Denkens über sich selbst hinausgehen kann. Am wichtigsten aber ist, dass Augustin wie Plotin mit dem höchsten Prinzip nicht nur Einheit, sondern die Quelle der gesamten Existenz, des Materiellen und des Immateriellen, verbindet. Augustins höchstes Sein (*summe est, De Vera Religione [De Vera Relig.] XIII, 26*) ist nicht nur letzte Kausalität und Unterschiedenheit zur Welt (wie bei Aristoteles' ersten Bewegter),¹² sondern es ist charakterisiert als ein ekstatischer Überfluss, der alles Seiende hervorruft und es im Sein erhält. Plotins Konzeption des Einen, das gleichzeitig nach innen gerichtet ist und über sich hinausgeht, half Augustin, näher an die Ausstrahlung von Platons Gutem zu gelangen als zu der selbstgerichteten Energie von Aristoteles' erstem Bewegter.

Überdies hat William Norris Clarke aufgezeigt, dass christlicher Neuplatonismus zwei Grundgedanken, die bei Plotin zentral waren, wiederverfolgte und ausbaute: die Unbegrenztheit des höchsten Prinzips und die Partizipation des Partikularen im Universalen.¹³ Ich meine, dass dies auch auf Augustin zutrifft. Über den Materialismus und den Dualismus der Manichäer hinausgehend fand Augustin im Neuplatonismus die intellektuellen Ressourcen, um die äußerste Wirklichkeit als eine alle materiellen Kategorien transzendierende Wirklichkeit zu erfassen. Während seiner Bekehrung befähigte ihn dies, diese letzte Wirklichkeit als das Sein selbst begrifflich zu denken: *idipsum, ipsum esse* oder das höchste Sein.¹⁴ So gedacht, geht das Sein über Raum, Zeit und Wandel hinaus – es ist unbegrenzt (übersteigt das endliche Sein), schon vollkommen. Die Unbegrenztheit ist jedoch kein Fehler, sondern eine Übersteigerung. Der unendliche und ekstatische Überfluss Gottes kann endliche Wesen kreieren, weil alles andere weniger Sein hat und deshalb unvollkommen ist.¹⁵ Das Konzept der Partizipation und der Gedanke des graduellen Unterschieds des Seins charakterisieren den Unterschied und die Verbindung zwischen dem unbegrenzten und endlichen Sein. Der Grund, warum das Sein selbst kreierte und warum Seiende partizipieren können, ist der, dass das Sein selbst das Gute ist. Die Koexistenz des Seins und des Guten bei Augustin kann auf Plotins Neuplatonismus zurückgeführt werden.

¹² Sogar Edward Booth, der Augustins Konzept der Selbsterkenntnis mehr aristotelische Elemente zuordnet als die meisten Interpreten, nimmt die Gleichgültigkeit von Aristoteles' Erstem Bewegter gegenüber der Welt wahr. S. Edward Booth, St. Augustine's „notitia sui“ Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists, in: *Augustiniana* 27, 1977, 70–132 und 364–401; hier: 324.

¹³ W. N. Clarke, The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?, in: *New Scholasticism* 26, 1952, 167–194, hier: 184–88.

¹⁴ *Confessiones (Conf.) IX, x, 24; XII, vii, 7; XII, xv, 20; XIII, xi, 12; Enarrationes in Psalmos (En. Ps.) 135 [134]; In Ioannis Evangelium Tractatus (Ion. Ev.) 38: 8–9; De Civitate Dei (De Civ.) XII, 2.*

¹⁵ *Etienne Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1941, 26–30.*

Indem Augustin die antike Philosophie und die biblische Tradition miteinander verband, versuchte er, durch die Neubeschreibung der Welt die Wahrheit des Schöpfergottes zu zeigen. Jedes Ding ist, was es gemäß einer einzigartigen Zahl und einer einzigartigen Reihe von Verhältnissen zwischen niedrigen und höheren Zahlen ist. Diese numerischen Strukturen manifestieren sich durch die Schönheit von individuellen, materiellen Gestalten und den harmonischen Relationen zwischen ihnen. Die Zahlen und Verhältnisse, die ein individuelles Ding konstituieren, drücken nicht nur den einzigartigen Platz der Sache im Raum aus, sondern auch das einzigartige Auftreten in der Zeit (*De Musica* [*De Mus.*] VI, xvii, 57). Somit ist die Individualität und Einzigartigkeit der materiellen Gestalt sowohl zeitlich als auch räumlich. Weil Zeit und Raum koextensiv sind und sich entsprechen, bekommt die materielle Form ihren individuellen Charakter durch die Interaktion von universaler Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

Wie kann das sein? In *De Musica* werden Zahlen und Verhältnisse als Abmessungen oder Anpassungen (*modulationes*) in Zeit und Raum definiert. Modulationen beschreiben Bewegung, Ruhen und Wechsel zwischen ihnen (*De Mus.* VI, ii, 3; VI, vii, 18). Als solche sind sie weder Teil eines fortwährenden Ablaufes von vorangehenden oder nachfolgenden Momenten, noch werden sie bestimmt durch festgesetzte Proportionen. Stattdessen sind Modulationen für Augustin besondere, eigenständige ‚Momente‘ innerhalb von Zeit und Raum. Jeder ‚Moment‘ entsteht und wird zu Nichts. Dies offenbart eine höhere Form des Seins, eine höhere Zahl mit größerer Ähnlichkeit zum Einen. Seine Beschreibung der Wirklichkeit ist nicht begrenzt auf materielle, sondern umfasst auch immaterielle Form. Alle körperlichen und unkörperlichen Dinge teilen drei allgemeine Eigenschaften. In *De Vera Religione*, VII, 13, schreibt er: „Jedes Ding, jede Substanz, Wesenheit oder Natur, hat zugleich dreierlei Eigenschaften: Es ist Eines, hat seine besondere unterscheidende Form und ist der Ordnung des Alls eingegliedert.“

Diese drei Eigenschaften – das ‚Verhältnis‘ (oder die Begrenzung), ‚die Form‘ und ‚die Ordnung‘ (die sich wieder finden im Buch der Weisheit 11, 20–22) – beschreiben die metaphysische Struktur der Welt. Sie sind universale Prinzipien, die alles spezifische Sein bestimmen. Durch diese Neubeschreibung entsteht eine Welt, die durch Gottes Schöpferkraft, die alle Dinge zu ihrem göttlich gegebenen *telos* führt, ins Sein gerufen, aufrecht erhalten und ausgezeichnet wird. Form eingebettet in Materie erweist die Individualität, Singularität und Einzigartigkeit des Dings. Es ist das, durch „das eine Sache ist, was es ist“ (*De Civ. Dei* VIII, 6). Die Ordnung ist der Standort des Dings in der Hierarchie von allem Sein. So werden die Relationalität und das *telos* eines Dings gekennzeichnet. Indem harmonische Relationen mit anderen Dingen geformt werden, wird die individuelle Form vervollkommen wie auch die der Ordnung als Ganzer. *Telos*, das so gestaltet ist, ist dynamisch und nicht statisch; es verdeutlicht die kontinuierliche Formation und Vervollkommenung der eschatologischen Einheit mit Gott. Hans Urs von Balthasar schreibt das schön:

„Es wäre ein Fehler die Harmonie der Welt, die sich auf festgelegte numerische Beziehungen in Raum und Zeit gründet, als eine letzte, statische Instanz zu neh-

men, durch deren Reflexion das denkende Sein ästhetische Empfindungen erhält. Im Gegenteil, für Augustinus ist diese Schönheit selbst nur ein dynamisches Streben nach einer Einheit, die nie erreicht werden kann.¹⁶

Gemeinsam drücken Gestalt und Ordnung die Schönheit aus, die für jede einzelne Sache spezifisch ist und die Schönheit der Harmonie der Relationen zwischen den Dingen. Verbundene Dinge sind schön, weil sie individuell und kollektiv einen Verbund bilden, der auf Gleichheit und Proportionalität verweist. Zudem vervollständigen die Dinge ihre Singularität und Relationalität durch das Bilden von Relationen mit anderen Verbündnissen. Dadurch helfen sie dabei die Schönheit des *cosmos* als Ganzes zu vervollständigen: „Kraft und Stärke der Vollständigkeit und Einheit sind, dass alle Dinge, die bereits in sich selbst vollständig sind, nur befriedigend sind, wenn sie zusammenkommen und in ein universales Ganzes passen.“¹⁷

Aber warum strebt Zusammengesetztes nach Einheit und warum verdeutlicht kosmische Schönheit eine kreative, transzendierende Ordnung aller Dinge? Augustin argumentierte, dass Gestalt und Ordnung einen Maßstab und eine Begrenzung erfordern (das dritte metaphysische Prinzip, das alle Dinge bestimmt). Denn ohne Begrenzung durch Zeit und Raum kann nichts gestaltet oder geordnet werden in sich selbst als solches. Gestalt und Ordnung erfordern eine natürliche, räumliche und zeitliche Begrenzung. Im Falle der körperlichen Dinge ist bedeutsam, was wiederholend beschrieben wird in den drei Kommentaren der drei Genesis-Bücher als „Grundgestalt, unsortiert und ungeformt“ (*De Gen. C. Man.* I, v, 9). Das heißt nicht, dass Augustin Platons *kora* befürwortet oder Aristoteles Hylemorphismus. Er definiert im Gegenteil Materie als das, was *per se* einen Mangel an Form hat, aber eine Anlage enthält, eine Form gegeben zu bekommen, weil sie weder total chaotisch (wie für Platon) noch rein passiv (wie für Aristoteles) ist:

Mit „Hyle“ meine ich Materie, die keine Form und Qualität besitzt, aus der die Qualitäten geformt werden, die wir wahrnehmen [...] (Hyle) hat keine Form, anhand derer wir sie wahrnehmen können. In der Tat kann sie schwer begriffen werden, weil sie ganz und gar ohne Form ist, aber die Möglichkeit hat, Form zu empfangen.¹⁸

In diesem Sinne ist Materie ein integraler Teil von aktueller Formwerdung, weil sie die Potentialität besitzt, Form zu aktualisieren. Wie Platon und Aristoteles besteht Augustin darauf, dass die Ursache der Entstehung einer Form aus Materie etwas Anderes, Höheres ist als das Selbst. Im Unterschied zu Platon und Aristoteles ist bei Augustin die Kraft der Materie weder total chaotisch noch rein passiv. Die Kapazität der Materie ist eher, dass sie Form annehmen kann. Sogar ganz und gar formlose und unsortierte Materie ‚wünscht‘ sich gewissermaßen nicht, zu bleiben, was sie ist, sondern strebt immer nach einer höheren Form in der (neuplatonischen)

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, Edinburgh, (T&T Clark) 1984, 129. Dt.: Herrlichkeit.

¹⁷ *De Genesi contra Manichaeos* (*De Gen. C. Man.*) I, xxi, 32.

¹⁸ *De Natura Boni*, xviii; cf. *De Vera Relig.* XVIII, 36.

Hierarchie der Abstufung des Seins. Materie erfordert nicht nur Gestalt und Ordnung, um zu sein, was sie ist und ihr Potential auszuschöpfen. Materie braucht außerdem die Kraft des Seins (*virtus essendi*), um erschaffen zu werden und fortzubestehen. Dies ist nach Augustin der *telos* aller Dinge (*De Gen. ad Lit.* I, viii, 14).

Erschaffen zu werden und seiend fortzubestehen bedeutet, die äußerste Fülle der Schöpfungsquelle des Seins offen zu legen, die alle Dinge beinhaltet und die alle Dinge beinhaltet. „Durch seine unveränderliche und unvergleichliche Kraft, nicht in einem örtlichen oder räumlichen Sinn, ist er innerhalb eines jeden Dings, weil in ihm sind alle Dinge [Römer 11,36], und ist er außerhalb jedes Dings, weil er über jedes Ding steht.“¹⁹ Statt dass wir Gottes Bild in uns selbst sehen, erkennen wir unser Geschaffensein, denn die numerische Struktur von allem Sein beinhaltet Ähnlichkeit mit der höheren Zahl, dem einen und einzigen dreieinigen Gott. Indem wir unser Geschaffensein erkennen, nehmen wir Gottes Schöpfungskraft in uns wahr. Dadurch lernen wir Gott als den Schöpfer kennen. Wenn wir Gott erkennen, erkennen wir, dass er allein sowohl Substanz als auch Relation ist, weil er einer in Dreien ist, wie die triadische Struktur der Liebe, die den dreieinigen Gott zu erkennen gibt.²⁰

Letztendlich erklärt und ergänzt dieses philosophische und rational verständliche Modell nach Augustin die theologische und schriftgemäße Perspektive, nach der Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist und der *logos* bereits bei Gott war (*Joh 1,1*). Gott ist immer schon relational und schöpferisch, nicht notwendigerweise, aber kraft seiner selbstvermittelnden Kommunikation seiner Liebe. Gottes Substanz ist die einzige ganz und gar rationale Substanz. Aufgrund seiner Dreieinigkeit ist er allein substantiell und relational. Alle anderen Wesen sind weder ganz und gar substantiell (ihre Verwirklichung, ihr Wesen und ihre kontinuierliche Existenz sind nicht selbst hervorgerufen worden, sondern wurden empfangen) noch ganz und gar relational (ihr Verlangen kann unterteilt werden ausgehend von *caritas* oder *dilectio* zu *voluptas*). Es ist unser Geschaffensein, das uns bewilligt, unsere Relationalität und unsere gottgegebene, einzigartige Gestalt zu bewahren und zu steigern.

Diese Auslegung von Augustin verdeutlicht eine wichtige und nötige Ergänzung zur „Radical Orthodoxy“, weil es die Zentralität der Relation innerhalb des (neu-)platonischen Rahmens der Partizipation hervorhebt. Zudem zeigt es, dass Augustins Methode über die Dichotomie des Seins und der Metaphysik hinausgeht. Augustins Synthese von Theologie und Philosophie, Vernunft und Glauben und Natur und Übernatur entspricht der theologischen Metaphysik, die von der Erfahrung der physischen, materiellen Welt zu der Einsicht Gottes führt und einen Blick auf die trinitarischen Relationen wirft, an denen zu partizipieren alles Sein berufen ist.

¹⁹ *De Genesi ad litteram* VIII, xxvi, 48.

²⁰ Rowan Williams, *Sapientia and the Trinity. Reflections on the De Trinitate*, in Bernard Brunning, Mathijs Lamberigts, and Jozef van Houtem (Hg.), *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. von Bavel*, Leuven (LUP 1990), 317–332, hier 319–26.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag bietet das Angebot einer konstruktiven Kritik an der Konzeption der Partizipation der „Radical Orthodoxy“, wie sie sich aus einer differenzierten Lektüre von Platon und Augustin ergibt. Mein Argument ist, dass bei Platon die Relationalität des Guten genauso fundamental ist wie die Partizipation, weil sie die Grundlage für partikulare Formen bietet, an ihrer universalen Form zu partizipieren. Bei Augustin wird diese Theorie des Guten transformiert und weitergeführt in Richtung auf den Schöpfergott und die trinitarische Relationalität, und zwar nicht im Sinne dessen, dass theologische Behauptungen *a priori* seien, sondern eher als einen Weg einer phänomenologischen Neubeschreibung der Welt und allem Sein in ihr, dessen triadische Strukturen auf die trinitarische Natur ihres ersten Prinzips und ihres endgültigen Endes hinweisen – auf Gott.

Adrian Pabst

(Adrian Pabst forscht im Bereich der Religionsphilosophie an der Universität Nottingham in England.)

Übersetzung aus dem Englischen: Joane Beuker, Saarbrücken