

Patricio Domínguez  
Augustins Philosophiebegriff

# AUGUSTINUS · WERK UND WIRKUNG

BAND 4

HERAUSGEGEBEN VON  
JOHANNES BRACHTENDORF UND VÖLKER HENNING DRECOLL

2016

Patricio Domínguez

AUGUSTINS  
PHILOSOPHIEBEGRIFF

Fides und Ratio im Hinblick  
auf die Glücksfrage

FERDINAND SCHÖNINGH

Titelbild:  
Aurelius Augustinus, Holzschnitt 1489

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn  
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78186-4

Meiner Frau und Kindern

Appetito igitur beatae vitae  
philosophis christianisque communis  
est.

s. 150, 3, 4.



# Inhaltsverzeichnis

1. EINFÜHRUNG . . . . .	11
2. EIN BLICK AUF DIE FORSCHUNG . . . . .	19
3. ÜBERBLICK DES PHILOSOPHIEBEGRIFFES IN DEN ALTEN SCHULEN. . . . .	29
3.1. Platon . . . . .	30
3.2. Aristoteles . . . . .	35
3.3. Die Stoa. . . . .	39
3.3. Der Epikureismus . . . . .	44
3.4. Cicero . . . . .	48
3.5. Der Neuplatonismus . . . . .	52
3.6. Die Kirchenväter . . . . .	57
4. CASSISIACUM: CLEMENTIA POPULARI DEI . . . . .	63
4.1. Perpauci. . . . .	63
4.2. Christus, Sapientia Dei . . . . .	68
4.3. Fides, auctoritas, ratio . . . . .	70
4.4. Monica . . . . .	75
4.5. Philosophia alterius mundi. Schluss. . . . .	77
5. DIE GRÜNDE HINTER DEM GLAUBEN . . . . .	81
5.1. Imbecillitas nostra . . . . .	83
5.1.1. Inoboedientia corporis . . . . .	86
5.1.2. Die Verwirrung der Affekte. . . . .	87
5.1.3. Die Ohnmacht des Willens. . . . .	89
5.1.4. Die Konfusion des Intellekts. . . . .	93
5.1.5. Schluss . . . . .	97
5.2. Exkurs: die Argumentation von util. cred. . . . .	97
5.3. Glaube als vernünftiger Teil des alltäglichen Lebens. . . . .	100
5.4. Mit der Heiligen Schrift vernünftig umgehen . . . . .	106
5.5. Apologie der tempora christiana . . . . .	116
6. GLAUBE, ZUSTIMMUNG, RATIONALITÄT . . . . .	123
7. BRUCH UND KONTINUITÄT MIT DEN PLATONIKERN . . . . .	137
7.1. Vorfragen. . . . .	137
7.2. Paucis mutatis verbis (vera rel.) . . . . .	140
7.3. Non ibi legi (conf. 7) . . . . .	143
7.4. Glanz und Elend des Platonismus. Die Platoniker und das Problem der Vermittlung in civ. . . . .	147

7.5. Heimat und Weg.....	160
7.6. Schluss.....	169
8. HUMILITAS UND SUPERBIA ALS KOGNITIVE HALTUNGEN.....	171
8.1. Demut.....	175
8.2. Humilitas als Katalysator des Credo ut intelligam.....	178
8.3. Humilitas als Konnaturalität mit Gott.....	181
9. PHILOSOPHIA UND DIE HEILIGE SCHRIFT.....	195
9.1. Der Vorrang der Heiligen Schrift gegenüber der heidnischen Bildung.....	196
9.2. Die Bibel als Text für Gelehrte.....	200
10. PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE BEI AUGUSTIN. VERSUCH EINES INTELLEKTUELLEN PROFILS.....	207
10.1. Autonomie der Vernunft?.....	208
10.2. Ziel, Methode, Inhalt, Resultat.....	213
10.3. Ancilla theologiae?.....	218
11. IST DIE PHILOSOPHIA ALS ARS BENE VIVENDI IN DIESEM LEBEN MÖGLICH? ESCHATOLOGIE DES GLÜCKS.....	221
12. SCHLUSSWORT.....	227
LITERATURVERZEICHNIS.....	233
1. Werke Augustins (Abkürzungen aus AL).....	233
2. Weitere Quellen.....	235
PERSONENREGISTER.....	245



# Zitierweise und Abkürzungen

## 1. AUGUSTINS WERKE

Augustins Werke werden unter Verwendung der Abkürzung des Augustinus-Lexikon zitiert.

<i>Acad.</i>	Contra Academicos
<i>agon.</i>	De agone christiano
<i>an. quant.</i>	De quantitate animae
<i>beata v.</i>	De beata vita
<i>b. coniug.</i>	De bono coniugali
<i>c. ep. Man.</i>	Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti
<i>cat. rud.</i>	De catechizandis rudibus
<i>c. Faust.</i>	Contra Faustum Manichaeum
<i>c. Iul.</i>	Contra Iulianum
<i>c. Iul. imp.</i>	Contra Iulianum opus imperfectum
<i>civ.</i>	De civitate dei
<i>conf.</i>	Confessiones
<i>cons. ev.</i>	De consensu evangelistarum
<i>corrept.</i>	De correptione et gratia
<i>div. qu.</i>	De diversis quaestionibus
<i>doct. chr.</i>	De doctrina christiana
<i>f. invis.</i>	De fide rerum invisibilium
<i>en. Ps.</i>	Enarrationes in Psalmos
<i>ench.</i>	Enchiridion de fide, spe et caritate
<i>exp. prop. Rom</i>	Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos
<i>ep.</i>	Epistulae
<i>ep. Io. tr.</i>	In epistolam Iohannis ad Partos tractatus
<i>Gn. litt.</i>	De Genesi ad litteram
<i>Gn. litt. Inp.</i>	De Genesi ad litteram liber imperfectus
<i>Gn. adv. Man.</i>	De Genesi adversus Manicheos
<i>gr. et lib. arb</i>	De gratia et libero arbitrio
<i>Io. ev. tr.</i>	In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV
<i>c. Iul.</i>	Contra Iulianum
<i>lib. arb.</i>	De libero arbitrio
<i>mag.</i>	De magistro
<i>mor.</i>	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum
<i>mus.</i>	De musica
<i>nat. b.</i>	De natura boni
<i>ord.</i>	De ordine
<i>pecc. mer.</i>	De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum

<i>Qu.</i>	Quaestiones in heptateucum
<i>qu. vet. t.</i>	De octo quaestionibus ex veteri testamento
<i>praed. sanct.</i>	De praedestinatione sanctorum
<i>retr.</i>	Retractationes
<i>s.</i>	Sermones
<i>s. dom. m.</i>	De sermone domini in monte
<i>Simpl.</i>	Ad Simplicianum
<i>sol.</i>	Soliloquia
<i>spir. et litt.</i>	De spiritu et littera
<i>trin.</i>	De trinitate
<i>vera rel.</i>	De vera religione
<i>util. cred.</i>	De utilitate credendi

## 2. ANDERE VERWENDETE ABKÜRZUNGEN

AL	Augustinus-Lexikon
BA	Bibliothèque Augustinienne
DK	Diels-Kranz
LS	Long-Sedley, Die Hellenistischen Philosophen
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta

# 1. Einführung

Es geschieht oft, dass der heutige Leser bei der Lektüre Augustins ein Gefühl von Unbehagen empfindet, und zwar aufgrund der Unangepasstheit des Kirchenvaters bezüglich der laufenden Distinktionen der Methode, der Begrenzung der Disziplinen, der Quellen der Argumente und des Tonfalls. Denn Augustin stellt nicht nur unsere strenge Klassifizierung von antiker und mittelalterlicher Philosophie infrage, sondern auch jene der deskriptiven und der mahnenden Sprache und insbesondere jene von Philosophie und Theologie. Infolgedessen ist Augustin oft ins Niemandsland geraten, da er heute den Philosophen „zu theologisch“ und den Theologen „zu philosophisch“ erscheint. In der Praxis heißt dies: Der Philosoph sieht sich gezwungen, die Werke Augustins zu zerteilen, indem er die *Philosophie* Augustins sucht; ebenfalls neigt der Theologe dazu, langen „philosophischen“ Stellen auszuweichen, weil sie ihm nicht bibelorientiert genug oder zu spekulativ erscheinen. Der moderne Leser sieht sich oft dazu veranlasst, mit Von Harnack zu denken, dass „Augustin sich über das Verhältnis von Glauben und Wissen nie klar geworden ist“, und dass er „dieses Problem der Zukunft (also uns!) übergeben hat“.<sup>1</sup>

Die Absicht dieser Arbeit liegt darin, zu zeigen, dass diese Ratlosigkeit des Lesers nicht darauf zurückzuführen ist, dass Augustin selbst die Sache nicht erwogen hätte oder dass ihm die uns sehr wichtige Unterscheidung zwischen Philosophie und Offenbarung, Vernunft- und Autoritätsargumenten – kurz gesagt: zwischen Glauben und Vernunft – entgangen wäre. Augustin hatte vielmehr einen gewichtigen Grund für die Beimengung und Gestaltung des Diversen in einem Ganzen, nämlich seinen eudämonistischen Begriff von Philosophie. Gegenstand dieser Arbeit ist also Augustins Philosophiebegriff in Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft, oder umgekehrt, die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft im Lichte seines Philosophiebegriffs.

Die intendierte Verknüpfung zwischen der Frage nach dem Bezug zwischen Glauben und Vernunft und dem Philosophiebegriff bei Augustin ist keinesfalls beliebig. Um die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft in ihrer ganzen Breite bei Augustin zu verstehen, ist es notwendig, stets den eudämonistischen Charakter seines Philosophiebegriffes im Blick zu haben. Dass Augustin die Philosophie nicht für irgendeinen Beruf oder eine bloß intellektuelle Tätigkeit im heutigen Sinne hielt, sondern sie als eine Lebensform konzipierte, deren Grund die Erlangung der Glückseligkeit ist, wie er bis zur Spätzeit gerne wiederholte<sup>2</sup> stellt kein bloß historisches Faktum dar. Es ist, so unsere These, vielmehr der Leitfaden, um zu verstehen, weshalb die Philosophie nach Augustin *philosophischer* ist, wenn sie sich von der *fides* umgestalten lässt.

---

1 Von Harnack (1894: B. 3:119)

2 Vgl. *civ.* 19, 1: Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quam ob rem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est. Vgl. auch *civ.* 18, 41.

Die Forschung ist sich darüber einig, dass Augustin zu einer Tradition gehört, deren eudämonistisches Philosophieverständnis mindestens seit der Moderne uns fremd ist.<sup>3</sup> Hierbei ist interessant, dass Augustin selbst zu den erheblichen Modifikationen dieses Philosophieverständnisses beigetragen hat. Er hat dies nicht in dem Sinne gemacht, dass er sich gegen einen solchen eudämonistischen Philosophiebegriff gewendet hätte, sondern in dem Sinne, dass er, von diesem eudämonistischen Begriff her ganz konsequent ausgehend, diesen verwandelt hat. Im Laufe dieser Arbeit werden wir sehen, dass der Katalysator dieser Verwandlung die Frage nach dem Verhältnis von *fides* und *ratio* ist.

Mit den Stichworten „Glaube und Vernunft“ lassen sich heutzutage unterschiedliche und breit gefächerte Fragen assoziieren; diese betreffen etwa das Verhältnis der Wissenschaften zu der Religion in Bezug auf kosmologische oder biologische Fragestellungen, die Rolle der Religion in einer säkularen Gesellschaft oder die ideengeschichtliche Diskussion über die Entstehung von durch die Religion geprägten Begriffen.<sup>4</sup> All diesen Themen unterliegt eine noch allgemeinere Frage, nämlich jene, welche seit dem Ursprung des Christentums das Denken von Philosophen und Theologen angespornt hat, und deren Kern sich in den folgenden allgemeinen Fragen entfaltet: Ist die jüdisch-christliche Offenbarung vereinbar mit dem, was wir unter Vernunft verstehen? Wenn ja, auf welche Weise? Wenn nein, warum? Ferner: Was bedeutet Vernunft? Welcher Begriff von Vernunft ermöglicht es uns, diese Frage zu bejahen oder zu verneinen? Ist der christliche Glaube letzten Endes der Schlüssel der tiefsten Anliegen des *cor hominis inquietum*, wie Augustin es gesagt hätte, oder bildet er vielmehr einen Aberglauben, der der Rationalität unwürdig ist? So beinhaltet die Frage nach dem Bezug von Glauben und Vernunft Themen, die von allgemeinem philosophischem Interesse sind, und die keineswegs zu dem privaten Bereich einer bestimmten Religion oder gar nur der „Religionsphilosophie“ gehören. Diese Frage gehört freilich zu den „klassischen“ Fragen der Philosophie. In genau diesem allgemeinen und philosophischen Sinn möchten wir das Thema *philosophia* bei Augustin erörtern. Damit unterscheiden wir uns von anderen Arbeiten, die dieses Thema bei Augustin aus einem anderen Blickwinkel betrachten, nämlich aus dem historischen.

Grob gesagt geht es bei dieser Perspektive darum, die Position Augustins so buchstäblich wie möglich zu rekonstruieren, um sie als historisches Geschehnis betrachten zu können, ohne sie durch anachronistische begriffliche Einmischungen zu deformieren. Einige Beispiele hierfür: Löhner hat sich in seiner Studie über den Glaubensbegriff Augustins folgende methodische Grenzen gesetzt: „wir haben uns deshalb bemüht, die Fragestellung aus Augustin selber herauszulesen, und uns davor gehütet, ihn nach dem Schema eines späteren Glaubenstraktates zu befragen.“<sup>5</sup>

3 Vgl. etwa Rist (1994: 2-8); Horn (1998: 232ff.)

4 Vgl. zum Beispiel die Themengliederung der internationalen Fachtagung „Glauben und Vernunft“ an der Universität Regensburg im Jahre 2007 in Discherl/Dohmen (2007: X).

5 Löhner (1954: 14). Dagegen äußert sich Schöpf (1970: 10ff.), der die moderne Wirkungsgeschichte Augustins als einen legitimen Ausgangspunkt betrachtet.

Vor wenigen Jahren hat Catapano in einem Artikel, in dem es um den Philosophiebegriff Augustins geht, für einen „gesunden historiographischen Historizismus“ plädiert, indem er die hermeneutische These aufstellt, man solle sich streng an die von Augustin verwendeten Termini halten, sich auf deren tatsächliche Menge im Oeuvre (etwa: 13 mal in *conf.*) begrenzen und keine „fremden“ Begriffe (etwa die Unterscheidung von Philosophie und Theologie) in deren Interpretation einfließen lassen.<sup>6</sup>

Sowohl Löhner als auch Catapano drücken einen begründeten Vorbehalt gegen Interpretationen aus, die leider eher Widerschein von fremden Fragestellungen als Untersuchungen zu Augustin sind. Allerdings können wir uns zu Recht fragen, ob diese Vorsorge nicht auch ein zweischneidiges Schwert sein kann. Sind wir Augustin treu, wenn wir uns nur auf die expliziten Termini beschränken? Die methodischen Bemerkungen von Catapano scheinen uns nur begrenzt gültig zu sein. Sollte nach seiner Methode lediglich dem Buchstaben gefolgt werden, so haben wir eigentlich keine Methode. Denn um einen Terminus zu erklären, müssten wir notwendigerweise zu anderen Termini greifen, und so *ad infinitum*: Um *philosophia* zu untersuchen, müssen wir auch *amor, sapientia, beatitudo, scientia, bonum, vivere, deus, homo, ordo* usw. berücksichtigen (freilich das ganze Oeuvre Augustins!), was letzten Endes keine Methode mehr ausmacht. Das Anliegen Löhners, obwohl subtiler, kann auch schimärisch sein, denn was heißt eigentlich ‚aus Augustin selber‘? Müssen wir die Werke Augustins verstehen, als ob wir er selbst wären, indem wir uns von den nachfolgenden Wirkungen seines Werkes distanzieren?

Diese Fragen führen uns zur Etablierung des methodischen Gerüsts unserer Arbeit. Wir haben bereits festgelegt, dass unsere Arbeit in erster Linie den allgemeineren, philosophischen Blickwinkel einnimmt, im Kontrast zu einem historisch. Was meinen wir damit? Das Oeuvre Augustins ist eine riesige Quelle für die ganze Palette der Geisteswissenschaften; in ihr finden viele Disziplinen Material zur Bearbeitung. Die philosophische Perspektive geht davon aus, dass Augustin einen Ehrenplatz in der Geschichte des Geistes hat, aufgrund der Kraft seiner *Gedanken, Einsichten und Argumente*; sie orientiert sich somit primär an ihm.

Eine philosophische Perspektive über einen Autor einzunehmen, bedeutet keineswegs, den historischen Standpunkt zu ignorieren, vor allem bei einem Autor der Antike wie Augustin, der in einer Welt lebte, die sprachlich, politisch, religiös und weltanschaulich noch ganz anders gestaltet war. Eine philosophische Perspektive nimmt die Resultate der verschiedenen historischen Disziplinen auf und bedient sich deren Instrumente, ohne sie zu forcieren. Augustin selbst empfiehlt bei der Lektüre eines Textes, diesen in der ursprünglichen Sprache zu lesen und auf die den Text begleitende Geschichte zu achten.<sup>7</sup> Die oben genannte Perspektive beschränkt sich allerdings nicht auf die bloße Sammlung oder Konstatierung historischer und linguistischer Daten, sondern sie versucht den Text fruchtbar zu machen, um Augustin sprechen zu lassen, um mit Augustin zu denken, um mit ihm einen Dialog

<sup>6</sup> Catapano (2007:235-236)

<sup>7</sup> Vgl. *doct. chr.* 2, 11, 16; 2, 28, 42. Vgl. dazu Schöpf (1965 :20-30)

zu führen, um sich mit ihm auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben, so wie er es am Anfang von *trin.*<sup>8</sup> empfiehlt: „Daher möge jeder, der dies liest, wo er meine sichere Überzeugung teilt, mit mir weitergehen, wo er mit mir schwankt, mit mir suchen, wo er einen Irrtum seinerseits erkennt, zu mir zurückkehren, wo einen meinerseits, mich zurückrufen. So wollen wir gemeinsam auf dem Wege der Liebe einhergehen, uns nach dem ausstreckend, von dem es heißt: ‚Suchet sein Antlitz immer (Ps 104, 4)‘“. Später werden wir zu diesem Zitat zurückkehren.

Dieser Standpunkt setzt nun voraus, dass *wir* diejenigen sind, die mit Augustin im Dialog stehen. Und wir können uns nicht von unserer geschichtlichen Situation entfernen, denn dank dieser Situation sind wir überhaupt imstande, einen ersten Schritt zum Verständnis zu machen. Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft weist einen langen und vielfältigen geschichtlichen Werdegang auf, zu dem Augustin selbst vieles beigetragen hat. Und die Bedeutung des Kirchenvaters besteht teilweise darin, dass er gerade mit seinen Auffassungen neue Entwicklungen und Anstöße ausgelöst hat, die diese Frage nachhaltig bestimmt haben. Wenn es der Fall ist, dass Augustin die heutige Diskussion im Voraus bestimmt hat, so ist es auch wahr, dass die von Augustin stammende Tradition auch unser Verständnis erheblich bestimmt, ob wir es wollen oder nicht. Es gilt allerdings, dass wir *dank* und nicht *trotz* dieser späteren Tradition Augustins Konzeptionen kennen. In diesem Sinne scheint es vernünftig, uns nicht zu sehr davor zu hüten, an Augustin mit späteren Denkschemata Fragen zu stellen, denn die Wirkungsgeschichte gehört auch gleichsam zu dem Verständnis eines Autors der Vergangenheit, wie Gadamer pointiert betont hat.<sup>9</sup> Die philosophische Perspektive darf also, wenn von einem fruchtbaren Dialog die Rede ist, Augustin mit Fragestellungen konfrontieren, die nicht unmittelbar bei ihm auftauchen. Das bedeutet jedenfalls nicht, dass wir Augustin instrumentalisieren wollen. Der Gegenstand unserer Auslegung sind die Ideen, Konzeptionen und Einsichten Augustins, wie sie sich in seinen Texten zeigen, und nicht unsere eigenen auf sie projizierten Präsumtionen und willkürlichen Fragestellungen. Man muss natürlich dem Verteidiger der historischen Methode zugestehen, dass viele Diskussionen nicht einmal entstehen würden (oder zumindest nuancierter wären), wenn die Forscher kritischer und historisch bewusster gegenüber der unzutreffenden Übertragung fremder Fragestellungen auf den Autor wären.<sup>10</sup> In summa: Es geht darum, sowohl die Unfruchtbarkeit eines allzu statischen Historizismus als auch die scheinbare Freiheit eines naiven „Ahistorizismus“ zu vermeiden, indem wir zunächst anerkennen, dass Texte etwas Lebendiges sind, d.h. etwas, das an den Leser appelliert, ihn anspricht und bewegt. Und zweitens möchten wir anerkennen, dass der Umgang mit philosophischen Fragen in alten Texten durch unsere Vorurteile und Vormeinungen vermittelt ist.

8 *trin.* 1, 3, 5: Proinde quisquis haec legit ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est: *Quaerite faciem eius semper.*

9 Gadamer, WM: 284. Dazu Schöpf (1970: 10ff.)

10 Beispiele bei König (1970: 9-21)

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Feststellung, dass es dem heutigen Leser scheint, dass Augustin der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Vernunft und Glauben, Gewalt antut. Und das ist eben ein Vorurteil. Ein unausbleibliches Vorurteil, das wir fruchtbar machen möchten.

Es bleibt noch etwas über die Beziehung zwischen der geschichtlichen und philosophischen Perspektive bei Augustin zu sagen. Diese Arbeit handelt, in Hinblick auf die oben genannte Frage, von dem Philosophieverständnis Augustins, aber nicht in diesem oder jenem Werk oder in einer Etappe seiner literarischen Produktion, sondern im Allgemeinen. Dies mag fragwürdig erscheinen, denn in der Augustin-Forschung gilt es, dass Augustin nur von einem genetischen Standpunkt aus richtig verstanden werden kann. Allgemeine ‚systematische‘ Darstellungen wie die von Gilson seien obsolet.<sup>11</sup> Wir müssen freilich zugestehen, dass es das Verdienst der kritischen Untersuchung ist, die Bedeutung der genetischen Studien in der Erläuterung des Denkens des Kirchenvaters festgelegt zu haben.<sup>12</sup> Augustin selbst bezeichnet sich als einen Denker, der „schreibt, indem er Fortschritte macht, und Fortschritte macht, indem er schreibt“<sup>13</sup>, und in *ret.* empfiehlt er, sein Werk chronologisch zu lesen, sodass seine Entwicklungsphasen klar betrachtet werden können.<sup>14</sup> Wie stehen wir vor dieser hermeneutischen Herausforderung in dieser Arbeit, wenn wir uns um eine allgemeine Lektüre bemühen? Setzt eine solche Lektüre voraus, dass es etwas gibt, was wir das Gedankengut des reifen Augustin nennen dürfen, also einen identifizierbaren, bleibenden Korpus von Lehren, was übrigens von einem der prominentesten Vertreter der Diskontinuitäts-These in einer Art *retractatio* anerkannt wurde?<sup>15</sup> Erweist sich somit die genetische Lektüre als überflüssig? Die Bejahung der ersten Frage führt nicht zur Bejahung der zweiten. Wir gehen davon aus (und teils werden wir die These verteidigen), dass die klassischen, reifen Werke Augustins (etwa *conf.*, *trin.*, *civ.*, unter anderen) in großen Zügen eine einheitliche Lehre bezüglich unseres Themas darstellen. Um diese Lehre systematisch zu erfassen, muss jedoch notwendigerweise das genetische Moment beachtet werden. Denn viele Ideen des reifen Augustin sind nicht in ihrer ganzen Bedeutung erfassbar, wenn wir die biografisch-genetische Spannung, aus der eine Lehre eine bestimmtere Form annimmt, aus den Augen verlieren. Deshalb haben wir unsere Arbeit mit einem

---

11 Flasch (<sup>2</sup>1993:8)

12 Für einen Überblick der von Boissier und von Harnack im 19. Jahrhundert ausgelösten Debatte über die Evolution des Gedankenguts Augustins, die seither „una vera e propria branca dell’agostinologia“ darstellt, wie Catapano richtig sagt, vgl. Madec (1994: 51-69).

13 *ep.* 143. qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt.

14 *retr.* prol 3. Quapropter quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit. Quod ut possit, hoc opere quantum potero curabo, ut eumdem ordinem noverit.

15 Vgl. Brown (22000:490): „Such an emphasis on the changes in Augustine’s thought and outlook can be challenged. Central elements in Augustine’s thought have been shown to be remarkably stable. They seem to bear little trace of discontinuity....As a thinker, Augustine was, perhaps, more a man aus einem Guss, all of a piece, and less driven by fateful discontinuities than I had thought.“

ersten Kapitel über die Cassisiacum-Phase versehen (Kap. 4). Wenn man im Rückblick die Werke von Cassisiacum liest, findet man schon eine angedeutete Spannung, die später in die eine oder die andere Richtung gelöst wurde. Aber die Spannung, die uns mehr interessiert, ist diejenige zwischen der Antike und Augustin. Um dem Leser diese Spannung zu veranschaulichen, haben wir einen Gesamtblick über die Philosophie der wichtigsten Schulen der Antike erstellt. Diese Darstellung kann auch dazu dienen, sich von manchen Voraussetzungen bezüglich des Wesens der Philosophie in der Antike zu lösen.<sup>16</sup> Sollte der Leser schon mit der antiken Philosophie vertraut sein, kann dieses Kapitel gern übersprungen und direkt mit dem Kapitel 4 über Cassisiacum fortgefahren werden.

Eine Arbeit wie die vorliegende – eine allgemeine Behandlung eines Themas bei einem Autor – hat Nachteile und Vorteile. Die größten Nachteile sind unseres Erachtens das Risiko, in Unbestimmtheiten oder Gemeinplätze zu geraten. Um dieses Risiko zu vermeiden, haben wir uns bemüht, unsere Behauptungen so oft wie möglich nach den originalen Quellen zu gestalten, möglicherweise auf Kosten des literarischen Stils. Der Vorteil einer generellen Studie ist nun die Möglichkeit, einen Gesamtblick zu erlangen, und somit imstande zu sein, die Geschichte der Philosophie und ihre Probleme in einer Art Panorama anschneiden zu können. Wir haben uns für diese zweite Option entschieden.

Über den Philosophiebegriff Augustins im Hinblick auf das Problem von Glaube und Vernunft wurde schon viel geschrieben (das Kapitel 2 dieser Arbeit bietet diesbezüglich nur eine Übersicht), aber es handelt sich leider oft um allzu knappe oder nur einführende Artikel oder um partielle Behandlungen ohne die angemessene Kontextualisierung. Es fehlt in der Forschung noch eine Monografie, die die Frage nach dem Verhältnis von *fides* und *ratio* im Hinblick auf den Philosophiebegriff in ihrer Weite behandelt, ohne die Konstellation von umliegenden Fragen zu vermeiden. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie ist keineswegs eine Vorfrage, der ‚Metaphilosophie‘ angehörend, indem man unter ‚Metaphilosophie‘ eine nicht- oder vorphilosophische Disziplin versteht. Sie ist, wie Pieper es plakativ ausdrückt, „eine eminent philosophische Frage; man steht mit ihr mitten in der Philosophie drin. Näherhin: ich kann nichts aussagen über das Wesen von Philosophie und Philosophieren, ohne eine Aussage zu machen über das Wesen des Menschen – und hiermit ist ja doch ein mittelster Bezirk von Philosophie genannt.“<sup>17</sup>

Die Frage, die diese Arbeit leitet, hat uns auf verschiedene Wege geführt; jeder Weg – in dessen Mitte immer der konkrete, gefallene und mit einer Tendenz zu der *beata vita* versehene Mensch steht<sup>18</sup> – wurde in je einem Kapitel thematisiert. Die Kapitel stellen jedoch keine undurchlässigen Einheiten dar, und sie sind, ebenso wie die verschiedenen Themen im Geist Augustins, eng miteinander verbunden.

---

16 Die Studie von Hadot (1995) bleibt hierzu grundlegend.

17 Pieper (1995:17)

18 Augustin erinnert uns, dass die Philosophie sich notwendigerweise mit der Frage nach dem Wesen des Menschen befassen muss, weil es der *philosophia* nicht um das *summum bonum* im allgemein, sondern das *summum bonum hominis* geht. Vgl. *civ.* 19, 3.



Das Kapitel 4 zeigt, inwiefern bereits im Frühwerk die Umgestaltung des antiken Philosophiebegriffs anhand der Neubewertung der *fides* durch die Autorität des menschengewordenen Logos stattfindet. Das Kapitel 5 erforscht die objektiven Gründe hinter der christlichen Umformulierung der *philosophia*. Hier fließen sowohl anthropologische als auch apologetische und exegetische Argumente ein. Das Kapitel 6 versucht, die augustinische Auffassung der Rationalität des Glaubensaktes zur Sprache zu bringen. Hier wird auch die Dialektik zwischen *fides* und *ratio* erörtert. In Kapitel 7 geht es um die Auseinandersetzung mit den Platonikern, wo die Rolle der *voluntas* in der Vollendung oder dem Scheitern der *philosophia* als ‚Liebe zur Weisheit‘ erforscht wird. Das Kapitel 8 versucht, die Beziehung zwischen Ethik und Erkenntnis im Licht des Begriffspaars von *humilitas* und *superbia* darzustellen. Das Kapitel 9 erklärt den philosophischen Charakter der Heiligen Schrift und dessen Deutung. Das Kapitel 10 versucht, die Frage nach einer möglichen Unterscheidung von Philosophie und Theologie bei Augustin zu beantworten. Das letzte Kapitel befasst sich mit der eschatologischen Konzeption der *beatitudo* bei Augustin.

Hinsichtlich dieser Beschreibung mag man die legitime Frage aufwerfen, ob diese Arbeit eher eine theologische als eine philosophische ist. Wie bereits angeführt, konzipiert Augustin die Untersuchung als die Erfüllung jenes Psalm-Zitats, nach dem man immer ‚das Antlitz Gottes‘ suchen müsse. Es ist die Aufgabe dieser Arbeit, zu zeigen, inwiefern das Philosophieverständnis Augustin dazu veranlasst hat, ein solches Psalm-Zitat als ein philosophisches Motto anzusehen.



## 2. Ein Blick auf die Forschung

Man sagt wohl, ob Augustinus Philosoph oder Theologe sei. Solche Scheidung gilt für uns nicht. Er ist noch beides in einem, eines nicht ohne das andere.

Karl Jaspers

Die Frage nach Augustins Konzeption der Philosophie im Hinblick auf die Frage nach Glaube und Vernunft weist eine lange und intensive Geschichte seit Beginn des 20. Jahrhunderts auf.<sup>19</sup> In ihr fließen auch andere Fragen zusammen, die nicht nur in der Augustin-Forschung, sondern auch außerhalb dieser situiert waren, sowohl in der Philosophie (z.B. der Streit um die „Christliche Philosophie“ in den 1920er und 1930er Jahren<sup>20</sup> oder die Wiedergewinnung der „praktischen Ausrichtung“ der Philosophie in letzter Zeit<sup>21</sup>) als auch in der Theologie: Man denke etwa an das allgegenwärtige Thema der „Hellenisierung des Christentums“<sup>22</sup> oder an den Versuch, den Glauben mit der Philosophie oder der Wissenschaft in Dialog zu setzen, wobei Augustin immer ein Gesprächspartner ist.<sup>23</sup>

Im Folgenden soll ein knappes Panorama der modernen Forschung aufgemacht werden, das über die paradigmatischen Sichtweisen in der Forschung informiert und somit die wichtigsten Fragen stellt, die uns beschäftigen werden. Es wird versucht, die verschiedenen Thesen und Ansätze so buchstäblich wie möglich darzustellen. Erst im Lauf der Arbeit, wenn wir uns direkt mit Augustin beschäftigen, werden wir diese bewerten und diskutieren.

Der Beginn der modernen Forschung lässt sich mit dem Name Étienne Gilson assoziieren. Der Franzose hatte in den 1920er Jahren mit seiner markanten These der „christlichen Philosophie“ innerhalb des katholischen Raumes eine Diskussion ausgelöst, die vor allem in seinen Werken *Le Thomisme* (1919) und *La Philosophie de Saint Bonaventure* (1924) zu finden ist. Gilson zufolge ist es möglich, über eine christliche Philosophie zu sprechen, im Sinne einer intellektuellen Betrachtung der Gründe der Wirklichkeit, welche für die Offenbarung geöffnet ist und somit den

---

19 Einen ausführlichen Überblick bietet Catapano (2000) an. Für den Forschungsstand am Ende des 19. Jahrhunderts vgl. Grabmann (1935).

20 Vgl. Schmidinger (1990).

21 Vgl. Horn (1998: 244 – 258)

22 Vgl. Crouse (2000: 38)

23 Augustin soll auch in puncto Glaube und Vernunft bei der neulich aufgekommenen Bewegung „Radical Orthodoxy“ Aufmerksamkeit erregt haben. In der Tat nennt sich diese Bewegung „radical“ im Sinne einer Rückkehr zu den patristischen und mittelalterlichen Wurzeln „and especially to the Augustinian vision of all knowledge as divine illumination – a notion which transcends the modern bastard dualisms of faith and reason, grace and nature“, wie einige prominente Vertreter dieser Bewegung behaupten (Milbank et al. 1999:2). Aus dieser Bewegung ist allerdings noch keine Studie über das erwähnte augustininische Thema entstanden, außer der kurzen Diskussion mit Brachtendorf bei Handby (2007: 2-4).

Glauben fordert. Zunächst versteht Gilson unter der philosophie chrétienne das historische Faktum derjenigen Autoren, etwa der Kirchenväter oder der Scholastiker, die die intellektuelle Spekulation explizit innerhalb des christlichen Glaubens getrieben haben. Typische Themen der christlichen Philosophie seien zum Beispiel die Schöpfung, der Wille als Vermögen, usw. Allerdings hat er versucht, den Begriff außerhalb des bloß faktisch-historischen Spielraumes zu rechtfertigen, und zwar auf sachlicher Ebene. Denker wie Augustin, Bonaventura und Thomas von Aquin seien in strengem Sinne Philosophen, denn Offenbarung heiße nicht Begrenzung, sondern Erweiterung der Vernunft. Die Offenbarung sei eine „révélation génératrice de raison“, wie später gesagt wurde<sup>24</sup>, und die christliche Philosophie sei „das vollkommene Werk des Verstandes“, *perfectum opus rationis*.<sup>25</sup>

Wie erhofft hatte die These Gilsons sowohl Gegner als auch Vertreter gefunden. Sogar innerhalb des katholischen Milieus haben sich zum Beispiel Mandonnet und Chenu skeptisch geäußert.<sup>26</sup> Erst später, als der Philosophiehistoriker Émile Bréhier den zweiten Band seiner *Histoire de la Philosophie* (1927) und den Artikel *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* (1931) veröffentlicht hatte, gewann die Debatte an internationalem Ansehen. Bréhier hat, wie andere auch, den Begriff angefochten, indem er behauptete, eine Wissenschaft müsse autonom sein, um Wissenschaft zu sein; eine christliche Philosophie sei nur möglich unter der Bedingung, dass sie aufhöre, Philosophie zu sein um Theologie zu werden: „man kann nicht von einer christlichen Philosophie sprechen, so wie man nicht von einer christlichen Mathematik oder einer christlichen Physik sprechen kann“ heißt der bekannte Satz von Bréhier, geradezu aus Anlass des Buches von Gilson über Augustin.<sup>27</sup> Welche war die These Gilsons über Augustin, die diese Diskussion geschürt hat?<sup>28</sup>

Im Grunde hat Gilson nicht mehr als seine These der „christlichen Philosophie“ auf Augustin angewendet. Obwohl er zugesteht, Augustins Denken sei grundlegend abhängig von der Offenbarung und dem Glauben, gesteht er darauf, das Wort „Philosoph“ bei der Beschreibung der augustiniischen Methode – offensichtlich *theologisch*, nach moderner Auffassung – zu benutzen: „Was die Methode Augustins als solche kennzeichnet, ist die Ablehnung auf systematische Weise, die Vernunft blind zu machen, indem sie die Augen verschließt vor dem, was der Glaube zeigt. Daraus ergibt sich das entsprechende Ideal einer christlichen Philo-

24 Gilson (1941<sup>2</sup>: 319)

25 Maritain (1931: 409), unter Berufung auf Thomas' *Summa Theologiae* II-IIa, q.45, a.2.

26 Vgl. Schmidinger (1990: 32)

27 Bréhier (1931: 162): „on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne“ Ähnlich M. Heidegger in der 30er Jahren: „Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein missverständnis. Zwar gibt es eine denkende, fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d.h. Des Glaubens. Das ist dann Theologie“. Ebenso K. Barth: „war sie [*die christliche Philosophie*] *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*“ Vgl. Schmidinger (1990: 34 – 37)

28 Einen Überblick über den Streit um die christliche Philosophie in Frankreich bietet Livi (1974) an. Für eine Überblick zu der Diskussion über Augustin als Philosoph aus Anlass des Augustins-Jubiläums im Jahr 1930, vgl. Iriarte (1945).

sophie; die wahre Philosophie ist insofern christlich, als sie jeder Erkenntnis ihre jeweilige Ordnung lässt, so betrachtet der christliche Philosoph die Offenbarung als eine Lichtquelle der Vernunft“.<sup>29</sup>

Lassen wir Bréhier beiseite und wenden wir uns jetzt Gilsons Kennzeichnung des Denkens Augustins zu. Nach Gilson manifestiert sich die Verschmelzung von Offenbarungs- und Vernunftelementen bei dem Kirchenvater derart, dass die gängige Distinktion zwischen Philosophie und Theologie nicht mehr gelten kann. Wir wissen niemals, so Gilson, ob Augustin als Philosoph oder als Theologe spricht: „C'est pourquoi l'on ne sait jamais bien si saint Augustin parle en théologie ou en philosophie“<sup>30</sup> Laut Gilson ist es irreführend, etwas wie eine von dem Glauben an Christus unabhängige, autonome Konstellation von Lehren zu suchen, die ihrerseits der Theologie dienen – à la Thomas von Aquin und seine *ancilla*-Konzeption – denn die ‚theologische Philosophie‘ Augustins bestehe aus philosophischen Überlegungen der Glaubenssätze: „Zunächst könnte Augustin nicht ohne Differenzierung zu den Vertretern einer *philosophia ancilla theologia* gezählt werden, gerade weil er sich nie eine Philosophie getrennt von der Theologie vorstellen konnte, und er konnte das Projekt nicht in dem Sinne begreifen, die eine zur Dienerin der anderen zu machen“.<sup>31</sup>

Gegen Gilson haben sich damals einige Interpreten erhoben. Den wichtigsten Einwand hat Romeyer formuliert. Romeyer hat Gilson vorgeworfen, er habe den Vorrang des Glaubens derart betont, dass er am Ende einen gewissen notwendigen Vorrang der Vernunft gegenüber dem Glauben („une certaine priorité de l'intelligence vis-à-vis de la foi“) vergisst. Nach Romeyer gerät die These Gilsons in Schwierigkeiten, denn wenn nur von dem Glauben das *itinerarium in deum* begonnen werden kann, dann sieht sich der Glaube selbst ganz ohne Fundament. Deshalb ist es in den Augen Romeyers notwendig, dass das *itinerarium in deum* immer mit einer irreduziblen rationalen Etappe beginnt.<sup>32</sup> Zudem habe Gilson die vernünfti-

29 Gilson (1969: 318-319) „Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* que soit philosophie vrai en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumières pour sa raison“.

30 Gilson (1969: 311)

31 Gilson (1969: 318): „Tout d'abord, Augustin ne saurait être confondu sans discrimination avec les partisans d'une *philosophia ancilla theologiae*, précisément parce que, n'ayant jamais imaginé une philosophie à part et une théologie à part la philosophie, il n'a pas pu, du moins en ce sens, concevoir le projet de faire de l'une la servante de l'autre“. Gegen die *ancilla*-Konzeption äußert sich auch Vega (19462:103).

32 Romeyer (1930: 203): „Gilson paraît croire, qu'aux yeux de saint Augustin, l'itinéraire de l'âme à Dieu ne peut commencer que par la foi. S'il en était ainsi, le plus grand des Pères de l'Église aurait logiquement compromis, en l'atteignant à même ses racines, cette foi salutaire. En effet, ne pas considérer comme une étape métaphysiquement première et nécessaire, dans l'itinéraire de l'âme à Dieu, l'établissement rationnel des vérités qui sont à la base de la foi, c'est, de moins en droit, anéantir tout cet itinéraire [...] Or, fondement, racine et point de départ, l'établissement philosophique de certains vérités, révélées ou non révélées, est tout cela vis-à-vis de la foi et de l'itinéraire intégral de l'âme à Dieu. Il en constitue par la même une étape spéciale et absolument irréductible, une étape première et donc parfaitement indispensable. Comme telle, la foi chré-

gen Wahrheiten, die ihrerseits von der Vernunft *vor* dem Glauben ergriffen werden können, lediglich für eine nicht-philosophische Propädeutik gehalten, was zum Absurden führe.<sup>33</sup>

J. Maritain hat auch an der Debatte über die Natur der ‚christlichen Philosophie‘ Augustins teilgenommen. Nach Maritain liegt das Proprium des Augustinismus, und somit die Unterscheidung zu Thomas von Aquin, in einem formellen Standpunkt (*point du vue formel*), Philosophie zu treiben: und zwar in der „Gabe der Weisheit“. Die Gabe der Weisheit sei jene übernatürliche Erkenntnis, welche die göttlichen Dinge aus liebender Zuneigung oder Konnaturalität mit Gott beurteilt. Diese Weisheit setzt somit die *caritas* und den Glauben voraus. Diese Notion erlaube uns zu verstehen, dass für Augustin das Entscheidendste nicht jener Unterschied von metaphysischer und eingegossener Weisheit ist, sondern eher die Gegenüberstellung der christlichen wahren Weisheit und der falschen Weisheit der heidnischen Philosophen.<sup>34</sup> Augustins Philosophie gewinne somit den Charakter einer „supra-technischen Weisheit“ (*sagesse supra-technique*), die den Bereich der begrifflichen Dialektik zwar nicht verachtet, aber transzendiert. Sein Ziel sei immer „religiös“: „kein einziges Mal behandelt er den Gegenstand seiner Untersuchung im Lichte rein rationaler Spekulationen. Die metaphysischen Intuitionen, von denen seine Lehre überfließt, kommen aus einer höheren Weisheit“.<sup>35</sup>

Sciacca hat auch seinerseits die These verteidigt, bei Augustin bestehe die autonome Leistung der natürlichen Vernunft, Wahrheiten (etwa die mathematische) zu erkennen, aber nicht die „totale Wahrheit“, die der Mensch als Philosoph sucht. Um vollkommener zu „philosophieren“, müsse man zum Glauben greifen, denn nur er befähige die Vernunft, sich der ganzen Wirklichkeit zu öffnen. Die Artikulation zwischen Glaube und Vernunft sei Sciacca zufolge in einer Philosophiaauf-fassung verankert, welche sich als die Suche nach einer *integralen* Wahrheit versteht.<sup>36</sup>

---

tienne doit s'appuyer sur une philosophie, une théodicée surtout, sans pouvoir aucunement s'y réduire“

33 Vgl. Romeyer (1930: 202) Obwohl Cayré sich in seiner Schilderung des Augustinismus als geistiges Unternehmen prinzipiell gegen Bréhier und seine Unterschätzung des Wertes des Augustin oder der Väter als Denker wendet, macht er sich Platz um Gilsons These zu diskutieren. Cayré gemäß ist Gilson zu weit gegangen; denn zwar gebe der Augustinismus ohne die religiöse Inspiration überhaupt nicht, gebe es auch unreduzierbare philosophische Elemente – wie eben Romeyer erwähnt –, nämlich eine Philosophie der Partizipation. Vgl. Cayré (1947: 59); Boyer (1931: 188).

34 Maritain (1931: 337)

35 Maritain (1931: 342) Auch Iriarte (1945: 276) betont den „supra-technischen“ Charakter des Denkens Augustins: „si la metodología no es factor decisivo en el ser de la filosofía y hay no sólo una filosofía cristiana sino una Sabiduría, la luminosa Sapiencia hija de la razón y de los dones superiores de la religión místicamente buscados y en posesión de una supra-técnica, S. Agustín entonces tiene nuevo relieve y nueva significación“.

36 Sciacca (1948: 314): „Agostino non nega che l'uomo possa conoscere delle verità (come quelle matematiche) senza bisogno della fede; non nega che vi sia un esercizio autonomo della ragione naturale e dunque una speculazione puramente razionale. Non è questa però la verità totale che l'uomo cerca; non è solo questo quello che chiede alla filosofia chi intraprende a filosofare.“

Copleston greift in seiner umfangreichen *Geschichte der Philosophie* gewissermaßen die Ansicht Maritains und Sciacca auf, indem er die These vertritt, Augustin habe zwar die schon erwähnten Unterscheidungen anerkannt, er bevorzuge aber eine eher holistische Sicht der Wirklichkeit. Diese holistische Sicht der Wirklichkeit hebt zwar nicht die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glaube und Vernunft auf, aber sie mildert diese im Hinblick auf eine konkrete, existenzielle und nicht-abstrakte Sicht des Menschen als gefallenes Wesen.<sup>37</sup> Es geht nicht darum, sagt Copleston, dass Augustin die Fähigkeit des Verstandes, Wahrheit zu erkennen, leugnet. Es geht vielmehr darum, dass Augustin mehr daran interessiert ist, die aktuelle, konkrete Beziehung des Menschen zu Gott zu schildern und zu exponieren (im Gegensatz zu Thomas von Aquin, der zwar das übernatürliche Ziel des Menschen überhaupt nicht vergesse, aber auf Distinktion zwischen *natura* und *gratia* größeren systematischen Wert lege).<sup>38</sup>

In eine ähnliche Richtung geht etwa Faller, indem er behauptet, es gehe Augustin nicht darum, eine Grenze zu ziehen, sondern um das Wissen überhaupt.<sup>39</sup> Und um etwas zu wissen, sei für Augustin der Glaube zentral, ohne jedoch die Vernunft preiszugeben: „Obwohl Glaube und Verstand für ihn von gleichem Interesse sind, ist es weder sein Ziel, eine Grenze zwischen diesen Gebieten zu errichten, noch folglich der Philosophie ein von der Theologie abgegrenztes Gebiet zu garantieren, noch auf der anderen Seite zu erfahren, wie beide in Einklang gebracht werden könnten. Für Augustin ist der Glaube das Herz aller Dinge. Der Glaube sagt uns, was wir verstehen müssen; er reinigt das Herz und gestattet dem Verstand, aus der Diskussion Nutzen zu ziehen [...]“.<sup>40</sup>

Die holistische These findet Widerhall bei Plantinga, welcher der thomanischen Weise, Philosophie zu treiben, die augustinische gegenüberstellt. Nach dem letzteren christlichen Philosophen sollen die philosophischen Fragen vom Glauben aus angegangen werden, um ihr Ziel, d.h. die Einsicht, besser zu erreichen. Denn bei

37 Vgl. Romeyer (1930: 202) Obwohl Cayré sich in seiner Schilderung des Augustinismus als geistiges Unternehmen prinzipiell gegen Bréhier und seine Unterschätzung des Wertes des Augustin oder der Väter als Denker wendet, macht er sich Platz um Gilsons These zu diskutieren. Cayré gemäß ist Gilson zu weit gegangen; denn zwar gebe der Augustinismus ohne die religiöse Inspiration überhaupt nicht, gebe es auch unreduzierbare philosophische Elemente – wie eben Romeyer erwähnt –, nämlich eine Philosophie der Partizipation. Vgl. Cayré (1947: 59); Boyer (1931: 188).

38 Copleston (1950:48): „Augustine didn't play two parts, the part of the theologian and the part of the philosopher, who considers the ‚natural man‘; he thought rather of man as he is in the concrete, fallen and redeemed mankind[...] Augustine did not make such clear distinction. It is not that Augustine failed, still less that he denied, the intellect's power of attaining true without revelation; it is rather that he regarded Christian wisdom as a whole, that he tried to penetrate by his understanding the Christian faith and to see the world and human life in the light of the Christian wisdom.“

39 Copleston (1950: 49): „If Thomism, without of course neglecting the fact that man in the concrete has but a supernatural end, places emphasis on the distinction between the supernatural and the natural, between faith and reason, Augustinianism, without in the least neglecting the gratuitous character of supernatural faith and grace, always envisages man in the concrete and is primarily interested in his actual relation to God“

40 Faller (1968/1969: 428)

dem augustinischen Philosophiebegriff handele es sich nicht primär um epistemologische Abgrenzungen, sondern um den Gebrauch der ganzen Ressourcen, über die wir verfügen.<sup>41</sup>

Aus einer anderen Perspektive versucht Honnenfelder, die Aporien der augustinischen Philosophieauffassung ans Licht zu bringen. Nach der Meinung dieses Autors ist der Versuch von Augustin, Theologie und Philosophie zu einer Einheit zu verschmelzen, letzten Endes ein Misslingen, in dem sowohl die Philosophie als auch die Theologie etwas verliert: Die Philosophie verliert ihre Autonomie und die Theologie verliert ihre Spezifität.<sup>42</sup>

Eine originale Stimme in dem Panorama der Augustin-Forschung bildet Chr. Horn. Anders als in den meisten Fällen hebt Horn die Rolle der Vernunft gegenüber dem Glauben derart hervor, dass er unter Berufung auf gewisse Stellen behauptet, dass „der Kirchenvater [...] nicht eine überlegene Wahrheitsrelevanz des Glaubens lehrt“ und dass sich „der scheinbare Konflikt auflöst, wenn man sich Augustins rationalistisches Verständnis von Autorität verdeutlicht. Demnach lehrt die Autorität Christi und des Glaubens nicht, was nicht auch ein Philosoph wissen könnte [...]. Der Glaube bietet nur die – allerdings entbehrliche – heuristische Grundlage für die Philosophie“<sup>43</sup> Aus Horns Worten könnte man schließen, der Glaube sei bei dem Kirchenvater nur für diejenigen, die nicht zur philosophischen Einsicht gelangen können.

Madec hat hingegen an vielen Stellen darauf hingewiesen, dass es irreführend und anachronistisch sei, in Augustin die Distinktion von Philosophie und Theologie oder die Autonomie der Vernunft zu suchen. Laut Madec ist das Denken Augustins gar nicht „mittelalterlich“, denn es basiert nicht auf der üblichen Unterscheidung zwischen *theologia/philosophia* oder *gratia/natura*. Alle auf diesen Unterscheidungen basierenden modernen Studien über Augustin seien „scholastisch“

---

41 Plantinga (1999: 20; 21): „Christian philosophers should address these questions and topics starting from the christian faith, using all they know, including christian teachings[...] According to the Augustinian tradition, by contrast, what we need and want, in studying a given area, is the *best total understanding* we can get, using all the resources at our command; the question whether that best understanding should be called „theology“ on the one hand, or „philosophy“[...] on the other is of secondary interest.“. Hervorhebung des Verfassers.

42 Honnenfelder (1989: 69-70): „Ist [...]der Glaube durch die Identität des Gegenstandes in die Stufenfolge der Erkenntnis einzuordnen und als deren hier und jetzt höchste Stufe zu begreifen, dann können philosophische Erkenntnis und Glaubenserfahrung trotz ihrer Heterogenität zu einer Einheit verschmolzen werden, die sich vom Glauben her entfalten lässt. Als Weisheitswissen solcher Art verstanden wird Theologie zur Einheitswissenschaft, oder besser gesagt, zu der einen, alles andere Wissen in sich aufhebenden Weisheit, Philosophie zu deren integrierendem Moment. Die Probleme dieser Deutung sind nach beiden Seiten beträchtlich: Die Theologie ist gezwungen, Antworten auf alle die Fragen zu geben, die die Philosophie stellt. Die Philosophie verliert ihre Eigenständigkeit und wird zum bloßen Durchgangsmoment, zur ‚Vorhalle‘ der Theologie. Die Theologie wird auf diese Weise überfordert, die Philosophie ihrer spezifischen Möglichkeit beraubt“ Honnenfelder gemäß können solche Probleme vermieden werden, insofern man die thomistische Auffassung annimmt, denn im Gegensatz zu Augustin vertritt Thomas eine „Theologie als einer Wissenschaft, die von Weisheit ausgeht und zu Weisheit hinführt“. Honnenfelder (1989: 65)

43 Horn (1995: 27-128. Hervorhebung des Verfassers.