

# »Verus philosophus est amator Dei«<sup>1</sup> Augustinus und die inversive Methode religiösen Erkennens

Von Ciril Rüttsche, Wiezikorn

## Zusammenfassung

Wie bei Augustinus immer wieder zu lesen ist, erkennt der Mensch die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*) nur dann, wenn er sie liebt. Doch wie lässt sich angesichts der Aussage aus *De spiritu et littera* (412), dass es unmöglich sei, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«, daran festhalten? Wie kann die Liebe dem Erkennen vorhergehen, da doch niemand etwas lieben kann, ohne es erkannt zu haben? Hängt dies allenfalls damit zusammen, dass Augustinus nur den Gottliebenden als wahren Philosophen bezeichnet, weil nur er jenes Verlangen in sich trägt, das ihm die prinzipielle Möglichkeit eröffnet, alles, was immer die Menschen Wahres zu erkennen vermögen, auch wirklich zu erkennen?

Im Rahmen dieses Beitrags wird der Nachweis zu erbringen gesucht, dass sich bei Augustinus schon findet, was im letzten Jahrhundert die Phänomenologen nicht nur zu behaupten, sondern auch zu begründen wussten. Damit wird Bezug genommen auf die entscheidende Rolle, die der Willensrichtung für die Erkenntnis der objektiven Wahrheit zukommt.

Dass das, was erkannt wird, immer ein Sachverhalt ist und nur ein Sachverhalt sein kann, das haben die Phänomenologen vor gut 100 Jahren ausdrücklich zur Sprache gebracht. Dass der Sachverhalt das objektive Korrelat des Erkennens ist, setzte auch Augustinus voraus. Denn immer ist es das Verhalten einer Sache, das in dieser oder jener Hinsicht erkannt wird. Mit einem Beispiel: Die Farbe »gelb« kann gesehen werden. Doch erkennen ist ein anderer Akt. Dies kann man beispielsweise, dass der Himmel wolkenfrei, das Essen bekömmlich oder der Schwefel gelb ist.

Was sodann die Methode betrifft, mit der Sachverhalte erkannt werden können, so müssen die Sachverhalte erst geschieden werden. Denn es sind nicht alle Sachverhalte philosophisch von Interesse. So verständlicherweise auch diejenigen nicht, die gerade benannt wurden. Sondern philosophisch interessant sind nur die unwandelbaren, oder wie Augustinus sie nennt, die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*). Die Methoden zur Erlangung solch bleibenden Wissens schied Augustinus in mehrere Arten, von denen hier nur die *Widererinnerung* benannt sei, die er von Platon übernommen hat, und die Theorie der *Erleuchtung*, welche seinen weltanschaulichen Wandel dokumentiert.

---

<sup>1</sup> *Civ.* 8,1 (CCSL 47, S. 216).

### 1. *Fides quaerit, intellectus invenit*

Das Hauptwerk des Augustinus zur Philosophie der Religion sind die fünfzehn Bücher über die Trinität (*De trinitate*, 399–419). Dabei sucht er die Methode zur Anwendung zu bringen, nach der der Glaube sucht und die Einsicht findet.<sup>2</sup> Die wissenschaftstheoretische Begründung dieser Methode liegt für Augustinus darin, wie er an verschiedenen Stellen zum Ausdruck bringt, dass das Denken derer, die nach Wissen streben, auf einem doppelten Weg geführt werden müsse: »durch die Autorität und durch die Vernunft«<sup>3</sup>.

Nach *De vera religione* (389–391) sind Autorität und Vernunft »zwei verschiedene Heilmittel, die aufeinanderfolgend zur Anwendung kommen müssen«<sup>4</sup>. »Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis.«<sup>5</sup> Wobei dem Glauben dennoch ein gewisses Mass an Vernunft vorhergeht, denn es erscheint ja gerade als vernünftig, dass der Glaube der Vernunft vorhergeht.<sup>6</sup> Nach *De utilitate credendi* (391–392) muss man, um Zugang zur wahren Religion als der »Verehrung und Erkenntnis Gottes«<sup>7</sup> zu finden, »zunächst das glauben, was man später erst erfasst und einsieht«. Was für Augustinus heisst, dass »man [...] sich der strengen Herrschaft der Autorität unterwerfen [muss]«.<sup>8</sup>

Doch welcher Autorität unterwerfen? Die Autorität, der man sich unterwerfen muss, auf der der Glaube gründet, ist die Katholische Kirche (*ecclesia catholica*).<sup>9</sup> Ihre »Vorschriften für den besten Lebenswandel«<sup>10</sup> sind zu befolgen.<sup>11</sup> Durch das Befolgen der sittlichen Vorschriften wird man »den Geist reinigen und fähig machen, die geistigen Wahrheiten zu fassen«<sup>12</sup>. »Die Autorität dient somit dem Menschen, der die Wahrheit nicht schauen kann, zu dem Zweck, zur Schau fähig zu werden und sich reinigen zu lassen.«<sup>13</sup> Zu glauben sei dabei so, dass man zugleich hoffte, es dereinst zu sehen.<sup>14</sup> In *De ordine* (386) erklärt Augustinus die Auswirkung des Autoritätsglaubens so, dass der Mensch, sofern er im Glauben an die Autorität der Kirche die sittlichen Vorschriften befolge, lerne, »wieviel Vernunft sich in demjenigen [verberge], nach dem er strebte, bevor er den Weg der Vernunft beschreiten konnte«<sup>15</sup>. Zudem

<sup>2</sup> Vgl. *trin.* XV, 2,2: *fides quaerit, intellectus invenit*

<sup>3</sup> *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 121): *auctoritate atque ratione*.

<sup>4</sup> *Vera rel.* 45 (CCSL 32, S. 215).

<sup>5</sup> Ebd. (ebd.)

<sup>6</sup> Vgl. *ep.* 120,3 [CCSL 31B, S. 144 f.] sowie Karl LÖWITH, »Wissen und Glauben«, in: *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*. 3 Bde. Paris: Études augustinienes, 1954, Bd. 1, S. 403–410; hier S. 406f.

<sup>7</sup> *Util. cred.* 27 (CSEL 25, S. 34).

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 21 (ebd., S. 26).

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 31 (ebd., S. 38).

<sup>10</sup> *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 122).

<sup>11</sup> Vgl. *vera rel.* 13 (CCSL 32, S. 196).

<sup>12</sup> Ebd. (ebd.)

<sup>13</sup> *Util. cred.* 34 (CSEL 25, S. 43).

<sup>14</sup> Vgl. *ep.* 120,8 f. (CCSL 31B, S. 149.).

<sup>15</sup> *Ord.* 2,26 (CCSL 29, S. 122).

werde er verstehen, was die Vernunft ihrem Wesen nach ist, wenn er der Wiege der Autorität entwachsen sei.<sup>16</sup>

## 2. Willenstheorie und Inversion

Zu Beginn seiner Willenstheorie, d. h. im ersten Buch der Schrift *De libero arbitrio* (388–391), vertrat Augustinus jedenfalls die Auffassung, dass der Mensch frei sei, sein Wollen selbst zu wählen.<sup>17</sup> Im Zuge der Entfaltung der Gnadenlehre wird Augustinus den Glauben dann allerdings nicht mehr als frei wählbare »pädagogische Vorstufe im Erkenntnisprozess«<sup>18</sup> begreifen, der man letztlich entwachsen soll. Vielmehr wird der Glaube für eine adäquate Gotteserkenntnis schlechthin unerlässlich.

Doch im Zuge der Vertiefung in die paulinischen Schriften sieht er sich gezwungen, diese Auffassung zu modifizieren. So schreibt er im dritten Buch von *De libero arbitrio* die volle Willensfreiheit, das Schlechte oder das Gute zu wählen, nurmehr dem paradiesischen Menschen zu<sup>19</sup>. Dieser sei frei gewesen, aus den ihn berührenden höheren und niedrigeren Vorstellungen, durch die alleine der Wille zum Handeln ange-regt werde, zu wählen.<sup>20</sup> Er hätte »der niedrigeren Vorstellung und ihrer Verlockung nicht nachzugeben«<sup>21</sup> gebraucht. Da er aber gerade dies getan habe, seien alle Nachkommen »von Geburt an«<sup>22</sup> mit den Strafen<sup>23</sup> der Unwissenheit (*ignorantia*) und des Unvermögens (*difficultas*) belastet.<sup>24</sup> Während Unwissenheit heisse, »das Falsche für wahr zu halten«<sup>25</sup>, stehe das Unvermögen dafür, »sich nicht von den Werken der Lust zurückhalten zu können«<sup>26</sup>. Zwar selbst noch keine Sünden, würden sie aber dazu, wenn die göttliche Hilfe ausgeschlagen werde. Denn es »wird dir nicht als Schuld

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. *lib. arb.* 1,76 (CCSL 29, S. 225 f.); 1,86 (ebd., S. 228); 1,97 (ebd., S. 230 f.).

<sup>18</sup> Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: Karl Zink, 1954; hier S. 228.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 3,179 (ebd., S. 306).

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 3,255 (ebd., S. 319).

<sup>21</sup> Ebd. 3,257 (ebd.).

<sup>22</sup> *Retr.* 1,9,6 (CCSL 57, S. 29).

<sup>23</sup> Die Strafen der Unwissenheit und des Unvermögens versteht Augustinus hier als Erbübel, noch nicht aber als Erbschuld, wie er dies ab *Ad Simplicianum* tun wird (vgl. Johannes BRACHTENDORF, Einleitung zu: Augustinus, *De libero arbitrio*, Paderborn: Schöningh, 2006, S. 7–69; hier S. 31).

<sup>24</sup> Vgl. *lib. arb.* 3,178 (CCSL 29, S. 306).

<sup>25</sup> Ebd. 3,179 (ebd.). Die Strafe der Unwissenheit ist auch der Grund, weswegen das Wissen um das Glück nicht ebenso allgemein ist wie das Verlangen danach. Augustinus dazu:

*Verwunderlich aber ist es, dass, wo doch alle den einen Willen haben, die Glückseligkeit zu ergreifen und zu bewahren, doch eine so grosse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Willensrichtungen hinsichtlich der Glückseligkeit selbst besteht, nicht als ob jemand sie nicht wünschte, sondern weil nicht alle sie kennen. Könnten sie nämlich alle, dann würden nicht die einen glauben, sie bestehe in der Tugend der Seele, andere, sie bestehe in der Lust der Sinne, andere, sie bestehe in beiden, wieder andere, sie bestehe wieder in anderem. Je nachdem nämlich ein Ding sie besonders ergötzte, verlegen sie darein das glückliche Leben.* (*Trin.* 13,7 [CCSL 50A, S. 389 f.])

<sup>26</sup> *Lib. arb.* 3,179 (CCSL 29, S. 306).

angerechnet, was du wider Willen nicht weißt, sondern was du, da du es nicht weisst, versäumst zu fragen, und [...] den verachtest, der sie heilen will«<sup>27</sup>. Nur das Nicht-Bitten um göttliche Hilfe sowie das Ausschlagen des göttlichen Hilfsangebots, nur dies, so Augustinus, »sind deine eigenen Sünden«<sup>28</sup>. Dieselbe Sprache spricht er in der Auslegung zu einigen Themen des Römerbriefes des Apostels Paulus.<sup>29</sup> Auch in dieser Schrift wird dem Willen die Fähigkeit zugesprochen, sich für den Glauben zu entscheiden, und auch hier folgt dem Glauben die göttliche Hilfe, auf dass er das Gute auch zu tun vermag.<sup>30</sup>

Desgleichen spricht sich Augustinus in seiner Schrift an Simplicianus (*Ad Simplicianum* [396–398]) zuerst dafür aus, dass der Mensch die göttliche Hilfe in dem Moment empfangen, in dem er anfangen, an Gott zu glauben,<sup>31</sup> und »niemand glaubt, ausser mit freiem Willen«<sup>32</sup>. In dieser Schrift spricht sich Augustinus dann erstmals auch dafür aus (wie er in *De praedestinatione sanctorum* betont), dass der Glaube der göttlichen Gnade nicht vorhergeht, sondern »vor jedem Verdienst [steht] die Gnade«<sup>33</sup>.

Stand bei Platon am Beginn des erkenntnismässigen Aufstiegs noch der spontane Akt des Individuums, so kommt es bei Augustinus zur Umkehrung der Positionen von Subjekt und Objekt. Beginn und Ziel des Erkenntnisprozesses liegen jetzt bei Gott. Nun ist »auch der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«<sup>34</sup>. Will Augustinus damit sagen, dass nun bereits der gute Wille von Gott bewirkt ist und »die freie Entscheidung des Willens«<sup>35</sup> damit zur Illusion geworden ist? Was sich in bzw. ab seiner Schrift an Simplician geändert hat, ist die entschiedenere Berücksichtigung des menschlichen Sündenfalls und seiner Folgen<sup>36</sup>: Weil die Menschheit, wie es nun heisst, »von der höchsten Gerechtigkeit die Todesstrafe verdient

<sup>27</sup> Ebd. 3,181 (ebd.).

<sup>28</sup> Ebd. (ebd.).

<sup>29</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* (394).

<sup>30</sup> Vgl. *exp. prop. Rm.* 52,12 (CSEL 84, S. 35): *Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat spiritum sanctum*. Oder auch *exp. prop. Rm.* 53,7 (ebd., S. 36): *Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat*.

In *retr.* 1,23,2 f. (CCSL 57, S. 68 ff.) wird Augustinus diese Position korrigieren. Auch in *praed. sanct.* 7 (PL 44, Sp. 964) (428–429) sagt er, dass er sich in der Auslegung im Irrtum befunden hätte, »der Glaube an Gott sei kein Geschenk Gottes, sondern er sei in uns aus eigenem Vermögen; und durch ihn würden wir die Gaben Gottes erhalten«. Doch dann »würde sie aufhören, Gnade zu sein, wenn ihr irgendwelche Verdienste vorausgingen«.

<sup>31</sup> Vgl. *Simpl.* 1,2,2 (CCSL 44, S. 25).

<sup>32</sup> Ebd. 1,2,5 (ebd., S. 29).

<sup>33</sup> Ebd. 1,2,7 (ebd., S. 32).

<sup>34</sup> Ebd. 1,2,12 (ebd., S. 36). Vgl. auch ebd. 1,2,21 (ebd., S. 53 f.).

<sup>35</sup> *Lib. arb.* 2,1 (CCSL 29, S. 236).

<sup>36</sup> Dazu gehört neben dem sog. »zweiten Tod« (*civ.* 13,2 [CCSL 48, S. 385]) v. a. die Konkupiszenz (vgl. *Simpl.* 1,2,20 [CCSL 44, S. 51 f.]). Weil die ersten Menschen – Adam und Eva – dem übergeordneten Gott »keinen Gehorsam leisten wollten«, sollte ihnen auch der ihnen untergeordnete Leib nicht mehr gehorsam sein (vgl. *pecc. mer.* 2,35 f. [CSEL 60, S. 106 ff.]). Behaftet mit diesem »Übel der Sünde« wird jeder Mensch geboren (vgl. ebd. 1,57 [ebd., S. 56]), es wird »durch Fortpflanzung zugezogen« (ebd. 3,21 [ebd., S. 148]): »Mit der Begehrlichkeit sind wir geboren« (*ep. Io. tr.* 4,11 [PL 35, Sp. 2011]).

hat«<sup>37</sup>, vermag kein Mensch aus eigener Kraft das Gute zu wollen. »Der freie Wille hat sehr grossen Wert, gewiss, es gibt ihn, aber welchen Wert hat er bei denen, die unter die Sünde verkauft sind?«<sup>38</sup>

Wie Augustinus in einem seiner letzten Werke schreibt (*De praedestinatione sanctorum* [428–429]), hätte sich ihm in der Schrift an Simplicianus [396–398] das Verhältnis erschlossen, in dem der menschliche Wille und die göttliche Gnade zueinander stünden.<sup>39</sup> Von daher begreiflich, dass seine *Confessiones* (397–401) darauf aufbauen.<sup>40</sup> Der autobiographischen Erzählung seiner Bekehrung im achten Buch der *Confessiones* lässt sich denn auch entnehmen, wie er angesichts dessen, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«<sup>41</sup> ist, zugleich an der Willensfreiheit des Menschen festhalten kann.

### 3. Wie lässt sich die Aussage, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«<sup>42</sup> ist, zusammendenken mit der Willensfreiheit des Menschen?

Ohne an dieser Stelle auf Augustinus' Bekehrungsgeschichte einzugehen, die er im achten Buch seiner *Confessiones* beschreibt, ist die Beschränkung auf die einschlägigen Ergebnisse angezeigt, die hier von Interesse sind. Sie bringen seine Auffassung zum Ausdruck, wie die Aussage aus der Schrift *Ad Simplicianum*, dass »der gute Wille selbst in uns von Gott bewirkt«<sup>43</sup> sei, sich zusammendenken lässt mit der Willensfreiheit des Menschen. Diese beiden Wirklichkeiten lassen sich auf der Grundlage zusammendenken, auf der Augustinus die Phase vor der eigentlichen Bekehrung als einen »Kampf meiner selbst gegen mich selbst«<sup>44</sup> beschreibt. Wobei sein freies Entscheidungsvermögen (*liberum arbitrium*)<sup>45</sup> mit den divergierenden Willensregungen

<sup>37</sup> *Simpl.* 1,2,16 (CCSL 44, S. 42).

<sup>38</sup> Ebd. 1,2,21 (ebd., S. 53).

<sup>39</sup> Vgl. *De praedestinatione sanctorum* 8 (PL 44, Sp. 966).

<sup>40</sup> Vgl. *persev.* 53 (PL 45, Sp. 1026).

<sup>41</sup> *Simpl.* 1,2,12 (CCSL 44, S. 36).

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> *Conf.* 8,27 (CCSL 27, S. 130).

<sup>45</sup> Gleich zu Beginn des neunten Buches sagt Augustinus mit Rückblick auf die der Bekehrung vorangegangene Zeit:

*Wo war die langen Jahre hindurch, aus welcher heimlichen Tiefe wurde in einem Augenblick zurückgerufen, mein freier Wille [liberum arbitrium], mit dem ich unter Dein sanftes Joch meinen Nacken beugen und die Schultern Deiner leichten Last darbiegen sollte, Christus Jesus, »mein Helfer und mein Erlöser?«* (Ebd. 9,1 [ebd., S. 133])

Wichtig zu erwähnen, dass das freie Entscheidungsvermögen nach Augustinus auch nach dem Sündenfall erhalten geblieben ist. Die einzige gegenteilige Aussage findet sich *ench.* 30 (CCSL 46, S. 65 f.), doch erklärt sie sich vom Kontext her (vgl. Nico W. DEN BOK, »Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing«, in: *Augustiniana* 44 (1994), S. 237–270; hier S. 263).

(*voluntates*) rang.<sup>46</sup> Was solange dauerte, bis er »sich endlich zu einem entschliesst, und so den bisher gespaltenen Willen ganz auf dies eine richtet.«<sup>47</sup> Aber gerade dies vermochte Augustinus eben nicht aus eigener Kraft. Zwar war er frei, sich für Einzelhandlungen des Körpers zu entscheiden, aber seine *voluntates* zu einen, und zwar in der Gottesliebe zu einen, das ging über seine Kräfte hinaus.<sup>48</sup> Er bedurfte der Gnade Gottes.

Mittels der inneren Differenzierung des Willens begründet Augustinus das Bedürfnis nach göttlicher Hilfe. Der menschliche Wille bedarf dieser, weil das *liberum arbitrium* in seinem Entscheiden wesentlich abhängig ist von der Qualität der *voluntates*, es diese aber nicht selbst zu wählen vermag. Auch ist Augustinus mit dieser Unterscheidung im Besitze des denkerischen Mittels, um angesichts des Bedürfnisses nach göttlicher Hilfe trotzdem an der menschlichen Willensfreiheit festhalten zu können. Unmissverständlich die diesbezüglichen Worte in *De spiritu et littera* (412)<sup>49</sup>: Das Verhältnis von freiem Willen und göttlicher Gnade stellt sich ihm nun so dar, dass er zugleich an der Willensfreiheit des Menschen wie an der Bewirkung des guten Willens durch Gott festhalten kann. Was er so erklärt, dass Gott die entsprechende *voluntas* hervorruft, woraufhin der Mensch, dessen *liberum arbitrium* dadurch an Kraft gewinnt, es nun vermag, dieser *voluntas*, dieser Neigung zuzustimmen, sich für sie zu entscheiden.

Nichts anderes sagt er in seiner Schrift an Simplician: Denn: »In wessen Macht steht es,« so fragt er an dieser Stelle, »dass sein Denken von etwas, das er gesehen hat, derart beeindruckt wird, dass sein Wille sich dem Glauben zuwendet?«<sup>50</sup> Und: »Wer wendet sich mit ganzer Seele einer Sache zu, die ihn nicht erfreut? Oder in wessen Macht liegt es, dass ihm etwas begegnet, was ihn erfreuen kann, bzw. dass ihn erfreut, was ihm begegnet?«<sup>51</sup> Folglich: »Wenn uns also erfreut, was uns zu Gott bringt, wird auch das durch Gottes Gnade eingegeben und geschenkt.«<sup>52</sup> Dem Menschen aber ist es aufgetragen, dem Erfreulichen kraft seines freien Willens zuzustimmen.<sup>53</sup>

#### 4. Wahrheit und Liebe

Stellt man daraufhin die kritische Frage, weswegen die einen Menschen die Wahrheit nicht in Gott (*Deus veritas est*<sup>54</sup>), sondern in Zeitlichem erblicken wollen, und

<sup>46</sup> D. h. den Neigungen zur Geschlechtlichkeit und zur Nachfolge Christi. Dabei scheidet sich eine jede dieser Neigungen zur Geschlechtlichkeit und zur Nachfolge Christi einerseits nochmals in eine Vielzahl von *voluntates* (siehe *conf.* 8,24 [CCSL 27, S. 128]), andererseits sind auch sie bereits Konkretisierungen der beiden allgemeinsten Liebesarten: der *cupiditas* und der *caritas*.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen *liberum arbitrium* und *volunta(te)s* findet sich deutlich herausgearbeitet in DEN BOK, »Freedom of the Will«, S. 237–270. Siehe auch Christoph HORN, »Willensschwäche und zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII«, in: Michael FIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*. Trier: Paulinus, 2004, S. 105–122.

<sup>47</sup> *Conf.* 8,24 (CCSL 27, S. 128).

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 8,21 (ebd., S. 126 f.).

<sup>49</sup> Vgl. *spir. et litt.* 58 (CSEL 60, S. 216).

<sup>50</sup> *Simpl.* 1,2,21 (CCSL 44, S. 53).

<sup>51</sup> Ebd. (ebd., S. 53 f.).

<sup>52</sup> Ebd. (ebd., S. 54).

<sup>53</sup> Vgl. *ep. Io. tr.* 4,7 (PL 35, Sp. 2009).

<sup>54</sup> *Trin.* 8,3 (CCSL 50, S. 271).

sie die Wahrheit um der Sache willen hassen, die sie als Wahrheit lieben,<sup>55</sup> so muss dies im Sinne der genannten Theorie so verstanden werden, dass Gott die entsprechende *voluntas* hervorruft, worauf der Mensch, dessen *liberum arbitrium* dadurch an Kraft gewinnt, es nun vermag, dieser *voluntas* oder Neigung zuzustimmen, sich für sie zu entscheiden. Einmal mehr veranschaulichen dies die *Confessiones*. Wie Augustinus in seinem neunzehnten Lebensjahr Ciceros *Hortensius* las, ergriff ihn schlagartig ein inbrünstiges Verlangen nach der Weisheit.<sup>56</sup> Die er zwar bereits liebte und kannte, die er aber plötzlich noch besser zu kennen begehrte. Und mit der Zustimmung zu diesem geschenkhaft in ihm aufgestiegenen Verlangen war sein erkenntnismässiger Weg denn auch bereitet.

Nur dann erkennt der Mensch die ewigen Wahrheiten (*veritates aeternae*), wenn er sie liebt, wie bei Augustinus immer wieder zu lesen ist. Doch wie lässt sich angesichts der Aussage aus *De spiritu et littera* (412), dass es unmöglich sei, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«<sup>57</sup>, daran festhalten? Wie kann die Liebe dem Erkennen vorhergehen, da doch niemand etwas lieben kann, ohne es erkannt zu haben? Wie dies zusammengeht, sei im Folgenden anhand der Ausführungen aus *De trinitate* dargestellt. Da die Wahrheit selbst immer schon der *Memoria* (Erinnerung) gegenwärtig ist,<sup>58</sup> – so die erste Prämisse seines Arguments –, wird sie erst dann erkannt, wenn »eine Art Verlangen« »von der Art der Liebe« vorausgeht.<sup>59</sup> Liebe jedoch kann dieses Verlangen aber noch nicht sein, denn es ist ja unmöglich, »etwas zu lieben, ohne es zu kennen«<sup>60</sup>. Und da es noch nicht erkannt ist, kann es auch nicht eigentlich geliebt werden, denn »darauf nämlich, dass es erkannt wird, wird erst noch hingezielt«<sup>61</sup>. Doch infolge des Verlangens wird das gesuchte Wissen schliesslich gefunden, das immer schon der *Memoria* gegenwärtig ist,<sup>62</sup> welches nun »durch die Liebe als drittes geeint«<sup>63</sup> wird.<sup>64</sup> Die *Memoria* versteht Augustinus dabei als Abgrund des Geistes (*abditum mentis*); was so zu verstehen ist, dass das Vermögen, die ewigen Wahrheiten zu erkennen, nicht mehr auf einen anderen Grund zurückgeführt werden kann.

An dieser Stelle ist die richtungweisende Bemerkung am Platz, dass das Erkennen für Augustinus nicht nur eine zweigliedrige Struktur hatte, die aus einem Subjekt und einem Objekt besteht. Das Erkennen hatte ihm vielmehr eine dreigliedrige Struktur: Zwischen dem Subjekt des Wissens und den Objekten seines Wissens ist der Wille die Motivation zum Erkennen.

<sup>55</sup> Vgl. *conf.* 10,34 (CCSL 27, S. 173).

<sup>56</sup> Vgl. *conf.* 3,7 (CCSL 27, S. 29 f.).

<sup>57</sup> *Spir. et litt.* 64 (CSEL 60, S. 224).

<sup>58</sup> Vgl. *trin.* 14,10 (CCSL 50A, S. 435).

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 9,18 (CCSL 50, S. 310).

<sup>60</sup> *Spir. et litt.* 64 (CSEL 60, S. 224).

<sup>61</sup> *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 14,10 (CCSL 50A, S. 435).

<sup>63</sup> Ebd. 14,8 (ebd., S. 432).

<sup>64</sup> Robert E. CUSHMAN drückt das folgendermassen aus: »At the very minimum, all cognition is directly dependent upon interest, nor is anything fully known to which the consent of the will has not been given. [...] Thus full cognition is re-cognition« (Robert E. CUSHMAN, »Faith and Reason in the Thought of St. Augustine«, in: *Church History* 19 (1950), S. 271–294; hier S. 273).

Und auch wenn die Sensibilia nicht gleichermaßen erkennbar sind wie die Intelligibilia,<sup>65</sup> so spricht ihnen Augustinus dennoch zu, Wissenschaft (*scientia*) zu ermöglichen. Worunter er das diskursive Erkennen der zeitlichen Dinge bzw. das rationale Verarbeiten der Daten der Sinneserfahrung versteht.<sup>66</sup> Die ewigen Wahrheiten dagegen findet der Mensch in seinem Innern.<sup>67</sup> Zugleich sind sie »höher und vorzüglicher«<sup>68</sup> als der menschliche Geist.<sup>69</sup> Denn wären sie dem menschlichen Geiste gleich, wären sie ebenso veränderlich wie dieser. Dass er dies ist, erweist sich einerseits daran, dass er von einer gegebenen Wahrheit »manchmal weniger und manchmal mehr«<sup>70</sup> erfasst, andererseits auch daran, dass er sich irren kann.<sup>71</sup> Doch wo befinden sich die ewigen Wahrheiten, die sowohl *im* Menschen als auch *über* dem Menschen sind? »Von wo sonst«, fragt der Lehrer in *De musica* (388–390) seinen Schüler, »sollte der Seele dargeboten werden, was ewig und unveränderlich ist, als von dem einen ewigen und unveränderlichen Gott?«<sup>72</sup> Denn »was sich immer in derselben Weise verhält, sich auf jede Weise gleich ist, an keiner Stelle beschädigt oder verändert werden kann, nicht der Zeit unterliegt, und sich jetzt nicht anders verhalten kann als vorher«, das »ist nichts anderes als Gott«.<sup>73</sup>

Jedenfalls geht der Erkenntnis dieser ewigen Wahrheiten das bereits erwähnte Verlangen vorher, denn ohne Verlangen, ohne dass etwas gesucht wird, wird auch nichts gefunden. Nur, was bestimmt die Richtung der Suche? Wie Augustinus ausführt, kann dieses Verlangen »schon Wille genannt werden, da jeder, der sucht, finden will, und wenn etwas gesucht wird, was in den Bereich des Erkennens fällt, dann will jeder, der sucht, erkennen«<sup>74</sup>. Doch da der Gegenstand ja gerade noch unbekannt ist, so ist wiederum zu fragen, wie soll denn gewusst werden, wonach gesucht werden soll? Augustinus klärt dieses Problem so, dass nicht die Liebe zu einem gegebenen Gegenstand dessen Erkenntnis vorhergeht, sondern vorher geht die Liebe zu etwas bereits teilweise Bekanntem, von dem noch mehr zu erkennen verlangt wird. In diesem Sinne ist die Liebe notwendig, um zu erkennen: Sie muss auf etwas bereits Bekanntes gerichtet sein, dem das zu Erkennende in gewissem Sinne zugehört.<sup>75</sup> Eine jede Wahrheit aber ist der Wahrheit selbst zugehörig, die alle Menschen auch immer schon lieben und kennen.<sup>76</sup> Dass alle Menschen die Wahrheit lieben und kennen, jedoch nicht alle suchen, davon noch mehr zu erkennen, nicht also von jenem Verlangen erfüllt sind, das einer jeden »Geburt im

<sup>65</sup> Der vermeintliche Widerspruch löst sich in dem Moment auf, in dem beachtet wird, dass hier einerseits von Gott, andererseits vom Menschen her gedacht wird.

<sup>66</sup> Vgl. *trin.* 12,25 (CCSL 50, S. 379).

<sup>67</sup> Vgl. *vera rel.* 72 f. (CCSL 32, S. 234 f.).

<sup>68</sup> *Lib. arb.* 2,136 (CCSL 29, S. 261).

<sup>69</sup> Vgl. *mag.* 11,38 (ebd., S. 195 f.).

<sup>70</sup> *Lib. arb.* 2,135 (ebd., S. 260).

<sup>71</sup> Vgl. *vera rel.* 56 (CCSL 32, S. 224).

<sup>72</sup> *Mus.* 6,36 (PL 32, Sp. 1183).

<sup>73</sup> Vgl. *mor.* 2,1 (CSEL 90, S. 88).

<sup>74</sup> *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

<sup>75</sup> Vgl. ebd. 13,26 (CCSL 50A, S. 419).

<sup>76</sup> Vgl. *conf.* 10,33 (CCSL 27, S. 173).



Geist«<sup>77</sup>, einer jeden Einsicht vorhergeht,<sup>78</sup> hat nach Augustinus darin seinen Grund, wie bereits erwähnt, »weil die Wahrheit so geliebt wird, dass jeder, der etwas anderes liebt, darin die Wahrheit erblicken will«<sup>79</sup>.

### 5. Augustinus' Erkenntnisweg

In seinem Streben nach der Erkenntnis Gottes, nahm Augustinus seinen Ausgang von der sinnlichen Welt, überstieg dieselbe auf die unveränderlichen und ewigen Wahrheiten hin und erkannte Gott als die Wahrheit selbst. Doch auch diese Einsicht überstieg er, und zwar durch den Glauben an die Menschwerdung der Wahrheit. Zuerst vom Zeitlichen zum Ewigen, dann vom Ewigen wiederum zum Zeitlichen, in diese knappe Formel lässt sich der augustinische Erkenntnisweg fassen.

Nach den Schilderungen im siebten Buch der *Confessiones* gelang Augustinus der erkenntnismässige Überstieg vom Zeitlichen zum Ewigen durch die Wendung nach innen, die durch die Platoniker angeregt wurde.<sup>80</sup> Hier wurde es ihm »durch ein inneres Schauen zur Gewissheit«<sup>81</sup>: das Ewige und Unveränderliche, das ist Gott.<sup>82</sup> Möglich war ihm diese Wendung dank eines gewissen Masses an Liebe. Das jedoch noch steigerbar war, denn wie Augustinus selbst bekennen muss, »ich stand noch nicht fest genug, um meines Gottes zu geniessen«<sup>83</sup>. Womit nichts anderes zum Ausdruck gebracht sein will, als dass sein Wille gespalten war und seine Liebe nicht Gott allein galt. Nichtsdestotrotz reichte die Liebe hin, um Gott als die ewige und unveränderliche Wahrheit zu erkennen.

Da die Liebe das Erkennen determiniert, die zur Bewältigung des erkenntnismässigen Überstiegs vom Zeitlichen zum Ewigen notwendige Liebe jedoch noch steigerbar ist, ist es folglich auch das Erkennen. So begreift sich das daraufhin erwachte Verlangen – mit Augustinus gesprochen – »die hinreichenden Kräfte zu gewinnen, Deiner zu geniessen«<sup>84</sup>, zu gleichen Stücken als Verlangen, vom bereits erkannten

<sup>77</sup> *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

<sup>78</sup> Wenn nun der Einsicht das Verlangen, vom Geliebten noch mehr zu erkennen, vorausgeht, das Verlangen nach Erkenntnis von etwas also, das noch nicht erkannt wurde, die Erkenntnis sich aber durch die liebende Einung von *memoria* und *intelligentia* vollzieht, dann muss es eine Phase geben, in der sich das Verlangen in Liebe transformiert. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob diese Umformung plötzlich geschieht, oder ob sie gleichsam in Stufen vonstatten geht. Vergegenwärtigt man sich die letzte Phase vor Augustinus' eigentlicher Bekehrung (vgl. *conf.* 8,25 ff. [CCSL 27, S. 129 ff.]), dann ist offensichtlich: die Annäherung ereignet sich stufenweise, die Einsicht aber plötzlich. »Denn kaum hatte ich den Satz zu Ende gelesen, ergoss sich wie ein Licht die Gewissheit in mein Herz, und alle Schatten des Zweifels waren zerstoßen« (ebd. 8,29 [ebd., S. 131]). Ebenso geschieht das die kognitive Annäherung beschliessende Einsehen des Unveränderlichen – im siebten Buch der *Confessiones* – »im Blitz eines erschauernden Anblicks« (ebd. 7,23 [ebd., S. 107]).

<sup>79</sup> Ebd. 10,34 (ebd., S. 173).

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 7,16 (CCSL 27, S. 103).

<sup>81</sup> Ebd. 7,12 (ebd., S. 101).

<sup>82</sup> Vgl. *lib. arb.* 2,56 (CCSL 29, S. 247).

<sup>83</sup> *Conf.* 7,23 (CCSL 27, S. 107).

<sup>84</sup> Ebd. 7,24 (CCSL 27, S. 108).

Gott noch mehr zu erkennen. Dieses Verlangen gewinnt Gestalt im Glauben. Von wo her sich auch das bekannte augustinische Wort versteht: *crede ut intellegas*.<sup>85</sup> In dem Sinne nämlich, dass mit dem Wachstum der Demut des Glaubens die Liebe sich dergestalt vermehrt,<sup>86</sup> dass der Glaube im Masse seines Wachstums übergeht in religiöses Erkennen, in »Erleuchtung durch Glauben [*illuminatio per fidem*]«<sup>87</sup>.<sup>88</sup> Damit ist der Bereich der *intelligibilia* aber überschritten, denn während alles, was erkannt, auch geglaubt wird, wird nicht alles, was geglaubt wird, auch erkannt.<sup>89</sup> Was Letzteres auf den Menschen im gegenwärtigen Zustand zutrifft.<sup>90</sup> Erst in der Ewigkeit wird sich der Glaube erübrigen, dann erst wird die Liebe vollkommen sein und Gott »von Angesicht zu Angesicht« geschaut werden.<sup>91</sup>

Wenn nun aber jede Einsicht ein vorausgehendes Verlangen oder Wissenwollen bedingt, so muss dies als die augustinische Begründung des fehlenden Konsenses in der Philosophie gelesen werden. Und in Verbindung damit, weswegen es sehr wohl Disziplinen gibt, in denen ein allgemeiner Konsens grundsätzlich erreichbar ist. Nach den Untersuchungen der vergangenen Seiten lässt sich festhalten: Ob es sich um Sachfragen handelt, bei denen ein allgemeiner Konsens erreichbar ist oder nicht, entscheidet sich daran, ob der in Frage stehende Gegenstand in einem Zusammenhang mit der *beata vita* steht oder nicht. Das deswegen, weil alle Menschen diesbezüglich von einer bestimmten Liebe, einem bestimmten Begehren oder Verlangen erfüllt sind<sup>92</sup> und als Endziel entweder die Welt oder Gott anstreben und ihr Glück ebendavon erhoffen. Insofern also Sachfragen zur Diskussion stehen, die inhaltlich in einem Zusammenhang mit der *beata vita* stehen, ist darum kein allgemeiner Konsens zu erwarten, weil die Liebhaber dieser Welt unmöglich ein Verlangen in sich tragen, die jeweilige Wahrheit wirklich zu erkennen.<sup>93</sup> Womit sich denn auch erweist, dass Augustinus darum nur den Gottliebenden als wahren Philosophen bezeichnet,<sup>94</sup> weil nur der Gottliebende jenes Verlangen in sich trägt, das ihm die prinzipielle Möglichkeit eröffnet, alles, was immer die Menschen Wahres zu erkennen vermögen, auch wirklich zu erkennen. Denn da die Gottesliebe, wie Augustinus in seiner Schrift über

<sup>85</sup> Vgl. s. 43,4,7 (CCSL 41, S. 509, 511); 118,1 (PL 38, Sp. 672); *Io. ev. tr.* 29,6 (CCSL 36, S. 287).

<sup>86</sup> Vgl. *conf.* 7,26 (CCSL 27, S. 110); *ep. Io. tr.* 1,6 (PL 35, Sp. 1982).

<sup>87</sup> *Ep. Io. tr.* 4,8 (PL 35, Sp. 2010). Siehe auch *ep.* 120,8 (CCSL 31B, S. 149). Vgl. zu den von Augustinus beschriebenen Bedingungen der religiösen Gotteserkenntnis – Wendung nach innen, Glaubensdemut, Gottesliebe – auch Joseph RATZINGER, »Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus«, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Herausgegeben von Patrick GRANFIELD und Josef A. JUNG-MANN. Münster i. W.: Aschendorff, 1970, S. 553–564.

<sup>88</sup> Als diesbezügliches Beispiel bietet sich der Versuch an, die Dreieinigkeit Gottes an seinem Bilde aufzuweisen. Alleine vom Masse des Glaubens ist es dabei abhängig, ob das über die trinitarische Struktur des menschlichen Geistes Gesagte hinreicht, um über die Trinität Gottes (Glaubens-)Gewissheit zu erlangen.

<sup>89</sup> Vgl. *mag.* 37 (CCSL 29, S. 195).

<sup>90</sup> Vgl. *ep.* 120,8 (CCSL 31B, S. 149).

<sup>91</sup> Vgl. *retr.* 1,7,4 (CCSL 57, S. 19 f.).

<sup>92</sup> Vgl. *pecc. mer.* 2,30 (CSEL 60, S. 101 f.).

<sup>93</sup> Vgl. *conf.* 10,34 (CCSL 27, S. 173 f.).

<sup>94</sup> Vgl. *civ.* 8,1 (CCSL 47, S. 216): *verus philosophus est amator Dei*. Diese Liebe ist nach Augustinus das unterscheidende Merkmal, denn »nicht alle sind wirkliche Liebhaber der wahren Weisheit, die sich Philosophen nennen« (ebd. [ebd.]).

»Die Lebensführung der katholischen Kirche«<sup>95</sup> festhält, Verlangen nach Glück ist,<sup>96</sup> das Glück aber darin besteht, »durch Erkenntnis Ewiges zu besitzen«<sup>97</sup>, ist das Verlangen nach Glück folglich Verlangen nach Erkenntnis der ewigen Wahrheit. Ein Verlangen, auf das die »Geburt im Geist«<sup>98</sup>, d. h. die Einsicht folgt.

### *Schluss*

Schliesslich bleibt das Fazit, dass Augustinus den denkerischen Grund legte, auf dem die Philosophen nach ihm die Meinungsverschiedenheiten, die in der Philosophie zu allen Zeiten bestehen, zu denken vermochten. Doch bleibt nichtsdestotrotz bestehen, dass bereits vor Augustinus es schon Denker gab, wie zum Beispiel Platon oder Aristoteles, die um den Einfluss wussten, den der Mensch auf sein Erkenntnisvermögen ausübt. Doch da Augustinus als Denker des christlichen Ethos im Gegensatz zu den alten Griechen wesentlich schärfer um den Einfluss der menschlichen Freiheit wusste, wird er mit gutem Grund als derjenige Denker bezeichnet, der erstmals den Willen als freies Entscheidungsvermögen verstand.<sup>99</sup> Und mittels seines trinitarischen Bildes vom Menschen, dessen Geist über die Kräfte des Denkens, Fühlens und Wollens verfügt, war es folgerichtig, dass er nach angemessenen Erklärungen für die intellektöffnende Wirkung der Willensrichtung suchte und sie mittels den ihm zu seiner Zeit zur Verfügung stehenden denkerischen Mitteln letztlich auch fand.

### *Augustine and the Inversive Method of Religious Knowledge*

#### *Abstract*

Augustine often wrote that people know the eternal truths only if they love them. But how to hold it in the face of the statement in *De spiritu et littera* (412) that it is impossible to love something without knowing it? How can love precede the knowing, if nobody can love something without knowing it? Does it depend on the fact that for Augustine only the god-lover is a real philosopher, because only he holds the desire that opens him in principle the possibility to know everything whatever a human being can know?

<sup>95</sup> *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (387–388).

<sup>96</sup> Vgl. *mor.* 1,18 (CSEL 90, S. 21).

<sup>97</sup> *Div. qu.* 35,2 (CCSL 44A, S. 52).

<sup>98</sup> *Trin.* 9,18 (CCSL 50, S. 310).

<sup>99</sup> Vgl. Albrecht DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, S. 143.