

Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens

Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart





NORBERT FISCHER (HG.)

Augustinus

Spuren und Spiegelungen seines Denkens

Band 2 | Von Descartes bis in die Gegenwart

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1923-7 (Band 2)

ISBN 978-3-7873-1922-0 (Band 1)

ISBN 978-3-7873-1929-9 (Bände 1 u. 2)

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2009. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort zum zweiten Band IX

NORBERT FISCHER

IUDEX RATIO. Einleitung 1

RAINER SCHÄFER

Gründe des Zweifels und antiskeptische Strategien bei Augustinus und Descartes (1596 – 1650) 25

1. Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis in der Frühphilosophie (29) | 2. ›Si fallor, sum‹ und ›cogito, ergo sum‹. Die Gewißheit des ›ego‹ bei Augustinus und bei Descartes (34)

ALBERT RAFFELT

Blaise Pascal (1623 – 1662) als Schüler Augustins 45

1. Biographische Annäherung (45) | 2. Das Sachthema (48) | 3. Die Schrift über die Bekehrung (50) | 4. Die ›Pensées‹ (53) | 5. Nachbemerkung (56)

HARTMUT RUDOLPH

»Je suis du sentiment de S. Augustin ...« 59
Leibniz' (1646 – 1716) Nähe und Distanz zu Augustinus

1. Leibniz' Zugang zum Werk des Augustinus und ein genereller Hinweis auf Leibniz' Wirken (60) | 2. Civitas dei und Gottes universale Monarchie (65) | 3. Vernunft und Aporität der Offenbarung (69) | 4. Theodizee und Soteriologie (73) | 5. Individuelle Substanz und Selbsterkenntnis (81) | 6. Schlußbemerkung (87)

NORBERT FISCHER

Augustinische Motive in der Philosophie Immanuel Kants (1724 – 1804) 89

1. Zu Kants Auslegung der Metaphysik als Naturanlage der menschlichen Vernunft und zu Augustins Interpretation des Menschen als ›cor inquietum‹ (94) | 2. Zu Kants Frage nach Sein und Sinn der Zeit vor dem Hintergrund der Augustinischen Zeitbetrachtung im elften Buch der ›Confessiones‹ (97) | 3. Zu Kants Grundlegung der praktischen Philosophie vor dem Hintergrund von Augustins Entfaltung eines formalen Moralprinzips (100) | 4. Der Ort der Gnade in der praktischen Philosophie Kants und Augustins Überlegungen zur göttlichen Vorsehung und zur Prädestination (103) | 5. Zu Kants Bestimmung des Verhältnisses von Vernunftreligion und Offenbarungsglauben im Blick auf den Denkweg Augustins (106)

MATTHIAS KOSSLER

»Eine höchst überraschende Übereinstimmung« 111
Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer (1788–1860)

1. Schopenhauers Verhältnis zur Religion (111) | 2. Die Bedeutung der Problematik von Gnade und freiem Willen (113) | 3. Schopenhauers Augustinus-Rezeption im Lauf ihrer Entwicklung (115)

JOHANNES SCHABER OSB

Kirchenvater oder Vater der Scholastik? 127
Das Augustinus-Bild der katholischen Tübinger Schule.

*Johann Baptist Hirscher (1788–1865), Johann Adam Möhler (1796–1838)
 und Franz Anton Staudenmaier (1800–1856)*

1. Die Kirchenväterrenaissance und die Idealisierung der ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte in der Theologie des 18. Jahrhunderts (127) | 2. Die Augustinusbilder in der katholischen Tübinger Schule bei Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Möhler und Franz Anton Staudenmaier (135) | 3. Augustinus – Kirchenvater oder Vater der Scholastik? (145)

MARTIN OHST

Augustinus-Deutungen des protestantischen Historismus 147
Albrecht Ritschl (1822–1889) | Ferdinand Kattenbusch (1851–1935),

*Hermann Reuter (1817–1889), Adolf von Harnack (1851–1930) und
 Karl Holl (1866–1926)*

1. Albrecht Ritschl | Ferdinand Kattenbusch (149) | 2. Hermann Reuter (154) | 3. Adolf von Harnack (161) | 4. Karl Holl (186) | 5. Bilanz (195)

MATTHIAS VOLLET

Dimensionen der Zeitlichkeit bei Augustinus und Henri Bergson (1859–1941) 197

1. Einleitung (197) | 2. Grundzüge der Zeitphilosophie Bergsons (200) | 3. Vergleich Bergson–Augustinus (206) | 4. Zusammenfassung (210)

PETER REIFENBERG

»Unité totale de vue et de vie ...« 211
Augustinus im Denken von Maurice Blondel (1861–1949)

1. Hermeneutischer Schlüssel: Blondels Blick auf die Geschichte der Philosophie (211) | 2. Augustinus im Werk Blondels (214) | 3. Thematische Schwerpunkte der Blondelschen Augustinus-Aufsätze (218) | 4. Schlußüberlegung (226)

AUGUST STAHL

»Salus tua ego sum« 229
Rilke (1875–1926) liest die »Confessiones« des heiligen Augustinus

1. Begegnungen Rilkes mit Gedanken Augustins (231) | 2. Rilkes Vorbehalte gegenüber dem Christentum und die bleibende Zuwendung zu Augustinus (234) | 3. Zu Rilkes Anverwandlung Augustinischer Motive (245) | 4. Fundstellen (249)

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl (1859 – 1938), Max Scheler (1874 – 1928) und Martin Heidegger (1889 – 1976) 253

1. Hinführung (253) | 2. Augustinus und Husserl: Distentio animi und inneres Zeitbewußtsein (254) | 3. Augustinus und Scheler: Liebe und Erkenntnis (256) | 4. Augustinus und Heidegger (260)

C. AGUSTÍN CORTI

Philosophie aus religiöser Erfahrung 265

Karl Jaspers (1883 – 1969) interpretiert Augustinus

1. Geschichtlichkeit, Geschichtsphilosophie und menschliche Größe (267) | 2. Augustins Motiv: die Bekehrung als Spaltung von Philosophie und Glaube (272) | 3. Philosophie und Glaube: ein Problem der Methode? (277)

JAKUB SIROVÁTKA

Die gefährdete Subjektivität 281

Paul Ricœurs (1913 – 2005) Verhältnis zum Denken Augustins

1. Ausdrückliche Anknüpfungen an Augustinus (282) | 2. Die gefährdete Subjektivität und die Fehlbarkeit (288) | 3. Weitergehende Fragen und Ausblick (291)

FLORIAN BRUCKMANN

Rezeption durch den Autor und aus der Sicht des Lesers 293

Lektüren von Augustinus und Jacques Derrida (1930 – 2004)

1. Verschiedene Ebenen der Rezeption (293) | 2. Rezeption im Text des Autors (295) | 3. Rezeption aus der Sicht des Lesers – Parallelektüre (302)

CORNELIUS MAYER OSA

Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (*1927) . . . 309

1. Einleitung (309) | 2. Augustins Lehre von der Kirche (310) | 3. Die unerläßliche Bedeutung der Vätertheologie (314) | 4. Augustinus als Lehr- und Lebemeister (319)

Siglenverzeichnis 321

Quellen- und Literaturverzeichnis 325

Namenregister 353

Vorwort zum zweiten Band

Das Bibliotheksdistichon unter dem berühmten Fresko aus der alten Lateran-Bibliothek, das im ersten Band abgebildet und ikonographisch untersucht wurde, lautet: *DIVERSI DIVERSA PATRES SED HIC OMNIA DIXIT / ROMANO ELO-QUIO MYSTICA SENSSA TONANS. Also: Einige Väter sagen dies, andere jenes, dieser aber hat alles gesagt, in römischer Beredsamkeit tief gründende Erfahrungen verkündend.* Zwar hat Augustinus, auf den das Distichon gemünzt sein mag, nicht ›alles‹ gesagt, wie der Text meint. Daß er im Vollzug und im Bedenken seines Lebens um Grundfragen gerungen und viel zu ihnen gesagt hat, war ihm selbst gut bekannt, sonst hätte er mit den *Retractationes*, in denen er seine Werke einer Selbstrezension unterzog, nicht diese singuläre literarische Gattung eröffnet. Und so spricht das Distichon nicht gerade zaghaft von der Bedeutung des abgebildeten Autors.

Augustinus hat viel und viel Beachtetes gesagt, das über viele Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag gelesen und aufgenommen wird. Um zur Deutlichkeit dieser unbestrittenen Tatsache beizutragen, sind hier Beiträge gesammelt und herausgegeben, deren größten Teil die Autoren zunächst im Rahmen eines Symposions in der Akademie des Bistums Mainz vorgetragen haben (vom 18. – 20. Januar 2008). Zur Abrundung der Thematik sind nachträglich einige zusätzliche Beiträge erbeten worden. Angesichts der immensen Wirkungsgeschichte Augustins enthalten die beiden Bände, die aus dem Symposion erwachsen, nur Ausschnitte eines Spektrums, auch wenn es das Ziel des Herausgebers war, Darstellungen wesentlicher Spuren der Augustinus-Rezeption bei Autoren zu erbitten, die ihrerseits wirksam waren und weiter beachtenswert sind. Der vorliegende zweite Band untersucht die Wirkung Augustins vom Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart, der erste stellt seine Wirkung von ihrem Beginn bis zur Reformation dar.

Das Werk Augustins hat bis auf den heutigen Tag zunehmend sein Potential erwiesen, originäres Denken zu initiieren und zu befruchten. Verfehlt sind Versuche, diesem Autor entweder das Verdienst für die unterschiedlichen (förderlichen) Ergebnisse dieser Anverwandlungen zusprechen oder ihn für die (schädlichen) Wirkungen als Schuldigen haftbar machen zu wollen. Rezipienten sind mitverantwortlich für das, was sie rezipieren. Zwar mag das *Corpus Augustinianum* für das Mittelalter zunächst als Bildungsgut gewirkt haben. Ein Lehrer des Abendlandes wurde Augustinus aber vermutlich erst durch die Echtheit und die Ruhelosigkeit seiner Suche, die auch seine Leser zu originärem Denken antrieb, das diese jedoch selbst zu vertreten haben.

Das seit 1989 unter der Herausgeberschaft und Leitung von Cornelius Mayer erscheinende *Augustinus-Lexikon* blendet die Wirkungsgeschichte Augustins aus, bietet aber fortschreitend ein Fundament, von dem aus auch die Wirkungsgeschichte gründlicher untersucht werden kann. Diese Wirkungsgeschichte möglichst breit zu dokumentieren und zu erfassen, ist die Aufgabe eines internationalen Projekts, das Karla Pollmann unter dem Titel *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (430 – 2000)* leitet und betreibt. In diesem Kontext mögen die vorgelegten Beiträge förderliche Hinweise, aber auch zu diskutierende Auslegungen enthalten.

Herzlich danke ich allen Mitarbeitern, die Beiträge zur vorliegenden Publikation geliefert haben, in der die riesige Wirkungsgeschichte Augustins wenigstens facettenhaft präsentiert werden soll. Neben der Darstellung bekannter Stationen der Augustinus-Rezeption gibt es Bezugnahmen, die auch ausgewiesenen Kennern kaum bekannt sind. Die Begegnung mit Spuren und Spiegelungen von Augustins Denken mögen heute von besonderem Interesse für das geistige Leben des Abendlandes sein, das sich erneut in einer kritischen Phase befindet, so wie es in seiner Geschichte schon oft schweren Bedrohungen ausgesetzt war. In dieser Situation stellt sich die Aufgabe der besonnenen Wiederaneignung einer Grundquelle der abendländischen Tradition, die derzeit wieder in der Gefahr steht, zu versiegen oder durch gewollten Traditionsbruch verschüttet zu werden. Karl Rahner hat einmal notiert (unveröffentlichter Text im Karl-Rahner-Archiv, München, Signatur: KRA IV A 102 (1926): *Psychologisches beim Hl. Augustin*): »Es gab wohl noch nie einen größeren Abschnitt in der Geistesgeschichte des Abendlandes seit den Tagen Augustinus, in der dieser große Denker unmodern gewesen wäre und nicht unmittelbar oder mittelbar in Philosophie und Theologie irgendwie das Denken befruchtete.«

Die vorgelegten Beispiele aus der überreichen Wirkungsgeschichte Augustins sind im Blick auf ihren Gehalt, ihre Methode und ihre leitenden Intentionen unterschiedlich. Der Herausgeber hatte nicht die Absicht, diese Unterschiede gleichzuschalten und einen Monismus der Methoden (und noch weniger der Intentionen) zu befördern, zumal die Unterschiedlichkeit der Perspektiven die Vielfalt zu beachtender Züge im Werk Augustins vergegenwärtigt, die über die Jahrhunderte hin durch die unterschiedlichen Zugangsweisen sehr unterschiedlicher Leser Augustins (und Rezipienten Augustinischen Gedankenguts) entfaltet wurden und hervorgetreten sind. Dazu paßt Augustins These, die er im Blick auf die Schriftinterpretation vorgetragen hat und die schon für die *Heiligen Schriften* eine Fülle höchst wahrer Auslegungsmöglichkeiten behauptet (*conf.* 12,35: »tanta copia verissimarum sententiarum, quae de illis verbis erui possunt«).

Mein herzlicher Dank gilt den Mitarbeitern am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, meinem Assistenten Dr. Jakub Sirovátka und meiner Sekretärin Anita Wittmann, für

die Hilfe bei der Planung und Durchführung des Projekts und danach bei der Druckvorbereitung, der Diplom-Theologin Theresia Maier für die sorgfältige Durchsicht des Textes und für die Endfassung des Anhangs, den wissenschaftlichen Hilfskräften, die an den Korrekturen und der Erstellung des Literaturverzeichnisses beteiligt waren, zunächst cand. phil. Oliver Motz, sodann cand. theol. Sarah Hairbucher und cand. theol. Stefanie Teich. Den Mitarbeitern des Würzburger Zentrums für Augustinus-Forschung, seinem Leiter, Professor Dr. Cornelius Mayer OSA, PD Dr. Christof Müller, Dr. Andreas E. Grote und besonders dem Diplom-Theologen Guntram Förster danke ich für manche bereitwillig gegebene Hilfe. Das von Cornelius Mayer herausgegebene *Corpus Augustinianum Gissense* erwies sich in seiner zweiten Auflage wiederum als unverzichtbare Grundlage der Arbeiten. Texte Augustins und deren Siglen sind diesem Werk entnommen. Meinem Assistenten Dr. phil. Jakub Sirovátka danke ich für zahlreiche Gespräche und für einige wichtige Hinweise zur Sache. Für die oft erprobte Zusammenarbeit bei der Ausrichtung des Symposions gilt der Dank des Herausgebers dem Direktor der Akademie des Bistums Mainz, Professor Dr. Peter Reifenberg. Zu danken ist auch der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* für die Unterstützung dieses Symposions. Schließlich sei dem Meiner Verlag für die inzwischen bewährte Zusammenarbeit herzlich gedankt.

Eichstätt / Wiesbaden, im Januar 2009

Norbert Fischer

IUDEX RATIO

Einleitung des Herausgebers

»[...] plus irascor tali laudatori meo qui librum meum tamquam canonicum accipit, quam ei qui in libro meo etiam non reprehendenda reprehendit« (s. *Dolbeau* 10, 15: ›weitaus mehr zürne ich Lobrednern, die meinem Buch gleichsam kanonische Geltung zuschreiben, als Kritikern, die Thesen aus ihm zurückweisen, auch wenn sie diese Zurückweisung nicht verdienen‹).

Das *Corpus Augustinianum* war für das Mittelalter bis zur Reformation und zum Beginn der Neuzeit ein grundlegender Bezugspunkt, auch wenn seine Kenntnis oft nur indirekt präsent war. Seit der Neuzeit, die in vielerlei Hinsicht mit der Bereitschaft zu radikalem Traditionsbruch begann, änderte sich die Qualität der Bezugnahmen auf Augustinus, aber nicht ihre Relevanz. Einige Anfangsbemerkungen aus der Einleitung zum ersten Band seien in Erinnerung gerufen: Augustins literarisches Werk wurde seit seiner Entstehung in der Kultur des Abendlandes – von Anfang an und über die vielen Jahrhunderte bis in die Gegenwart – wie wenige andere beachtet. Augustinus hat unterschiedlichste Leser zu eigenem Denken, zur Reflexion des Lebens und zur Ausarbeitung eigener Werke angeregt, vor allem auf den Gebieten der Philosophie und der Theologie, die in den vorgelegten Bänden zu seiner Wirkungsgeschichte exemplarisch zur Sprache kommen, aber auch auf den Gebieten der schönen Künste, die hier unbeachtet bleiben.¹ Ihn als ›divus Augustinus‹ gleichsam zu vergöttlichen, der Kritik zu entheben und die Signatur seiner Werke mit Weihrauch zu vernebeln, besteht – wie bei Menschen überhaupt – kein Anlaß. Blinde Verehrung, zu der Menschen neigen, um ihrer eigenen Existenz samt deren Problemen zu entrinnen, fällt mit Recht dem Vergessen anheim und hat besonnenen Lesern nichts zu sagen. Ebenso ephemere – und in ihrer naseweisen Angestrengtheit lächerlich – sind Versuche, einen Autor wie Augustinus zu diskreditieren und Leser vor ihm zu warnen, obwohl er bis zu seinem Ende um die zu bedenkende Sache gerungen und seinen Lesern Stoff zum Denken gegeben hat. Die vorgelegten Beiträge sollen hingegen zeigen, wie sich Leser, die an menschlichen

¹ Hier sei – unter Nichtbeachtung anderer Arbeiten – nur auf zwei Texte verwiesen; zuerst auf Johannes Schaber OSB: *Spuren des Kirchenvaters Augustinus in der Musik des 20. Jahrhunderts* (zwei Teile). Knappe ausgewählte Hinweise zu den Erwähnungen der *Confessiones* in der deutschsprachigen schöngeistigen Literatur sind angeführt und kurz kommentiert von Norbert Fischer: *Einleitung (Tusculum)*, 787–794. Vgl. dort auch die einleitenden hermeneutischen Überlegungen, bes. 781–787.

Grundfragen orientiert waren, auf Texte Augustins einließen und ihnen Beachtung schenkten.

Beispiele für falsche Verehrung oder irreführende Angriffe sind in den beiden Bänden, die Augustinus als richtungsweisenden Lehrer des Abendlandes vorstellen, nur beiläufig erwähnt. Ein anderer Lehrer des Abendlandes, den schon Augustinus als maßgebend anerkannt hat, war Platon, der Interpreten schriftlicher Texte aufgefordert hat, sie sollten aus ›eigener Kenntnis der Wahrheit‹ imstande sein, ›das Geschriebene als minderwertig zu erweisen‹ (*Phaidros* 278c: εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθές [...] αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει). Platon fordert von den Interpreten positiv, vorgegebene Texte möglichst stark (von ihrer Intention her) auszulügen, nicht wie Einbrecher in Werke einzudringen, um diese zu destruieren und triumphierend auszuschlachten, was bei inzwischen verstorbenen Autoren umso leichter zu bewerkstelligen ist, als diese nicht mehr selbst in der Lage sind, solche Angriffe abzuwehren.²

Obwohl Hans-Georg Gadamer mit der folgenden Passage nicht explizit auf Augustinus zielt, gilt die in ihr ausgesprochene Annahme auch für ihn (*WuM* 2): »Daß im Verstehen dieser großen Denker Wahrheit erkannt wird, die auf anderem Wege nicht erreichbar wäre, muß man sich eingestehen«. Dieser Annahme haben die meisten Autoren zugestimmt, auf die Augustinus Einfluß hatte und die hier als Beispiele für die philosophisch-theologische Wirkungsgeschichte Augustins präsentiert werden. Der erste Band bietet Untersuchungen zu dieser Wirkungsgeschichte vom Beginn seiner literarisch faßbaren Rezeption bis zu den durch die Reformatoren angeregten Diskussionen. Der hier vorliegende zweite Band beginnt mit der Neuzeit und führt bis in die Gegenwart.

In der Einleitung zum ersten Band war das ›Corpus Augustinianum‹ als *Schatz*, als *Herausforderung* und als *Bürde* für die Nachkommen charakterisiert worden: Als *Schatz* kann die literarische Hinterlassenschaft Augustins zum Beispiel erscheinen, weil bei ihm *Gott* und *Seele* vor dem Hintergrund des faktischen Lebens in das Zentrum des Denkens treten, wodurch Endlichkeit, Innerlichkeit und Transzendenz in neuer Weise zum Thema wurden. Als *Herausforderung* mochte sie gelten, weil sich sein Denken nicht systematisch kohärent darstellen läßt, was zum Beispiel in der notwendigen, theoretisch unauflösbaren Spannung von *Freiheit* und *Gnade* zum Ausdruck kommt, in der sich die Ruhelosigkeit des menschlichen Herzens erweist. Eine *Bürde* ist sie, weil Augustinus zuweilen in der Attitüde des rechthaberischen Rhetors Thesen vertritt (angeregt von biblischen Texten, z. B. im Blick auf die *Erbsündenlehre* und deren Folgen für die *ungetauften Kinder*), die mit Gerech-

² Manchem Kritiker könnte die Stimme versagen, wenn ihm der Autor lebendig entgegenträte. Die Meinung, eine lebendige Maus sei mächtiger als ein toter Löwe, hat für die, die auf sie vertrauen, auch Erniedrigendes an sich. Der lebendige Augustinus war nach dem Zeugnis des Possidius eine starke Persönlichkeit (vgl. *Vita Augustini* 31,9).

tigkeit und Liebe unvereinbar sind.³ Gerade weil Augustins Werk bis heute zugleich als zu bewahrender Schatz, als denkerisch anspruchsvolle Herausforderung und als lästige Bürde begegnet, ist es angebracht, den Blick auf die Wirkungsgeschichte dieses bedeutenden Lehrers des Abendlandes zu werfen.

Da Augustinus sich weigerte, Autoritäten blind zu folgen, widerspricht es dem Geist seiner Werke, deren Thesen, die Wandel und Widerspruch in sich bergen, zu fraglosen Vorgaben zu stilisieren.⁴ So genügt ihm bei der Beantwortung der Frage, was *schlecht zu handeln* heiße, nicht die Auskunft, Handlungen seien schlecht, *weil sie vom Gesetz verboten seien*; vielmehr vertritt er die konträre These, das Gesetz verbiete Handlungen, *weil sie schlecht seien* (*lib. arb.* 1,6): »non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.« Gegen bloße Autoritätsgläubigkeit arbeitet er unermüdlich an der Suche nach vernünftiger Argumentation.⁵ Zwar zeigt er sich überzeugt, erst durch das Hören der Botschaft der *Heiligen Schriften* auf den Weg zum ›wahren Leben‹ gelangt zu sein, den er zuvor auf seinen Irrwegen aus eigener Kraft gesucht hatte;⁶ doch beharrt er bei seiner Absicht, auch *verstehen* zu wollen, was er *gehört* und gläubig angenommen hat. Sein Leitspruch lautet folglich (*conf.* 11,3): »audiam et intelligam«. Zudem betont er, daß ihm der Glaube nicht ohne kritische Vorüberlegungen zugeflogen war. Seinen Weg, den er in den *Confessiones* beschreibt, konnte er nämlich nur gehen, nachdem ihn das Beispiel Christi als sterblichen, aber heiligen Menschen überzeugt hatte. *Gottes Wort* (die Weisung der Gerechtigkeit und Liebe) hatte er zwar gehört, es habe ihn aber wenig beeindruckt, solange er es nicht als gelebte Botschaft glauben konnte (*conf.* 10,6): »et hoc mihi verbum tuum parum erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret.« Die

³ Bes. seit *pecc. mer.* (411/2); er wußte um seinen starken Siegeswillen und hat seine frühere Tätigkeit auch kritisch beurteilt (*conf.* 9,1–4). Dazu Hermann-Josef Sieben SJ: *Der Beitrag der Jesuiten zur Überwindung des extremen Augustinismus im 17. Jahrhundert*, bes. 207–209 (mit Hinweisen auf Augustins Neigung zu polemischen Exzessen).

⁴ An sich mag es kein Fehler sein, eigene Thesen, solange es angeht, hartnäckig zu verteidigen; Augustins Wille zum Sieg (z. B. *vera rel.* 85: »invicti esse volumus et recte«) hatte aber auch sehr befremdliche Seiten (z. B. in den Auseinandersetzungen mit Julian). Zum Siegeswillen Augustins vgl. auch Norbert Fischer: *Einleitung* (*SwL*), XV; vgl. aber auch das Motto dieser *Einleitung*.

⁵ Hypothetisch geltende Imperative wie die *Goldene Regel* (vgl. *lib. arb.* 1,6) weist er als unzulänglich zurück; den gesuchten unbedingt gebietenden Imperativ formuliert er in *lib. arb.* 1,15: »ut omnia sint ordinatissima«.

⁶ Vgl. die Skizzierung seines Wegs der Suche im zehnten Buch der *Confessiones*, der ihn auf den ›Weg nach innen‹ führte, dann aber zu einer ›Inversion der Aktivität‹, die im Wendepunkt des zehnten Buches zur Sprache kommt (10,38): »vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelu tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.« Zum *Aufstieg nach innen* und zur *Inversion der Aktivität* vgl. Norbert Fischer: *Einleitung* (*SwL*), bes. XL–LXIV. Zum Hintergrund vgl. auch Norbert Fischer; Dieter Hatstrup (Hg.): *Irrwege des Lebens. Augustinus: ›Confessiones‹* 1–6.

Botschaft der reinen Liebe konnte ihn erst im Vertrauen darauf überzeugen, daß sie zu leben und kein Wortgeklingel war. Durch die Rationalität seiner Suche und durch die Beharrung auf seinem eigenen Urteil, in dem er sich nichts von einer fremden Autorität vorsagen lassen wollte, wurde er zu einem Autor, der auch in der Neuzeit Beachtung fand, in mancher Hinsicht sogar verstärkte Beachtung.

Schon die Augustinus-Lektüren der Spätantike und des Mittelalters, das von manchen Protagonisten der Neuzeit ein wenig hochnäsiger für autoritätsgläubig gehalten wurde, sind facettenreich gewesen und je nach dem Urteil der selbst produktiven Leser recht unterschiedlich ausgefallen.⁷ Gleichwohl stehen die Augustinus-Deutungen der Neuzeit, befördert durch die Verfügbarkeit von Druckausgaben, unter anderen Maßgaben, da er in ihr als ursprünglicher Denker und Anreger eigenen Denkens in den Blick kommt (wobei man ihm zuweilen mit scharfer Kritik und Ablehnung seiner Thesen entgegentritt). Im Blick auf seine Wirkung hatte dieser Neubeginn für Theologie und Philosophie sehr unterschiedliche Folgen. Das zeigt sich, wenn man einen kurzen Blick auf die Stellungnahmen von Martin Luther und René Descartes wirft, die beide eine wesentliche Bedeutung für den Umbruch hatten, der als Beginn der Neuzeit gedacht wird.

Der Neubeginn, der zugleich Kulturbruch und Rückbesinnung war, brachte die Theologie vor allem durch die Reformation in eine Situation, die neue Fragen und Antworten herausforderte. Hatte Nikolaus von Kues, der sich oft genug auf Augustinus bezogen hat, zum Beispiel noch mit Nachdruck die Freiheit des Willensentscheidens vertreten,⁸ so gewinnt eine als Paulinisch-Augustinisch behauptete Absolutsetzung der Gnadenlehre bei Martin Luther und den Reformatoren ein solches Übergewicht, daß ein neues Bild Augustins entstand, das auch die ›katholische‹ Theologie zur Besinnung zwang und nachfolgend eine bis heute nicht abgeschlossene Auseinandersetzung um den *wahren* Paulus und den *wahren* Augustinus hervorrief.

Daß Luther sich nicht auf den *ganzen* Augustinus beziehen konnte, ist schon überdeutlich, weil dieser ein Werk mit dem Titel *De libero arbitrio* verfaßt hatte,⁹

⁷ Dafür steht die Mehrzahl der Beiträge des ersten Bandes, die den freien Umgang mit Augustinus-Texten betonen, besonders deutlich bei Peter Abaelard, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Meister Eckhart.

⁸ Vgl. *De visione dei* 7: »Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus nisi et ego sim mei ipsius et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse.« Diese Stelle und ihr Kontext bietet eine glänzende Auslegung von Augustins Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade.

⁹ Vgl. auch *De gratia et libero arbitrio*. Selbst in den Debatten mit Julian von Aclanum gibt er das ›liberum arbitrium‹ nicht preis, sondern unterstellt Julian die These des ›servum arbitrium‹, da vollkommene Freiheit nur durch Gnade möglich sei (*c. Iul.* 2,23): »hic enim vultis hominem perfici, atque utinam dei dono, et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio«. In den heftigsten Debatten trat er zugleich als Lehrer der Freiheit auf, auch wenn er

das er in den späten *Retractationes* nicht ohne Zustimmung erwähnt. Zwar weist er auf Defizite seines frühen Werkes hin, in dem *schwierige Überlegungen* fehlten, die zur Verteidigung der Gnade nötig seien und einiges Kopfzerbrechen (›operosa ratiocinatio‹) forderten; und er sieht, daß sich der von ihm bekämpfte Pelagius seiner Aussagen bedient hat (*retr.* 1,9,3): »quo testimonio meo in quodam libro suo Pelagius usus est.« Dennoch legt er die frühe Schrift im Rückblick so aus, als habe er in ihr schon gegen Pelagius argumentiert (*retr.* 1,9,6: »ecce tam longe antequam Pelagiana heresis extitisset, sic disputavimus, velut iam contra illos disputaremus«), was zur Folge hat, daß die Gnadenlehre nach Augustins Überzeugung mit der Freiheitslehre zusammen bestehen können muß, auch wenn solches Zusammenbestehen *nicht* systematisch kohärent entfaltet werden kann. Systematisch wäre sogar zu erwägen, ob die Kausalität aus Freiheit und ihr Zusammenbestehen mit Gnade nicht unklar bleiben *muß*, da jede theoretische Klärung zu einem *intellektualistischen Determinismus* führte, der das *Wagnis reiner Verehrung* und *reiner Liebe* unmöglich machte.¹⁰ Augustinus hält jedenfalls an beiden Lehren fest – ohne sich verführen zu lassen, eine einheitliche Theorie zu entwickeln, so wie er im Ausgang von unterschiedlichen Phänomengrundlagen sowohl am Vorauswissen Gottes als auch an der Freiheit der Entscheidung festgehalten hatte.¹¹

Im Gegensatz zum Werktitel Augustins hat Luther, ohne auch nur mit einem Wort auf das Werk Augustins positiv oder negativ einzugehen, ein Werk mit dem Titel *De servo arbitrio* verfaßt. Der Ansatz der reformatorischen Theologie verfolgte mit dem sachlich begründeten Kampf gegen die verblendete Werkgerechtigkeit¹² zwar ein notwendiges Ziel, geriet mit der dogmatisch verstandenen, das mögliche

später sah, daß menschliche Freiheit unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht werden muß. Endliche Freiheit aber hat nach Augustins Einsicht unvermeidlich mit Erstursächlichkeit zu tun (vgl. *lib. arb.* 3,49). Volker H. Drecolts Bestreitung der ›prinzipiellen‹ Unabhängigkeit (*Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, 249) führt zur Leugnung der Freiheit und verfehlt den Grundansatz Augustins, der ohne Freiheit nicht denkbar ist. Da Luther kein Augustinus-Forscher war, sind seine Thesen unter anderen Vorzeichen auszulegen.

¹⁰ Zur reinen Verehrung (›gratis colere‹) vgl. z. B. *conf.* 8,10; 10,32; 13,17; *en. Ps.* 29,2,7; 43,15 f.; 55,20; zur reinen Liebe (›gratis diligere‹) z. B. *conf.* 6,26; *civ.* 1,9; *Io. ev. tr.* 46,5; *en. Ps.* 26,1,8); beide sind ohne Freiheit gar nicht denkbar. Schon die Freiheit in der Beziehung zwischen endlichen Personen birgt ja Rätsel in sich. Die Echtheit der Beziehung zwischen endlichen Personen läßt zwar ›excitationes‹ zu, setzt aber die Anerkennung der Freiheit der beteiligten Personen voraus. Wie endliche Freiheit nicht ohne Gnade denkbar ist, so Gnade nicht ohne Freiheit.

¹¹ Vgl. *civ.* 5,10 (nach dem Beginn des ersten pelagianischen Streits): »quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia dei tollere voluntatis arbitrium aut retento voluntatis arbitrio deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus.« Der Vorrang des Phänomens vor der Theorie macht die Annahme der beiden konträren Thesen nötig. Gedanken wie die Rede von der ›gratia, quo bene vivamus‹ (*nat. et gr.* 47), sind von *civ.* 5,10 aus zu lesen.

¹² Deshalb ist Gott als ›inspector cordis‹ zu denken; vgl. den hier vorliegenden Beitrag Norbert Fischer (89 – 110).

Selbstsein der Geschöpfe vernichtenden Prädestinationstheorie aber auf eine Bahn, die in der neuzeitlichen Philosophie keinen guten Nachklang haben konnte.¹³

Descartes hat sich nicht dagegen gewehrt, daß sein Ansatz mit dem Augustins in Verbindung gebracht wurde, bestritt aber dessen Einfluß auf seinen Denkweg und das Urteil der Vernunft.¹⁴ Die neuzeitliche Philosophie beginnt mit dem Willen, die Quellen der Wahrheit in der Vernunft selbst aufzusuchen, die Vernunft als *Richter* (»iudex ratio«) bei der Beantwortung der Fragen einzusetzen, mit denen sie sich konfrontiert sieht. Überraschenderweise konnte sie sich bei ihrem Neuansatz, der auf dem Selbstdenken beharrt, auf Augustinus beziehen, auch wenn solche Züge im Werk Augustins vorher weniger beachtet worden waren.¹⁵ Der vorliegende Band bietet dazu teilweise divergierende Auslegungen, z. B. zur umstrittenen Verwandtschaft zwischen Augustinus und Descartes, der im ›Jahrhundert Augustins‹ lebte und schrieb.¹⁶ Er weist auf wenig bekannte Beziehungen hin (z. B. zu Kant und Schopenhauer) und stellt sie zur Diskussion.

In der Neuzeit wurden – im Unterschied zu der gemäßigten und impliziten Kritik, die es schon im Mittelalter gab – auch Interpretationen und Deutungen Augustins vorgetragen, die explizit und teilweise sogar schroff (wenngleich aus sehr unterschiedlichen, manchmal bunt schillernden Motiven) Problematisches und Vorgestriges am Werk und an der Wirkung Augustins betonten. Exemplarisch sollen Friedrich Nietzsche, Hans Blumenberg und Kurt Flasch zu Wort kommen. Solche ›Spuren und Spiegelungen‹ von Augustins Werk, die in der Neuzeit – wie die vorgelegten Beiträge zeigen – zwar nicht vorherrschen, aber doch auch nicht untypisch sind, seien hier wenigstens beiläufig skizziert, obwohl sie nicht immer viel zu Augustinus sagen.¹⁷

Nach Friedrich Nietzsche (1844–1900) ist »der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen [...], nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und Guten an sich«; den *Kampf gegen*

¹³ Kant, der jede Werkgerechtigkeit als haltlos ablehnte (z. B. *KrV* B 579 Fn), nannte die Prädestinationslehre den »salto mortale der menschlichen Vernunft« (*RGV* B 178 = AA 6,121); offenbare Schwächen dieser Lehre stellt auch Friedrich Nietzsche mit ätzender Schärfe an den Pranger; vgl. *Der Wanderer und sein Schatten* (1880; KSA 2,591).

¹⁴ Vgl. die Hinweise am Beginn des Beitrags von Rainer Schäfer (bes. 27 f.).

¹⁵ *conf.* 10,10 (»iudex ratio«) weist zurück auf Aristoteles (*De anima* 429a19 f.) und voraus auf Kant (*KrV* B XIII).

¹⁶ Vgl. die abweichenden Urteile in den Beiträgen von Rainer Schäfer und Hartmut Rudolph; zum ›Jahrhundert Augustins‹ vgl. Laurence Devillairs: *Augustin au XVII^e siècle*. Mit drei Abteilungen: *Les textes, la langue et l'histoire* (z. B. zu Port-Royal); *Philosophie et spiritualité* (z. B. zu Descartes, Pascal, Fenelon, zur Theorie des Lichtes); *Mémoire, poésie, prière*.

¹⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich weitgehend auf Norbert Fischer: *Einleitung (Tusculum)*, bes. 795–802. Vgl. dort auch den Abschnitt: *Neue Ansätze zu denkerischen Gesprächen mit Augustinus*; a. a. O., 803–808.

Plato sieht Nietzsche aber zugleich »als Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christenthum ist Platonismus für's Volk«. ¹⁸ Seine Platonismus-Kritik richtet sich zumeist gegen neuzeitliche Platonismen, die »das metaphysische Denken nicht in seinem vollen Umfang und vor allem nicht in seinem letzten Grund« erfassen. ¹⁹ Dennoch hat Nietzsche sich recht oft polemisch zu Augustinus geäußert, wobei er verschiedenartige Register zieht. Eine Erwähnung findet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft* unter dem Titel: »Die Rache am Geist und andere Hintergründe der Moral.« ²⁰ Nach der Frage, wo die Moral »ihre gefährlichsten und tückischsten Anwälte« habe, spricht er vom mißratenen Menschen, »der nicht genug Geist besitzt, um sich dessen freuen zu können, und gerade Bildung genug, um das zu wissen« und so »schließlich in einen habituellen Zustand der Rache, des Willens zur Rache« gerät. Die Passage, die auch gegen Augustinus zielt, lautet: »Immer die Moralität, darauf darf man wetten, immer die grossen Moral-Worte, immer das Bumbum von Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Tugend, immer den Stoicismus der Gebärde (– wie gut versteckt der Stoicismus was Einer nicht hat! ...), immer den Mantel des klugen Schweigens, der Leutseligkeit, der Milde, und wie alle die Idealisten-Mäntel heissen, unter denen die unheilbaren Selbstverächter, auch die unheilbar Eiteln, herum gehn. Man verstehe mich nicht falsch: aus solchen geborenen Feinden des Geistes entsteht mitunter jenes seltene Stück Menschthum, das vom Volke unter dem Namen des Heiligen, des Weisen verehrt wird; aus solchen Menschen kommen jene Unthiere der Moral her, welche Lärm machen, Geschichte machen, – der heilige Augustin gehört zu ihnen. Die Furcht vor dem Geist, die Rache am Geist – oh wie oft wurden diese triebkräftigen Laster schon zur Wurzel von Tugenden!«

Der Vorwurf, nicht genug Geist besessen zu haben, fehlt in der folgenden Attacke, in der Nietzsche Augustinus – im Gegensatz zur »bäurischen, treuherzigen und zudringlichen Art«, die er Luther unterstellt – zunächst sogar »südliche delicatessa« zuspricht. Er sagt: »Es giebt ein orientalisches Aussersichsein darin, wie bei einem unverdient begnadeten oder erhobenen Sklaven, zum Beispiel bei Augustin, der auf eine beleidigende Weise aller Vornehmheit der Gebärden und Begierden ermangelt. Es giebt frauenhafte Zärtlichkeit und Begehrlichkeit darin, welche schamhaft und unwissend nach einer unio mystica et physica drängt: wie bei Madame de Guyon. In vielen Fällen erscheint sie wunderbar genug als Verkleidung der Pubertät eines Mädchens oder Jünglings; hier und da selbst als Hysterie einer alten Jungfer, auch als deren letzter Ehrgeiz: – die Kirche hat das Weib schon mehrfach in einem solchen Falle heilig gesprochen.« ²¹ Nietzsche scheint Augustinus hier eine

¹⁸ Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede (KSA 5,12).

¹⁹ So Tilman Borsche: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, 252.

²⁰ Alle zitierten Stellen aus *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 359 (KSA 3,605 – 607).

²¹ Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*. Nr. 50 (KSA 5,70 f.).

Raffiniertheit zuzubilligen, die er allerdings für unreif hält, da sie von ihren eigenen wirklichen Zielen noch nichts wisse.

Mangelnder Sinn für die Unruhe, von der Augustinus sich auf Gott hin getrieben sieht, spricht aus einer Stelle, deren Ausgangspunkt der Mensch »der späten Culturen und der gebrochenen Lichte« ist. Von ihm mutmaßt Nietzsche, er sei »durchschnittlich ein schwächerer Mensch«, da sein Verlangen sei, »dass der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe«. In dieser Hinsicht werden epikureische und christliche Denkweise über einen Kamm geschoren, sofern sie beide Beruhigung suchten: »das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Satttheit, der endlichen Einheit, als Sabbat der Sabbate, um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden, der selbst ein solcher Mensch war.« Entzückt nennt Nietzsche »die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also Selbst-Beherrschung, Selbst-Überlistung«, durch die »jene zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen,« entstehen, »jene zum Siege und zur Verführung vorherbestimmten Räthselmensen, deren schönster Ausdruck Alcibiades und Caesar« seien. Nietzsche schließt: »Sie erscheinen genau in den selben Zeiten, wo jener schwächere Typus, mit seinem Verlangen nach Ruhe, in den Vordergrund tritt: beide Typen gehören zu einander und entspringen den gleichen Ursachen.«²² In diesem Text tritt eine grobe, polemische Sichtweise Augustins hervor. Die von Nietzsche gepriesenen Prädikate könnten eher Augustinus als Cäsar zugesprochen werden, allerdings ohne äußere List und Grausamkeit (die ja kein »Kriegführen mit sich« bedeuten). Augustinus ist inneren Kämpfen nicht ausgewichen, hat keine vorschnellen Lösungen gesucht, sondern sich – solange die Weltzeit währt – als ruheloses Herz gewußt.

Noch schärfer spricht Nietzsche im *Antichrist*, in dessen Invektiven er wieder an einen in der *Fröhlichen Wissenschaft* erhobenen Vorwurf anknüpft: »Die versteckte Rachsucht, der kleine Neid Herr geworden! Alles Erbärmliche, An-sich-Leidende, Von-schlechten-Gefühlen-Heimgesuchte, die ganze Ghetto-Welt der Seele mit Einem Male obenauf! – – Man lese nur irgend einen christlichen Agitator, den heiligen Augustin zum Beispiel, um zu begreifen, um zu riechen, was für unsaubere Gesellen damit obenauf gekommen sind. Man würde sich ganz und gar betrügen, wenn man irgend welchen Mangel an Verstand bei den Führern der christlichen Bewegung voraussetzte: – oh sie sind klug, klug bis zur Heiligkeit, diese Herrn Kirchenväter! Was ihnen abgeht, ist etwas ganz Anderes. Die Natur hat sie vernachlässigt, – sie vergass, ihnen eine bescheidene Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben ... Unter uns, es sind nicht einmal Männer ... Wenn der Islam das Christenthum verachtet, so hat er tausend Mal Recht dazu: der Islam hat Männer zur Voraussetzung ...«.²³

²² Alle Zitate aus *Jenseits von Gut und Böse*. Nr. 200 (KSA 5,120 f.).

²³ *Der Antichrist*. Nr. 59 (KSA 6,248 f.). Solches *Männertum* war schon immer ein guter Grund für Gänsehaut.

In einem Fragment predigt Nietzsche ungewohnt Demut und nennt die christliche Demut angesichts Gottes unbescheiden. Er notiert: »– wie unbescheiden nimmt sich der Mensch mit seinen Religionen aus, auch wenn er sich noch vor Gott wälzt, gleich dem heiligen Augustin! Welche Zudringlichkeit! Dieses väterliche oder großväterliche Princip im Hintergrunde!«²⁴ Seine Äußerungen sind kein klarer Ausweis für eine gute Kenntnis des Textes der *Confessiones*. Diese Einschätzung bestätigt sich schließlich in einem Brief an Franz Overbeck vom 31. März 1885, in dem er so plump psychologisiert, daß kundige Leser wohl nur lachend sein Gelächter ertragen und nur spöttisch ihm etwas zu entgegnen geneigt sein mögen. Nietzsche diskreditiert seine eigene Urteilsfähigkeit, indem er sagt: »Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h(eiligen) Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdrehend! Wie habe ich gelacht! (zb. über den ›Diebstahl‹ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte.) Welche psychologische Falschheit! (zb. als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er *Eine Seele* gewesen sei, ›er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund *nicht ganz* sterbe‹. So etwas ist *ekelhaft* verlogen.)²⁵ Philosophischer Werth gleich Null. *Verpöbelter Platonismus*, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen.–«²⁶

Mit großer Ernsthaftigkeit und im Ringen um echte Aufgaben des Denkens hat Hans Blumenberg (1920 – 1996) für die ›Legitimität der Neuzeit‹ gefochten und sich kritisch mit Texten Augustins auseinandergesetzt, teilweise jedoch auf Grund zweifelhafter Auslegungen. Zwei Hauptpunkte sind die Grundlage seiner Kritik. Als ersten nennt er Augustins Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt (LN 145): »Mit einer ebenso rührenden wie verhängnisvollen Geste übernahm er für den Menschen und auf den Menschen die Verantwortung für das, was an der Welt drückende Last war.« Zweitens sieht er in Augustinus die geschichtliche Ursache der endgültigen Aufnahme der *theoretischen Neugierde* in den Lasterkatalog (LN 376). Beide Punkte hängen mit der These zusammen, Mensch und Gott

²⁴ Das Fragment stammt aus der Zeit vom Herbst 1885 – Frühjahr 1886; vgl. KSA 12,28 (NF 1 [70]).

²⁵ Er nimmt Augustins Selbstkritik nicht zur Kenntnis; vgl. *retr.* 2,6,2: »in quarto libro, cum de amici morte animi mei miseriam confiterer, dicens quod anima nostra una quodammodo facta fuerat ex duabus, ›et ideo‹, inquam, ›forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram‹; quae mihi quasi declamatio levis quam gravis confessio videtur, quamvis utcumque temperata sit haec ineptia in eo quod additum est ›forte‹.«

²⁶ Vgl. KSB 7, 34. Augustinus hätte für ein nachsichtiges Lächeln sogar selbst Verständnis gehabt; vgl. *conf.* 5,20: »nunc spiritaliae tui blande et amanter ridebunt me, si has confessiones meas legerint; sed tamen talis eram.«

seien seit Beginn der Neuzeit in ein Konkurrenzverhältnis geraten, so daß der Mensch versuche, Gott die Zentralposition im Ganzen des Seienden streitig zu machen. Blumenberg zitiert Luther, der gegen die ›naturfreundliche‹ Scholastik gesagt hatte, der Mensch könne von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei; vielmehr wolle er selbst Gott sein und zugleich, daß Gott nicht Gott sei: »non ›potest homo naturaliter velle deum esse deum‹, immo vellet se esse deum et deum non esse deum.«²⁷

An Blumenbergs Ansatz ist nichts falsch Triumphierendes. Unbeugsam weist er jedoch Augustins Annahme zurück, daß »die physischen Mängel an der Schöpfung nichts anderes als die gerechten Strafen für das aus der menschlichen Freiheit hervorgegangene Böse« seien (LN 63). Das Pendant dieser These bilde Augustins »*Nachweis der radikalen Schuldlosigkeit Gottes*«.²⁸ Blumenberg sieht erst bei Leibniz »die Integration der Übel an der Welt in den Schöpfungszweck« – es wäre aber zu überlegen, ob nicht schon Augustinus in diese Richtung gedacht hat.²⁹ Augustins Grundfrage scheint zu sein, wie Gott angesichts der Welt, wie sie ist, als gerecht und gut zu denken wäre – und wie jeder Einzelne als Wesen von ewiger Bedeutung gedacht werden kann, das nicht im Unendlichen versinkt. Die konkreten Antworten Augustins mögen teilweise problembeladen oder auch verfehlt sein. Ob es bessere gibt, bleibt aber eine schwierige Frage.³⁰ Mit gutem Grund richten sich Hans Blumenbergs kritische Erwägungen in diesem Punkte mehr gegen Augustins Spätwerk als gegen die Werke bis hin zu den *Confessiones* (LN 148).

Bekannt geworden ist vor allem Blumenbergs schon erwähnte Zurückweisung der negativen Behandlung der theoretischen Neugierde (›curiositas‹). Er geht auf diesem Feld differenzierend und vorsichtig urteilend voran. Er gesteht, daß nach Augustinus das »Wissenwollen als solches [...] keineswegs schon *curiositas*« sei (LN 360 f.). Die Ablehnung der ›curiositas‹ hänge bei Augustinus damit zusammen,

²⁷ Vgl. *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 321 (n.17); zitiert in LN 203; vgl. Friedrich Nietzsche: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter« (Za II; KSA 4,110). Dagegen richtet sich Augustinus (nicht im Sinne des Konkurrenzgedankens, sondern im Sinne des ›gratis colere‹) auf Gott als den, der »super caput animae meae« ist (*conf.* 10,11).

²⁸ Vgl. LN 66. Die Annahme der Schuldlosigkeit Gottes und der Schuld des wählenden Menschen ist eine alte Lehre, die bei Platon zu finden ist (*Politeia* 617e: θεός ἀνάτιος· ἀτία ἐλουμένου). Sie ist auch noch der Hintergrund von Kants Lehre vom ›peccatum originarium‹ (vgl. RGV B 25 = AA 6,31).

²⁹ Augustinus scheint die Problematik der These, daß alle Menschen in Adam gesündigt haben, zu kennen; er überlegt vermutlich deswegen, ob Unwissenheit und Schwäche dem Menschen auch natürlich sein könnten, ohne daß Gott dafür zu beschuldigen wäre; vgl. *retr.* 1,9,6: »quamvis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus deus esset, sicut in eodem libro tertio disputavimus.«

³⁰ Es bleibt letztlich bei Kants These vom *Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*; vgl. dazu AA 8,253 – 272.

daß er die Welt für ›nicht erfüllend‹, sondern für ›versucherisch‹ halte (LN 362). Nicht um Ablehnung des Wissens überhaupt gehe es Augustinus, sondern um den Bezug des Wissens auf den Ursprung von allem (was auch kein unsinniges Verlangen ist). Er verbinde »die Verfehlung, die er in der *curiositas* sieht, [...] also weder mit einem bestimmten Gegenstand, etwa dem astronomischen, noch mit dem eigentlich theoretischen Insistieren auf Genauigkeit und Nachprüfbarkeit, sondern allein mit der Unreflektiertheit der Vernunft, die als solche schon Verweigerung der Dankesschuld für die Kreatürlichkeit ist« (LN 361). Diesem Ergebnis ist zuzustimmen, jedoch unter der Betonung des Hinweises, daß nicht die *Vernunft als solche* schon die Verweigerung der Dankesschuld nach sich zieht, sondern ihr *Mangel an Reflexion*.

Kurt Flasch (*1930) trägt in zahlreichen Arbeiten kenntnisreich und pointiert Argumente vor, mit denen er die Fremdheit und die Befremdlichkeit der Thesen Augustins zu belegen sucht. Dabei unterlaufen ihm im Eifer zuweilen Zuspitzungen von Aussagen Augustins, die sich als irreführend und sachfremd erweisen. Besonders die *Gnadenlehre*, die Augustinus nicht systematisch ausarbeiten konnte, weil er das Verhältnis von Freiheit und Gnade explizit für systematisch nicht kohärent darstellbar hielt (vgl. die zitierte Passage aus *civ.* 5,10), bietet Flasch in einer Form dar, daß Leser rätseln mögen, wie Augustinus solche Auffassungen hat vertreten können. Das Rätsel, vor das Flasch den Leser stellt, löst sich in einem ersten Teil leicht auf: Augustinus hat die ihm unterstellten Thesen nicht so vertreten. Daß an Augustins Thesen auch Problematisches hervortritt, wurde schon im Blick auf die umsichtige Darstellung Blumenbergs deutlich. Flasch vergrößert jedoch Augustins extremste Thesen und läßt die denkerischen Impulse außer acht, die Augustinus auf den Weg der Gnadenlehre samt deren Zuspitzungen geführt haben.

So erklärt er: Augustinus »behauptet, das, was gut in seinem Leben war, stammt allein von Gott, das Böse allein von ihm selbst, aber auch das Böse entgleitet nicht der göttlichen Führung.«³¹ Daß Augustinus auf die Mitte zwischen den extremen Lehren von der göttlichen Gnadenwahl (Prädestination) und der Autarkie des Menschen im Blick auf sein ewiges Heil (Meritokratie) zielen könnte, kommt nicht in den Blick.³² Für seine Interpretation könnte Flasch sich auf eine Stelle aus den *Confessiones* stützen wollen. Dort heißt es (10,5): »bona mea instituta tua sunt et

³¹ Kurt Flasch: *Einleitung (Bekenntnisse)*, 7.

³² Deshalb wird er von hartnäckigen Prädestinationstheoretikern gerühmt; vgl. Volker H. Drecol: *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, 17; Drecol versteigt sich zur These (273): »Das Wirken Gottes vollzieht sich also ohne Wissen und sogar gegen die Intention von menschlichen Worten.« Augustinus aber denkt Gott nicht als Richter, der am Ende über das richtet, was er selbst (oder das ›*fatum*‹) angerichtet hat (vgl. *civ.* 5,9): »quale deinde iudicium de hominum factis deo relinquitur, quibus caelestis necessitas adhibetur, cum dominus ille sit et siderum et hominum?«

dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua.« Scharf interpretierend übersetzt Flasch: »Das Gute an mir ist dein Werk und dein Geschenk. Das Böse an mir ist meine Schuld und dein Gerichtsspruch.« Er bemerkt nicht, daß seine vereindeutigenden Übersetzungen von ›malum‹ (»böse«), ›delictum‹ (»Schuld«) und ›peccatum‹ (»Sünde«) sinnwidrig werden, wenn er Augustinus (wie er es tut) einen ›rabi-aten Theozentrismus‹ unterstellt (vgl. *Einleitung* 12). Demgegenüber versucht Augustinus jedoch, die Annahme des Angewiesenseins der Menschen auf die Gnade Gottes mit der Überzeugung von ihrer Freiheit und Schuldfähigkeit zu verbinden. Und der inkriminierte Satz aus dem zehnten Buch läßt sich auch so verdeutschen, daß er der Annahme der Freiheit nicht widerstreitet: »Gut an mir ist, was Du geschaffen und dazugegeben hast; schlecht an mir ist, was ich verdorben habe und was Du im Gericht ahndest.«³³

Flaschs Thesen im einzelnen zu hinterfragen und zu zerlegen, bedürfte übergroßen Aufwandes. Die Melange aus brillanter historischer Kenntnis, aus Rhetorik, aus Halbwahrheiten und einem gehörigen Maß an versessener Lust, Augustinus als Gesprächspartner zu desavouieren, von dem heute noch etwas zu lernen wäre, erschweren den Versuch, Flasch als Autor gerecht zu werden. Aber seine Hinweise sind zuweilen gerade in ihrer Einseitigkeit originell und bedenkenswert. Gewiß ist seine These, die *Confessiones* seien »ein theologisches Thesenbuch«, in ihrer Radikalität fast erschreckend verfehlt (*Einleitung* 9). Das Schwebende und Kontextuelle der Aussagen, ihre Beziehung auf das schillernde äußere und innere Leben in konkreten (wenngleich typisierten) Situationen und deren nachträgliche Reflexion, macht es unpolemischen Interpreten schwer, eine doktrinale Systematik von Augustins Denken auf Grund der *Confessiones* zu entwickeln. Dennoch ist es nicht falsch, die Ausrichtung auf die philosophisch und theologisch gedachte Wahrheit als ein Hauptmotiv Augustins zu benennen. Dabei ist Flaschs These jedoch wiederum gänzlich unzureichend, wenn er behauptet, die *Confessiones* »sollten eine theoretische Konzeption am autobiographischen Material illustrieren« (*Einleitung* 10).

Flaschs Deutung scheint von einem starken existenziellen Impuls getragen zu sein, der aber nicht offen zur Sprache gebracht und diskutiert wird. Es geht ihm nicht darum, nüchtern und sachbezogen zu zeigen, wie fern uns Augustins Werk heute ist. Vielmehr denunziert er munter und polemisch argumentierend Augustinus als Polemiker, der »auch das Gebet als sein Messer« benutzt habe (*Einleitung* 9). Flasch scheint (in Anknüpfung und im Unterschied zum Verfahren Heideggers) eine negative ›vollzugsgeschichtliche‹ Auslegung bieten zu wollen, in der er sich

³³ SwL 9; Flaschs Invektiven zeugen von der Konkurrenz zwischen Mensch und Gott um die Zentralposition im Ganzen des Seienden; vgl. Wilhelm Teichner: *Gott und Mensch in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität*, 17 f.; Norbert Fischer: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, 245, 256, 262, 385.

selbst und seine Leserschaft von den ›schrecklichen‹ Wirkungen Augustins zu befreien sucht.³⁴ Es geht ihm *nicht* darum, dem Autor zu Hilfe zu kommen und dem toten Buchstaben des Textes Leben einzuhauchen, sondern er versucht vielmehr, sogar dessen Intentionen zu diskreditieren.³⁵ Kurt Flasch steht in der an sich ehrenwerten Tradition von Versuchen, den extremen Augustinismus zu mäßigen, den Augustinus in überspitzten Polemiken selbst zwar verursacht hat, der sich aber mit Verweisen auf seine Grundintentionen und seine eigenen Thesen relativieren läßt. Soweit Flasch pointiert auf überspitzte und diskussionsbedürftige Gedanken Augustins verweist, läßt sich aus seinen Arbeiten Gewinn ziehen; soweit er mit apodiktischen Urteilen das denkerische Potential Augustins verdeckt, ist ihm jedoch zu widersprechen.

Die Untersuchungen des vorliegenden Bandes beginnen mit drei Arbeiten zum ›Jahrhundert Augustins‹, zunächst mit dem Beitrag von Rainer Schäfer, der sich mit den Bezügen zwischen Augustinus und Descartes hinsichtlich des Skeptizismus und des ›cogito‹ beschäftigt, das diesen überwinden soll. Augustinus versuche, eine gesicherte Lebens- und Wissensbasis vor dem *Goldgrund* unbezweifelnder Grundannahmen zu Sein, Wahrheit und Gott zu etablieren. Der Kirchenvater argumentiere gegen den Skeptizismus als Glaubender, der sich im Horizont christlicher Glaubensgewißheit aufgehoben wisse. Die Auseinandersetzung mit der Skepsis diene der Thematisierung geglaubter Voraussetzungen, die durch den Zweifel in das Medium des Wissens transformiert werden. Descartes' Radikalität in der Begründung eines gesicherten Wissens gehe darüber hinaus und versuche, Gewißheit aus der vorausgehenden Zweifelseinstellung zu gewinnen, die alle Vorannahmen destruiere.

³⁴ Vgl. *Einleitung (LdS)*, 11: »Von jetzt an sollte nichts mehr von dem, was unter antiken Philosophen und Rhetoren Wert hatte, den Menschen für die Gnadenwahl Gottes qualifizieren. Seit 397 wurde die Menschheit zu Schmutz und Sündenbrei. Der Bischof von Hippo sprach von einem Dreckhaufen, aus dem Gott den Stoff nimmt, um daraus formen zu können, was er will: Gefäße des Zornes oder der Ehre.« Flasch verfehlt mit dieser Auslegung völlig den Ton der *Confessiones*, die ja nach 397 geschrieben sind. Selbst eine Stelle wie 13,15 mit einem problematischen Paulus-Zitat (*Röm* 9,21) ist aus dem Kontext heraus einer differenzierten Betrachtung fähig und bedürftig; Augustinus argumentiert dort in einer Weise moralisch, die auf Kants Beispiele vorauszuweisen scheint; vgl. 13,20; dazu *KpV* A 54. Vgl. dazu auch Aurelius Augustinus: *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen* (hg. von Gerhard Ring). Zu Heideggers vollzugsgeschichtlicher Auslegung Augustins vgl. *AuN*, bes. 166–173; weiterhin vgl. Norbert Fischer: *Selbstsein und Gottsuche* (mit weiteren Hinweisen zur Literatur).

³⁵ Vgl. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, 9; zur Kritik Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit*, 7, 150 f.; Goulven Madec attestiert Flasch Strenge und Schärfe, ja Böswilligkeit; vgl. *Augustinus – ist er der Genius manignus Europas?*, 308 / *Saint Augustin est-il le malin Génie de l'Europe*, 287. Zum Bild des Interpreten als Einbrechers in die Interiorität des Autors vgl. Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 38: »Aborder quelqu'un à partir des œuvres, c'est entrer dans son intériorité, comme par effraction«.

Immanent werde beim Begründer der neuzeitlichen Philosophie der Zweifel selbst Ausgangspunkt der Gewißheit, da der Zweifel sich als Modus des Denkens herausstelle, das als Eigenschaft einer Substanz zukommen müsse, sofern Eigenschaften nicht ohne Zugrundeliegendes vorhanden sein können. Diese Substanz werde nicht als in einem Schöpfungsganzen von vornherein aufgehoben gedacht, sondern müsse die Wirklichkeit und Lebendigkeit in und außerhalb ihrer Gedanken nur aus diesen gewinnen.

Albert Raffelt sieht Blaise Pascals ›Augustinismus‹, der sich an mehreren biographischen Stationen zeige, schon durch die Beziehungen der Familie zum Umkreis des Klosters Port Royal und zu diesem selbst grundgelegt. Aber bereits das allgemeine geistige Klima des 17. Jahrhunderts sei in vielen Zusammenhängen von Augustinus geprägt. Die (differenzierte) Nähe zu Augustinischem Gedankengut lasse sich zudem an verschiedenen Pascalschen Grundbegriffen aufzeigen. Vor allem in seinem Engagement im Streit um die Gnadenlehre (*Provinciales*) vertrete Pascal theologisch explizite Augustinische Positionen. ›Augustinisches‹ Denken finde sich auch in anderen Schriften Pascals, so im Bekehrungsschema, das in der Schrift *Über die Bekehrung des Sünders* vorliegt. Schließlich seien die *Pensées*, die ebenfalls auf die Bekehrung ausgerichtet sind, vor Augustinischem Hintergrund erarbeitet. Das sei zwar für die anthropologische Analyse – auch wenn sie vielfach durch Montaigne fermentiert und eigenständig ausgearbeitet ist – schon öfter herausgestellt worden. Darüber hinaus enthalte der aufgezeigte Bekehrungsweg in den Fragmenten aber auch klare Parallelen zu den *Confessiones*, so daß diesen geradezu Modellcharakter für den apologetischen Denkweg Pascals zukomme.

Nach Hartmut Rudolph zeugt der thematisch vielfältige und breit gestreute Rekurs auf Augustinus in Leibniz' Werk und Korrespondenz von einer bis in die Kindheit zurückreichenden Lektüre der Schriften des Kirchenlehrers und intensiven Auseinandersetzung mit dessen Lehren. Das Entstehen der Maurinerausgabe in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts hatte Leibniz mit großem Interesse verfolgt und einmal sogar mit eigenen Hinweisen begleitet. Er habe dem Nordafrikaner einen herausragenden Platz unter den christlichen Schriftstellern der Antike eingeräumt. Wesentliche Teile seiner Philosophie formuliere der christliche Metaphysiker, einer der größten Geister der europäischen Frühaufklärung, in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der Lehre des Kirchenvaters, von dessen Schriften er den *Confessiones* und *De civitate dei* eine besondere Wertschätzung habe zuteil werden lassen. Seine Definition der Liebe, bzw. der Gerechtigkeit als der Liebe des Weisen (›*justitia est caritas sapientis*‹), enthalte wesentliche Elemente des Augustinischen Liebesbegriffs vor allem in *De civitate dei* (11,25 und 14,28). Die Leibnizsche Vorstellung der *civitas dei* entbehre allerdings jeglichen heilsgeschichtlichen Dualismus'. Hinsichtlich der Zuordnung von Offenbarung und Vernunft markiere Leibniz ebenfalls unverkennbare Distanz zum Kirchenvater. Augustins Herleitung des Bösen als

privatio boni bilde aber eine wesentliche Grundlage seiner Theodizee. Die damit verknüpften ›metaphysischen Schwierigkeiten‹ löse er jedoch auf andere Weise auf, so daß gerade an dieser Stelle grundsätzlicher Nähe zum Kirchenlehrer auch eine grundsätzliche Distanz zum Rigorismus der Augustinischen Soteriologie deutlich werde. Schließlich rekurriere Leibniz in seiner Substanzmetaphysik, in der Kritik an Descartes' *Cogito*, auf Augustinus, namentlich auf dessen *Confessiones*, wobei der Bezug partiell bleibe, dem Leibnizschen Konzept untergeordnet und somit transformiert werde. Wiederum zeige sich in Leibniz' Stellung zu Augustinus Nähe wie Distanz, wobei letztere die Bewunderung und Hochachtung, die der Philosoph und Gelehrte der Frühaufklärung dem ›doctor ecclesiae‹ entgegenbrachte, keineswegs gemindert habe.

Norbert Fischer führt die gelegentlichen Erwähnungen Augustins bei Kant an, die Peripheres, aber auch Wesentliches betreffen. Unsicher bleibt, ob Kant Werke Augustins gelesen hat (und gegebenenfalls welche). Die schon öfter gesehene *innere Nähe* beider Autoren, die trotz der Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Situation hervortrete, entfaltet er in fünf Gedankenkreisen. Im ersten Kreis wird Kants Auslegung der Metaphysik als ›Naturanlage‹ der menschlichen Vernunft zu Augustins Interpretation des Menschen als ›cor inquietum‹ in Beziehung gesetzt. Im zweiten betrachtet er Kants Frage nach Sein und Sinn der Zeit vor dem Hintergrund der Augustinischen Zeitbetrachtung im elften Buch der *Confessiones*. Im dritten Kreis legt er Kants Grundlegung der praktischen Philosophie vor dem Hintergrund von Augustins Entfaltung eines formalen Moralprinzips aus. Im vierten Kreis geht es um den Ort der Gnade in der praktischen Philosophie Kants und um Augustins Überlegungen zur göttlichen Vorsehung und zur Prädestination. Im fünften Gedankenkreis wird Kants Bestimmung des Verhältnisses von Vernunftreligion und Offenbarungsglauben im Blick auf den Denkweg Augustins untersucht.

Matthias Koßler diagnostiziert in der Augustinus-Rezeption Schopenhauers den kontinuierlichen Wandel, der von einer anfänglich eher ablehnenden Haltung bis hin zu einer recht hohen Schätzung des Kirchenvaters gekennzeichnet sei. Diese Anerkennung gehe mit der zunehmenden Entdeckung von vermeintlich oder tatsächlich übereinstimmenden Gedanken einher und verlaufe parallel zur Zunahme der Kenntnis von Primärquellen. Höhepunkt der Beschäftigung sei die Lektüre von *De civitate Dei* gewesen, die Schopenhauer in seinen letzten Lebensjahren intensiv betrieben habe und sich an zahlreichen Kommentaren, Anstreichungen und Zitierungen zeige. Da die eingehendere Lektüre spät einsetzte, könne von einem Einfluß auf die Philosophie Schopenhauers kaum die Rede sein. Auch sei der Einfluß der Luther-Lektüre auf Schopenhauers Augustinusbild in der Anfangsphase zu berücksichtigen. Vor dem Hintergrund seines pointiert vertretenen Atheismus sei Schopenhauers Wertschätzung Augustins vor allem hinsichtlich seiner Lehren über Erbsünde und Gnade von einem erheblichen systematischen Interesse.

Johannes Schaber geht von der Frage nach dem Verhältnis von Glaube *und* Wissen aus, die so alt sei wie die Philosophie selbst, und von der Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung *und* Vernunft, die so alt sei wie die christliche Theologie. Bei Augustinus fänden sich diese Fragen als zentrale Themen seines Denkens. Daß die Bestimmung des ›*und*‹ entscheidenden Einfluß auf die Einschätzung seiner historischen Bedeutung haben kann, wird an den verschiedenen Augustinusbildern einer wirkungsmächtigen Theologenschule des 19. Jahrhunderts aufgezeigt: an der katholischen Tübinger Schule, näherhin an ihren Vertretern Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Möhler und Franz Anton Staudenmaier – und an deren Vordenkern in der katholischen und protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts. Es zeigt sich, daß sich die Frage der historischen Bedeutung Augustins nur beantworten läßt, wenn das Geschichtsverständnis und das jeweilige Vorverständnis von Glauben und Wissen eines jeden Interpreten durchsichtig gemacht wird. Dieses Vorverständnis entscheide darüber, ob Augustinus als Kirchenvater der christlichen Antike oder als Vater der mittelalterlichen Scholastik betrachtet wird.

Martin Ohst deutet Augustinus als den schöpferischen Geist abendländischen Christentums schlechthin und erkennt, daß das Sachinteresse protestantischer Theologie an ihm so alt und so vielgestaltig war wie diese selbst. Die in seiner Studie vorgestellten Autoren wie Albrecht Ritschl (Ferdinand Kattenbusch), Hermann Reuter, Adolf von Harnack und Karl Holl sind bedeutende Vertreter des protestantisch-theologischen Historismus im 19./20. Jahrhundert. Ohst zeigt, wie diese Autoren auf im einzelnen ganz unterschiedliche Weise Augustinus im Interesse einer historisch rückgebundenen, konsequenten Selbstgestaltung spezifisch neuprotestantischen Denkens gelesen und gedeutet haben, wodurch seine Distanz zum reformatorischen Protestantismus, aber auch zum zeitgenössischen Katholizismus präzise erfaßt und expliziert werde.

Matthias Vollet beginnt mit dem Hinweis auf die Vergleiche zwischen Henri Bergsons Zeitlehre mit der Augustins, die immer wieder vorgenommen worden seien, obwohl der Name Augustins sich in Bergsons Werken kaum finde. Der Beitrag unternimmt – im Anschluß an eine Bemerkung Bergsons zur Gründerrolle Augustins für die moderne Zeitphilosophie – den Versuch, nach einer kurzen Darstellung der Zeitauffassung Bergsons dessen Bewertung Augustins vor dem Hintergrund eines Vergleichs beider Zeitauffassungen nachvollziehbar zu machen. Es wird deutlich, daß die zentralen Unterschiede darin liegen, daß Bergson im Gegensatz zu Augustinus die Zeit selbst als schöpferisch ansieht und daß diese als solche nicht meßbar, sondern nur – per Intuition – ›*fühlbar*‹ ist. Dem Augustinischen »*datum enim tibi est sentire moras atque metiri*« stehe das Bergsonsche »*Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons*« entgegen.

Peter Reifenberg geht von Maurice Blondels Selbstverständnis als eigenständigem Philosophen aus, der historische Einlassungen meide und als Einheitsmetaphysiker

problemorientiert gegen jede ›philosophie séparée‹ auf den Entwurf einer lebendigen ›philosophie de l'action‹ hindecke. Dennoch sei Augustins Denken für Blondel ein wichtiger Garant für das eigene Denken gewesen, es habe ihm als dynamisierender Transmissionsriemen und als seine Orthodoxie bezeugende Beglaubigung gedient. Seine drei expliziten Beiträge zu Augustinus werden in thematischen Schwerpunkten durchleuchtet: Zunächst wird das Erkenntnisproblem als Bewegung der Suche der Seele durch und in Gott dargestellt. Augustinus ist für Blondel der lebendigste Philosoph, in dem sich totale Einheit der philosophischen Sehweise und des biographischen Lebens widerspiegeln (›unité totale de vue et de vie‹). Sein Werk, in dem sich die Notwendigkeit des ›réalisme intégral‹ bestätige, sei in der Geschmeidigkeit der Vernunft wie in der spirituellen Askese vorbildhaft für Blondel. Augustinus, der Meister des inneren Lebens, der den Weg der Wahrheit im Inneren suche, verleihe Blondels ›méthode d'immanence‹ posthum Bestätigung ihrer Orthodoxie. Für die *Formwerdung aus dem Urbild* bedeute die Erkenntnis Gottes zugleich Gestaltwerdung des Menschen, die nicht nach außen, sondern zunächst nach innen verläuft, wobei die ›action‹ die Bedingung einer möglichen inneren Einkehr sei. Im zweiten thematischen Schwerpunkt wird das Problem des ›surnaturel‹ und die Vollendung des Menschen auf die Weise des ›transnaturel‹ im Lichte Augustinischer Gedanken gespiegelt. In dem Ruhe suchenden Leben Augustins bewahrheitete sich paradigmatisch die konkrete Einheit der Bestimmung des Menschen in seinem ›état transnaturel‹. In diesem Menschenbild sei das abstrakte Konstrukt einer ›natura pura‹ für eine ›philosophie ouverte‹ überflüssig. Augustinus gebe somit der ›philosophie catholique‹ den Sinn der umfassenden humanen Philosophie. Der Gedanke des Strebens nach Gott und des Verhältnisses von Natürlichem zu Übernatürlichem, den Blondel im frühen Denken transzendental-phänomenologisch über die Analyse der ›action‹ erschließe, werde später im Spiegel des Denkwegs Augustins ontologisch fundiert, um zugleich eine vermittelnde Linie gegenüber dem neuscholastischen Gedankengebäude zu finden.

August Stahl sieht den Grund, aus dem die Bedeutung der *Confessiones* für Rilke beinahe übersehen worden ist, obwohl sie seit langem bekannt war, in der plakativ vorgetragenen, »beinahe rabiaten Antichristlichkeit« Rilkes und in seinen aggressiv formulierten Einwänden gegen die Mittlergestalt Christi. Diese kritische Haltung gegenüber der christlichen Tradition sei freilich nur ein Teil seiner Auflehnung gegen gesellschaftliche Conventionen, gegen institutionell vorgegebene Verhaltensmuster, gegen jede Art der Bevormundung. Daß er sich auf die Autorität Augustins berief und berufen konnte, auf sein in weiten Teilen der *Confessiones* erfahrbares Werben für das unmittelbare Verhältnis zwischen der menschlichen Seele zu ihrem Schöpfer, auf seine für die Freiheit des Einzelnen einstehende Ethik, sei ihm so hilfreich gewesen, daß er sich, auch wo man es erwarten dürfte, nicht von den ›herrlichen Confessiones‹ und ihrer ›unerbittlichen Größe‹ distanziert habe. Selbst die

Kritik des Kirchenvaters an der Kunst habe ihn nicht von seiner Bewunderung abbringen können und sein gelegentliches »Zum Teufel mit ihr!« scheine noch eine Reminiszenz der Einwände Augustins zu sein. Man müsse die *Bekenntnisse* in Rilkes Übersetzung lesen, um in dem nicht übertragenen (aber unterstrichenen) ›salus tua ego sum‹, jene Hoffnung zu entdecken, die gegen alle Zweifel wirke, ohne Beweise auskomme und in der Bitte gegenwärtig sei: »Sag es meiner Seele: *Salus tua ego sum*«. Rilke – der intensive Leser der Bibel, der große Kenner der Heiligenlegenden und Bewunderer der sakralen Kunst, der Architektur, der Malerei, der Bildhauer – zeige sich als ein entschieden vom Christentum und der christlichen Überlieferung geprägter Dichter. Beispielhafte Beweisstücke seien *Der Ölbaum-Garten*, die Gestaltungen der Legende vom Verlorenen Sohn, der Hymnus auf den heiligen Franziskus am Schluß des *Stunden-Buchs*. Dieser Hintergrund lasse Rilkes Aufmerksamkeit für den Kirchenvater beinahe erwarten und sie sei vor allem für die *Bekenntnisse* nachweisbar. Die positive Wahrnehmung Augustins, der ›wirklich recht hat‹, sei von ganz früh an bis in die Spätzeit zu beobachten.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann zeigt, wie sich die drei führenden phänomenologischen Denker des 20. Jahrhunderts – Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger – in der Ansetzung und Durchführung ihrer je eigenen Grundthematik auf Augustinus berufen und sich direkt an Augustinus angeschlossen haben. Die wirkungsmächtigste Anknüpfung *Husserls* an Augustinus sei 1905 geschehen, als er seine ersten und grundlegenden phänomenologischen Analysen des ›inneren Zeitbewußtseins‹ mit einem ausdrücklichen Hinweis auf Augustins Zeituntersuchung des elften Buches der *Confessiones* eingeleitet habe. Für *Schellers* Phänomenologie des emotionalen Erlebens habe der theologisch-philosophische Liebesbegriff Augustins wegweisende Bedeutung erlangt, die am ausführlichsten in Schelers Schrift *Liebe und Erkenntnis* entfaltet sei. *Heidegger* habe in seiner im Sommer 1921 gehaltenen Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* das zehnte Buch von Augustins *Confessiones* als eine von der Gottsuche geleitete Selbstausslegung von ›anima‹ und ›vita‹ und diese als eine Vorgestalt seiner eigenen Hermeneutik des ›faktischen Lebens bzw. Daseins‹ interpretiert. Darüber hinaus sehe Heidegger (in *Sein und Zeit* und in anderen Texten aus dem Umkreis dieses Hauptwerkes) in Augustins Analyse der Zeit aus dem elften Buch der *Confessiones* ein Unterwegs zu dem, was er als die existenziale Zeitlichkeit des Daseins zum Aufweis gebracht hat.

Agustín Corti setzt mit der Deutung Augustins als ›großen Philosophen‹ durch Karl Jaspers an, als eines jener ›großen Denker‹, die Ursprüngliches über die Verfassung der Existenz erhellen. Die Annäherung an überlieferte Werke der Geschichte setze laut Jaspers eine Erfassung der Geschichtlichkeit des Menschen voraus, die als die Grundlage der Philosophiegeschichte dient. Da Geschichtlichkeit ein ›existentielles Selbstverständnis‹ darstelle, finde Jaspers in Augustins Bekümmern um Gott und um sich selbst eine bahnbrechende Transformation der Philoso-

phie, die auf einem wesentlichen Motiv seines Denkens beruhe, der Bekehrung. Jaspers behaupte aber auch, daß Augustins Denken vom autoritativ geprägten Charakter der Kirche ausgeblendet wird. Was Augustinus zunächst aus reinem Philosophieren gewinne, verliere er doch wieder, indem er es der kirchlichen Autorität des Katholizismus unterwerfe. Im Artikel werden Jaspers' eigene methodische Ansätze dargestellt, zudem wird den wichtigsten Grundzügen der Jasperschen Interpretation Augustins nachgegangen. Der Beitrag schließt mit einer kritischen Anmerkung zur Jasperschen Hermeneutik von Augustins Werk.

Jakub Sirovátka stellt Paul Ricœurs Verhältnis zum Denken Augustins in zweierlei Hinsichten vor. Er beginnt mit expliziten Anknüpfungen Ricœurs an Augustinus: Diese betreffen im ersten Schritt die Thematik der Zeit, der Erbsünde (die Ricœur als ein ›rationales Symbol‹ versteht), der Phänomenologie des Gedächtnisses und schließlich das Phänomen des Erzählens. Im zweiten Schritt zeigt der Verfasser die Ähnlichkeit von Ricœurs und Augustins Sicht auf den Menschen. Beide charakterisierten das menschliche Subjekt vor allem in seiner *Gefährdung*, in seiner *Endlichkeit* und in seiner *Fehlbarkeit*. Die Themen des menschlichen ›Willens‹, des ›Bösen‹ und der ›Sünde‹ kommen dabei in Ricœurs origineller Auslegung zur Sprache.

Florian Bruckmann beginnt mit der Ausarbeitung zweier unterschiedlicher Rezeptionsbegriffe. In einer ersten Art der Rezeption beschreibt er, wie Jacques Derrida sich in seinem Text *Circonfession* ausdrücklich auf die *Confessiones* des hl. Augustinus bezieht. Dazu untersucht er die Motive ›Unruhe‹ und ›Bekanntnis‹. Im zweiten Teil nimmt er die Rolle eines starken Rezipienten ein und vergleicht die sprachtheoretischen Konzeptionen Augustins und Derridas in den Werken, in denen sich dieser nicht explizit auf jenen bezieht. Entgegen einer ersten Vermutung zeigt er, daß die Positionen von Derrida und Augustinus nicht weit auseinanderliegen, sondern besonders im Blick auf die Rolle des verstehenden Subjektes viele Gemeinsamkeiten aufweisen.

Cornelius Mayer geht im ersten Teil zunächst auf Joseph Ratzingers Doktorarbeit *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* im Urteil der Fachwelt ein. Sodann legt er die Bedeutung der ›caritas‹ in der Ekklesiologie des Kirchenvaters aus der Sicht Ratzingers dar, erörtert das Verhältnis der Kirche zum Staat und zeigt die Breite der schriftstellerischen Aktivitäten des ehemaligen Professors für Fundamentaltheologie und Dogmatik auf. Im zweiten Teil beleuchtet er des Kardinals Urteil über die Theologie vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil, ferner dessen auf das Konservative, auf das Bewahren des Glaubens bedachte Geisteshaltung, sowie die Kritik an der politischen Theologie unter Berufung auf Augustins Lehre von der *Civitas dei*. Nach Ratzinger unterscheidet sich Augustins Zeit nicht völlig von der unseren: Jener habe auf Fragen und Probleme geantwortet, die auch unsere sind. Diese Antworten sind die Lehre der Kirche vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe.

Mit dem Blick Joseph Ratzingers, des jetzigen Papstes Benedikt XVI., auf Werk und Bedeutung Augustins enden die Untersuchungen der ausgewählten Spuren und der Spiegelungen von Augustins Denken, die ihn als einen Lehrer des Abendlandes erweisen, der in unterschiedlichen, teils umkämpften Renaissancen wirksam geblieben ist. Viele andere Leser Augustins aus der neueren und der älteren Zeit hätten erwähnt werden können.³⁶ Zudem liegen auch schon Werke vor, die teilweise ähnliche Absichten und vergleichbare Ansätze verfolgen.³⁷ Werke, die nichts sagen oder nur auf Irrwege führen, versinken in die Bedeutungslosigkeit. Augustins Hauptwerke aber locken und faszinieren bis heute ein beachtliches Publikum.

Die von einigen Zeitgenossen mit großem Nachdruck bestrittene Nähe Augustins zur denkerischen Situation der Gegenwart wird schon durch die Bezugnahmen der nicht unbedeutenden Leser und Rezipienten Augustins ad absurdum geführt. Nicht anders als es die mittelalterlichen Rezipienten taten, haben sie eine selektive, implizit auch kritische Lektüre Augustins betrieben. Und sie taten das im Sinne Augustins, der sich keineswegs fremden Urteilen unterwerfen wollte, sondern mit Nachdruck sein eigenes Urteil, mit höchst gesteigertem Wahrheitswillen suchte. Wer ir-

³⁶ Vgl. den von Karla Pollmann initiierten und geleiteten *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*.

³⁷ Zum Beispiel Costantino Esposito; Pasquale Porro (Hgg.): *Agostino e la tradizione agostiniana* (mit wichtigen Beiträgen). Zu beachten sind ebenso die vier von Luigi Alici, Remo Piccolomini und Antonio Pieretti herausgegebenen Bände, die mit der Konzentration auf das 20. Jahrhundert große Themen von Augustins Denken bei zahlreichen Autoren zur Sprache bringen, auch bei manchen, die im vorliegenden Band ebenfalls dargestellt sind oder auch in ihn hätten aufgenommen werden können; vgl. *Esistenza e libertà. Agostino nella Filosofia del Novecento/1*. Der erste Band mit Beiträgen zu Edmund Husserl (von Pierre Chapelle de la Pachevie), Max Scheler (von Giovanni Ferretti), Edith Stein (von Angela Ales Bello), Martin Heidegger (von Costantino Esposito), Hannah Arendt (von Laura Boella), Hans Jonas (von Enrico Peroli), Romano Guardini (von Massimo Borghesi), Erich Przywara (von Maria Teresa Tosetto), Albert Camus (von Antonio Pieretti) und Karl Jaspers (von Italo Sciuto); *Interiorità e persona. Agostino nella Filosofia del Novecento/2*; der zweite Band mit Beiträgen zu Henri Bergson (Silvia Ferretti); Lucien Laberthonnière (von Giacomo Losito); Maurice Blondel (von Jean Leclercq); zur Philosophie de l'Esprit (von Stéphane Robilliard), zu den personalismi contemporanei (Armando Rigobello) und einigen weiteren Rezipienten wie Miguel de Unamuno und José Ortega y Gasset; *Verità e linguaggio. Agostino nella Filosofia del Novecento/3*; der dritte Band enthält Untersuchungen Ludwig Wittgenstein (von Luigi Perissinotto), zu *le teorie del segno* (von Antonio Pieretti), Michel Polany (von Carlo Vinti), zu *Il sentieri dell'ermeneutica*, bes. zu Hans-Georg Gadamer (von Graziano Ripanti), Paul Ricoeur (von Isabelle Bochet) und Carl Gustav Jung (von Giuseppe Galli), zu Lacan, Derrida und Lyotard (von Silvano Petrosino); *Storia e politica. Agostino nella Filosofia del Novecento/4*; mit Untersuchungen zu Ernst Troeltsch (von Francesco Miano), Carl Schmitt und Eric Voegelin (von Michele Nicoletti), Karl Löwith (von Roberto Gatti), Franz Rosenzweig (Francesco Maria Ciglia), Ernst Bloch und Jürgen Moltmann (Gerardo Cunico), zu Marrou, Balthasar und Guitton (Marie-Anne Vanier), Reinhold Niebuhr (von Giovanni Dessi), Charles Taylor (von Nevio Genghini), und zu Giuseppe Capograssi (von Paolo Miccoli).

gend sich auf Augustinus als Lehrer berufen will, muß sich auf sein ›audiam et intelligam‹ einlassen, das seine Maxime war und deshalb auch die Maxime seiner Leser sein sollte. Wenn Augustinus ein Lehrer des Abendlandes war und bis heute bleiben konnte, dann auch aus dem Grunde, daß er Thesen zwar mit größter Energie ausgearbeitet hat, daß ihm die *Aufgaben* des Denkens aber wichtiger blieben als seine *Thesen*, die er zu ihrer Lösung vorgetragen hatte. Sein Denken war in seinem Ursprung und seinen faktischen Anfängen *undogmatisch* – und mußte bis zum Ende undogmatisch bleiben, sofern er sich als ›cor inquietum‹ erfährt, das Ruhe nur in Gott finden kann. Der dogmatischen Gefahr mag er in seinen späteren Jahren zuweilen erlegen sein. Seine Größe als Lehrer, der zum Denken anregt, liegt aber darin, daß er *Suchender* war, daß er ›discipulus veritatis‹ geblieben ist und seine Leser auf den *Weg des Suchens* führt.³⁸

Wie immer man Augustinus, diesen spätantiken Gottsucher, der zum Christen und schließlich zum Kirchenvater wurde, auch liest und ihm begegnet: die ›gelehrten‹ Versuche, die Fremdheit seines Denkens und die Distanz zu ihm zu belegen, sind zwar nach mehr als 1600 Jahren seit seinem Tod mühelos zu bewerkstelligen, bleiben aber unnütz und unfruchtbar. Warnungen vor wirklich vorgestrigen Werken sind überdies ganz unnötig, da keiner solche Werke lesen will. Hilfreicher wäre es, Anknüpfungspunkte zu finden, in denen Augustinus sich sachlich gesehen mit Problemen auseinandersetzt, die auch den Leser selbst bewegen, so daß er mit Augustinus in ein lebendiges Gespräch einzutreten vermag (wobei er dem nur noch in Texten präsenten Autor mit Achtung und dem Willen entgegentreten sollte, seine echten Intentionen zu erfassen). Solche Gespräche könnten auf vielen Gebieten geführt werden, zum Beispiel auch anhand der Fragen, die im 20. Jahrhundert unter dem Titel des ›postulatorischen Atheismus‹ oder eines ›Theismus um des Menschen willen‹ diskutiert wurden und die wirkungsmächtige Impulse zu der immer weitere Kreise erfassenden Diskreditierung des Gottesglaubens geliefert haben.³⁹

³⁸ Scharf hat sich John Burnaby gegen Verhärtungen beim alternden Augustinus ausgesprochen; vgl. *Amor Dei*, 231: »But nearly all that Augustine wrote after his seventieth year is the work of a man whose energy has burnt itself out, whose love has grown cold. The system which generally goes by the name of Augustinianism is in great part a cruel travesty of Augustine's deepest and most vital thought.« Gegen die jansenistische These der ›gratia irresistibilis‹ vgl. Burnaby, 230 f.: »Even when he says that no human will can resist the will of God, he is thinking not of an ›irresistible grace‹, forcibly impelling to action, but of the Almighty providence which rules the issues of all human willing.« Das Phänomen, daß Autoren in jüngeren Jahren beachtenswerte Arbeiten publiziert haben und sich späterhin in Polemiken erschöpfen, könnte gelegentlich auch heute noch begegnen.

³⁹ Augustinus verweist ausdrücklich auf Cicero, von dem er annimmt, er habe eine Position vertreten, die heutzutage mit dem Namen des ›Atheismus um des Menschen willen‹ bezeichnet werden könnte; die Tatsache, daß Cicero die ›praescientia dei‹ leugne, weil *Vorauswissen* nur unter der Bedingung möglich sei, daß das Gewußte schon vorausbestimmt sei und für Freiheit

Augustinus ist über die zahlreichen Jahrhunderte hinweg – schon zu Lebzeiten, und zunehmend bis in die Gegenwart hinein – von ganz unterschiedlichen Geistern mit Bewunderung und mit Nachdenklichkeit, die zuweilen zwar auch kritische Züge haben konnte, aber doch mit Gewinn (oder sogar mit brennendem Herzen) gelesen worden, ohne daß ein Einvernehmen entstanden wäre, worin seine ›Lehre‹ bestehe, wenn mit ihr ein *dogmatisches Lehrsystem* gemeint sein soll. Die Behauptung seiner Nähe zum zetetischen Charakter der Sokratisch-Platonischen Tradition entspricht zudem seinen ausdrücklichen Intentionen, sofern alle dogmatischen Lehrsysteme dem Geist eine Ruhe zu verschaffen suchen, die ihm auf Grund seiner Natur nicht vergönnt ist.

Eines seiner tiefsten Geständnisse, das trotz seines hohen Bekanntheitsgrades viel Rätselhaftes in sich birgt, besagt, daß er sein Herz als ›ruhelos‹ kennt und es selbst auch als solches benennt (*conf.* 1,1: »inquietum est cor nostrum«). Dieses Wort, das über die vielen Jahrhunderte hinweg zahllose Leser unmittelbar angerührt hat und das sich in Übertragungen und Umformungen aufspüren läßt, spricht die auslegungsbedürftige innere Grunderfahrung Augustins aus. Der Sinn des ›Seins‹ im »est« des zitierten Wortes ist von ›Zeitlichkeit‹ bestimmt und steht nach Augustins Auslegung dennoch in einer Beziehung zur Ewigkeit Gottes (»donec requiescat in te«). Ungeschichtliche Seinsauslegungen, wie sie in neuplatonisch orientierten Augustinus-Deutungen zutage treten, könnten sich an der Rede vom ruhelos-wandelbaren ›Sein‹ des menschlichen Herzens die Zähne ausbeißen. Nach Augustinus wohnt zwar ›Wahrheit‹ im Inneren der ›natura mutabilis‹ des Menschen, aber nicht ›die‹ Wahrheit, die als Gott zu denken wäre (*vera rel.* 72). Folglich ist es kein Wunder, daß die großen Phänomenologen, vor allem Martin Heidegger mit seiner Frage nach ›Sein und Zeit‹, Zugang zur Sache des Denkens über Gedanken Augustins gefunden haben (im zehnten und elften Buch der *Confessiones*). Und Augustinus

kein Platz sei, führe ihn implizit zum Atheismus, auch wenn er sich auf Grund seiner Zeitumstände nicht offen zum Atheismus bekenne (*civ.* 5,9: »sed non ex sua persona«). Zur heutigen Diskussion, die sich unmittelbar auf die Argumente Augustins beziehen ließe, vgl. Norbert Fischer: *Epigenesis des Sinnes. Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie*; zu beachten ist, daß Nicolai Hartmann es (entgegen Max Schelers Insinuation) vermeidet, den »postulatorischen Atheismus Friedrich Nietzsches« (*FEMW* 22 f.) zu vertreten. Hartmann arbeitet zwar die Antinomik von Ethik und Religion aus (vgl. *Ethik*, 199). Er stellt fest (*Ethik*, 204): »Die nackte Sachlage ist, daß das Phänomen des sittlichen Bewußtseins, des Menschen als personalen Wesens, sich mit der Weltteleologie nicht verträgt.« Hartmann kommt am Ende jedoch zu einem Resümee, das dem schon erwähnten Augustins (*civ.* 5,10) frappierend ähnlich ist. Er sagt (*Ethik*, 810): »Antinomien beweisen eben nichts gegen die reale Koexistenz des antinomisch Geschiedenen, auch wenn sie sich als echte Antinomien erweisen, d. h. unlösbar sein sollten. Sie beweisen nur die Unfähigkeit des Gedankens, die Koexistenz zu begreifen.« Hartmann arbeitet insofern wie Augustinus an echten Aufgaben des Denkens, ohne in irgendeinen Dogmatismus zu verfallen. Vgl. dazu auch Norbert Fischer: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, bes. 274 – 294.

selbst hätte mit Rilke, der von der Frage nach einem ›Bleiben‹ umgetrieben ist, sagen können (KA 2,178): »Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt/ obdachlos die Unvergänglichkeit.«

Die Ruhelosigkeit des menschlichen Herzens, die sich in der Ruhelosigkeit der Suche nach dem wahren Leben zeigt und nach Augustins Überzeugung nur in Gott Erfüllung finden kann, ist unausgesprochen von der Hoffnung getragen, daß solche *Suche* am Ende nicht in Sinnlosigkeit versinken werde. Denn sie ist getrieben von der unfaßbaren Verheißung des *Findens*, die der Suche Kraft und Leben verleiht. Augustinus führt sie auf Gott zurück (*conf.* 1,1: »tu excitas«) und sieht im Wechselspiel zwischen der Verheißung des Höchsten und seiner Unfaßbarkeit den Möglichkeitsgrund des weitgespannten Spektrums menschlicher Antworten, das vom nihilistischen Skeptizismus bis zum dogmatischen Intellektualismus reicht. Weil er von diesem umfassenden Möglichkeitsgrund ausging, konnte er so nachhaltigen Einfluß gewinnen.

Die Spannweite im Kern des Fragens und Suchens macht Augustins Werk für unterschiedlichste Leser zugänglich und anziehend, sofern es zum ›Denken‹, nicht zu bloßem ›Meinen‹ führt. Es lockt die Leser – in der ›excitatio‹, von der Augustinus sich getroffen weiß – zum ›Glauben‹, der das Erkenntnisstreben nicht zurückdrängt. Als wahren Lehrer des Abendlandes erweist ihn das Wort, daß wir in der Zuversicht suchen sollen, einst auch zu finden, aber so finden sollen, daß wir Suchende bleiben (*trin.* 9,1): »sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri.« Mit diesem Wort, das auf Endlichkeit, Innerlichkeit und Transzendenz weist, könnte Augustinus weiterhin ein wichtiger Lehrer des Abendlandes sein.⁴⁰

⁴⁰ Augustins Art des Fragens und Denkens hat (wie die der Philosophie Platons) metaphysischen, undogmatischen und wissenschaftlichen Charakter. Vgl. Norbert Fischer: *Menschsein als Möglichsein. Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung*. Im Hintergrund Endre von Ivánka: *Plato christianus*; Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit*; vgl. auch Norbert Fischer: *Zum heutigen Streit um Augustinus. Sein Werk als Schatz, als Bürde und als Herausforderung des Denkens*.

