

die Kirche „sozusagen nichts“ enthält (Einl. S. 28). Gregor wagt am Schluß seiner Anweisung die Behauptung, „so verwegen sie auch sein mag: In diesen Fällen ist das Wasser nur Wasser“, – nämlich, wenn das sittliche Leben des Getauften noch mit dem des Ungetauften übereinstimmt (91 f.). Taufe der Erwachsenen ist die Regel. Gregor ist also eine durchreflektierte Erbsündenlehre fremd (A. 226). – Barbel kennt seinen Gregor. Die aus dem Kommentar sprechende Vertrautheit mit spätantiken philosophischen Traditionen und den altkirchlichen Quellen zeugt von einer Gelehrsamkeit, die seinem Autor schon längst, vor allem durch die Studie „Christos Angelos“, in der Forschung einen Namen gemacht hat.

Korrekturen. S. 14: „Nach 394“ verschwindet jede Spur von Gregor; S. 15⁵¹: Messalianer; S. 29: die *Oratio catechetica* ist als Band III, 2 der Ausgabe W. Jaegers im Druck; A. 93 fehlt ein Hinweis auf G. J. M. Bartelinks Studien zum Begriff *παρρησία*, wie offensichtlich neuere Literatur nicht immer eingearbeitet werden konnte: die von M. Harl herausgegebenen „Actes du colloque de Chevetogne (1969)“ mit einem wichtigen Aufsatz G. Mays zur Chronologie des Lebens und der Werke Gregors fehlen; der Kommentar zitiert „In bapt.“ oder „De bapt.“ statt richtig „In diem luminum“ (S. 220 „In die luminum“); S. 224 erscheint die Rede auf Gregor den Wundertäter unter den Spuria vel Dubia, doch Barbel selbst hatte sie m. E. zu Recht in seiner „Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur“, 1969, 191 für echt gehalten, ebenso wie (a.a.O.) die im Werkeverzeichnis zu vermissende ep. 38 aus der Basiliussammlung, die jetzt wieder R. Hübner in der Daniélou-Festschrift als echtes Werk des Nysseners erwiesen hat.

Heidelberg

Reinhart Staats

Eckard König: Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins (= Studia et Testimonia Antiqua, Bd. XI). München (W. Fink) 1970. 168 S., geb. DM 32.–.

Diese von Wilhelm Kamlah angeregte philosophische Dissertation (Erlangen) beschäftigt sich mit dem Problem, welches von Harnack und Boissier aufgeworfen wurde: Ist der junge Augustin Christ oder Philosoph? Sie geht aus von der jetzt herrschenden Ansicht, welche vor allem durch die Arbeiten von P. Courcelle durchgesetzt wurde, daß Augustin in Mailand bereits eine Synthese von (neuplatonischer) Philosophie und christlichem Glauben vorfand und eine grundsätzliche Einheit des christlichen Glaubens und des philosophischen Denkens annahm. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die Identität von Philosophie und Christentum beim jungen Augustin auf einer philosophischen Umdeutung des Christentums beruhe. Der junge Augustin ist Philosoph.

Als Gegenstand seiner Interpretationen wählt der Vf. die Gotteslehre des jungen Augustin, in der das Nebeneinander biblisch-christlicher Rede vom persönlichen Gott und der philosophischen Auffassung Gottes als des höchsten, unwandelbaren Seins nach Klärung verlangt.

Der Aufstieg zu Gott ist philosophisch. Er vollzieht sich mit Hilfe der Dialektik, welche auf ein höchstes, wahres Sein hinführt, und im Rahmen einer Stufenontologie, die von den Körpern über die Seele zu Gott leitet. Augustin wählt zwar nicht das platinische Vier-Stufen-System von Körper, Seele, Nus, Eines. Aber der Vf. zeigt, daß es im älteren und mittleren Platonismus auch ein Dreistufensystem gibt. Die Versuche, Augustins Stufenontologie als spezifisch christlich von philosophischen Lehren abzuheben, erwiesen sich damit als erfolglos. Andererseits aber sagt der Vf., daß Augustins Entscheidung für das Dreistufensystem auf Grund seines christlichen Glaubens gefällt sei. Die Dreistufenontologie sei für Augustin nicht nur philosophisch, sondern gleichzeitig auch christlich.

Die ethische Seite des Aufstiegs mit Hilfe der Tugenden trägt ebenso philosophisches Gepräge. Daß Augustin in *De mor. eccl. cath.* 1, 16, 27 die philosophischen Kardinaltugenden als Arten der christlichen Liebe versteht, veranlaßt den Vf. nicht etwa zu der Beobachtung, daß Augustin hier die Philosophie von der christlichen Lehre her auslegt. Er bemerkt vielmehr (S. 54), es komme Augustin darauf an,

die Übereinstimmung seiner philosophischen Behauptungen mit der christlichen Lehre zu erweisen. In den asketischen Tendenzen des jungen Augustin sieht der Vf. lediglich den Zusammenhang mit dem Satz des Porphyrios „penitus esse ista sensibilia fugienda“. Diese Art, Einzelfälle und -forderungen aus einem allgemeinen Satz abzuleiten, sei der Bibel fremd. Abgesehen davon, daß das Neue Testament kein verbindliches System der Logik propagiert, wird die Hinälligkeit solcher Argumentation sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Augustin seine Askese nicht nur aus einem philosophischen Satz nimmt, sondern daß sie ebenso mit dem Mönchtum zusammenhängt und unter dem Eindruck von Rm 13, 13 zum Durchbruch kam (Conf. 8, 12, 29). Es entgeht dem Vf., daß die Einheit von Philosophie und Christentum beim frühen Augustin durchaus dialektisch ist. Wenn Augustin das biblische Doppelgebot der Liebe im Zusammenhang der Reinigung und des Aufstiegs zu Gott behandelt, so wird damit nicht nur das christliche Liebesgebot in das „philosophische System eingefügt“ (S. 62), sondern zugleich auch die Veränderung und die Sprengung dieses Systems vorbereitet.

Der Gott, zu dem der philosophische Aufstieg führt, wird von Augustin sowohl biblisch als persönlicher Gott wie auch philosophisch als Ursprung alles Seienden aufgefaßt. Dem Vf. ist darin vollkommen beizustimmen, daß man angeben müsse, was „persönlich“ oder „personal“ im Zusammenhang mit dem Worte „Gott“ bedeuten soll. Das ist von theologischer Seite und gerade in Erlangen auch durchaus geschehen. Fr. H. R. Frank bezeichnet z. B. als „Persönlichkeit“, die von Gott ausgesagt wird, das Bewußtsein des Denkens von sich selbst und die Selbstbestimmung, also das Ich-Sein. „Es gehört nicht bloß zu dem, was man die Anthropomorphismen der hl. Schrift nennt, daß Gott nach der Weise eines menschlichen Ich percipiere und afficiert werde und auf das solcher Weise in sein Ichbewußtsein Eingehende reagiere, sondern es gibt gar kein religiöses, geschweige christliches Bewußtsein, für welches nicht die Persönlichkeit Gottes ganz wesentlich eben in dieser Wechselwirkung sich bekundete“ (Fr. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit I, Erlangen 1878, S. 131 f.). König dagegen identifiziert die Rede vom persönlichen Gott schlechthin mit mythischem Anthropomorphismus. Er wirft alle biblischen Aussagen in einen anthropomorphistischen Topf: Gott zürnt, er läßt seine Stimme erschallen, er ist treu, wahrhaft und gerecht, er ist der Vater Jesu und der Jünger (S. 88). Daß hier das NT lediglich vom Standpunkt eines modernen Primitivismus betrachtet wird, erhellt aus einem Vergleich mit der Analyse der neutestamentlichen Aussagen über das Personsein Gottes, welche in dem Artikel *θεός* des Kittelschen Theol. Wörterbuchs zum NT (Bd. III, S. 110–113) gegeben wird. König kommt infolge seiner Gleichsetzung von „persönlich“ mit mythischem Anthropomorphismus zu der Behauptung, Augustin sei durch die Philosophie von der Unhaltbarkeit einer Rede vom „persönlichen und anthropomorphen“ Gott überzeugt worden und durch Ambrosius davon, daß das Christentum keinen anthropomorphen (und das muß dann heißen: keinen persönlichen) Gott hat (S. 97). Daß Augustin trotzdem zu diesem Gott bete, habe eine Parallele bei Philosophen, welche die mythische Rede von einem persönlichen Gott für nicht vertretbar halten, ohne das Gebet abzulehnen. Der Leser muß daraus den Schluß ziehen, daß das Beten des jungen Augustin im Grunde eine Inkonsequenz ist, von der Augustin selbst leider nichts gemerkt hat.

Auch die Annahme der *creatio ex nihilo* bezeichne keinen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Philosophie. Augustin habe zwar die *creatio ex nihilo* aus christlichen Traditionen übernommen. Aber das wird dann wieder entwertet mit der Feststellung, daß dies kein spezifisch christlicher Glaubenssatz sei. Die Hervorbringung der Materie aus dem Nichts komme auch bei antiken Autoren vor (S. 111 f.), Augustins Schöpfungslehre sei eine philosophische Theorie. Hier fällt nicht nur die Undeutlichkeit und Indirektheit der Parallelen auf, sondern auch die Verwaschenheit der Argumentation, welche die Besprechung des ganzen Buches so schwierig macht. Einerseits wird anerkannt, daß für einen Platoniker der Satz *ex nihilo nihil fit* auch für die Kosmologie uneingeschränkt gilt. Andererseits darf dies doch nicht der Fall sein, denn Augustin, der die *creatio ex nihilo* vertritt, ist Philosoph. Schließlich

ist aber dann doch die Tatsache, daß Augustin die Schöpfung aus dem Nichts und nicht die Formung aus ungewordener Materie annimmt, in seinem christlichen Glauben begründet (S. 114). Augustin könne dem christlichen Schöpfungsmythos deshalb zustimmen, weil für ihn der biblische Satz „Gott schuf alles Seiende“ und der philosophische Satz „Gott ist der Ursprung alles Seienden“ sachverhaltsgleich sind. Der biblische Monotheismus werde bei Augustin zum philosophischen Monismus (S. 114 f.). Der entscheidende Punkt wird dabei unterschlagen: in welcher Weise Gott der Ursprung alles Seienden ist, nämlich ob durch seinen Willensakt und sein Schöpfungswort oder als physikalisches Prinzip.

In gleicher Weise findet der Vf. in der Trinitäts- und Inkarnationslehre des jungen Augustin philosophische Elemente, zum Teil zu Recht, wie in der (längst zur christlichen Tradition gehörenden) Identifizierung des Sohnes Gottes mit *veritas* und *sapientia*, zum Teil auf anfechtbare Weise, wie in der Inkarnationslehre. Augustin interpretiere die mythische Rede von der Menschwerdung philosophisch. König begründet das mit Conf. 7, 19, 25, wo Augustin berichtet, er habe in Mailand nach der Lektüre der *libri Platoniorum* Christus für einen weisen Menschen gehalten. Das gelte auch noch für die Zeit in Cassiciacum. Die von P. Courcelle (*Recherches sur les Confessions* de s. Augustin, Paris 1968, S. 173 A. 4) beigebrachten Belege für Augustins Annahme der orthodoxen Inkarnationslehre schon in Cassiciacum schiebt der Vf. beiseite und erklärt: „Die Behauptung, der historische Mensch Jesus sei identisch mit Gott, erscheint ihm (Augustin) als philosophisch unhaltbar“ (S. 129 f.). Der Vf. schweigt sich nur leider darüber aus, daß der aufgeklärte Philosoph Augustin schon vor dem Aufbruch nach Cassiciacum die Jungfrauengeburt annahm (Conf. 7, 19, 25).

Im Schlußkapitel, das einem Gesamtüberblick über die augustininische Einheit von christlichem Glauben und philosophischem Denken gewidmet ist, stellt der Vf. eingangs fest, daß Augustins Frühschriften eindeutig christlich seien. Augustin versichert, er wolle niemals von der *auctoritas Christi* abweichen (C. Acad. 3, 20, 43). Aber sofort schränkt unser Autor das wieder ein. Augustin setze nicht bestimmte christliche Dogmen unkritisch voraus, sondern er versucht, die biblischen und kirchlichen Aussagen in philosophischer Begründung als wahr zu erkennen. Die biblische Autorität zwingt den jungen Augustin nicht zu Aussagen, die er philosophisch ablehnen muß (S. 137). Hier kann man die Frage nicht unterdrücken, wie es mit der Auferstehung Christi und mit der Auferstehung der Toten steht, zu der sich der Philosoph Augustin bei seiner Taufe bekennt. Hat er sich unter dem Vorbehalt der philosophischen Beweisbarkeit dieser Sätze taufen lassen?

Für den jungen Augustin ist das Christentum also wahre Philosophie und zugleich wahre Religion. Als wahre Religion bediene es sich der mythischen Rede, als wahre Philosophie interpretiert es die Rede vom persönlichen Gott und wandelt sie in eine Stufenontologie um. Die *docti* brauchen keine philosophisch unhaltbaren Mythen zu glauben. In dieser Sicht muß freilich eine Kluft zwischen dem jungen und dem alten Augustin, über die keine Brücke führt, in Kauf genommen werden: der spätere Augustin bediene sich vorwiegend der mythischen Rede, weil er immer mehr in die orthodoxe Sprachtradition hineinwachse.

Aus den philosophisch-christlichen Wechselbädern, denen sich der Leser solange unterziehen mußte, wird er mit einem philosophischen Kaltwasserguß entlassen: der junge Augustin habe erkannt, daß die biblische Rede vom persönlichen Gott einem kritischen Denken nicht standhalte, solange man sie wörtlich versteht. Die philosophische Interpretation dieser Rede, welche nach den Prinzipien Königs vorgenommen würde, zielt freilich deutlich auf eine Beseitigung des persönlichen Gottes, der nach wie vor der zentrale Glaubensinhalt des Christentums ist.

Die Erkenntnis, daß der junge Augustin christliche Wahrheiten und biblische Begriffe weithin von der Philosophie seiner Zeit her deutet, ist nicht neu und dem Vf. gerne zuzugeben. Kritik ist jedoch zu üben an dem von den Theologen übernommenen Glaubenssatz von dem Abgrund zwischen „biblischem“ und „griechischem“ Denken (worauf ich hier nicht eingehen kann; im Hintergrund geistern die

einfachen Fischer von Galiläa) sowie am Philosophieverständnis, welches er Augustin unterstellt, und an einer Reihe von Einzelinterpretationen.

Philosophie ist für den Autor nicht nur der Versuch, Sätze ohne Rückgriff auf irgendwelche Autoritäten zu beweisen (S. 76). Sondern Aussagen, welche über das Innerweltliche hinausgehen, erscheinen ihm sinnlos (S. 81). Man hat den Eindruck, daß hier vom Absolutheitsanspruch eines Positivismus Wiener Prägung her gedacht wird, der wiederum in einen vorkantianischen dogmatischen Schlummer versunken ist. Für einen Absolutheitsanspruch der menschlichen Vernunft läßt sich der junge Augustin nun keinesfalls in Beschlag nehmen. Die Vernunft ist ihm stets von Gott abhängig und der göttlichen Erleuchtung bedürftig. Da Augustin sich dem Philosophieverständnis des Vf.s nicht fügt, muß er sich gelegentlich den Vorwurf gefallen lassen, den Bereich vernünftigen Redens zu verlassen: dort, wo er von der Wahrheit von Aussagen (z. B. $7 + 3 = 10$) auf die Ewigkeit der Wahrheit schließt (S. 81). Es ist nicht so, wie der Vf. meint, daß wir heute besser als Augustin erkennen (S. 138), daß hier eine Äquivokation zwischen Wahrheit der Aussagen und Wahrheit der Gegenstände vorliegt (S. 37). Es ist vielmehr zu fragen, wie die Wahrheit von Aussagen bei Augustin zustande kommt: nämlich durch das Sich-Zeigen der Wahrheit der Gegenstände durch die göttliche Erleuchtung. Und die Wahrheit der „Gegenstände“, auch der mathematischen Wahrheiten, ist für Augustin ein *esse*, nämlich ein *a deo esse*. Jedes Wahre ist und ist wahr durch die Wahrheit, welche Gott ist. Von daher gehört auch die Wahrheit der Aussagen in die Ontologie. Der angebliche Denkfehler Augustins, der ihm vorgeworfen wird, zeigt lediglich, daß Augustins Denken von völlig anderen Prämissen ausgeht, als der rationalistische Positivismus des Verfassers. Augustin fordert zur Philosophie auf mit den Worten: *constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed ejus clementissimi domini te servum esse profiteri* (Sol. 1, 15, 30) und: *rationis vias pietate fretus ingredere* (De lib. arb. 1, 6, 14).

Von den Einzelinterpretationen greife ich nur wenige heraus. Die Kritik des Vf.s (S. 36 f.) an Augustins Erörterung über „wahr“ und „falsch“ (Sol. 2, 4, 5 ff.), welche „hoffnungslos“ scheitert, ist ihrerseits belastet durch das Mißverständnis von Sol. 2, 5, 8: *nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est*. Hier wird nicht das *nihil* dem *falsum* gleichgesetzt, wie König behauptet, sondern *nihil* ist lediglich Verneinungspartikel: „(wenn das soeben Gesagte stimmt) dann wird nichts mehr als falsch zu gelten haben, denn alles was ist, ist ja (nach der vorangegangenen Äußerung) wahr“.

Das Gebet am Anfang der „Selbstgespräche“ enthält gewiß viel Philosophie. Aber es stimmt nicht, daß die Bitte um Sündenvergebung fehle (S. 105). Denn Augustin identifiziert sich mit dem verlorenen Sohn, der den Vater um Vergebung bittet: *deus qui arguis saeculum de peccato, de justitia et de judicio . . . Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine clementissime pater . . . Accipe me ab istis fugientem famulum tuum*. Der Vf. sagt sodann (S. 107), die Anrede „Du“ an Gott in diesem Gebet könne nicht so verstanden werden, als sei Augustin noch im Mythos vom persönlichen Eros an. Es genügt, hierzu Augustin selbst zu hören (Sol. 1, 1, 6): *omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti*.

Nicht in Zusammenhang mit der Grundthese des Buches steht der Hinweis auf eine Diärese platonischer Art (Unterscheidung unbelebter Einzeldinge und der verschiedenen Arten von Lebewesen) in De civ. Dei 11, 16, 1 ff. (S. 71). Der Vf. führt hierzu Maximos von Tyros an *Τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα* (Hobein S. 138, 6 ff.). Für Augustin läge es näher, auf die ihm bekannte Eisagoge des Porphyrios 1b; 3b Z. 15 (Busse) hinzuweisen.

Das Buch Königs hat durchaus wissenschaftliches Niveau. Es ist bedauerlich, daß das Wahre, welches es enthält, in den Dienst einer These gestellt wird, welche die Diskussion wieder auf ihren Ausgangspunkt vor reichlich zwei Menschenaltern zurückwirft.

Mainz

R. Lorenz