

Manfred Svensson

Theorie und Praxis bei Augustin

Über dieses Buch:

Dieses Buch stellt die Entwicklung dar, durch welche Augustin sich von einem einheitlichen Weisheitsbegriff in seinen Frühschriften, zu der späteren Unterscheidung zwischen *scientia* und *sapientia* bewegt. Gegenüber Deutungen, die diese *scientia* als *epistêmê* verstehen, wird sie hier scharf als equivalent zu aristotelischer *phronêsis* profiliert. Anhand von dieser Interpretation des augustinischen Verständnisses der Wissensformen, und der damit zusammenhängenden Frage nach aktivem und kontemplativem Leben, wird eine neue Gesamtsicht von Augustins praktischer Philosophie angeboten.

Über den Autor:

Dr. phil. Manfred Svensson, geb. 1978 in Jönköping (Schweden), lehrt Philosophie an der Universität Los Andes in Santiago (Chile). Veröffentlichungen zu Augustin, Melanchthon, Locke und Kierkegaard.

Manfred Svensson

Theorie und Praxis bei Augustin

Eine Verhältnisbestimmung

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Alber-Reihe Thesen

Band 36

Meiner Frau Carolina

Überarbeitete Fassung der Münchner Dissertation mit dem Titel
»Das Theorie-Praxis-Problem bei Augustin vor dem Hintergrund
der antiken Philosophie«.

Gedruckt mit Unterstützung des
Deutschen Akademischen Austauschdienstes

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de

Originalausgabe

Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Einband gesetzt in der Rotis SansSerif von Otl Aicher
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg
ISBN 978-3-495-48360-2

Vorwort

Dieses Buch präsentiert die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2007 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität in München angenommen wurde.

Die Arbeit an der Dissertation wurde durch ein großzügiges Stipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) ermöglicht. Ein herzliches Wort des Dankes möchte ich zuallererst meinem Doktorvater Prof. Dr. Thomas Buchheim widmen, der den Fortgang der Untersuchung durch Zuspruch und vielfältige Förderung unterstützt hat. Für die Übernahme des zweiten Gutachtens bin ich auch Prof. Dr. Christian Schäfer sehr zu Dank verpflichtet. Anregung habe ich ebenfalls von den Teilnehmern am von Prof. Buchheim geleiteten Doktorandenkolloquium erfahren. Für sprachliche und nicht nur sprachliche Korrekturen möchte ich Dirk Jan van Ouwerkerk, Ephraim Kobler, PD Dr. Sven Grosse und Prof. em. Dr. David Marshall danken. Nicht zuletzt möchte ich gegenüber dem Verlag Karl Alber für die Aufnahme meiner Arbeit und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für den Druckkostenzuschuss meinen Dank zum Ausdruck bringen.

Inhalt

Einleitung	13
1. Die Fragestellung	13
2. Stand der Forschung und Hauptthese	16
3. Gliederung der Arbeit	20
Erstes Kapitel: Theoretisches und praktisches Wissen	23
I. Platonische Einheit	23
A. Königliches Wissen	23
B. Einheit	25
II. Die Unterscheidung des Aristoteles	28
A. Die Tatsache der Unterscheidung	28
B. Kriterien der Unterscheidung	30
C. <i>Phronêsis</i> und <i>sophia</i>	33
III. Stoische Einheit	36
A. Die Einheit des <i>hêgemonikon</i>	37
B. Die Einteilung der Wissenschaften	37
C. Die Definition der Weisheit	39
IV. Die Position Augustins	41
A. Ein philosophiegeschichtliches Kapitel in <i>de civitate Dei</i>	41
B. Die Einteilung der Wissenschaften	47
1. Die Wissenschaftseinteilung von <i>de ordine</i>	48
2. Der Übergang zu <i>de doctrina christiana</i>	56
3. <i>Dialectica</i> und <i>arithmetica</i> – Einheit und Weisheit	61
a) <i>dialectica</i> : unterscheiden, verknüpfen und urteilen	62
b) <i>arithmetica</i> und <i>sapientia proprie</i>	66
4. Die Ethik	71
a) Der Wert der praktischen Reflektion	71
b) Gesetz und Vorsehung	72
c) Die Form der ethischen Argumentation	76

5. Die Dreiteilung der Philosophie	78
C. <i>Scientia</i> und <i>sapientia</i>	82
1. Frühe Entwicklung der Weisheitsidee	82
2. <i>Ratio inferior</i> und <i>superior</i>	88
3. <i>Scientia</i> und <i>sapientia</i> in <i>de Trinitate</i>	94
4. <i>Scientia</i>	102
a) Der Gegenstand der <i>scientia</i>	102
b) <i>Scientia</i> , Tugend und Liebe	107
c) Die <i>scientia</i> bläht auf	113
5. Zusammenfassung der Position Augustins	115
Zweites Kapitel: Gott, Kosmos und menschliche Praxis	121
I. Die antiken Positionen	121
a) Platon	121
b) Aristoteles	123
c) Die Stoa	125
II. Augustin	125
A. Menschliche <i>medietas</i> , Gott und Kosmos	126
1. Gottesnähe, Gottesferne und Vermittlung	127
2. Kosmos	131
3. Menschliche <i>medietas</i> und Vergottung	135
a) <i>medietas</i> in Spannung	135
b) Gottebenbildlichkeit und Vergottung	138
B. Die Unterscheidung zwischen <i>uti</i> und <i>frui</i>	143
1. Die Freiheit als mittleres Gut	143
2. Allgemeine Charakterisierung der Unterscheidung	147
3. Formen des <i>uti</i>	149
4. <i>Fruitio Dei</i> , Gottesdienst und Weisheit	156
5. <i>Uti-frui</i> und <i>scientia-sapientia</i>	159
C. Die Hierarchie von Handlung und Betrachtung	162
1. <i>sensibilia</i> und <i>intelligibilia</i>	162
2. Das Wachstum der Seele	166
3. Zusammenfassung der Position Augustins	170

Drittes Kapitel: Aktives und kontemplatives Leben	172
I. Die antiken Positionen	172
a) Platon	172
b) Aristoteles	174
c) Die Stoa	178
II. Augustin	180
A. Die Frage nach der Seligkeit und den Lebensweisen in der frühen Reflektion	181
1. Der Begriff der Seligkeit	181
2. Die Lebensweisen	184
a) <i>contra academicos</i> und <i>de beata vita</i>	184
b) <i>de ordine</i>	186
B. Die reife Reflektion über die Lebensweisen	189
1. Die Seligkeit	189
2. Seligkeit und Lebensweisen	192
C. Das aktive Leben: Reinigung, Glaube und Handlung	196
1. Die Notwendigkeit von Reinigung	196
2. Glaube als Reinigung	198
3. Glaube, Handlung und <i>necessitas</i>	202
D. Das kontemplative Leben	205
1. Die Begründung	205
2. Die Möglichkeit der Gottesschau	208
E. Modelle der Lebensweisen	212
1. Abschied vom König-Philosophen	212
2. Zwei Lebensweisen	214
a) Martha und Maria	214
b) Lea und Rachel	216
c) Petrus und Johannes	218
3. Zusammenfassung der Position Augustins	220
Schlusswort	224

Inhalt

I. Abkürzungen	228
a) Abkürzungen für antike Philosophie	228
b) Abkürzungen für patristische Literatur	229
c) Abkürzungen für Augustins Werke (= Abkürzungen aus <i>AL</i>)	229
d) Andere verwendete Abkürzungen	231
II. Literaturverzeichnis	232
a) Benutzte Ausgaben von klassischen Werken	232
b) Benutzte Ausgaben von Augustins Schriften	233
c) Lexika	233
d) Sekundärliteratur	233
III. Register	243
a) Stellenregister	243
b) Personenregister	254

Einleitung

1. Die Fragestellung

Wie bekannt, gibt es bei Platon und Aristoteles unterschiedliche Berichte über Thales. Platon erzählt, wie Thales, der die Sterne betrachtet, deswegen in einen Brunnen fällt, und so das Lachen eines thrakischen Mädchens auslöst¹. Aristoteles dagegen berichtet, dass Thales seine astronomischen Kenntnisse verwendet, um mit großem Gewinn eine gute Ernte vorauszusagen²: Die Philosophen könnten etwas Nützliches vollführen, wenn sie es wollten. Aber wollen sie es? Sollten sie es wollen?

Die erste lateinische christliche Aussage über Thales befindet sich bei Tertullian, der die platonische Erzählung wiederholt und sie als ein Gleichnis für die törichte Neugier der naturphilosophischen Betrachtungen der heidnischen Philosophen verwendet, die sich auf die Natur statt auf den Schöpfer konzentrieren³. Aber derselbe Tertullian wird ein Werk *de pallio* schreiben, in dem er die Ansicht verteidigt, dass die Christen besondere Kleidung tragen sollen, nicht nur als Zeichen der Einfachheit, sondern weil sie ein besonderes Leben führen, ein Leben welches leicht zu erkennen sein sollte. Und der sonst gegen die heidnische Philosophie polemisch ausschreibende Verfasser benutzt hier das Wort Philosoph in positiver Weise: »Auf einen Philosophen wird man nur hören, wenn man ihn zuerst gesehen hat«⁴. Ähnliches gilt für einen Christen. Es wird hier nicht nur die Idee des philosophischen Lebens weitergetrieben. Was weiterlebt ist auch, dass die Wahl nicht zwischen dem philosophischen und ir-

¹ *Th.* 174a.

² *polit.* I 11, 1259a 6–23.

³ *nat.* II, 4, 19. itaque casus eius per figuram philosophos notat, scilicet eos, qui stupidam exerceant curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius et praesidem.

⁴ *pall.* 6, 1. sic denique auditur philosophus dum videtur.

gendeinem anderen Leben besteht, sondern zwischen einem philosophischen und einem politischen Leben: Das ganze *de pallio* ist eine Polemik zugunsten des *pallium* und gegen die *toga*⁵. Die *toga* ist kompliziert, das *pallium* zeigt dagegen die Einfachheit des philosophischen Lebens⁶. Die klassische Diskussion über die Wahl zwischen philosophischem und politischem Leben wird auf diese Weise seit den frühesten christlichen Texten, die uns überliefert sind, weitergeführt; und dies mit der Gewissheit, dass das Christentum etwas Neues zu dieser Debatte beiträgt: Das *pallium* ist jetzt durch eine »bessere Philosophie«⁷ erhöht worden.

Neben dieser Wahl zwischen philosophischem und politischem Leben begegnet uns eine andere Unterscheidung: die zwischen theoretischem und praktischem Wissen. Es sind verschiedene Wissensformen, die zur Gestaltung von verschiedenen Lebensweisen führen. Mit praktischem Wissen meinen wir nämlich nicht Theorien über die Praxis – also das, was wir »praktische Philosophie« nennen – sondern das handlungsleitende Wissen selbst, das ein »integrierendes Moment des Handelns«⁸ ist. Wir denken aber nicht nur, um richtig handeln zu können – die Weise, wie sich die Vernunft daran betätigt, ist nur ein Teil des Theorie-Praxis-Problems. Wir denken auch, weil wir einfach verstehen möchten; und dieses theoretische Wissen hat natürlich den Anspruch, in sich selbst ein Zweck zu sein, und nicht in unmittelbarem Dienst der Praxis zu stehen. Handelt es sich dabei um zwei völlig verschiedene Wissensformen? Stehen sie dann in irgendwelcher Beziehung zueinander? Gibt es eine, die edler als die andere ist? Ist eine der beiden daraus gestalteten Lebensformen edler als die andere? Inwiefern kann der Mensch auch Gegenstand der höchsten Formen der theoretischen Philosophie sein? Fragen dieser Art bilden, was wir hier insgesamt »das Theorie-Praxis-Problem« nennen werden. Ziel dieser Arbeit ist es, diese zwei Themenkreise, theoretisches und praktisches Wissen einerseits, theoretisches und praktisches Leben andererseits, in ihren wichtigsten antiken Positionen darzulegen und ihre Verwandlung durch das Christentum zu erforschen. Von einem Theorie-Praxis-Problem zu sprechen kann allerdings unbe-

gründet erscheinen. Es ist nämlich so – und darin könnten Aristoteles und Augustin eins sein –, dass wir sowohl im Wissen wie auch im Handeln auf anderes gerichtet sind, gleichzeitig aber dadurch so oder anders gestaltet werden: Unser Wissen und unser Handeln sind darin verbunden, dass sie über uns selbst entscheiden. Die Praxis handelt aber von dem, was auch anders sein kann; Gott dagegen ist unbeweglich: Ein Verhältnis (problematisches oder nicht) zwischen Ihm und der menschlichen Praxis ist folglich undenkbar. Aus dieser Sicht scheint es völlig adequat zu sein, praktisches und theoretisches Wissen wie bei Aristoteles zu trennen. Wo aber der Mensch primär im Lichte seiner Gottebenbildlichkeit betrachtet wird – wie schon im platonischen Programm einer *homoïsis theô*, aber bei weitem zentraler bei Augustin –, wird eine solche Trennung problematisch. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis scheint so in durchaus problematischen Zusammenhängen eingegliedert zu sein. Zusammenhänge, in denen das Christentum manche für die vorchristliche Antike unvorstellbare Positionen eingeführt hat.

So scheint es angemessen, diesem Buch die Form einer Konfrontation der Hauptpositionen der Antike mit den Werken Augustins zu geben. Dass gerade Augustin für diese Gegenüberstellung gewählt wurde, bedarf keiner langen Begründung, da uns bei ihm eine so wirkungsvolle Vereinigung von Christentum und philosophischer Bildung begegnet. Dennoch seien einige Gründe dafür genannt. a) Augustin ist nicht nur Vertreter eines christlichen Platonismus, sondern fast die Gesamtheit der spätantiken philosophischen Schulen, außer Aristoteles und Epikur, hinterlässt eine deutliche Spur in seinem Werk. Aber nicht nur die strikt philosophischen Schulen, sondern auch die religiösen Bewegungen mit denen er sich auseinandersetzt und an denen er früher teilgenommen hat. b) Während seines Lebens wird Augustin wichtige Wandlungen in seinem Denken erleben, die den Kern dieses Problems berühren, z. B. was die Möglichkeit einer Gottesschau in diesem Leben oder den Wert eines intellektuellen Aufstiegs betrifft. Er selbst deutet die meisten dieser Entwicklungen als eine Vertiefung in der christlichen Wahrheit, wie in den *Retractationes* leicht einzusehen ist. c) Er erlebt selbst eine Wandlung von einem »theoretischen« Leben (*christianae vitae otium* in Cassiciacum) zu einem praktischen Leben (Bischofsamt), beides als Etappen innerhalb seines Lebens als Christ. d) Seine Kritik an den ihm bekannten antiken Positionen geht von der Feststellung aus, ihnen mangelte es an Einheit zwischen Theorie und Praxis. »Wir

⁵ *pall.* 6, 2. a toga ad pallium!

⁶ *pall.* 1, 1.

⁷ *pall.* 6, 2. gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo Christianum vestire coepisti.

⁸ Kuhn (1963:163).

Christen glauben und lehren, und unser Heil hängt daran, dass Philosophie, das heißt Suche nach der Weisheit, und Religion nicht voneinander verschieden sind«⁹; die Gegner dagegen »philosophieren weder über heilige Dinge, noch heiligen sie sich in der Philosophie«¹⁰. Dies mag ein Topos sein, den jede Schule gegen die andere ausspielen kann; auch dann ist aber die Frage berechtigt, ob der Topos in diesem Fall etwas auf sich hat. e) Schließlich sei als Grund für die Wahl auf Augustins Einfluss auf die spätere Geschichte der Philosophie verwiesen. Am Anfang von nahezu jedem Sentenzenkommentar der Scholastik begegnen uns zwei Fragen: die aristotelisch gestellte Frage, ob die Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft ist, und die augustinisch geprägte, ob nur Gott genossen (*frui*) werden darf und alles andere nur »benutzt« (*uti*) werden sollte. Eine Klärung der augustinischen Position kann auch zu einem besseren Verständnis dieser späteren Geschichte verhelfen¹¹.

2. Stand der Forschung und Hauptthese

Schon 1940 hat Marie-Dominique Chenu darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Thema ein spezifisch christlicher Einfluss auf die Philosophie zu finden ist. Gegen eine Reduktion der mittelalterlichen Scholastik auf ausschließlich aristotelische philosophische Quellen, hat er darauf hingewiesen, dass die aristotelische Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen bei den Hauptvertretern der Scholastik sich nicht mit der Unterscheidung zwischen *ratio inferior* und *superior* deckt, sondern die zwei Unterscheidungen in den jeweiligen Autoren auf voneinander selbständige Weise überleben. In dieser Unterscheidung zwischen *ratio inferior* und *superior*, die er mit Recht auf Augustin zurückgeführt hat, wollte Chenu folglich einen vernachlässigten »cas de philosophie chrétienne«¹² sehen. Ich folge hier Chenus Hinweis, werde aber nicht von der Vorstellung einer christlichen Philosophie geleitet, sondern aus der einfachen Beobachtung, dass die christliche Doktrin die Ge-

schichte der Philosophie in verschiedenen Etappen wesentlich beeinflusst hat und dass dieser Einfluss auch oft der Philosophie gut getan hat¹³.

Dass es diesen Einfluss überhaupt gegeben hat, wird niemand bestreiten. Dass es sich aber um etwas Positives handelt, wird gelegentlich in Frage gestellt. Hannah Arendt ist z. B. der Ansicht, dass mit dem Christentum sich eine allzu strenge Abwertung des politischen Lebens ergeben hat. Bei den antiken Philosophen gilt zwar das kontemplative Leben als vorzüglicher, aber das aktive Leben, in der Form eines *bios politikos*, bleibt immer noch als eine Art von Leben, das in sich selbst wertvoll und deswegen erstrebenswert ist, was freilich nicht für jede Art von aktivem Leben gilt: Nicht z. B. für ein Leben unter dem Zwang der Notwendigkeit, wie es das Leben des Geschäftsmannes ist. Arendts Interpretation zufolge wird für das Christentum – und sie beruft sich hier auf Augustin – auch der *bios politikos* zu einem Leben von Notwendigkeit, zu etwas, das niemand für sich selbst freiwillig wählen würde, obwohl es durch die Nächstenliebe geboten wird und auf diese Weise erhalten bleibt. Nur das kontemplative Leben wird dann das freie Leben sein¹⁴. Aber auch hier, in der Interpretation des kontemplativen Lebens, gebe es eine Umdeutung des antiken Erbes, da es nicht mehr als das Privileg von einigen Wenigen, sondern als das Recht von allen verstanden wird. Arendt fährt fort, indem sie dies in Verbindung zur Stellung des Menschen im Kosmos stellt. Das Christentum bringt eine deutliche Abwertung des Kosmos im Vergleich zum einzelnen Menschen mit sich, dem jetzt ewiges Leben versprochen wird – also das Leben, das früher nur die Sterne hatten. Arendt sieht hier einen Sieg der Idee des »Ewigen« im Kampf mit der Idee der »Unsterblichkeit«, die früher im politischen Leben zu suchen war: Die Politik gehört jetzt zum Bereich des Vergänglichen, wo keine Unsterblichkeit mehr zu suchen ist. Damit ist der kosmologische Grund für eine totale Abwertung des täti-

⁹ *vera rel.* 5, 8.

¹⁰ *vera rel.* 7, 12. neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur.

¹¹ Zu Augustins Einfluss auf die fröscholastische Systembildung vgl. Grillmeier (1962) und Mulligan (1955).

¹² Chenu (1940:84).

¹³ Augustin ist zwar einer der ersten, den Begriff »philosophia christiana« zu verwenden (*c. Iul.* IV, 14, 72); damit meint er aber nicht etwas spezifisch und ausschließlich Philosophisches, sondern die Gesamtheit der christlichen Weltanschauung und Lebensweise. Wenn ich hier auf diesen Begriff verzichte ist es nicht, weil diese Weltanschauung und Lebensweise in der folgenden Arbeit nicht zur Sprache kommt – das geschieht vor allem im zweiten Kapitel –, sondern um ein durch die Diskussion des 20. Jahrhunderts mit verschiedenen Inhalten überladenen Begriff zu vermeiden. Zu dieser Diskussion vgl. Schmidinger (1990).

¹⁴ Arendt (1958:13–15).

gen Lebens gegeben, oder für ein tätiges Leben, dessen einziger Wert darin besteht, im Dienst des kontemplativen Lebens zu stehen¹⁵.

Arendts Bemerkungen haben viel, das wir als zutreffend bezeichnen müssen, und ihre Beobachtungen werden uns die ganze Arbeit hindurch begleiten. Sollte sich ihre Bewertung von Augustins Position letztendlich nicht in allen Punkten als beweiskräftig erweisen, so ist doch die Artikulierung der Themenkreise, die in dieser Frage involviert sind, auf richtige Weise aufgelistet. In ihrer Einschätzung von Augustins Position konzentriert sie sich aber völlig auf die Lebensweisen, und berührt nicht die Frage nach den verschiedenen Wissensformen. Dies ist in der Tat bemerkenswert, da bei den antiken Philosophen die Verbindung zwischen den Wissens- und Lebensformen auf der Hand liegt: Zwei Wissensformen, *phronêsis* und *sophia*, entsprechen bei Aristoteles zwei verschiedene Lebensweisen, politische und philosophische. Es gibt gute Gründe, um eine ähnliche Verbindung zwischen Wissensformen und Lebensweisen bei Augustin zu erwarten, weswegen eine eingehende Studie seiner Weisheitsvorstellung für das Verständnis der Lebensweisen hilfreich sein sollte. Studien über die praktische Philosophie Augustins stützen sich aber weitgehend auf seine Lehre über den Willen statt auf seine Weisheitsvorstellung. Dies ist leicht nachzuvollziehen, da in diesem Punkt Augustins große Originalität liegt¹⁶. Die hier vorliegende Arbeit will aber zeigen, dass, auch unabhängig von seiner Freiheitslehre, in Augustins Lehre über die Wissensformen eine gegenüber den klassischen antiken Positionen neue Lehre zu finden ist. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen aber einige falsche Auffassungen über Augustins Weisheits- und Erkenntnislehre korrigiert werden. Die Literatur zu Fragen der Erkenntnis bei Augustin beschäftigte sich im 20. Jahrhundert vor allem mit der Kontroverse über die Illuminationslehre; dieser Ausgangspunkt hat aber die Diskussion über *scientia* und *sapientia* bei Augustin eher entstellt, da *scientia* als aristotelische *epistêmê* verstanden wurde und nicht als praktisches Wissen¹⁷. Augustins technischer Terminus für das praktische Wissen ist auf diese Weise aus der Diskussion entfallen. Man hat folglich sein Weis-

heitsverständnis weitgehend auf die *sapientia* beschränkt, und dies durch fast alleinige Konzentration auf die frühen Schriften, bis zu den *Confessiones*¹⁸. Für die Augustin-Forschung bedeutet dies eine zweifache Schwäche. Denn einerseits kommt Augustins Lehre über *scientia-sapientia*, die besonders in *de Trinitate* entwickelt wird, und die seine eigene reife Position darstellt, trotz der umfangreichen Literatur zu *de Trinitate* selten zur Sprache; andererseits wird auch die Tatsache nicht thematisiert, dass Augustin von dem frühen einheitlichen *sapientia*-Begriff zu dieser späteren Unterscheidung sich weiter entwickelt hat¹⁹.

Dass eine solche Entwicklung stattgefunden hat, liegt aber auf der Hand. Die folgende Arbeit will nicht nur diese Entwicklung erläutern, sondern auch nach ihren Ursachen fragen, und den Beitrag einschätzen, den Augustin durch seine späte Lehre zu dieser philosophischen Problematik gemacht hat. Da ich auf eine Entwicklung verweise, muss ich aber ein diesbezügliches Wort sagen. »Entwicklung« ist in anderen Bereichen Kernwort der augustini-schen Forschung geworden, so z. B. für die Gnadenlehre oder für Aspekte seines politischen Denkens. Dies hat aber teilweise zu extremen Auffassungen von einer Entwicklung bei Augustin geführt, etwa bei Kurt Flasch, der die Entstehung der Gnadenlehre als einen Bruch mit der philosophischen Weisheitstradition sieht²⁰. Die Vorstellung von einem Weisen, der selbst die Initiative ergreift, um sein Leben rational zu gestalten, und auf diese Weise zu einem guten Ziel kommt, sei ab 396–7 für Augustin unhaltbar geworden²¹. Es ist nicht überraschend, dass solchen Thesen gegenüber heute eine Tendenz erkennbar ist, die Einheit von Augustins Denken zu betonen²². Dieser Tendenz schließt sich die folgende Arbeit im Großen und Ganzen an. Auch wenn man keinen Bruch annimmt, kann man aber über ein Wachsen von ursprünglichen Einsichten reden, und die sich daraus ergebende Entwicklung beschränkt sich keineswegs auf akzidentelle Aspekte. Augustin bewegt sich von einem frühen einheitlichen

¹⁵ Arendt (1958:17–21 und 318–319).

¹⁶ Zu Augustins »Entdeckung« des Willens vgl. Dihle (1982:123–144) und Horn (1996).

¹⁷ Zusammenfassung der Diskussion über die Illuminationslehre bei Schützinger (1962). Zu Hessens Entstellung der *scientia* vgl. infra Kap. 1, IV, C, 4, a: »Der Gegenstand der *scientia*«.

¹⁸ Vgl. z. B. Holte (1958), Bourke (1958) und Doull (1988).

¹⁹ Bei Lorenz (1981:63) wird die späte Lehre über *scientia-sapientia* den frühen Schriften zugeschrieben, um so die Kontinuität zu behaupten. Für eine Kritik dieser Auffassung vgl. infra Kap. 1, IV, C, 1: »Frühe Entwicklung der Weisheitsidee«.

²⁰ Vgl. z. B. Flasch (1994:225–226).

²¹ Vgl. Flasch (1990:37–42).

²² Bedeutende Beiträge in diese Richtung bilden die Arbeiten von Madec (1996) und Harrison (2006).

Weisheitsverständnis, zu der später differenzierten Unterscheidung zwischen *scientia* und *sapientia*, sodass seine Lehre über theoretisches und praktisches Wissen sich gewissermaßen als ein mittlerer Weg zwischen Platon und Aristoteles beschreiben lässt. Mehrere Änderungen des Weltbilds hängen mit dieser Entwicklung zusammen und sie spiegelt sich in der Frage nach den Lebensweisen wider.

3. Gliederung der Arbeit

Wie bereits erwähnt, findet man in den Werken Augustins Spuren von allen wichtigen antiken philosophischen Schulen. Er ist der Auffassung, dass sich in der Geschichte der heidnischen Philosophie, nach einem langen Prozess, »eine einzige Lehre der wahren Philosophie herauskristallisiert hat«²³. Augustins eigene Zugehörigkeit zu dieser antiken Tradition kann durch die Aussage aus *de civitate Dei* veranschaulicht werden, nach welcher »alles was wir machen müssen sich in der Tugend zusammenfassen lässt, alles wonach wir streben müssen, in der Seligkeit«²⁴. Diese antike philosophische Tradition wird aber in der hier vorliegenden Arbeit nicht als »herauskristallisierte« Einheit zur Sprache kommen, sondern die jeweiligen Positionen von Platon, Aristoteles und die Stoa werden in jedem Kapitel vor der Position Augustins behandelt, im ersten Kapitel besonders ausführlich. Was mich hier bewegt, ist nicht die Frage nach den Quellen Augustins, sondern eine Gegenüberstellung mit klassischen antiken Positionen. Auch wenn sie nicht immer direkten Einfluss auf Augustin hatten, kommt den genannten Philosophen eine zentrale Rolle zu, weil sie alle eine deutlich ausgearbeitete Position in dieser Frage hatten und die Position Augustins folglich, durch den Kontrast mit ihnen, markanter in ihrer Eigenart zu verstehen sein wird. Deswegen beschränke ich mich auf die wichtigsten antiken Positionen

²³ *Acad.* III, 19, 42. *eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Es ist aber umstritten, ob Augustin mit diesem Satz eine »eklektische christliche Philosophie«, sogar das Christentum selbst, gemeint hat, wie Holte meint (1958:106–110), oder ob einfach das Beste des Neuplatonismus, mit dem das Christentum kompatibel aber nicht identisch ist, so du Roy (1966:116–7). Zusammenfassung der Diskussion und m. E. zutreffende Verteidigung der Position du Roys in Fuhrers Kommentar zu *contra academicos* (1997:451–453).*

²⁴ *civ.* IV, 21.

und gehe weniger auf die Autoren ein, die einen direkten Einfluss auf Augustin ausübten (Plotin und Cicero), obwohl ich sie gelegentlich mit einbeziehen werde.

Die Arbeit ist in drei Kapitel gegliedert. Das erste konzentriert sich auf die Möglichkeit von Unterscheidungen zwischen theoretischem und praktischem Wissen und die Kriterien, die dafür erforderlich sind, sowie auf die Rolle, die solche Unterscheidungen im gesamten System der jeweiligen Philosophen oder Schulen spielen. Der Teil, der Augustin gewidmet ist, fängt mit einem vorbereitenden Schritt an, nämlich einer Darstellung von Augustins Sicht der Geschichte des Theorie-Praxis-Problems (1, IV, A). Dem folgt dann die Darlegung seiner eigenen Wissenschaftseinteilungen (1, IV, B). Durch diese zwei Schritte gewinnen wir einen ersten Zugang zu den Themen, die im letzten Teil des Kapitels (1, IV, C) anhand der *scientia-sapientia* Lehre eingehend behandelt werden. Die zwei weiteren Kapitel befassen sich vor allem mit der Kongruenz dieser Lehre (von *scientia-sapientia*) mit anderen Aspekten des augustianischen Denkens. Das zweite Kapitel hat zwei Hauptanliegen. Einerseits werden Probleme der Ordnung behandelt, wie die Beziehung des Menschen zum Kosmos oder zu Gott (2, II, A); andererseits wird hier die *uti-frui* Unterscheidung behandelt (2, II, B), besonders anhand der Frage nach ihrer parallelen Struktur zur *scientia-sapientia* Unterscheidung. Dadurch komme ich zum letzten Kapitel, wo nicht mehr die Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen im Vordergrund steht, sondern die zwischen aktivem und betrachtendem Leben. Es wird durch eine Darstellung der verschiedenen Lehren über das höchste Glück eingeleitet (3, II, A und B), um von da aus die mit der Wahl zwischen *vita activa* und *contemplativa* zusammenhängenden Probleme zu bearbeiten, wie die Notwendigkeit einer Reinigung (3, II, C) oder die Möglichkeit einer diesseitigen Gotteschau (3, II, D). Abschließend wird Augustins allmähliche Entfernung vom Bild des Philosophen-Königs dargestellt und sein Verständnis der zwei Lebensweisen anhand von verschiedenen Paaren biblischer Gestalten untersucht (3, II, E). Anhand des Problemkreises von Theorie und Praxis wird also gewissermaßen der Versuch unternommen, eine Art Summe der praktischen Philosophie Augustins vorzulegen.

Meine Arbeit ist auf die Gesamtheit von Augustins Schriften gegründet. Da ich gelegentlich auf Entwicklungen in diesem Schrifttum hinweise, seien einige allgemeinen Angaben zur Chronologie ge-

macht²⁵. Innerhalb der frühen Schriften können wir eine erste Gruppe nennen, die die Schriften von Cassiciacum, *de moribus, de libero arbitrio I* und der antimanichäische Genesis-Kommentar einschließt (bis etwa 390). Eine zweite Gruppe würde vor allem aus *de vera religione, de libero arbitrio II–III*, und Augustins ersten Kommentaren zu Paulus (Römer- und Galaterbriefe) bestehen (bis 395). Zwischen 396 und 397 werden die ersten Werke nach der Bischofserhebung geschrieben, *Confessiones I–IX, ad Simplicianum* und *de doctrina christiana I–III*. Für die Großwerke, *de Trinitate* (399–426/7?), *de Genesi ad litteram* (404–415) und *de civitate Dei* (412–426), gebe ich, wenn notwendig, die Angaben zum jeweiligen Buch im Laufe der Arbeit.

²⁵ Eine hilfreiche Zusammenfassung des Standes der Forschung im Hinblick auf die Chronologie findet sich bei Anoz (2002).

Erstes Kapitel: Theoretisches und praktisches Wissen

Dieses Kapitel konzentriert sich auf die Formen, die die Einteilung in theoretisches und praktisches Wissen bei den wichtigsten Autoren der Antike und bei Augustin annimmt. Wir können zunächst die folgende grobe Beschreibung aufstellen: Sowohl die platonische als auch die stoische Auffassung der menschlichen Wissensformen tendiert allgemein – obwohl aufgrund teilweise verschiedener Kriterien – zu einer Einheit des theoretischen und praktischen Wissens (und Lebens). Die strenge aristotelische Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen bildet so die große Ausnahme in der Antike. Dies muss jetzt näher betrachtet werden, um dann zu Augustin überzugehen.

I. Platonische Einheit

A. Königliches Wissen

Platon unterscheidet mehrmals zwischen theoretischen und praktischen Kenntnissen¹. Im *Politikos*, wo das Problem am ausführlichsten behandelt wird, wird zugleich die Unterscheidung und die Einheit des Unterschiedenen festgestellt: Der eleatische Fremde teilt sämtliche Erkenntnisse ein, und nennt die einen praktische, die anderen lediglich einsehende. Darauf antwortet Sokrates der Jüngere, dass diese »für uns als die zwei Arten der *einen* gesamten Erkenntnis gelten werden«². Als Beispiel der lediglich einsehenden Kenntnisse wird die Rechenkunst genannt, und als Beispiel der praktischen, Tischlerei und andere Handwerksarten. Die gesuchte königliche Kunst wird nicht zu diesen praktischen (die wir heute mit Aristoteles als tech-

¹ Als allgemeine Einführung dazu vgl. Kuhn (1970).

² *pol.* 258e.