

Christoph Horn

# Paradigmen des Philosophierens im Mittelalter

Kurseinheit 1:  
Augustinus

kultur- und  
sozialwissenschaften

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

## Gesamtinhaltsverzeichnis der Kurseinheiten 1 - 4

Seite

<b>Vorwort zum Gesamtkurs .....</b>	<b>8</b>
-------------------------------------	----------

### Kurseinheit 1 - Augustinus

<b>Bibliographische Hinweise .....</b>	<b>10</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>	<b>19</b>
<b>Vorstellung des Kursautors.....</b>	<b>20</b>
<b>1 Einleitung .....</b>	<b>21</b>
1.1 Augustins Biographie und seine philosophische Entwicklung .....	22
1.2 Augustins Gnadenkonzeption .....	25
<b>2 Confessiones - Zur Charakterisierung der Schrift .....</b>	<b>30</b>
2.1 Philosophische Theologie .....	33
2.2 Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie .....	46
2.3 Zeit .....	56
2.4 Theodizee .....	65
<b>3 De civitate dei - Zur Charakterisierung der Schrift .....</b>	<b>74</b>
3.1 Staatsphilosophie .....	77
3.2 Ethik .....	93
3.3 Geschichtsphilosophie .....	101
3.4 Gibt es bei Augustinus ein Cogito?.....	117
3.5 Der augustinische Willensbegriff.....	133
<b>4 Elemente einer Wirkungsgeschichte Augustins .....</b>	<b>146</b>
<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>150</b>

### Kurseinheit 2 - Thomas von Aquin

<b>Vorstellung des Kursautors .....</b>	<b>5</b>
<b>I. Das „Seiende“ als Gegenstand menschlichen Fragens und Wissens.....</b>	<b>7</b>
I.1 Die dreifache Frage der Metaphysik .....	8
1. Aus der Ordnung des Erkennens („ex ordine intelligendi“) .....	12

2.	Aus dem Vergleich zwischen Intellekt und Sinnlichkeit („ex comparatione intellectus ad sensum“).....	13
3.	Aus dem Wesen der Vernunftkenntnis („ex ipsa cognitione intellectus“) .....	13
I.2	Das „Seiende“ als Woraufhin des menschlichen Intellekts.....	19
I.3	Das „Seiende“ als Ersterkanntes .....	24
I.4	Das „Seiende als solches“ als Gegenstand der Metaphysik.....	30
<b>II.</b>	<b>Vom Seienden (ens) zu seinen inneren Prinzipien Sein (esse) und Wesen (essentia) .....</b>	<b>49</b>
II.1	Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „ens“ .....	49
II.2	Die Verschiedenheit von Sein (esse) und Wesen (essentia) .....	56
II.3	Das Potenz-Akt-Verhältnis von Wesen und Sein .....	61
<b>III.</b>	<b>Die Konstitution des Seienden als solchen.....</b>	<b>63</b>
III.1	Das allgemeine Sein (esse commune).....	63
III.2	Die Wesenheit (essentia).....	67
III.3	Die zweifache Akt-Potenz-Struktur der physischen Dinge .....	70
III.4	Das Sein als „Folge“ der Wesenheit bzw. Form.....	71
III.5	Die Partizipation des Seienden .....	73
III.6	Das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat im Aufbau des Seienden.....	76
III.7	Die Verschiedenheit der Prinzipien Sein und Wesen und ihre Zusammensetzung im konkreten Seienden.....	78
III.8	Die Analogie des Seienden .....	81
III.9	Seiendes, Substanz, Akzidens.....	87
<b>IV.</b>	<b>Die doppelte Kausalität im Bereich des Seienden.....</b>	<b>92</b>
IV.1	Das Sein als Terminus der effizienten Kausalität und als erste Partizipation des subsistierenden Seins.....	92
IV.2	Die Wesenheit als Ausdruck und Prinzip der formalen Kausalität.....	98
IV.3	Das Zusammenspiel von effizienter und formaler Kausalität im Seienden.....	104

<b>V.</b>	<b>Das allgemeine Sein und das subsistierende Sein .....</b>	<b>109</b>
V.1	Das subsistierende Sein als Identität von Sein und Wesen.....	109
V.2	Der Unterschied zwischen esse commune und esse divinum.....	112
	<b>Übungsaufgaben .....</b>	<b>116</b>
<b>VI.</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>117</b>
VI.1	Textausgaben .....	117
VI.2	Benutzte Übersetzungen .....	119
VI.3	Verzeichnis der zitierten Literatur .....	120
VI.4	Weiterführende Literatur.....	121
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben.....</b>	<b>129</b>

### Kurseinheit 3 - Johannes Duns Scotus

	<b>Vorstellung der Kursautoren .....</b>	<b>5</b>
<b>1</b>	<b>Einführung.....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>Die Würde der Metaphysik als Wissenschaft</b> (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Prol. n. 16-18, 23) .....	<b>12</b>
<b>3</b>	<b>Der Gegenstand der Metaphysik</b> (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis I q. 1. n. 130-136, 154-163).....	<b>16</b>
<b>4</b>	<b>Möglichkeit und Reichweite der Metaphysik.....</b>	<b>28</b>
4.1	Der erste Gegenstand des menschlichen Verstandes .....	28
4.1.1	Die Lehre von der univocatio entis (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 26-29).....	30
4.2	Der erste Gegenstand des Verstandes in der Ordnung der Adäquation.....	37
4.2.1	Die Lehre von der zweifachen Aussageweise des Begriffs „seiend“ .....	38

4.2.2	Das Problem der Eigentümlichkeiten des Begriffs „seiend“ (passiones entis) und der Letztdifferenzen (ultima differentiae).....	40
4.2.2.1	Die ultima differentiae (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 132-133) .....	42
4.2.2.2	Die passiones entis (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 134-136) .....	44
4.2.3	Der doppelte Primat des Begriffs „seiend“ (Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137-151) .....	48
<b>5</b>	<b>Metaphysik als Transzendentalwissenschaft.....</b>	<b>55</b>
5.1	Die scotische Transzendentalienlehre .....	55
5.2	Die Lehre vom Formalunterschied (Ordinatio I d. 2 p. 2 q. 1-4 n. 388-410).....	56
5.3	Die Charakteristik transzendentaler Begriffe (Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115) .....	58
5.3.1	Die reinen Vollkommenheiten (perfectiones simpliciter).....	60
5.3.2	Die einfachen, mit dem Begriff des Seienden konvertiblen Bestimmungen (passiones simplices convertibiles).....	64
5.3.3	Die disjunktiven Bestimmungen des Begriffs des Seienden (passiones disiunctae).....	66
5.3.4	Die Modaldistinktion (Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 3 n. 137-140) .....	69
<b>6</b>	<b>Der Gottesbeweis</b> (Ordinatio I d. 2 p. 1 q. 1-2 n. 43, 57, 58, 131-139).....	<b>75</b>
<b>7</b>	<b>Das Problem der Kontingenz</b> (Reportatio I A d. 39-40, q. 1-3, n. 1,5, 16, 25- 44) .....	<b>86</b>
<b>8</b>	<b>Natura communis und principium individuationis</b> (Ordinatio II d. 3 p. 1 q. 1 n. 1-35, 37-38, 41-42, q. 2 n. 43-58, q. 6 n. 168-181, 183, 187-188).....	<b>96</b>
<b>9</b>	<b>Wirkungsgeschichte und Bedeutung der scotischen Metaphysik .....</b>	<b>108</b>
	<b>Quellen- und Literaturverzeichnis .....</b>	<b>112</b>
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>117</b>
	<b>Ausgewählte Übersetzungen .....</b>	<b>119</b>

## Kurseinheit 4 - Wilhelm von Ockham

	<b>Vorstellung des Kursautors.....</b>	<b>4</b>
<b>1.</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>5</b>
1.1	Wilhelm von Ockham: Der Denker und sein Werk .....	7
1.2	Logik als wissenschaftliches Instrumentar und als Wissenschaftslehre im Mittelalter .....	12
<b>2</b>	<b>Denken.....</b>	<b>21</b>
2.1	Kurzcharakteristik der <i>Summa logicae</i> (SL) Ockhams .....	21
2.2	Vom Sinn und Nutzen der Logik .....	21
2.3	Termini .....	23
2.4	Nomina.....	29
2.5	Universalien als Zweitintentionen.....	33
2.6	Sätze .....	43
2.7	Wahrheitsbedingungen.....	51
2.8	Beweise .....	56
<b>3</b>	<b>Erkennen.....</b>	<b>61</b>
3.1	Kurzcharakteristik des Ansatzes des <i>Sentenzenkommentars</i> Ockhams .....	61
3.2	Intuitive und abstraktive Erkenntnis .....	62
3.3	Zur Frage nach dem Erstobjekt der Erkenntnis.....	71
<b>4</b>	<b>Wissenschaft .....</b>	<b>75</b>
4.1	Kurzcharakteristik des Ansatzes des <i>Physikkomentars</i> Ockhams .....	75
4.2	Wissen und der Gegenstand von Wissenschaft.....	76
4.3	Einheit einer Wissenschaft.....	83
<b>5</b>	<b>Ockhamismus und Nominalismus. Zur Wirkungsgeschichte Ockhams .....</b>	<b>89</b>
5.1	Das Problem des Nominalismus-Begriffs.....	90
5.2	Anwendung des Nominalismus-Begriffs auf die Philosophie Ockhams .....	94
5.3	Ockhamismus in der Philosophie des 20. Jahrhunderts .....	99
<b>6</b>	<b>Hinweise für die weiterführende Lektüre.....</b>	<b>104</b>
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben .....</b>	<b>111</b>

Jan P. Beckmann

## Vorwort zum Gesamtkurs

### I. Ziel und Methode des Kurses

Der vorliegende Kurs verfolgt ein doppeltes Ziel: Er soll zum einen die Studierenden mit der Eigenart und Vielfalt mittelalterlichen Philosophierens vertraut machen, und er soll zweitens dies in einer Weise tun, welche zeigt, daß die mittelalterliche Philosophie keine isolierte oder isolierbare Epoche des Denkens darstellt, über die man „mit Sieben-Meilen-Stiefeln“ hinweggehen könnte, sondern eine Zeit, welche in einem engen Rezeptionsverhältnis zur Philosophie der Antike und in einem systematischen Verstehenszusammenhang mit der Philosophie der Neuzeit und Moderne steht. Dieses doppelte Ziel soll dadurch erreicht werden, daß der Studierende paradigmatisch mit der Philosophie von vier ausgewählten Denkern bekannt gemacht wird, welche für ihre Zeit und darüber hinaus richtungweisend gewesen sind. Daß mit Augustinus ein Philosoph der vormittelalterlichen Zeit ausgewählt worden ist, hat seinen Grund darin, daß der noch ganz in der antiken Paideia erzogene Bischof von Hippo in seiner Person wie in seinem Denken den für das Mittelalter charakteristischen Rezeptionsvorgang in maßgeblicher Weise beeinflußt hat. Daß mit dem Dreigespann Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham gleich drei Philosophen der Hochscholastik ausgewählt worden sind, hat seinen Grund darin, daß im 13. und 14. Jahrhundert die mittelalterliche Philosophie infolge des Zusammengehens von Aristoteles-Rezeption und universitärem Institutionalisierungsprozeß von Wissenschaft zu ihrer in systematischer Hinsicht bedeutsamen eigenen Form gefunden hat.

Die einzelnen Kurseinheiten sind so konzipiert, daß vor dem Hintergrund einer Skizze des systematischen Ansatzes und der Gesamtkonzeption des jeweils gewählten Philosophen zentrale Texte seiner *theoretischen* Philosophie vorgestellt werden (die Beschäftigung mit der *Philosophischen Ethik des Mittelalters* bleibt einem weiteren Kurs vorbehalten). Dabei wird so vorgegangen, daß alles dasjenige gesagt wird, was die Studierenden in ihrer in der Regel isolierten Fernstudiensituation wissen müssen, um den betreffenden Philosophen resp. die entsprechenden Texte nicht von vornherein mißzuverstehen, während alles das ausgelassen worden ist, was die Studierenden möglicherweise dazu verleiten könnte, statt der philosophischen Quellentexte nur den Kurs zu studieren. Mit anderen Worten: Es geht darum, (1) die Studierenden auf wichtige Autoren aufmerksam und auf ihre Werke neugierig zu machen, (2) den philosophisch-systematischen Hintergrund zu erhellen und (3) Ansatz und Struktur der Texte zu verdeutlichen. Das Kursziel ist dann erreicht, wenn die Studierenden im Anschluß an die Lektüre des Kurses sich selbständig mit den Quellen auseinandersetzen können.



## II. Kursaufbau

Der Kurs gliedert sich analog zu den vier gewählten Philosophen in vier Teile (sogenannte Kurseinheiten). Die einzelnen Kurseinheiten enthalten in der Regel eine Einführung in Leben und Werk des behandelten Autors, desgleichen ein Verzeichnis der Quellen und Übersetzungen sowie der Hilfsmittel und der wichtigsten Sekundärliteratur. Den Hauptteil einer jeden Kurseinheit bildet die Vorstellung ausgewählter Texte des betreffenden Philosophen. In einem Abschlußkapitel finden sich Hinweise auf die Bedeutung und die Wirkungsgeschichte des behandelten Autors.

## III. Hinweis an die Studierenden

Es wird empfohlen, sich zwecks sinnvoller Lektüre dieses Kurses die folgenden Texte anzuschaffen und intensiv zu studieren (bibliographische Einzelheiten siehe die Angaben in den jeweiligen Kurseinheiten):

- KE 1: Augustinus, *Confessiones* (Bekenntnisse) und *De civitate Dei* (Gottesstaat)
- KE 2: Thomas von Aquin, *De ente et essentia* (Über Seiendes und Wesenheit)
- KE 3: Johannes Duns Scotus, *De primo principio* (Abhandlung über das Erste Prinzip)
- KE 4: Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, *Summe der Logik*

---

# Bibliographische Hinweise

## 1 Texte

Sancti Aurelii Augustini opera omnia, studio monachorum ordinis s. Benedicti, 11 Bde., Paris 1679-1700 (Mauriner-Ausgabe).

Sancti Aurelii Augustini opera omnia, in: J.P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina Bd. 32-47, Paris 1841-1849 (entspricht der Mauriner-Ausgabe mit Ausnahme der Predigten; abgekürzt: PL).

Augustini opera, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1887 ff.

Aurelii Augustini opera, in: Corpus Christianorum, series Latina, Turnhout 1954 ff.

## 2 Übersetzungen

### 2.1 Gesamt- oder Teilübersetzungen

Bibliothek der Kirchenväter, München 1911 ff.

Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Paris 1947 ff. (zuverlässige lat.-frz. Ausgaben mit soliden Einleitungen und Anmerkungen); Nouvelle bibliothèque augustinienne (revidierte frz. Übersetzungen ohne Kommentar).

Deutsche Augustinus-Ausgabe. Hg. und übers. v. C.J. Perl, Paderborn 1955 ff.

Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lat.-dt. Gesamtausgabe seiner anti-pelagianischen Schriften, hg. v. S. Kopp, T.G. Ring und A. Zumkeller, Würzburg 1955 ff.; bislang: Prolegomena sowie Bde. I, II, III und VII.

### 2.2 Wichtige Einzelübersetzungen

Bekenntnisse. Übers. v. W. Thimme, München 1985.

Bekenntnisse. Übers. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989.

Confessiones. Lat./dt., eingel., übers. und komm. v. J. Bernhart, München 1955; Frankfurt a.M. 1987.

De beata vita - Über das Glück. Lat./dt., Übers., Anmerkungen und Nachwort v. I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, Zürich 1972; Stuttgart 1982.

De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens. Lat./dt., übers. und eingel. v. A. Hoffmann, Freiburg i.Br. (u.a.) 1992.

- De vera religione / Über die wahre Religion. Lat./dt., übers. und Anmerkungen v. W. Thimme, Zürich 1962; Stuttgart<sup>2</sup> 1983.
- Philosophische Frühdialoge. Eingel., übers. und erl. v. E. Mühlenberg, I. Schwarz-Kirchenbauer und B.R. Voss, Zürich 1972.
- Philosophische Spätdialoge. Lat./dt., übers. und erl. v. G. Weigel und K.H. Lütcke, Zürich 1973.
- Selbstgespräche/Von der Unsterblichkeit der Seele. Lat./dt., Einführung, Übertragung und Anmerkungen v. H. Müller, Zürich/München 1986.
- Vom Gottesstaat (De civitate dei). Übers. v. W. Thimme; eingel. und komm. v. C. Andresen, 2 Bde., Zürich 1955; München<sup>2</sup> 1985.

### **3 Forschungsliteratur**

#### **3.1 Einführungen, Gesamtdarstellungen**

- Andresen, C. <sup>2</sup>1975/1981: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, 2 Bde., Darmstadt.
- Brown, P. <sup>2</sup>1982: Augustinus von Hippo (engl. Berkeley/Los Angeles 1967).
- Chadwick, H. 1987: Augustin, Göttingen (engl. Oxford 1986).
- Dassmann, E. 1993: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Flasch, K. 1980, <sup>2</sup>1994: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart.
- Horn, C. 1995: Augustinus, München.
- Kirwan, Ch. 1989: Augustine, London/New York.
- Markus, R.A. 1972: Augustine. A Collection of Critical Essays, New York.
- O'Daly, G.J.P. 1994: Art. De civitate dei, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, 969-1010.
- Rist, J.M. 1994: Augustine. Ancient Thought Baptized, Cambridge.
- Schindler, A. 1979: Art. Augustin, in: Theologische Real-Enzyklopädie, Bd. 4, Berlin/New York, 646-698.

#### **3.2 Confessiones**

- Achelis, W. 1921: Die Deutung Augustins, Stuttgart.
- Flasch, K. 1990: Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenlehre von 397, Mainz.
- Gaarder, J. 1997: Das Leben ist kurz. Vita brevis, München.

- Hadot, P. 1981: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- 1995: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris.
- Legewie, B. 1925: *Augustin. Ein Psychographie*, Bonn.
- Ring, T.G. 1994: *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins?*, in: *Augustiniana* 44, 31-113.
- Simonis, W. <sup>2</sup>1981: *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus*, in: C. Andresen (vgl. 3.1).
- Thimme, W. 1929: *Augustins Selbstbild in den Konfessionen*.

### *Philosophische Theologie*

- Bourke, V.J. 1992: *Augustine's Love of Wisdom. An Introspective Philosophy*, West Lafayette.
- Madec, G. 1989: *La patrie et la voie*, Paris.
- Simonis, W. 1970: *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Frankfurt a.M.
- TeSelle, E. 1970: *Augustine the Theologian*, London.
- Hadot, P. 1962: *L'image de la trinité dans l'âme chez Marius Victorinus et chez saint Augustin*, in: *Studia Patristica* 81, 409-442.
- 1990: *La notion d'infini chez saint Augustin*, in: *Philosophie* 26, 59-72.
- Lossky, V. 1954: *Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister I*, 575-581 (s.u. 1).
- Louth, A. 1981: *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 132-158.
- Lütcke, K.H. 1968: *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart.
- Pintaric, D. 1983: *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg/München.
- du Roy, O. 1966: *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris.
- Schindler, A. 1965: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen.
- Schmaus, M. 1927: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster.

### *Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie*

- Bubacz, B. 1980: *Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring*, in: *Augustinian Studies* 11, 35-48.
- 1981: *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York/Toronto.

- Jolivet, R. 1934: Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination, Paris.
- Körner, F. 1956: Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, in: Philosophisches Jahrbuch 64, 166-217.
- Mourant, J.A. 1980: St. Augustine on Memory, Villanova.
- Nash, R.H. 1969: The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge, Lexington.
- O'Daly, G.J.P. 1976: Memory in Plotinus and two Early Texts of St Augustine, in: Studia Patristica 14 = TU 117, 461-469.
- 1987: Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley/Los Angeles, 80-130.
- Warnach, V. 1954: Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: Augustinus Magister, Bd. I, Paris, 429-450.
- Wenning, G. 1989: Die Illuminationslehre Augustins, in: Augustiniana 39, 99-118.
- Wienbruch, U. 1989: Erleuchtete Erkenntnis. Zur Erkenntnislehre Augustins, Bonn.

### *Zeit*

- Callahan, J.F. 1958: Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time, in: Harvard Studies in Classical Philology 63, 437-459.
- Flasch, K. 1993: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar, Frankfurt a.M.
- Liuzzi, T. 1984: Tempo e memoria in Agostino. Dalle 'Confessioni' al 'De Trinitate', in: Rivista di storia della filosofia 1, 35-60.
- Meijering, E.P. 1979: Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das XI. Buch der Bekenntnisse, Leiden.
- O'Daly, G.J.P. 1977: Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philipians 3, 12-14, in: Revue des Etudes Augustiniennes 23, 265-271.
- 1981: Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts, in: H.J. Blumenthal/R.A. Markus (Hgg.): Neoplatonism and Early Christian Thought, London, 171-179.
- Sorabji, R. 1983: Time, Creation and Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, London.
- Teske, R.J. 1983: The World-Soul and Time in St. Augustine, in: Augustinian Studies 14, 75-92.

*Theodizee*

Evans, G.R. 1982: *Augustine on Evil*, Cambridge.

Jolivet, R. 1936: *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris.

O'Daly, G.J.P. 1989: *Predestination and Freedom in Augustine's Ethics*, in: G. Vesey (Hg.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 85-97.

Parma, Ch. 1971: *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden.

Rist, J.M. 1969: *Augustine on free Will and Predestination*, in: *Journal of Theological Studies* 20, 420-447 (ND in: Markus (1972) 218-252; s.u. 1).

**3.3 *De civitate dei****Staatsphilosophie*

Höffe, O. 1997: *Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie*, in: Ch. Horn (Hg.), *De civitate dei*, Berlin, 259-287.

Duchrow, U.<sup>2</sup> 1983: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970.

Leisegang, H. 1925: *Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas dei*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 16, 127-158.

Schilling 1910: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustin*, Freiburg.

White, M. 1994: *Pluralism and Secularism in the Political Order: St. Augustine and Theoretical Liberalism*, in: *The University of Dayton Review* 22.

*Ethik*

Babcock, W.S. (Hg.) 1991: *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta.

Beierwaltes, W. 1981: *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)*, Bericht 6.

Burnaby, J. 1970: *Amor in St. Augustine*, in: Ch. W. Kegley (Hg.), *The Philosophy and Theology of A. Nygren*, London u.a.

Hök, G. 1959: *Augustin und die antike Tugendlehre*, in: *Kerygma und Dogma* 5, 104-130.

Holte, R. 1962: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester, Mass.

Mausbach, J.<sup>2</sup> 1929: *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1909.

Nygren, A. <sup>2</sup> 1954: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh, Teil II, 351-443.

Wetzel, J. 1992: Augustine and the Limits of Virtue, Cambridge/Mass.

### *Geschichtsphilosophie*

Boros, L. 1954: Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus, München.

Cancik, H. <sup>2</sup> 1989: Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, in: H. Gumin/H. Meier (Hgg.), Die Zeit, München, 257-288.

Hadot, P. 1990: La notion d'infini chez saint Augustin, in: Philosophie 26, 59-72.

Heidegger, M. 1995: Phänomenologie des religiösen Lebens, hg. v. M. Jung/Th. Regehly/C. Strube, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt a.M.

Herzog, R. 1980: Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs, in: R. Koselleck/P. Widmer (Hgg.): Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart, 79-102.

Honnefelder, L. 1986: Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsdeutung Augustins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40, 33-51.

Kehl, A./Marrou, H.-I. 1978: Art. Geschichtsphilosophie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. X, 703-779.

Mommsen, Th. E. 1951: St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The Background of the City of God, in: Journal of the History of Ideas 12, 346-374.

Niemann, A. 1895: Augustins Geschichtsphilosophie, Greifswald.

Reinkens, J.H. 1866: Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus, Schaffhausen.

Seyrich, G. 1891: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift *De civitate dei*, Diss., Chemnitz.

Studer, B. 1995: La cognitio historialis di Porfirio nel *De civitate Dei* di Agostino (ciu. 10,32), in: La narrativa cristiana antica, Roma, 529-553.

- 1996: La cognitio historialis di Porfirio nel *De civitate Dei*, in: E. Cavalcanti (Hg.), *Il De civitate Dei*, Roma, 51-65.

Troeltsch, E. 1915: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „*De civitate dei*“, München/Berlin (Nachdruck Aalen 1963).

*Gibt es bei Augustinus ein Cogito?*

- Abercrombie, N. 1938,<sup>2</sup> 1972: *Saint Augustine and Classical French Thought*, New York.
- Blanchet, L. 1920: *Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis'*, Paris.
- Bubacz, B.S. 1978: St. Augustine's „Si Fallor, Sum“, in: *Augustinian Studies* 9, 35-44.
- 1981: *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York.
- Burnyeat, M. 1982: *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, in: *Philosophical Review* 91, 3-40.
- Coughlan, M.J. 1982: „Si Fallor, Sum“ Revisited, in: *Augustinian Studies* 13, 145-149.
- Fuhrer, Th. 1997: *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar*, Berlin/New York.
- Gilson, E. 1928,<sup>4</sup> 1969: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris.
- 1930,<sup>3</sup> 1967: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris.
- Gouhier, H. 1978: *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris.
- Hadot, P. 1960: *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. V, Vandoeuvres-Genève, 105-141.
- Hintikka, J. 1962: „Cogito, Ergo Sum“: Inference or Performance? in: *Philosophical Review* 71, 3-32.
- Lewis, G. 1954: *Augustinisme et cartésianisme*, in: *Augustinus Magister*, Bd. II, Paris, 1087-1104.
- Marion, J.-L. 1996: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris.
- Matthews, G.B. 1972: „Si Fallor, Sum“, in: R.A. Markus (Hg.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York.
- 1992: *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca/London.
- Mourant, J.A. 1979: *The Cogitos: Augustinian and Cartesian*, in: *Augustinian Studies* 10, 27-42.
- O'Daly, G.J.P. 1987: *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles.
- Taylor, Ch. 1994: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. (engl. 1989).



*Der augustinische Willensbegriff*

- Benz, E. 1932: Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart.
- Arendt, H. 1979: Vom Leben des Geistes, Bd. II: Das Wollen, München/Zürich, 82-107 (engl. New York 1978).
- Combès, G. 1934: La charité d'après saint Augustin, Paris.
- Den Bok, N.W. 1994: Freedom of the Will. A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Will, in: *Augustiniana* 44, 237-270.
- Davidson, D. 1985: Handlung und Ereignis, Frankfurt a.M.
- Dihle, A. 1985: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen (engl. 1982).
- Hopkins, J. 1977: Augustine on Foreknowledge and Free Will, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 8, 111-126.
- Horn, C. 1996: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 113-132.
- Kahn, Ch. 1988: Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine, in: J.M. Dillon/A.A. Long (Hgg.), *The Question of Eclecticism*, Berkeley, 234-259.

**3.4 Wirkungsgeschichte***Mittelalter*

- Arquillière, H.X. <sup>2</sup>1972: Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge, Paris.
- Gutiérrez, D./Gavigan, J. 1975 ff.: Geschichte des Augustinerordens, Würzburg (bislang Bde. I 1, I 2, II und IV).
- Koch, J. 1969: Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 317-342.
- Leff, G. 1979: Art. 'Augustinismus im Mittelalter', in: *Theologische Real-Enzyklopädie* Bd. 4, Berlin/New York, 699-717.
- O'Meara, J.J. 1980: Eriugena's Use of Augustine, in: *Augustinian Studies* 11, 21-34.
- Ritter, J. 1974: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: ders., *Subjektivität*, Frankfurt a.M., 141-163.
- Sage, A. 1961: *La Règle de saint Augustin, commentée par ses écrits*, Paris.

- Suerbaum, W. <sup>2</sup> 1977: Vom antiken zum mittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von *res publica*, *regnum*, *imperium* und *status* von Cicero bis Jordanis, Münster.
- Steinmann, K. 1995: Francesco Petrarca, Die Besteigung des Mont Ventoux, Stuttgart.
- Trapp, D. 1965: Augustinian Theology of the 14th Century, in: *Aug.* 6, 146-247.
- Zumkeller, A./Krümmel A. (Hgg.) 1994: *Traditio Augustiniana*. Festgabe W. Eckermann, Würzburg.

*Neuzeit und Gegenwart*

- Béné, Ch. 1969: *Érasme et saint Augustin ou l'influence de saint Augustin sur l'humanisme*, Genf.
- Delius, H.-U. 1984: *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*.
- Gouhier, H. 1978: *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris.
- Jaspers, K. 1957: *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant*, München.
- Lange van Ravenswaay, J.M.J. 1990: *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Göttingen.
- McEvoy, J. 1984: St. Augustine's Account of Time and Wittgensteins Criticism, in: *The Review of Metaphysics* 37, 547-577.
- Pacioni, V. 1987: La presenza di S. Agostino nell'opera letteraria e filosofica di Albert Camus, in: *Congresso (1987) III*, 369-379.
- Sellier, Ph. 1970: *Pascal et saint Augustin*, Paris.
- Smits, L. 1956-58: *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 Bde., Assen.
- Vanneste, A. 1994: Pour une relecture critique de l'Augustinus de Jansénius, in: *Augustinianum* 44, 115-136.

---

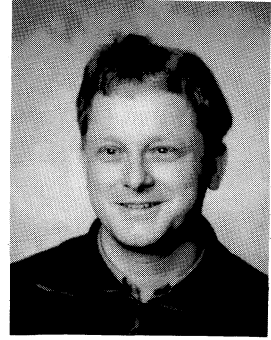
## Abkürzungsverzeichnis der wichtigsten Werke Augustins

Acad.	Contra Academicos vel De Academicis
an.quant.	De animae quantitate
beata v.	De beata vita
cat. rud.	De cathecizandis rudibus
civ.	De civitate dei
conf.	Confessiones
div.qu.	De diversis quaestionibus octoginta tribus
doctr.chr.	De doctrina christiana
en.Ps.	Enarrationes in Psalmos
ep.	Epistulae (Briefe)
ep.Io.tr.	In epistulam Iohannis ad Parthos
Gn.litt.	De Genesi ad litteram
Gn.Man.	De Genesi adversus Manicheos
imm.an.	De immortalitate animae
Io.ev.tr.	In Iohannis evangelium tractatus
lib.arb.	De libero arbitrio
mag.	De magistro
mus.	De musica
ord.	De ordine
pecc.mer.	De peccatorum meritis et remissione
persev.	De dono perseverantiae
retr.	Retractationes
s.dom.m.	De sermone domini in monte
serm.	Sermones (Predigten)
Simpl.	Ad Simplicianum
sol.	Soliloquia
trin.	De trinitate
vera rel.	De vera religione
util.cred.	De utilitate credendi

## Vorstellung des Kursautors

*Christoph Horn*, Dr. phil., geb. 1964,

studierte Philosophie, Klassische Philologie und Theologie in Freiburg i.Br., Paris und München. Er arbeitet zur Zeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen. Gegenwärtig Vorbereitung einer Habilitation im Bereich der Ethik und der Politischen Philosophie.



*Buchveröffentlichungen:* Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Stuttgart/Leipzig 1995; Augustinus. Leben - Werk - Wirkung, München 1995 (Beck'sche Reihe DENKER);

*Herausgebertätigkeit:* Augustinus, De civitate dei (Reihe Klassiker Auslegen, Bd. 11), Berlin 1997. *Aufsätze* und *Lexikonartikel* zur antiken und zur praktischen Philosophie.

# 1 Einleitung

Den Kirchenvater Augustinus als erste Station eines Kurses zur Philosophie des Mittelalters zu präsentieren, wirkt auf den ersten Blick befremdlich. Denn Augustinus gehört scheinbar nicht der mittelalterlichen, sondern noch der spätantiken Epoche der Philosophiegeschichte an, gemeinsam etwa mit den „heidnischen“ Neuplatonikern Plotin, Porphyrios und Proklos oder den christlichen Philosophen Marius Victorinus, Pseudo-Dionysius Areopagita und Boethius. Freilich ist die Epochenbezeichnung Spätantike innerhalb der Geistesgeschichte erheblich problematischer als im Fall der politischen Geschichte. Denn während wir gewohnt sind, die Antike ungefähr mit dem Beginn der Völkerwanderung (Schlacht bei Adrianopel im Jahr 378) oder aber mit der Auflösung des weströmischen Reichs (Absetzung von Kaiser Romulus Augustulus im Jahr 476) enden zu lassen, gibt es eine weitgehend kohärente philosophisch-literarische Entwicklung zwischen dem dritten und dem achten Jahrhundert, eine Entwicklung also, die von der politischen Diskontinuität der Völkerwanderungszeit nicht wesentlich berührt wird. Es scheint daher nicht angemessen, bei der Festlegung von philosophiehistorischen Epochengrenzen der allgemeinen Geschichte zu folgen; in der Philosophiegeschichte dürfte es ratsamer sein, unter der Spätantike den Zeitraum ungefähr zwischen 250 und 700, also grob zwischen dem Regierungsantritt Kaiser Diokletians (284) und dem Tod des englischen Gelehrten Beda (735), zu verstehen. Philosophisch-literarisch gesehen liegen die markanten Einschnitte und Neuorientierungen im dritten und im achten Jahrhundert.

Zum Begriff der Spätantike

Nun kann man die so definierte Spätantike mit einigem Recht auch als „Proto-Mittelalter“ bezeichnen. Denn die im westlichen Mittelalter zugänglichen antiken Texte wurden in dieser Zeit ausgewählt, ins Lateinische übersetzt und in maßgeblicher Form kommentiert. Mehr noch, in dieser Zeit fand die für das Mittelalter wesentliche Begegnung der antiken Kultur mit dem Christentum statt; für die Herausbildung einer selbständigen christlichen Literatur, Theologie und Philosophie vollziehen sich hier die entscheidenden Weichenstellungen. Sogar das dogmatische Grundgerüst des Christentums wird auf den Konzilien dieser Epoche (und das heißt bis zu einem gewissen Grad auch im Geist dieser Epoche) formuliert. Was die philosophische Fortwirkung der Spätantike anlangt, so lassen sich mittelalterliche Phänomene wie die Dominanz des Platonismus, die bis ins 13. Jahrhundert reicht, die Konzeption eines „nach Erkenntnis suchenden Glaubens“ (*fides quaerens intellectum*), die Konzeption der „sieben freien Künste“ (*septem artes liberales*) oder auch die hochdifferenzierte Kommentierungstechnik (einschließlich der philosophisch-allegorischen Schriftauslegung) erst im Blick auf diese historische Konstellation erklären. Es waren die führenden christlichen Platoniker Augustinus, Dionysius und Boethius, die für das frühe, aber auch noch für das hohe Mittelalter eine prägende Wirkung entfalteten. Vor allem Augustinus, der ein gewaltiges Textcorpus von mehr als einhundert Schriften hinterlassen hat, bildete mit seinem Werk - so

Epochenkontinuität zwischen Spätantike und Mittelalter

läßt sich ohne Übertreibung sagen - eine zentrale und maßgebliche Grundlage der mittelalterlichen Philosophie. In der folgenden Kurseinheit soll Augustinus anhand seiner beiden bedeutendsten Schriften, der *Confessiones* sowie *De civitate dei*, vorgestellt werden. Die beiden Texte seien nachdrücklich zur Anschaffung empfohlen.<sup>1</sup>

## 1.1 Augustins Biographie und seine philosophische Entwicklung

Augustins Lebenszeit fällt in die Phase des endgültigen Niedergangs des weströmischen Reichs. Als Biographie einer Persönlichkeit, die im literarischen und öffentlichen Leben einer unruhigen Zeit eine wichtige Rolle spielte, ist Augustins Vita bereits für sich ein komplexer Forschungsgegenstand; sie ist weit von einem nüchternen Gelehrtenleben entfernt. Augustinus wurde im Jahr 354 im nordafrikanischen Thagaste geboren. In Karthago studierte er von 370 bis 373 Rhetorik. Dieser rhetorisch-literarische Bildungsgang allein erschien ihm jedoch bald als allzu oberflächlich; Augustinus selbst berichtet von dem einschneidenden Leseerlebnis, das Ciceros Aufruf zur Philosophie in dessen Programmschrift *Hortensius* für ihn bedeutete. Die hierdurch ausgelöste philosophisch-weltanschauliche Suche führte ihn zunächst zum Manichäismus, einer damals weit verbreiteten Religion, die zahlreiche biblische Motive aufgriff, aber in einem gnostisch-dualistischen Sinn interpretierte. Augustinus blieb neun Jahre lang Manichäer (373-382), wandte sich aber schließlich enttäuscht ab.

Augustins frühe Cicero-Lektüre

In den manichäischen Jahren Augustins vollzog sich eine bemerkenswerte Karriere, die den jungen Rhetorikprofessor von Thagaste und Karthago zunächst nach Rom und schließlich an den kaiserlichen Hof von Mailand führte. Nachdem er in Rom für kurze Zeit mit dem Skeptizismus der Neueren Akademie sympathisiert hatte, erhielt Augustinus in Mailand zwei bedeutende Anstöße, die ihn schließlich zum kirchlichen Christentum führten. Dessen scheinbare philosophische Unzulänglichkeit und Primitivität wurde in Augustins Augen

Augustinus als Manichäer

<sup>1</sup> Beide Werke sind in erschwinglichen Übersetzungen greifbar: *Bekenntnisse*. Übers. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989 (Reclam) und *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*. Übers. v. W. Thimme; eingel. und komm. v. C. Andresen, 2 Bde., München <sup>2</sup>1985 (dtv). Die *Confessiones*-Übersetzung von J. Bernhart (Augustinus, *Bekenntnisse*, Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987: insel taschenbuch) ist im Ton allzu pathetisch-antiquiert, unpräzise und daher nur bedingt benutzbar. Weitere ältere Übersetzungen der beiden Schriften: W. Thimme, *Bekenntnisse*, München <sup>2</sup>1985 (dtv) und A. Schröder, Über den Gottesstaat, in: Bibliothek der Kirchenväter, 3 Bde., Kempten/München 1911-16. Auch diese beiden Ausgaben müssen als überholt gelten und sind bestenfalls mit Vorsicht zu gebrauchen.

zum einen durch die rhetorisch und gedanklich brillanten Predigten des Bischofs Ambrosius relativiert. Zum anderen lösten neuplatonische Schriften (*Platonicorum libri*), die Augustinus von Mitgliedern eines christlichen Neuplatonikerkreises erhielt, jene Probleme, die sich aus Augustins bis dahin materialistischer Gottesvorstellung ergaben.

Im Sommer 386 vollzog Augustinus eine markante Wendung hin zu einem platonisierenden Christentum, eine Wendung, die nach eigenem Bericht auf das eindrucksvolle philosophische Lektüreerlebnis der *Platonicorum libri* zurückging und die Augustinus später, im berühmten Bericht von *Confessiones*, Buch VIII, als ein hochdramatisches Bekehrungserlebnis schilderte. Augustinus entschloß sich zur Preisgabe seiner Karriere und zog sich mit Verwandten, Freunden und Schülern auf das Landgut Cassiciacum in Norditalien zurück. Dort entstanden seine ersten uns erhaltenen Schriften, in Dialogform verfaßte philosophische Texte.

Wendung zum Platonismus und zum Christentum

Im Jahr 387 ließ sich Augustinus taufen. Nach Mailand zurückgekehrt, widmete er sich ganz der philosophisch-schriftstellerischen Arbeit; er beabsichtigte, in Afrika ein klösterliches Leben zu führen (388). In Thagaste konnte Augustinus dieses monastische Ideal aber nur kurzzeitig realisieren. Er wurde bereits im Jahr 391 (nicht gerade freiwillig) zum Priester und im Jahr 395 (ebenfalls auf Drängen der Gemeinde) zum Bischof der nordafrikanischen Stadt Hippo Regius geweiht. Augustinus gewann durch seine anti-manichäische und anti-donatistische Tätigkeit bald eine führende Rolle im Kreis der afrikanischen Bischöfe. Mit seiner Wendung gegen die Donatisten richtete sich der Bischof von Hippo vor allem gegen deren Ansicht, die Gültigkeit der Sakramente sei von der moralischen Dignität ihrer Spender abhängig. Von nun an nahmen viele seiner Schriften den Charakter von theologischen Gelegenheitsarbeiten an; daneben entstanden insbesondere exegetische Werke, also Bibelauslegungen.

Kirchliche Laufbahn

Nach 410 geriet Augustinus in langwierige Kontroversen mit den Pelagianern. Diese stellten sich scharf gegen Augustins (allerdings bereits erheblich früher entwickelte) Gnadentheorie und betonten die Rolle der moralischen Autonomie als Grundlage einer göttlichen Erlösung oder Verwerfung des Menschen. Der Konflikt zwischen der afrikanischen Kirche unter Augustins Führung und den Pelagianern spielte sich auf der Ebene von theologischen Streitschriften, aber auch von Synodendebatten und Lehrverurteilungen ab; er dauerte bis zu Augustins Lebensende. Besonders intensiv gestaltete sich seine Auseinandersetzung mit dem Pelagianer Julian von Aeclanum. Im Jahr 426 erfuhr Augustinus von „semipelagianischen“ Gegnern seiner Lehre und wandte sich auch gegen diese.

Pelagianischer Streit um den Gnadenbegriff

Augustinus nahm im Lauf des pelagianischen Streits Züge von Bitterkeit und Resignation an; seine enorme literarische Produktivität und seine vielfältigen amtlichen Verpflichtungen erschöpften seine Kräfte zusehends. Bis in seine

letzten Lebensjahre arbeitete er an den Großschriften *Enarrationes in Psalmos*, *De trinitate* und *De civitate dei*. Er starb im August 430 in Hippo Regius im Alter von fast 76 Jahren während einer Belagerung der Stadt durch die Vandalen.

Nun liegt es nahe, daß ein Philosoph, der ein derart ereignisreiches und vielfältiges Leben geführt hat, seine Biographie in irgendeinem Sinne auch zum philosophischen Thema macht. Diese Vermutung bestätigt sich bei Augustinus besonders anhand des theologisch-philosophischen Motivs der Gnade. Das markante Bekehrungserlebnis aus dem Sommer 386 erschien Augustinus aus der Retrospektive der späten 390er Jahre als ein Punkt von eminenter philosophischer Bedeutung. Wenden wir uns also kurz der biographischen Selbstinterpretation von Buch VIII der *Confessiones* zu. Wäre der dortige Bericht historisch verlässlich, so bliebe das geschilderte Ereignis an Dramatik kaum hinter dem Vorbild christlicher Konversionserfahrungen, dem „Damaskuserlebnis“ des Apostels Paulus, zurück. Augustinus berichtet, wie er in einem Mailänder Garten unter einem Feigenbaum liegend eine Kinderstimme hörte. Die Stimme habe die Aufforderung „nimm und lies“ (*tolle lege*) so oft wiederholt, bis er in ihr eine göttliche Weisung erkannt habe. Daraufhin will er die paulinischen Briefe aufgeschlagen haben, um die nächsterreichbare Stelle als göttliche Wegweisung zu lesen. Augustinus stößt dabei auf die Stelle *Römer* 13,13 f., eine Passage, die von „Ausschweifungen“ abrät und zu einem Leben in Christus mahnt. Diese Lektüre soll jede Ratlosigkeit sofort in ein Gefühl der religiösen Gewißheit und Zweifelsfreiheit umgewandelt haben (conf. VIII 12,29).

Augustins Selbstinterpretation

Die lebhafteste Schilderung der augustininischen Bekehrung in *Confessiones* VIII macht den Bericht zum wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Text des Kirchenvaters. Unzählige literarische und künstlerische Folgedarstellungen hat er hervorgerufen. Doch die Unmittelbarkeit der Konversionsschilderung täuscht. Beachtet man vergleichbare Bekehrungsberichte, so fallen eher die typischen als die individuellen Elemente der Darstellung ins Auge. Abgesehen von der offenkundigen Bedeutung literarischer Vorbilder für die Gestaltung der Mailänder Gartenszene ergaben sich in der modernen Forschung noch aus einem weiteren Grund Zweifel an der Authentizität des Berichts von *Confessiones* VIII. Es ist auffällig, daß bereits Buch VII eine Konversionserfahrung schildert; im Mittelpunkt steht dort das schon erwähnte Lektüererlebnis mit den „Schriften der Platoniker“ (conf. VII 9,13 u.ö.), das genauer als ein stufenweiser Aufstieg zu Gott geschildert wird (conf. VII 17,23). Natürlich stellte sich sogleich die Frage, wie sich dieser Bericht zur Schilderung der Gartenszene verhält. Man stieß schnell darauf, daß das Gartenerlebnis von *Confessiones* VIII nicht durch andere autobiographische Texte bestätigt wird; es besitzt weder in den frühen Dialogen von Cassiciacum ein Echo noch in Berichten aus den folgenden Jahren. Daraus folgt zwar keineswegs zwingend, daß es überhaupt nicht stattgefunden hat. Zumindest läßt sich aber schließen, daß Augustinus dieses Ereignis erst wesentlich später als den Kern seiner Biographie auf-

Zwei Bekehrungen?



gefaßt haben muß und daß er dabei *auch* zu Mitteln der Selbststilisierung gegriffen haben dürfte.

Wenn die Gartenszene aber auf einer (zumindest teilweisen) Selbststilisierung beruht, was mag Augustinus zu dieser Darstellung bewogen haben? Um dies zu verstehen, ist ein Blick auf Augustins Theorie von Gnade, Erbsünde und Prädestination unabdingbar.

## 1.2 Augustins Gnadenkonzeption

Im Verlauf der 390er Jahre kam es im Denken Augustins zu einer beachtenswerten Veränderung. Diese wird greifbar, wenn man zwei augustinische Auslegungen des neutestamentlichen Römerbriefs miteinander vergleicht: die *Expositio [...] ex epistula apostoli ad Romanos* von 394/5 und den Text *Ad Simplicianum* I 2 von 396/7. Während der erste Text eher die freie Zuwendung des Menschen zu Gott lehrt, vertritt der zweite eine pointierte Gnadenlehre, verlagert also das Gewicht auf Gottes Beistand. Die erste Position ist konventionell neuplatonisch geprägt. Hingegen hat Augustins zweite Position bereits die Zeitgenossen zu scharfen Reaktionen provoziert. Pelagius, einer der Hauptgegner der Gnadenkonzeption und kurioserweise ein überzeugter Leser der augustinischen Frühschriften, machte alsbald auf folgendes Problem aufmerksam: Falls Gott die Ausführung seiner Gebote selbst sicherstellen müsse, sei die Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben; eine Pflicht zur christlichen Lebensführung gebe es dann ebensowenig wie die Hoffnung, man könne sich Gott aus freien Stücken zuwenden. Damit scheint aber die Idee der moralischen Verdienstlichkeit gefährdet. Der Pelagius-Anhänger Julian von Aeclanum hat Augustins Position sogar als einen nicht überwundenen Manichäismus qualifiziert; einer anderen Deutung zufolge läßt sie sich als Rückfall in einen unphilosophischen Fideismus beschreiben, also in eine anti-intellektuelle Form dogmatischer Frömmigkeit.

Eine auffällige Veränderung in den 390er Jahren

In der Gegenwart hat besonders Kurt Flasch (1980; 1990) Augustins Position als inhuman gebrandmarkt, nachdem er sie wie folgt rekonstruiert hat: Der Kirchenvater bestreite selbst den kleinsten menschlichen Beitrag zum Erlösungsgeschehen; der augustinische Gott bewirke alles Gute und daher auch das gute menschliche Handeln; selbst die erste Hinwendung der Erwählten zu Gott gehe auf seine „zuvorkommende Gnade“ (*gratia praeveniens*) zurück, da auch der Glaube ein Geschenk Gottes sei. Der Mensch könne sich der Gnade ebensowenig verweigern, wie er sie erlangen könne; sie wirke vollkommen unnachvollziehbar, zudem auf komplizierten Umwegen, und sei, sobald sie auftrete, unwiderstehlich. Nach Flaschs Rekonstruktion ist also jede Wechselwirkung (Synergismus) von Gott und Mensch aufgehoben: Mit dem Sünder hat Gott nichts zu tun, im Erwählten handelt allein er selbst. Es bestehe eine „doppelte

Gnade und menschliche Freiheit

Prädestination“: Erlösung bzw. Verwerfung seien einem Menschen von vornherein und ohne sein Zutun bestimmt.

Trotz eines unbestreitbaren Wahrheitsmoments verfehlen diese Deutungen dennoch den Kern der augustinischen Gnadenlehre. Augustins Absicht ist es keineswegs, im Sinn des Manichäismus ein substantielles Böses in den Gottesbegriff zu tragen oder gar die Schöpfung für schlecht und korrumpiert zu erklären. Auch gibt er die Vorstellung eines heilsrelevanten Zusammenwirkens von Gott und Mensch keineswegs ganz preis. Auch wenn der Kirchenvater einen solchen Synergismus stark relativiert, bleibt es gleichwohl dabei, daß der Mensch einen genuinen Eigenbeitrag zum Erlösungsvorgang leisten kann. Ebenso wäre es falsch zu meinen, Augustinus wende sich seit dem Ende des 4. Jahrhunderts von der Philosophie ab; im Gegenteil, noch in seinen Spätschriften identifiziert er Gottsuche und platonisches Philosophieren (z.B. civ. VIII 8). Denn die Gnadentheorie versteht Augustinus als eine *philosophische* Position; daran ändert auch der Umstand nichts, daß es nach augustinischer Auffassung zur Entdeckung einiger Wahrheiten - gedacht ist beispielsweise auch an die Lehre von der Menschwerdung Gottes - der göttlichen Offenbarung bedurft habe.

Augustins philosophische Gnadentheorie

Folgende Fakten sind festzuhalten: Die Gnadenlehre erlangt für Augustinus im Fortschreiten seiner Auslegung des *Römerbriefs* eine immer größere Bedeutung. Bereits seine erste *Römerbrief*-Interpretation weist dieses Element auf; schon damals lehrt der Kirchenvater, einer Zuwendung des Menschen zu Gott müsse göttliche Gnade vorhergehen. Man kann also nicht behaupten, es vollziehe sich zwischen der *Expositio* und *Ad Simplicianum* ein „Bruch“; vielmehr besteht zwischen beiden Auslegungen eine organische Entwicklung, verbunden freilich mit einer Akzentverschiebung (vgl. T.G. Ring 1994). Nun ist es sicher richtig, daß Augustins Deutung, besonders die Verbindung von Gnaden- und Erbsündenlehre (zu letzterer gleich Näheres) im Blick auf *Römer* 9, heute eine indiskutable und obsoletere Exegese darstellt; aber für Augustins Zeit ist dies keineswegs eine willkürliche Textauslegung. Augustinus nimmt hier keinerlei Sonderstellung in der kirchlichen Tradition ein; der Text *Ad Simplicianum* enthält im wesentlichen, auch in der Lehre von der „Verwerfung der Sünder“, altkirchliches Gemeingut. Und schließlich verbindet *Ad Simplicianum* die Gnadenlehre nirgends in ideologischer Weise mit dem Einsatz von Zwangsmitteln. Zwar „verhärtet“ Gott den Willen mancher Menschen, dies dient aber nirgends als Begründung kirchlichen oder staatlichen Zwangs.

Hintergründe der Gnadentheorie

Eine maßgebliche Neuerung ist dagegen, daß die augustinische Position seit der Schrift *Ad Simplicianum* nicht länger menschliche Verdienste als Vorbedingung der Gnade ansieht. In seiner älteren Position vertrat Augustinus eine Lehre, derzufolge Gott die freie Zu- oder Abwendung und die moralische Integrität des Menschen bereits bei dessen Erschaffung voraussieht und mit seiner Gnade also der menschlichen Moralität entgegenkommt. Augustinus läßt dem

Gnade und menschliche Eigenleistung

Menschen aber auch später die Möglichkeit einer aktiven Mitwirkung; er sieht ihn als verantwortlich für seine Bereitschaft zu Glaube oder Unglaube an und ebenso für seine Zu- oder Abwendung von Gott. Augustinus schreibt: „Dem freien Willen verbleibt im diesseitigen, sterblichen Leben zwar nicht die Möglichkeit, daß ein Mensch seine Gerechtigkeit vervollkommnet, wenn er es nur will; wohl aber die Möglichkeit, daß er sich in tiefer Frömmigkeit an den wendet, durch dessen Gnadengeschenk er sie vollenden kann“ (Simpl. I 1,14). Zudem meint Augustinus, daß es durchaus die moralischen Verdienste einer Person seien, die diese von der ersten Erwählung zur endgültigen Rettung beim Jüngsten Gericht führe (*De correptione et gratia* 46). Weiterhin ist es falsch zu behaupten, die Gnade wirke unwiderstehlich: es bleibt die Möglichkeit menschlicher Zurückweisung (z.B. Gn.litt. I 5). Auch der Gebrauch der biblischen Wendung „Der Wille wird vom Herrn vorbereitet“ (*praeparatur voluntas a domino*) bedeutet keineswegs eine Manipulation des menschlichen Willens durch Gott; im Gegenteil, der menschliche Wille wird von Augustinus bleibend als frei konzipiert. Gegenüber Julian verwahrt sich der Kirchenvater gegen den Vorwurf des Determinismus: ein „erzwungener Wille“ sei ein unsinniger Begriff (*Contra Iulianum* I 101). Somit unterscheiden sich die frühe Freiheitstheorie und die spätere Gnadenlehre nicht schon in ihren Zentralbegriffen voneinander: Nach beiden Positionen gelangt der freie Wille ohne göttliche Unterstützung nicht ans Ziel. Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß Gott nach der ersten Position denjenigen errettet, von dem er in seiner Vorsehung vorausweiß, daß er sich ihm zuwenden wird, während Gott nach der zweiten Position gemäß einem unerforschlichen Ratschluß erwählt.

Der Übergang von der ersten Position zur zweiten läßt sich nicht aus der Alternative Freiheit versus Gnade, sondern aus Augustins Kirchenverständnis ableiten (vgl. Simonis <sup>2</sup>1981). Der Kirchenvater hatte folgende Schwierigkeit zu lösen. Waren die Menschen vor dem Auftreten Christi vom Heil ausgeschlossen? Augustinus verneint dies und behauptet, es habe das Christentum schon immer - wenn auch unter anderen Bezeichnungen - gegeben (vgl. retr. I 13,3). Daraus folgt aber das Problem, weshalb nicht auch nach Christi Erscheinen ein solches „anonymes Christentum“ existieren soll. Wenn die Kirche gegenwärtig heilsnotwendig ist, wen erwählt Gott dann in sie und weswegen? (Warum also wird jemand in eine nicht-kirchliche Familie oder Kultur hineingeboren?) Entweder konnte Augustinus behaupten, daß für Gottes Auswahl menschliche Verdienste ausschlaggebend sind; das Kriterium der moralischen Verdienstlichkeit erklärt aber nicht die Kirchengenüßigkeit getaufter Säuglinge. Oder er konnte die Ansicht vertreten, Gott erwähle oder verwerfe einen Menschen ohne einsehbarer Grund; in diesem Fall erscheint Gott aber als ein fürchterlicher, grausamer Tyrann. Augustins Nachdenken über dieses Problem nimmt in den Jahren 391-397 einen komplizierten Verlauf. In der Auseinandersetzung mit dem Römerbrief (*Römer* 5-9) stößt er schließlich auf den Ausweg der Lehre von der Erbsünde (*peccatum originale*; vgl. bereits vera rel. 15,29; lib.arb. III). Denn der zweite Flügel der Alternative erscheint dann als annehm-

Der Begriff einer „Erbsünde“

bar, wenn eine Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses nicht mehr von Erwählung und Verwerfung, sondern nur noch von der Erwählung behauptet wird. Dies gilt aber im Fall einer Schuld, die allen Menschen gemeinsam ist. Wenn Gott nicht blindlings rettet und straft, sondern lediglich unter allen Verworfenen eine undurchschaubare Auswahl trifft, dann gleicht er nicht länger einem willkürlichen Tyrannen, sondern einem milden Richter, der einige (wenn auch relativ wenige) aus der Schar der Verbrecher unerwartet begnadigt. Somit kann man Gott nicht länger als ungerecht tadeln; seine Güte wird durch die Geretteten bewiesen, die der verdienten Strafe entgehen, während sich die Verworfenen über ihr Los nicht beklagen können. In gewisser Weise scheint Gott sogar gerade die krassesten Sünder (wie etwa Paulus) zu erwählen, um so jegliche Vorstellung von moralischer Verdienstlichkeit auszuschließen.

Augustinus glaubt, mit der Erbsündenlehre auf der Grundlage der Schrift eine höchst rationale Lösung entdeckt zu haben. Er bringt sie beinahe in die Form eines Syllogismus: Wenn (i) jeder Ungetaufte der Verdammnis anheimfällt und wenn es (ii) keine Verdammnis ohne vorhergehende Schuld geben kann, dann muß zuvor (iii) eine allgemeine Sündenschuld bestehen, von der nur die Taufe befreien kann. Als Augustinus um das Jahr 397 dem greisen Mailänder Bischof und Freund Simplicianus auf dessen Drängen hin eine *Römerbrief*-Auslegung schreibt, ist der Durchbruch zur Erbsündenlehre erreicht. Paulus selbst insistiert im entscheidenden Text *Römer* 9,9-29 auf der Grundlosigkeit der Verwerfung Esaus und der Erwählung Jakobs (nach der alttestamentlichen Erzählung aus *Genesis* 25-27). Durch eine Verbindung dieser Perikope mit *Römer* 5,12 ff. gelangt Augustinus zu der Auffassung, Paulus lehre neben der Gnade eine allgemeine Sündenverstrickung; ausnahmslos alle Menschen hätten „in Adam gesündigt“, wodurch die menschliche Natur gravierend korrumpiert worden sei.

Rationalität der Erbsündenlehre?

Die Theorie, nach der die gesamte Menschheit in einem verdammungswürdigen Ausmaß schuldig ist, ist in Wahrheit keineswegs so rational, wie es Augustinus erschienen sein mochte. Denn wie kann ein Mensch stellvertretend für alle anderen gesündigt haben? Wie soll man sich die physische Übertragung einer moralischen Schuld vorstellen? Augustinus sagt, in Adam habe „unser Wesen“ (*natura nostra*) gesündigt. Was genau heißt das? Vielleicht dachte Augustinus hierbei ursprünglich an die neuplatonische Weltseelenlehre: Wenn die Weltseele, deren Teilseelen wir sozusagen darstellen, gesündigt hätte, wäre es denkbar, daß sich eine solche Schuld in allen menschlichen Seelen wiederfände; freilich bekennt sich Augustinus nirgends eindeutig zu dieser ganz unbiblischen Auffassung. In jedem Fall ausgeschlossen ist aber eine Erklärung der Erbsünde aus „Sippenhaftung“: Niemand darf, gleichgültig wie nahe er einem Verbrecher steht, für eine fremde Tat zur Verantwortung gezogen werden. Zwei Lösungen bleiben übrig (vgl. ep. 166). Entweder erschafft Gott zugleich mit jeder menschlichen Seele auch eine Verbindung zur Schuld Adams; in einem solchen Kreatianismus geht die Sündentradierung jedoch auf Gott selbst

Mängel der Erbsündenlehre

---

zurück, was für das Gottesbild verheerend ist. Oder die Schuld vererbt sich beim elterlichen Geschlechtsakt; in diesem Traduzianismus wird jedoch ein moralisches Problem fälschlich als ein biologisches interpretiert. Augustinus sieht zwar den Kategorienfehler, der in der zweiten Antwort liegt, hält an ihr aber - zumal ohne nähere Erhellung des Vererbungsvorgangs - fest. Wenig rational wirkt auch die Auffassung, der Sinn der Schöpfung bestehe einzig darin, die durch einen „Engelabfall“ verminderte Zahl der Seligen mittels der Erwählten zu ergänzen. Die meisten Menschen bleiben von dieser Gnade ausgeschlossen; die *massa peccati* („Sündenmasse“) ist zugleich eine *massa damnationis* oder *perditionis* („dem Untergang geweihte Masse“). Es steht außer Frage, daß Augustinus mit der Erbsündenlehre eine philosophisch inkonsistente und ethisch unhaltbare Position einnimmt.