

## Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit

VON KARLHEINZ RUHSTORFER

Augustinus schreibt die *Confessiones* etwa in der Mitte seines Lebens. Das siebente Buch der *Confessiones* befindet sich genau in der Mitte der dreizehn Bücher.<sup>1</sup> Augustinus schildert im siebenten und im darauf folgenden achten Buch seine entscheidende Bekehrung. Die Ereignisse, die hier beschrieben werden, liegen im Moment der Abfassung der *Confessiones* (396–398) bereits mehr als ein Jahrzehnt zurück. Im Jahre 386 hatte Augustinus durch die Lektüre von neuplatonischen Schriften Einsichten gewonnen, die sein Denken und sein Leben von Grund auf verändern sollten. Zu Ostern 387 läßt Augustinus sich von Ambrosius taufen. Die ›libri Platonico-rum‹ geben Augustinus den Blick für die christliche Offenbarung, besonders aber für die Schriften des Paulus frei.<sup>2</sup> Fünf Jahre später empfängt Augustinus die Priesterweihe, und er beginnt, sich verstärkt mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen. Wieder ist es Paulus, dem seine besondere Aufmerksamkeit gilt.<sup>3</sup> Diese Beschäftigung, die sich in diversen Kommentaren niederschlägt,<sup>4</sup> führt schließlich zu einer entscheidenden Vertiefung seines Denkens, die erstmals in den zwei Büchern *Ad Simplicianum* faßbar ist: Im Jahr seiner Bischofsweihe, 396, antwortet Augustinus seinem väterlichen Freund,<sup>5</sup> dem Nachfolger des Ambrosius auf dem Bischofsstuhl zu Mailand, auf Anfrage mit dieser Auslegung einiger Stellen aus dem Römerbrief des Apostels Paulus.<sup>6</sup> Im selben Jahr noch beginnt er mit der Abfassung von *De doctrina christiana* und den *Confessiones*.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu D II, 413.

<sup>2</sup> Vgl. bes. *Acad.* 2, 5 sowie 3, 4 f. auch *beata u.* 1, 4 und *util. cred.* 8, 20.

<sup>3</sup> Vgl. Kurt FLASCH: *Augustin. Einführung in sein Denken*, 172 und Peter BROWN: *Augustinus von Hippo*, 130.

<sup>4</sup> Vgl. *exp. prop. Rm.* und *exp. Gal.*

<sup>5</sup> Vgl. *conf.* 8, 1. Simplician wird auch bei der Bekehrung des Willens eine nicht unerhebliche Rolle spielen.

<sup>6</sup> FERRARI bezeichnet diese Wende als ›the final conversion‹. Vgl. Leo C. FERRARI: *The Conversions of Saint Augustine*, 70–84, bes. 75.

<sup>7</sup> Zum Zusammenhang der *Confessiones* mit *Ad Simplicianum* vgl. Alberto PINCHERLE: *Intorno alla genesi delle confessioni*, 167–176; Cornelius P. MAYER: *Augustins Bekehrung*.

Wenn Augustinus in den *Retractationes* auf sein Werk zurückblickt, dann wird er dies in zwei Büchern tun. Das erste Buch der *Retractationes* beginnt mit den Schriften, die Augustinus unmittelbar nach der Begegnung mit den ›libri Platoniorum‹ in Cassiciacum verfaßt hat. Das zweite beginnt mit den zwei Büchern *Ad Simplicianum*. Die Jahre 386 und 396 markieren also im Denken des Augustinus jeweils einen Anfang. Warum dies alles erzählen? Im siebenten und achten Buch der *Confessiones* überlagern sich gewissermaßen zwei Ebenen. Die Erzählebene beschreibt die Vorgänge des Jahres 386. Die theologisch-philosophische Ebene ist aber diejenige von 396.<sup>8</sup>

Während die Begegnung des Augustinus mit dem Neuplatonismus nichts Anstößiges zu enthalten scheint – bleibt er doch hier in den Grenzen dessen, was nach landläufiger Meinung als ›Philosophie‹ und mithin ›Rationalität‹ gelten kann –, scheint die Veränderung von 396 die Ursache eines langen und dunklen Schattens zu sein, der von den Zeiten des Augustinus bis in unsere Tage reicht.<sup>9</sup> Das Denken, so die These, trete hier in die Dienstbarkeit einer Geschichte der Gewalt, des Blutes und der Unterdrückung, aus welcher wir uns auch heute noch erst erheben müssen. Handelt es sich in den *Confessiones* des Augustins um ein Denken und damit um eine *Logik des Schreckens* oder ist die augustiniische Logik zuerst von einem Schrecken im ebengenannte Sinn zu trennen? Inwiefern kann uns heute noch ein *Schrecken der Logik* des augustinischen Denkens überkommen? Ohne Zweifel kann heutiges Denken nicht mehr mit Martin Luther völlig unvermittelt sagen: »Augustinus totus meus«. Aber könnte ein gelassenes Hören auf die augustiniische Sache und mehr noch auf deren Bestimmung und wie diese in eine Logik geborgen wird, auch heute noch das Denken ›erschrecken‹ im Sinne des Wortes: ›timor Dei initium sapientiae‹? Augustinus selbst verweist am Ende des siebenten Buches der *Confessiones* auf den Schrecken, der ihn angesichts des paulinischen Denkens überkommt: »haec mihi inuiscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem, et consideraeram opera tua et expaueram« (27).

---

*Ihre Darstellung in den ›Confessiones‹ aus der Sicht seiner Gnadenlehre*, 4; Kurt FLASCH (Hrsg.): *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, 105–113.

<sup>8</sup> Vgl. MAYER: *Augustins Bekehrung*, 1–12.

<sup>9</sup> FLASCH: *Logik des Schreckens* 14f.: »Er (sc. Augustinus) zerschlägt menschliche Wertmaßstäbe. Nichts von dem, was wir wertschätzen und was wir fertigbringen, würdigt uns der göttlichen Zuwendung; nichts davon rettet uns aus dem universalen Verderben. Hier setzt ein philosophischer Kopf die Philosophie an der für ihn entscheidenden Stelle außer Kraft. Er argumentiert noch in ihren Figuren, er gibt sie nicht gänzlich auf. Aber er entwertet sie, und nicht nur sie, sondern jedes menschliche Denken und Wollen«. Zur Kritik an FLASCH vgl. Thomas G. RING: *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens*.

Ziel der vorliegenden Untersuchung des siebenten Buches der *Confessiones* ist es, die Vernünftigkeit des augustinischen Denkens auch nach 396 aufzuweisen. Dabei sollen die beiden Ebenen des siebenten Buches, die dargestellte und die darstellende zunächst getrennt werden. Die Platoniker und Paulus sind die beiden entscheidenden Vorgaben Augustins. In welchem Verhältnis stehen Philosophie und paulinische Weisheit in der Folge von 386? Wie ändert sich dieses Verhältnis im Jahre 396? Bei der Untersuchung dieser Fragen kommt entsprechend dem Thema des siebenten Buches in besonderer Weise das *Denken* der Wahrheit zur Sprache, da dieses jedoch nur im Zusammenhang mit dem *Wollen* und *Tun* dargestellt werden kann, müssen sowohl Denken als auch Wollen und Tun der Wahrheit Gegenstand werden.

## I. Aufbau und Inhalt des siebenten Buches der *Confessiones*

Wohl nicht von ungefähr schreitet das Denken des Augustinus da, wo es um seine Bekehrung geht, streng unterscheidend fort: Zunächst ist die Bekehrung in sich unterschieden in eine des Denkens der Wahrheit (Buch 7), und eine des Willens oder besser des Stand-Nehmens in der Wahrheit (Buch 8).<sup>10</sup> Das siebente Buch ist nun durch die Begegnung mit den Platonikern seinerseits zweigeteilt (1–12 und 13–27) und die entscheidende zweite Hälfte wiederum hat ebenfalls zwei Teile.<sup>11</sup> Goulven Madec nennt ›die erste Hälfte‹ treffend ›L'encombrement de l'esprit‹. Beachtet man, daß das Problem des Bösen, wie es im siebenten Buch verhandelt wird, nur eine Folge der Frage nach der richtigen Weise, Gott zu denken, ist, könnte man die erste Hälfte des Buches auch mit einem Wort Augustins überschreiben (1): ›Et conabar cogitare te ...‹. Dafür spricht auch die Häufigkeit des Verbums ›cogitare‹ im ersten Paragraphen des siebenten Buches. Die Versuche Augustins, Gott und die Herkunft des Bösen einzusehen, scheitern nicht gänzlich. Vielmehr wird hier die Begegnung mit den Neuplatonikern durch die wachsende Einsicht Augustins vorbereitet, aber ebensowohl auch die Unmöglichkeit aufgezeigt, ohne das neuplatonische Denken zum Durchbruch zu kommen.

<sup>10</sup> Vgl. dazu 8, 1: »nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam«.

<sup>11</sup> Vgl. LA, VI–IX, 47f. In BA13 werden die beiden Hälften des siebenten Buches ›I. Problèmes métaphysiques‹ (577) und ›II. Les écrits néo-platoniciens‹ (609) überschrieben. Michele PELLEGRINO unterteilt in seiner Ausgabe der *Confessiones*: ›1) Il problema del male‹ – ›2) Incontro col neoplatonismo‹. Es empfiehlt sich jedoch, das vorbelastete Wort ›metaphysisch‹ ebensowohl zu vermeiden, wie die einseitige Beschränkung des ersten Teils auf das ›Problem des Bösen‹, da die Frage, wie Gott und die Seele zu denken seien, in ihm ebenso thematisch werden.

Die zweite Hälfte des siebenten Buches (13–27), die wie gesagt ihrerseits zweigeteilt ist, überschreibt Madec: ›La patrie et la voie‹. Der erste Teil ›la patrie‹ (13–23) bezieht sich auf das Sehen des Vaterlandes, will sagen der himmlischen Heimat, das durch die Lektüre der ›Platonici‹ ermöglicht wird. Der zweite Teil ›la voie‹ (24–27) hat die Frage und die Antwort nach dem Weg, der in diese Heimat führt, zum Inhalt. Diese Zweiteilung gründet in der eingangs erwähnten Vertiefung des augustinischen Gedankens durch die wiederholte Lektüre des Paulus. Während die Erleuchtung durch die ›libri Platoniorum‹ in den Frühschriften bereits zur ersehnten Beruhigung des Denkens, zu einer Einkehr in den Hafen beim ›unum‹ führt (*beata u.* 4), ist diese Erleuchtung nun als unzureichend gekennzeichnet, um in der Wahrheit Stand zu nehmen. Sie führt nicht zur Erneuerung des Menschen, die ihn in die Lage versetzt, in das Vaterland zu gelangen. Die Schilderung des gesamten siebenten Buches ist vielmehr von der Entgegensetzung Hochmut und Demut geprägt,<sup>12</sup> wobei die ›Platonici‹ als vom Hochmut durchdrungen geschildert werden. Demgegenüber wird nun Christus nicht nur als die Wahrheit in Person, sondern auch als der Weg in die Wahrheit dargestellt, dieser Weg ist durch die alles entscheidende Demut gekennzeichnet. Der Christus, den Augustinus im Blick hat, ist derjenige der paulinischen Verkündigung, der selbst die Summe der Gnade ist (vgl. *ciu.* 10, 29). Mit zwei Ausdrücken Augustins könnte man die Überschrift Madecs modifizieren: Das ›videre patriam‹ und das ›viam tenere‹.

Im folgenden soll der Fortgang des siebenten Buches eingehender dargestellt werden. In den Paragraphen 1–12 versucht Augustinus, Gott, die Seele und das Böse zu denken. Vor der Begegnung mit den Büchern der Platoniker kann Augustinus das Gute (Gott-Seele) und das Böse nicht in der angemessenen Reinheit vor sein geistiges Auge bringen. Vor allem das Verhältnis von unendlich gutem Gott und Schöpfung, in welcher sowohl Schlechtes als auch moralisch Böses gefunden wird, bleibt ihm trotz aller Fortschritte unklar.

Augustinus schildert zunächst (1–3) den Zustand und dabei vor allem die Fortschritte seines *Denkens* am Übergang von ›adolescencia‹ zu ›iuventus‹. Das wichtigste Ergebnis ist, daß das Unvergängliche, Unversehrbare und Unveränderliche als besser anzusehen ist als das Vergängliche – und daß eben deshalb Gott diese Attribute beigelegt werden müssen (1), ist er doch das höchste Gut (vgl. 6). Auf dieser Einsicht basiert auch die Überwindung des Manichäismus durch das Argument des Nebridius: Denn wenn Gott als unveränderlich gedacht wird, dann kann die manichäische Lehre vom Kampf des Guten mit dem Bösen und vom Abfall von Lichtelementen in

<sup>12</sup> Vgl. Olivier DU ROY: *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391, 61*; vgl. auch LA VI–IX, 49.

die Finsternis nur falsch sein, weil dieser Kampf die Veränderlichkeit Gottes voraussetzt (3).

Es bleibt jedoch die Schwierigkeit, wie die ›substantia‹ des Geistigen, das heißt, der Seele und Gottes zu denken ist (2). Augustinus bleibt jener Denkweise verhaftet, die sich auf die ›elementa huius mundi‹ stützt, und die er durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius* kennengelernt hatte (vgl. 3, 8).<sup>13</sup> Der stoische – aber auch der epikureische – Dogmatismus, die verschiedenen Richtungen der Gnosis – auch der Manichäismus – sowie die Skepsis der Akademie fassen Geistiges als eine Art feinstofflicher Substanz auf.<sup>14</sup> Augustinus kann fortan nur in körperlichen Vorstellungen, ›phantasmata‹ denken.<sup>15</sup> Die ›Philosophie dieser Welt‹, die Augustinus von der wahren Philosophie der geistigen Welt unterscheidet, verhindert den Zugang zur Wahrheit des Christentums.<sup>16</sup>

Auf der Grundlage des ›Denkens dieser Welt‹ müht sich Augustinus am Problem des Bösen ab (4–12). Gerade die Überwindung des Manichäismus, der für diese Frage eine deutliche Antwort anbietet, führt zur Dringlichkeit dieses Problems. Wenn Gott als der eine Schöpfer des Alls vorgestellt werden muß und wenn er zuhächst gut ist (6), dann bleibt unklar, woher Böses und Schlechtes in die Welt kommen (4). Jedoch wächst auch in diesem Punkt die Einsicht des Augustinus: Für das Böse, wenn es nicht vom Schöpfer kommt und wenn es auch kein zweites Gegenprinzip gibt, kann nur das Geschöpf selbst verantwortlich gemacht werden. Damit verlagert sich die Frage von der kosmologischen auf die juridische Ebene – und Augustinus beginnt zu unterscheiden zwischen dem ›malum peccati‹ und dem ›malum poenae‹. Ursache des ersten ist das ›liberum voluntatis arbitrium‹ des Geschöpfes, Ursache des zweiten das ›rectum iudicium‹ Gottes (5). Doch kann Augustinus die weltlich-natürliche Ebene hin zur iuridischen und damit geistigen nicht verlassen, da er im Phantasmata-Denken verhaftet bleibt (7). Die Koexistenz eines ›summum et infinitum bonum‹ und eines endlichen ›malum‹ läßt sich in räumlichen Vorstellungen nicht denken.

In diesem Kontext nun findet sich ein Einschub, der die fortschreitende Loslösung des Augustinus von kosmologisch-physiologischem Vorstellen veranschaulicht. Der Abschnitt über die Astrologie (8–10) macht deutlich, daß die Seele und mithin der Lebenslauf des Menschen nicht durch die

<sup>13</sup> Zu CICERO vgl. Erich FELDMANN: *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus* von 373.

<sup>14</sup> Zu den stoischen Elemente im Denken Augustins vgl. Ch. BAGUETTE: *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*; zur Bedeutung von Dogmatismus, Skeptizismus und Gnosis in dieser Epoche vgl. Heribert BOEDER: *Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments*, 95–109.

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch LA VI–IX, 54–57.

<sup>16</sup> Vgl. Col 2, 8 und Acad. 3, 42, ord. 1, 31.

höheren ›Elemente dieser Welt‹, die dem Geistigen am nächsten kommen, determiniert sein kann. Einzig das ›äußerst gerechte Maßgeben‹ Gottes,<sup>17</sup> will sagen seine Prädestination, aber auch der freie Wille des Menschen bestimmen dessen Geschick. Es ist darauf hinzuweisen, daß dieser Exkurs zum Thema Astrologie keineswegs den Fortgang des Gedankens stört oder in diesen auch nur schwach integriert ist,<sup>18</sup> vielmehr verweist die Rede von der gleichen astrologischen Konstellation Esaus und Jakobs auf *Ad Simplicianum* (I, 2),<sup>19</sup> wo Augustinus Paulus (*Rm* 9, 10–29) in epochemachender Weise auslegt und dabei die christliche Lehre von Prädestination und Gnade begründet.

Die Paragraphen 11 und 12 schließen die erste Hälfte des siebenten Buches ab, das von den Versuchen Augustins, Gott zu denken, handelt. Einerseits werden hier noch einmal die Fortschritte Augustins zusammengefaßt, andererseits wächst sich die Unruhe durch die Frage nach der ›causa mali‹ zu einer Unbehaustheit in der sinnlichen Welt aus. Solange Augustinus dem körperlichen Denken unmittelbar verhaftet bleibt, kann er nirgends eine Ort der Ruhe und des Verweilens finden. Es wird deutlich, die Unfähigkeit Augustins, die Wahrheit zu erkennen, beruht in der Verkehrung des ›ordo‹ der Dinge. Die Mittelstellung der Seele zwischen Gott und den körperlichen Dingen wurde zugunsten des Niedrigeren verlassen. Diese ›perversio‹ ist die eigentliche Sünde des Menschen, denn sie ist identisch mit der ›superbia‹ (11). Gott aber treibt den Menschen durch ›stimulis internis‹ an, nirgends in der unmittelbaren Zuwendung zu dieser sinnlichen Welt zu verweilen, bis er zum ›interior aspectus‹ Gottes findet. Zwar führt auch dieser nicht in die wahre ›habitatio‹ des Menschen, aber, die ›Sicherheit der Gewißheit‹ (12) ist eine wichtige Voraussetzung für die Einkehr in die Ruhe bei Gott, von welcher die *Confessiones* in ihrem Anfang (1, 1) und in ihrem Ende (13, 50–53) ebenso sehr wie hier in der Mitte sprechen.

Exakt in der Mitte des siebenten Buches, in der Mitte der dreizehn Bücher der *Confessiones*,<sup>20</sup> vermittelt die gnadenhafte Fürsorge Gottes (13: ›procurasti‹) Augustinus die erlösende Einsicht durch die ›libri Platoniorum‹. Bevor Augustinus jedoch zum Inhalt dieser Einsicht kommt, verweist er auf die Erleuchtung, die vor allem aus den paulinischen Schriften über ihn kam, und die nun die Darstellung seiner Bekehrung bestimmt: ›resistas superbis, humilibus autem des gratiam‹ (13).<sup>21</sup> Hochmut und Demut, Überhebung und Erniedrigung, Aufsteigen und Absteigen – in dieser Spanne von oben und unten bewegen sich nun die Überlegungen und Schilderungen Augustins

<sup>17</sup> Vgl. die Rede vom ›iustissime moderator‹ (10).

<sup>18</sup> Vgl. D II, 405.

<sup>19</sup> Vgl. D II, 408.

<sup>20</sup> Vgl. D II, 413.

<sup>21</sup> Der Wortlaut dieses Zitates stammt aus *Iac* 4, 7 bzw. *1 Pt* 5, 5.

(13–27), die mit dem Titel: ›das Sehen des Vaterlandes und das Nehmen des Weges‹ überschrieben werden können.<sup>22</sup>

Die erste Hälfte dieses Abschnittes beschreibt das Aufsteigen zur Einsicht in die Wahrheit, zum ›Sehen des Vaterlandes‹. Der neue Standort zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* bewirkt, daß die Platoniker und ihre Einsicht in scharf gezogene Grenzen verwiesen werden. In den Paragraphen 13 bis 15 setzt Augustinus die Wahrheit der neuplatonischen Erkenntnis mit der christlichen Offenbarung in deren johanneischer und paulinischer Gestalt in einen Vergleich. Dabei werden Identität und Differenz klar bestimmt. Ausgangspunkt der Übereinstimmung ist der Prolog des *Johannes-evangeliums*, sofern er die vor- und überweltliche Wirklichkeit des ›verbum‹ mitteilt. Die Entgegensetzungen, von denen Augustinus im Zentrum der *Confessiones* handelt, beziehen sich auf verschiedene Inhalte der Offenbarung, auf verschiedene Auffassungen von Vernunft, auf den Unterschied von begrenzt wahrer Philosophie zu vollkommen wahrer Philosophie.<sup>23</sup> Die Neuplatoniker sind nach Augustinus ebenfalls auf die christliche Offenbarung, besonders auf das *Johannesevangelium* bezogen und stimmen mit diesem überein<sup>24</sup> – bis auf die alles entscheidende ›humilitas‹ des Wortes. Die ›humilitas‹ meint die Niedrigkeit im Sinne von ›Erdhaftigkeit‹, ›Humusartigkeit‹ – johanneisch gesprochen – die Fleischwerdung des Wortes (14): »uerbum caro factum est et habitauit in nobis, non ibi legi«.

Die Einsicht in die Geisthaftigkeit und Vernünftigkeit Gottes (13), daß die Welt dem Wort Gottes entspringt, daß die Menschen Glück und Weisheit aus der Fülle des Wortes empfangen, deckt sich mit der christlichen Offenbarung, und eben weil die Neuplatoniker diese Offenbarung mit vielen und vielfältigen Verstandesargumenten (»multis et multiplicibus ... rationibus«) denken, kann diese selbst Augustinus erst richtig einleuchten. Augustinus faßt die Rationalität der Heiden als das ägyptische Gold auf, das das Volk Gottes auf dessen Geheiß aus Ägypten mitnimmt (15).<sup>25</sup> Gerade für die Heiden, zu denen sich auch Augustinus zählt, wird diese Rationalität von maßgeblicher Bedeutung, wenn sie in die Ordnung der Dinge richtig eingefügt bleibt.

Eingerahmt in die zwei Schilderungen von vergeblichen Versuchen, in die Gegenwart Gottes in neuplatonischer Weise aus eigenem Vermögen aufzu-

<sup>22</sup> Dazu MADEC: *Une lecture de Confessions VII*, 9, 13–21, 27; Robert J. O'CONNELL: ›Confessions‹ VII, IX, 13 – XXI, 27. *Reply to G. Madec*.

<sup>23</sup> Vgl. dazu MADEC (LA, 69).

<sup>24</sup> Vgl. dazu BOEDER: *Die philosophischen Conceptionen der Mittleren Epoche*, 326–328.

<sup>25</sup> Hierbei handelt es sich wohl um eine Anspielung auf die ägyptische Heimat des Neuplatonismus. Vgl. MAYER: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, 131 f.

steigen, expliziert Augustinus den Inhalt seiner neuen Einsichten.<sup>26</sup> Die Einsicht in die Geistigkeit Gottes ermöglicht es Augustinus, die Erhabenheit des unwandelbaren Lichtes über die Seele nicht mehr in körperlichen Bildern vorzustellen, sondern mit der Einsicht in den absoluten Unterschied von Schöpfer und Geschöpf zu begreifen (16). Augustinus begreift, ja er sieht sogar die Gegenwart Gottes, aber wegen seiner Ungerechtigkeit kann er in diesem Sehen nicht verweilen. Auch wenn gerade diese Einsicht Augustinus in die ›regio dissimilitudinis‹ zurückwirft, so wächst ihm doch durch diese Erfahrung von Nähe und Ferne die Fähigkeit zu, ›aus der Ferne‹ auf die Zusage der Gegenwart Gottes zu hören: ›immo uero ego sum qui sum‹ (16). Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird nun inhaltlich als derjenige zwischen ›immutabilitas‹ Gottes und ›mutabilitas‹ des Menschen (gut und schlecht), sowie als der zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit (gut und böse) gefaßt.

Während nun Gott als derjenige begriffen wird, der in vollkommener Gegenwart ist, wird allem unterhalb Gottes diese Fülle des Seins abgesprochen, so auch dem Menschen, dessen ›Gut es ist, Gott anzuhängen‹ (17). Augustinus wendet sich in Paragraph 18 den Dingen unterhalb von Gott zu, die weder ganz im Sein noch ganz im Nichtsein sind. Diese Dinge werden als verderblich gekennzeichnet und als solche sind sie von Gottes Unverderblichkeit aber auch von der Unverderblichkeit dessen, was nicht ist, unterschieden. Alles Verderbliche aber, insofern es an ›Gutheit‹ verlieren kann, ist gut – mehr oder weniger. Also ist jede ›substantia‹ gut und das ›malum‹ ist nichts als der Mangel an ›Gutheit‹ und hat in keinerlei Weise an der Selbstständigkeit der Substanzen teil (18). Dies hat die fundamentale Folge, daß der Schöpfer aller Substanzen nicht das ›malum‹ verursacht hat, denn das ›malum‹, das nichts anderes ist als die ›privatio boni‹ – in letzter Konsequenz: das Nichts –, kann keine substantielle Ursache haben. Diese aus dem Neuplatonismus übernommene Einsicht löst Augustinus endgültig aus dem Manichäismus.

Die Summe der gestuften Substanzen sind in ihrer Totalität sehr gut, so daß es für Gott, der diese ›Ordnung‹ verfügt hat, keinerlei Mangel des ›malum‹ gibt (19). ›Sub specie aeternitatis‹ sind ›malum‹ und ›bonum‹ zusammen besser als das ›bonum‹ für sich (19). Die Unendlichkeit des guten Gottes zeigt sich darin, daß er nichts Böses als Gegenprinzip zuläßt (20), ist doch seine Unendlichkeit gerade nicht räumlich vorzustellen. Dagegen liegt die Bestimmtheit aller endlichen Dinge in ihrer Endlichkeit und damit dem begrenzten Sein in Raum und Zeit beschlossen (21). Vom ›malum‹ als endliche Güte der Dinge ist das ›malum‹ im Sinne der ›iniquitas‹ der Geistwesen zu

<sup>26</sup> Dazu vgl. Pierre COURCELLE: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 157–167.

unterscheiden. Diese ist nicht nur bloßer Mangel, sondern eine ›peruersitas uoluntatis‹ (22). Anders als im Neuplatonismus, der das ›malum‹ vor allem mit der Körperlichkeit verbunden sah, findet sich das ›malum‹, auf das Augustinus abhebt, ausschließlich bei den Wesen, die Gott schon nahe waren, und sich ihm doch entwunden haben: die Geistwesen und unter ihnen der Mensch (22).<sup>27</sup>

Der Abschnitt über das ›Sehen des Vaterlandes‹ endet mit der Einsicht, daß Augustinus zwar dahingekommen ist, Gott selbst anstelle der ›phantasmata‹ zu lieben, jedoch in der ›fruitio‹ Gottes noch nicht Stand nehmen kann, sondern zwischen Gott und der körperlichen Welt hin und hergerissen bleibt. Diese Unfähigkeit, sich *oben* an Gott aus eigenem Vermögen festzuhalten, ist die Vorbereitung auf die *Niedrigkeit*, welche die Voraussetzung für das wahre Genießen der Wahrheit ist. Ausgehend von der Frage, woher Augustinus das Maß des Unterscheidens habe, wenn er nicht nur die irdischen Dinge auf ihre Vollkommenheit hin beurteilt, sondern auch die Vollkommenheit der ›incommutabilis et uera ueritatis aeternitas‹ von der ›commutabilis mens‹ unterscheidet, führt er sein Denken abschließend noch einmal durch die Stufen der Geistigkeit im Mensch hinauf zur Quelle allen Maßes. Der Weg beginnt bei der Körperlichkeit (›a corporibus‹), die ja auch für den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen bleibender Ausgangspunkt aller Erkenntnis sein muß. Die sinnlich wahrnehmende Seele (›anima sentiens‹) wird hin zur ›interior uis‹ überschritten, welche die Sinneseindrücke innerlich wahrnimmt. Die spezifisch menschliche Sphäre erreicht Augustinus mit der ›ratiocinans potentia‹, welche die Sinneseindrücke verknüpft und beurteilt. Indem sich das Denken (›cogitatio‹) von den Sinneseindrücken und den Vorstellungsbildern (›phantasmata‹) löst, erhebt es sich zunächst zur Einsicht in sich selbst (›intellegentia sua‹) und von daher zu jenem Ort, von welchem her ihm das Licht aufgeht, das ihm sein Maß gibt. Hier erreicht die Vernunft (›intellegentia‹) und mithin die rein geistige Sphäre des Menschen (›mens‹) die absolute Grenze, welche sie von der Geistigkeit Gottes scheidet. Die wandelbare Seele kommt bis zu dem, »quod est in ictu trepidantis aspectus« (23). Der Ort der Gegenwart Gottes bleibt dem menschlichen Geist verschlossen, es ist ihm unmöglich, an der Einheit Gottes einen unterscheidenden Blick festzumachen (23: »aciem figere non eualui«). So wächst durch die Erinnerung an den Genuß Gottes, dem sich hinzugeben die Seele noch nicht in der Lage ist, die Sehnsucht danach, einen Weg zu finden, um zu Gott aufzusteigen und mehr noch, ihm bleibend anzuhängen, worin nämlich das ›bonum‹ des Menschen besteht (vgl. 17). Es wird im Verlauf der Untersuchung die Frage zu beantworten sein, warum es

<sup>27</sup> Vgl. Ubaldo R. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustianische Bestimmung Gottes als Subiectum*, 218 f.

Augustinus nicht mehr gelingt, auf dem neuplatonischen Königsweg zu Gott zu gelangen.

Der letzte Abschnitt des siebenten Buches ist dem Weg gewidmet, auf dem der Mensch die Kraft gewinnen kann, um zur ›fruitio dei‹ aufzusteigen. Dieser Weg ist der ›mediator dei et hominum‹, der Gott-Mensch Jesus Christus (24). Augustinus verheimlicht seine Schwierigkeiten, die Zumutung der Fleischwerdung Gottes einzusehen, nicht, sah doch auch er in Jesus zunächst nur ›einen Mann von überragender Weisheit‹, nicht aber die ›persona veritatis‹ (23), das heißt, nicht das ›uerbum caro factum‹. Augustinus schildert die christologischen Irrwege, die er und Alypius eingeschlagen hatten (25). Bevor die Lösung der noch bleibenden Unklarheiten, die entscheidende Erleuchtung durch die Schriften des Apostels Paulus dargestellt wird, faßt Augustinus in Paragraph 25 noch einmal das bisherige Ergebnis des siebenten Buches zusammen: Die Lektüre der Platoniker bringt ihn zu wahren Erkenntnis Gottes – jedoch noch nicht zur vollen. Er ist noch ›infirmus ad fruendum te‹. Anstatt Gott zu genießen, genießt Augustinus seine eigene ›scientia‹ (26). Der Selbstgenuß des endlichen Geistes führt zur ›superbia‹ und somit zum Verderben, denn zu Genießen ist nur Gott, der endliche Geist aber ist zu gebrauchen. Dennoch ist es die Fügung Gottes, die ihn zunächst zu den ›libri Platoniorum‹ und dann erst zu den ›litterae‹ Gottes führte, denn ihm sollte der Unterschied zwischen ›praesumptio‹ und ›confessio‹ aufgehen. Der anmaßende Versuch, die Grenze zwischen Gott und Mensch zu überschreiten, wird der lobenden Anerkennung der Erhabenheit Gottes sowie der bekennden Einsicht in die eigene Mangelhaftigkeit entgegengesetzt. Dadurch wird auch der Unterschied zwischen ›Wissen‹ und ›Wohnen‹ eröffnet. Zum Bewohnen des Vaterlandes führt einzig die »Liebe, die vom Fundament der Niedrigkeit her erbaut« (26).

Augustinus macht nun deutlich, warum Gott ihn zunächst durch die neuplatonischen Bücher und dann erst durch die Heiligen Schriften gebildet hat. Gemäß dem erbauenden Wirken Gottes, der das Bessere aus dem Schlechteren hervorbringt und der die ›priuatio boni‹ vorübergehend zuläßt, ist es sinnvoll, daß Augustinus erst die niedrigeren ›bona‹ der platonischen Einsicht vermittelt wurden, bevor er von da aus zur Fülle der Wahrheit in den ›sanctae litterae‹ gelangt. Wäre Augustinus vor der Begegnung mit den Neuplatonikern in den Heiligen Schriften ›informiert‹ worden, hätte die Gefahr bestanden, daß die Platoniker Augustinus wegen ihrer dem Denken eingängigeren Rationalität von der Offenbarung losgerissen hätten oder daß die der vollen Wahrheit geöffneten Augen nicht mehr wahrgenommen hätten, daß sie einzig durch die Offenbarung nicht aber durch die Platoniker zur Fülle gelangt seien.

Die Fülle der Wahrheit findet Augustinus in den Schriften, die durch den ›verehrungswürdigen Griffel des Geistes‹ Gottes verfaßt sind, unter diesen –

›prae ceteris‹ – in denjenigen des Apostels Paulus. Die paulinischen Schriften erschienen Augustinus vor der Lektüre der Neuplatoniker unglaublich, weil selbstwidersprüchlich und im Widerspruch mit dem Alten Testament. Nun aber leuchtet ihm aus den Heiligen Schriften ›ein einziges Gesicht der reinen Reden‹ entgegen (27). Was er bisher an Unterschieden zwischen neuplatonischem und christlichem Denken anhand von Schriftzitaten herausgearbeitet hat, bringt er hier auf den Begriff: »quidquid illac uerum legeram, ac cum commendatione gratiae tuae dici«. Die volle Einsicht in die Gnade ist Augustinus im Jahre 396 durch die Simplician gewidmete Auslegung des Apostels Paulus aufgegangen. Augustinus wird später den ›intellectus gratiae‹<sup>28</sup>, der ihm zu Beginn seiner Bischofszeit zu Teil wurde, als eine Offenbarung bezeichnen (*praed. sanct.* 8). Es überlagern sich also hier die dargestellte mit der darstellenden Ebene. Augustinus projiziert die Erleuchtung durch Paulus-Lektüre (1 Cor 4, 7) in die Zeit seiner Bekehrung zurück.

## II. Wichtige Vorgaben

### 1. Die Platoniker

Vor der systematischen Darstellung des Themas empfiehlt es sich, einige wichtige Forschungsergebnisse zu den entscheidenden Vorgaben Augustins, den neuplatonischen Denkern Plotin und Porphyrios sowie dem Apostel Paulus, vorzustellen, sofern sie für unsere Untersuchung von Bedeutung sind. Bezüglich der Bedeutung der neuplatonischen Bücher für die Bekehrung Augustins sollen drei Fragen geklärt werden. Die erste Frage betrifft die Identität der ›libri Platoniorum‹. Sodann ist in gebotener Kürze auf die Positionen der platonischen Denker, die Augustinus beeinflusst haben, einzugehen. Von hier aus kann schließlich kurz die ›Jahrhundertfrage‹ berührt werden: Wozu hat sich Augustinus 386 bekehrt?

Zunächst ist zu bemerken, daß Augustinus die Namen der Platoniker, deren Bücher er gelesen hat, in den *Confessiones* verschweigt (7, 13; 8, 2). Er gibt lediglich an, daß er diese Bücher in der lateinischen Übersetzung des Marius Victorinus gelesen hat. In *De beata uita* führt Augustinus seine Bekehrung auf die Lektüre einiger weniger Bücher des Plotin zurück (1, 4).<sup>29</sup> In *De Academicis* spricht er davon, daß in Plotin, das ›reinste und leuchtendste

<sup>28</sup> Dazu die sehr ergiebige Untersuchung von Josef LÖSSL: *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo.*

<sup>29</sup> Vgl. dazu Paul HENRY: *Plotin et l'Occident*, 78 ff.

Antlitz der Philosophie«, dasjenige Platons, wiedergeboren worden sei (3, 41 f.). In *De ciuitate dei* stellt Augustinus fest, daß die im Geiste Platons Philosophierenden den Christen am nächsten gekommen seien (8, 5). Im selben Werk wird deutlich, wer unter diesen besonders geschätzten Platonikern zu verstehen ist: Plotin, Jamblich, Porphyrius sowie Afer Apuleius (8, 12). Die Platoniker haben in Augustinus ein ›Feuer entfacht‹, das nie mehr erlöschen wird (vgl. *Acad.* 2, 5). Dieser Einschätzung schließen sich modifiziert sowohl die Darstellung der Bekehrung in den *Confessiones* als auch das zum Teil ›philosophiegeschichtliche‹ Spätwerk *De ciuitate dei* an. Wer aber waren die Autoren jener Bücher, von denen Augustinus im siebenten Buch der *Confessiones* spricht? Jamblich<sup>30</sup> und Afer Apuleius, die im Werk des Augustinus keine Rolle spielen, blieben bei der Suche nach der Identität der platonischen Autoren außer Betracht. Zunächst galt nur Plotin als der Autor der platonischen Bücher.<sup>31</sup> Willy Theiler entfachte mit der These, daß »fast alles Philosophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann«,<sup>32</sup> einen Streit,<sup>33</sup> in dem bis heute »viel Bildung und viel philologischer Feinsinn vergossen wurde«. <sup>34</sup> Paul Henry vertrat gegen Willy Theiler die Auffassung, daß Augustinus einzig mit den Schriften des Plotin in Berührung kam.<sup>35</sup> Pierre Courcelle<sup>36</sup> und John J. O'Meara<sup>37</sup> betonten, daß Augustinus sowohl Plotin als auch Porphyrios gelesen habe. Die Frage, welche Bücher Augustinus nun tatsächlich in die Hände fielen, wird heute vor allem wegen der schlechten Überlieferungslage bei Porphyrios als unbeantwortbar angesehen.<sup>38</sup> Jedenfalls ist aber der prägende Einfluß sowohl Plotins als auch des Porphyrios festzuhalten,<sup>39</sup> wobei Porphyrios das größere Gewicht zukommt.<sup>40</sup> Die Vermittlung des porphyrianischen und plotinischen Den-

<sup>30</sup> THOMAS STÄCKER: *Jamblich und der philosophische Begriff der Zauberei*, 99–116.

<sup>31</sup> Welche Bücher PLOTINS Augustinus wahrscheinlich gelesen hat, vgl. DU ROY: *L'intelligence*, 70; Textparallelen zwischen PLOTIN und *conf.* 7 bietet AIMÉ SOLIGNAC: BA 13, 682.

<sup>32</sup> WILLY THEILER: *Porphyrios und Augustin*, 4f. Dazu auch DERS.: *Rez. zu P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 113–122.

<sup>33</sup> Zusammenfassungen dieses Streites und seiner Hauptthesen bieten: MAYER: *Die Zeichen* I, 130, Anm. 149; D II, 421–424; MADEC: SAC, 193 f.

<sup>34</sup> MADEC: SAC, 193.

<sup>35</sup> HENRY: *Plotin*, 67–77 und 96–103 und DERS.: *Augustine and Plotinus*, 1–23.

<sup>36</sup> COURCELLE: *Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodor*, 159–169; *Recherches*, 157–159, sowie stärker den Einfluß des Porphyrios betonend: *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, 27–58.

<sup>37</sup> O'MEARA: *The Young Augustine. An Introduction to the Confessions of St. Augustine; Augustine and Neoplatonism*, 91; DERS.: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*.

<sup>38</sup> Vgl. DU ROY: *L'intelligence*, 71; MAYER: *Die Zeichen* I, 130 f.; MADEC: SAC, 194.

<sup>39</sup> HEINRICH DÖRRIE: *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustinus*; PIERRE HADOT: *Citations de Porphyre chez Augustin*.

<sup>40</sup> Vgl. MADEC: *Le Néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*, 59: »Je crois toutefois

kens durch Marius Victorinus sowie dem zuvor durch den seinerseits wahrscheinlich eher porphyrianisch geprägten Ambrosius<sup>41</sup> ist dabei ebenfalls zu beachten,<sup>42</sup> Doch ist festzuhalten, daß Ambrosius, der noch vor der Begegnung mit den ›libri Platoniorum‹ Augustinus die Augen für die Plausibilität des Christentums ein wenig geöffnet hatte, nicht den entscheidenden Durchbruch bringen konnte. Der Christ Ambrosius kann nicht bewirken, was die heidnischen Platoniker vermögen.

Um die beiden Ebenen des siebenten Buches fassen zu können, anders gesagt: um verstehen zu können, wie Augustinus 386 und 396 auf das neuplatonische Denken reagiert hat, ist es unerlässlich, die maßgeblichen Grundgedanken des Plotin und des Porphyrios zu umreißen.

Das Prinzip des plotinischen Denkens ist das Eine,<sup>43</sup> welches in vollkommener Transzendenz zu allem ist (*Enneade V 3, 10, 50*). Strenggenommen ›ist‹ das Eine nicht, sondern es ist jenseits des Seins (*Enneade VI 9, 2, 12 ff.*; *III 8, 10, 28*). Damit wird aber jede κατηγορία des Einen selbstwidersprüchlich (*Enneade VI 1, 3*), es ist wesentlich unnennbar (*Enneade V 3, 13, 1*). Das Eine, das sich jeder Prädikation entzieht, ist auch noch jenseits des Denkens (*Enneade III 8, 9, 1–25*). Die Vernunft (νοῦς) ist ihm als erste Hypostase unterstellt (*Enneade II 9, 1, 46–57*). Der Vernunft untersteht noch die Seele (ψυχή), die nicht notwendig die des Menschen ist, denn auch die Welt hat eine Seele (*Enneade III 4, 2, 1*; *IV 2, 2, 42*). Jedenfalls ist die Seele durch die Verbindung mit der Materie gekennzeichnet (*Enneade IV 3, 20, 38*). Die Materie enthält noch Spuren des Geistigen (*Enneade IV 7, 2, 25*), denn ohne diese wäre sie das reine Nichts.

Der Mensch als ein Lebewesen, das im Leib mit der Materie verbunden ist (*Enneade II 3, 9, 30*), wird primär unter dem Aspekt seiner Abständigkeit vom Einen betrachtet (*Enneade VI 4, 14, 16*). Die selbstverschuldete ἀπόστασις (*Enneade V 2, 1, 26*) zu überwinden und zur Einung mit dem Einen zu kommen,<sup>44</sup> ist die Hauptabsicht des plotinischen Denkens (*Enneade IV 7, 12, 7*). Weil aber auch in der inkarnierten Seele immer noch ein Funken der göttlichen Vernunft bzw. des Einen ist (*Enneade II 8, 9, 22 ff.*), kann die Seele durch Umdenken von sich aus den Heimweg zum Einen antreten. Anders ausgedrückt: durch die Schönheit des sinnlichen Kosmos auf-

---

pouvoir dire que Porphyre a gagné des points, avec des études de A. Solignac, H. Dörrie, J. Pépin, P. Hadot, I. Hadot, J. J. O'Meara.

<sup>41</sup> COURCELLE: *Recherches*, 133–136.

<sup>42</sup> HADOT: *Porphyre et Victorinus*, Bd. 1; Charles KANNENGIESSER (und G. MADEC): *A propos de la thèse de P. Hadot sur Porphyre et Victorinus*; Antonius BASTIAENSEN: *Augustinus et ses prédécesseurs latins chrétiens*. Vgl. auch Thomas FINAN und Vincent TWOMEY (Hrsg.): *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*.

<sup>43</sup> Vgl. Werner BEIERWALTES: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, 11.

<sup>44</sup> BEIERWALTES: *Denken des Einen*, 123 ff.

gefordert, die Quelle der Schönheit zu suchen (*Enneade* VI, 7, 31, 9), erinnert sich die Seele an ihre ursprüngliche Schönheit und damit ihre Herkunft aus der reinen Vernunft (*Enneade* VI 9, 7, 33 f.; VI 4, 14, 16). Weil aber die Vernunft (νοῦς) das Wesen des Menschen (*Enneade* VI 7, 4, 28) ist, kann seine Seele vom Körper (*Enneade* III 6, 6, 70) auferstehen; dadurch kehrt die Seele zunächst in sich ein. Strenggenommen hört der Mensch damit auf, Mensch zu sein, und wird reine Seele. Die Seele kann sich in die reine Geisteswelt erheben – und der Geist (νοῦς) sich bis an die Grenze des Einen. Nicht die Selbstherrlichkeit des Menschen ist hier am Werk, sondern das Selbst des Menschen, die Seele, sowie deren Selbst, die Vernunft.<sup>45</sup> Insofern das Selbst der Vernunft das Eine ist, kann sie die Einung mit dem Einen im Tun des Lassens von allem selbst erwirken (*Enneade* V 2, 6, 20; VI 9, 11, 23); insofern aber gerade zwischen der Vernunft und dem Einen der absolute Unterschied waltet, kann die Vernunft die Offenbarung des Einen nur erwarten, wie ein Auge den Aufgang der Sonne erwartet (*Enneade* V 5, 8, 1). Wie das sinnliche All aus dem Einen hervorgeht, wie auch die Seele und das geistige All aus dem Einen kommen, so ist auch noch die Rückkehr der vom Einen zu unterscheidenden Vernunft eine Gabe.

Obwohl sich das Eine weder auf sich selbst noch auf alles Sonstige in Denken und Wollen bezieht<sup>46</sup> – ist es doch über jede Relation erhaben – geht aus ihm alles hervor (*Enneade* V 2, 1, 3). Die erste Emanation aus reiner Überfülle an Macht ist der Geist (*Enneade* V 1, 4, 21). Aber auch noch der Geist bringt nicht aus βούλησις oder λογισμός (*Enneade* VI 7, 1–7), sondern aus Macht das von ihm Verschiedene hervor (*Enneade* V 2, 1, 8). Zwei Sachverhalte sind im Vorblick auf das Denken Augustins nun festzuhalten: Alles ist gegeben.<sup>47</sup> Das Gegebene ist nicht Gegenstand des göttlichen Denkens und Wollens, anders ausgedrückt: das Eine ist weder auf die geistige noch auf die sinnliche Welt bezogen und weder das Eine noch der Geist sind auf die sinnliche Welt bezogen.

Auch Porphyrios<sup>48</sup> weiß sich dieser Grundeinsicht verbunden, allerdings mit einer entscheidenden Veränderung gegenüber Plotin. Porphyrios verwandelt gewissermaßen die Dreiheit der Naturen des Einen (Plotin) in die Dreifaltigkeit des Einen.<sup>49</sup> Die bedeutet aber nun, daß der absolute Unterschied zwischen dem Einen und der Vernunft getilgt wird.<sup>50</sup> Es entsteht die

<sup>45</sup> Vgl. BOEDER: *Topologie der Metaphysik*, 220.

<sup>46</sup> PLOTIN: *Enneade* V 3, 12, 31, dazu PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff* 17, 204.

<sup>47</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 31.

<sup>48</sup> Zu PORPHYRIOS vgl. auch Eugene TESELLE: *Porphyry and Augustine*; O'MEARA: *Parting from Porphyry*.

<sup>49</sup> Vgl. HADOT: *Porphyre*, 484.

<sup>50</sup> In diese Richtung weisen *sententia* 25 und *sententia* 26.

Sphäre des Geistigen (νοητόν) mit ihren nunmehr drei Hypostasen.<sup>51</sup> Die späteren Neuplatoniker Proklos<sup>52</sup> und Damaskios<sup>53</sup> sehen darin einen Bruch mit dem plotinischen Prinzip. Wenn auch bei Plotin ›unser Selbst‹ dort oben »Gott wird, besser noch Gott ist« (*Enneade* VI 9, 9), so geschieht dies doch in unaussprechlicher, weil ekstatischer Weise – und ›Gott sein‹ kann hier keine univoke Aussage sein, wird doch jedes Sein und Aussagen vom Einen abgeschnitten. Anders bei Porphyrios. Das Eine wird nunmehr zum Sein selbst und mithin Substanz,<sup>54</sup> geistige Substanz – dies ist mit Blick auf Augustinus festzuhalten. Das bedeutet für die menschliche Seele – so wird Augustinus Porphyrios verstehen –, daß sie »eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini«<sup>55</sup> ist. Der Gedanke des Porphyrios ist nun seinerseits auf den »recursus animae ad patrem« gesammelt. Nach dem bisher Gesagten wird deutlich, daß die Seele, die mit dem Geist des Vaters eines Wesens ist, von sich aus den »recursus ad patrem« leisten kann, auch wenn dieser Rücklauf als keine einseitige Tätigkeit der Seele aufgefaßt werden darf, sondern Gott der Seele entgegenkommt.<sup>56</sup> War es bei Plotin vor allem ein Umdenken, das zu einer höchsten ›theoria‹ führte, welche sich in einem letzten Tun selbst aufgibt, so steht bei Porphyrios ein praktischer Zug am Anfang der Umkehr,<sup>57</sup> welcher ein ›Leben gemäß dem Geiste‹<sup>58</sup> meint, auf ein Herausarbeiten aus dem Leibe zielt<sup>59</sup> und sich in der Angleichung an Gott erfüllt.<sup>60</sup> Entsprechend der Mittelstellung der Vernunft zwischen dem Einen und der Seele kann Porphyrios rein geistige Mittlerwesen denken, die der Seele beim Aufstieg helfen können und die die Seele verehren kann. Dennoch ist zu betonen, daß das Eine selbst in keiner Weise auf die Seele oder die sinnliche Welt bezogen ist und somit weder eine Offenbarung noch eine Hilfe im Sinne der Gnade zu denken ist.<sup>61</sup> Wie Porphyrios das Christentum gerade bezüglich der

<sup>51</sup> Vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 50–61.

<sup>52</sup> PROKLOS: *In Platonis Parmenidem commentarius* 1070, 39–30.

<sup>53</sup> DAMASKIOS: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem*, II, 1, 2,–3.

<sup>54</sup> Vgl. BOEDER: *Topologie*, 237 f.

<sup>55</sup> AUGUSTINUS: *ciu.* 10, 29, vgl. dazu PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 60.

<sup>56</sup> PORPHYRIOS: *Ad Marcellam* 11, 282, 3–4, dazu PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 69.

<sup>57</sup> PORPHYRIOS: *De Abstinencia* I 29, 107, 2; dazu PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 62.

<sup>58</sup> PORPHYRIOS: *De Abstinencia* I 29, 107, 9–10.

<sup>59</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 63 ff.

<sup>60</sup> PORPHYRIOS: *De Abstinencia* I 29, 25, 9.

<sup>61</sup> Vgl. DÖRRIE: *Porphyrios als Mittler*, 469: »Porphyrios kommt ganz nahe an den Punkt heran, an dem er die Gnade Gottes postulieren müßte. Er tut diesen Schritt aber nicht, und er kann ihn nicht tun; denn für ihn ist das Höchste Göttliche von allen Affekten frei, kein Erbarmen, kein Helfen-Wollen kann ihm zugeschrieben werden, denn es bezieht sich niemals auf die Seins-Ordnungen unter ihm«.

Offenbarung angreift, so wird Augustinus den neuplatonischen Mittlerwesen den einen Mittler Jesus Christu in aller Schärfe entgegensetzen.<sup>62</sup>

Doch bevor auf die auf sachliche Auseinandersetzung Augustins mit dem Neuplatonismus einzugehen ist, sei noch ein Blick auf die ›Jahrhundertfrage‹ geworfen, wo nun die Bekehrung Augustins zu fassen ist, in den sogenannten ›philosophischen‹ Dialogen von Cassiciacum oder in den *Confessiones*.<sup>63</sup> Damit einher geht die Frage, wozu sich Augustinus 386 bekehrt hat. Zum Christentum, wie es die *Confessiones* nahelegen, oder zu einer eigentümlichen Spielart des Neuplatonismus, wie etwa Prosper Alfarcic<sup>64</sup> die Dialoge interpretiert hat. Ausgelöst wurde die Debatte durch einen Vortrag Adolf von Harnacks im Jahre 1888, der auf die Differenzen zwischen den Dialogen und den *Confessiones* hinwies.<sup>65</sup> Hatte sich Augustinus erst nach und nach vom Neuplatoniker zum Christen entwickelt? Pierre Courcelles *Recherches sur les Confessions* haben eine Wende in diese Auseinandersetzung gebracht. Courcelle stellt fest, daß die Entgegensetzung zwischen Hellenismus und Christianismus eine Erfindung der Moderne seien und im Gefüge des augustininischen Gedankens keinen Ort haben.<sup>66</sup> Neuplatonismus und christliches Denken seien vielmehr bereits vor Augustinus eine Synthese eingegangen, welche auf Marius Victorinus zurückgehe und über Simplician und Ambrosius an Augustinus gekommen sei.<sup>67</sup> Augustinus sei sich aber nach Courcelle auch der Unterschiede bewußt gewesen, welche ihn vom Neuplatonismus trennten.<sup>68</sup> Simplician habe Augustinus auf die Übereinstimmung und die Differenzen zwischen dem Johannesprolog und dem Neuplatonismus hingewiesen (vgl. *ciu.* 10, 29). Diese Unterschiede zwischen Plotin, Porphyrios und Augustinus ausgehend von den Frühschriften bis hin zu *De ciuitate dei* und *De trinitate* hat Ubaldo R. Pérez Paoli in seiner Schrift *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustininische Bestimmung Gottes als Subiectum* herausgearbeitet.<sup>69</sup> Jedenfalls kann die Ent-

<sup>62</sup> O'MEARA: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, 160–162; MADEC: *Connaissance de Dieu et action de grâce. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains* 1, 18–25, 285 ff.; anders DU ROY: *L'intelligence*, 97; D II, 461.

<sup>63</sup> Zum Ganzen vgl. MADEC: *Le Néoplatonisme*. MADEC bringt die Fülle der maßgeblichen Positionen in diesem Streit zur Darstellung.

<sup>64</sup> PROSPER ALFARIC: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, 380 ff.

<sup>65</sup> ADOLF VON HARNACK: *Augustins Konfessionen*.

<sup>66</sup> COURCELLE: *Recherches*, 11. dazu LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 16, dort weitere Literatur.

<sup>67</sup> *Recherches*, 252 f.; dazu MADEC: *Le Néoplatonisme*, 59–6; zu Marius Victorinus vgl. M. T. CLARK: *Victorinus and Augustine. Some Differences*.

<sup>68</sup> COURCELLE: *Recherches*, 172 und 254, *Les Confessions*, 59.

<sup>69</sup> Vgl. Charles BOYER: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*; Rein FERWERDA: *Plotinus' Presence*, zeichnet die verschiedenen Stufen der Gegenwart PLOTINS im Denken AUGUSTINS nach, von direkter Zitation und Übernahme von Gedanken hin zur sachlichen Entsprechung, die jedoch hinter biblischen Ausdrücken

gegensezung Philosophie und Theologie im Denken Augustins eindeutig als überwunden gelten.<sup>70</sup>

## 2. Paulus

Wenn wir uns nun Paulus zuwenden, dann scheint es, verlassen wir den Boden der Philosophie. Gerade in der Auseinandersetzung mit Paulus hat Augustinus jene Denkart entwickelt, die Flasch in extenso geißelt. Auch wenn Flasch die Ursache der Verfinsterung bei Augustinus selbst sucht und eine andere Paulusexegese für möglich hält,<sup>71</sup> fällt doch der Schatten der Inhumanität auch auf Paulus. Schon Peter Brown stellte fest: Paulus hat gesprochen, Augustinus hat verstanden.<sup>72</sup> Auch Brown sieht hier den Optimismus des jungen ›humanistischen‹ Philosophen sterben und dem paulinischen Pessimismus eines in Sünde und Unfreiheit verstrickten Menschen weichen.<sup>73</sup> Die Bewertung des Paulus als Ursprung der Enteignung des Wesens des Menschen – seines Willens zum Leben in dieser Welt – hat ihren großen Protagonisten in Friedrich Nietzsche. Wenn Nietzsche einerseits den Gründer des Christentums und damit seinen Widersacher in Paulus ausmacht,<sup>74</sup> andererseits im Platonismus die Unwahrheit der Welt beginnen sieht,<sup>75</sup> dann gewinnt Augustins Tat, Platonismus und Paulus zu verbinden, größtes Gewicht für die Geschichte des Christentums, die zumindest im Mittelalter die Geschichte des Abendlandes ist. Die Frage, ob dies eine Geschichte der Dunkelheit sei, muß an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Augustinus jedenfalls stellt fest, daß er, nachdem ihm durch die Lektüre der Platoniker ein Licht aufgegangen war, zu Paulus griff und ihm sich von daher das Antlitz der Philosophie enthüllte (*Acad.* 2, 5 f.): »itaque titubans properans haesitans arripio apostolum Paulum. neque enim uere, inquam, isto tanta potuissent uixissentque ita, ut eos uixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono aduersarentur. perlegi totum intentissime atque castissime. tunc uero quantulocumque iam lumine asperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit ...«. Wohlgemerkt, wie im siebenten Buch der *Confessiones* werden die ›Platonici‹ auf ihre ›rationes‹ hin betrachtet, die dem ›so großen Gut‹ der christlichen Offenbarung nicht wi-

---

verborgen wird (117); der sachliche Zusammenhang, wie auch der Grund des Fortschrittes Augustins bleiben unklar (118).

<sup>70</sup> Vgl. dazu LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 16.

<sup>71</sup> Vgl. FLASCH: *Logik des Schreckens*, 99 ff.

<sup>72</sup> BROWN: *Augustinus*, 315; vgl. dazu LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 1.

<sup>73</sup> BROWN: *Augustinus*, 126–136.

<sup>74</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Der erste Christ, Morgenröthe* 68, in: *KSA* 3, 64.

<sup>75</sup> Vgl. NIETZSCHE: »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde« (in: *Götzendämmerung*; *KSA* 6, 80).

dersprechen. Folge dieser Übereinstimmung sind ein Leben und ein Vermögen, denen Augustinus Bewunderung zollt. Doch bevor die Frage nach der Verdunkelung des Lichtes der Vernunft durch die Offenbarung noch einmal gestellt wird, seien einige Anmerkungen zu Augustins Begegnung mit Paulus gemacht.

Augustinus war durch seine Mutter Monnica mit der ›Catholica‹ vertraut, ja er war bereits initiiert (vgl. I, 17), und es ist anzunehmen, daß er nicht zuletzt durch die Liturgie mit den Heiligen Schriften in Berührung gekommen war. Von daher war Paulus für Augustinus höchstwahrscheinlich von Kindesbeinen an kein Unbekannter.<sup>76</sup> O'Meara verwies als einer der ersten darauf, daß ein erstes Paulus-Studium während Augustins Zeit als Manichäer stattgefunden haben dürfte. Diese haben Paulus gnostisch-dualistisch gedeutet und dem Alten Testament entgegengesetzt.<sup>77</sup> Es ist aber mit Courcelle festzuhalten, daß die Schriftkenntnisse des Augustinus wohl noch zum Zeitpunkt der Bekehrung recht gering gewesen waren.<sup>78</sup> Eine erste Vertiefung der Pauluskenntnisse findet nach der Bekehrung im Zusammenhang mit Augustins Abrechnung mit dem Manichäismus in *De Genesi adversus Manichaeos* (388–389) statt.<sup>79</sup> Wie bereits eingangs erwähnt, widmet sich Augustinus seit seiner Priesterweihe zunehmend dem Schriftstudium, wobei vor allem Paulus an Bedeutung gewinnt.<sup>80</sup> Die Untersuchung von Philipp Platz über die Bedeutung des Römerbriefes in der Entstehung der augustini-schen Gnadenlehre ist in ihrer Breite der Darstellung bis heute unverzichtbar.<sup>81</sup> Eine Geschichte der Paulushermeneutik Augustins von den Anfängen bis hin zum Spätwerk bietet Josef Lössl in seinem Buch *Intellectus gratiae*. Ausgehend von der ›Vorstrukturierung im philosophischen Frühwerk‹<sup>82</sup> schildert Lössl die ›Entwicklung im exegetischen Frühwerk‹ bis hin zu *Ad Simplicianum*.<sup>83</sup> Nach einer Darlegung der ›Anwendung‹ des ›intellectus gratiae‹ in der Sakramentenlehre<sup>84</sup>, sowie der ›Hermeneutiken‹,<sup>85</sup> vor allem in *De doctrina christiana*, schildert Lössl die ›Kontroversen um den ›Intellectus gratiae‹<sup>86</sup> und zwar »A. gegen Pelagius und den ›Semipelagianismus‹« und »B. gegen Julian von Aeclanum«.

<sup>76</sup> Vgl. FERRARI: *Augustines »Discovery« of Paul (Confessions 7.21.27)*, 47.

<sup>77</sup> Vgl. O'MEARA: *The Young Augustine*, 157; FERRARI: *Augustines »Discovery«*, 45.

<sup>78</sup> Bezogen auf *conf.* 7, 27 vgl. COURCELLE: *Recherches*, 172.

<sup>79</sup> FERRARI: *Augustines »Discovery«*, 53.

<sup>80</sup> FLASCH: *Augustin*, 172.

<sup>81</sup> Philipp PLATZ: *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*.

<sup>82</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 9–41.

<sup>83</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 42–95.

<sup>84</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 96–145.

<sup>85</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 146–209.

<sup>86</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 210–410.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts befand sich Augustinus mit seiner Wertschätzung der paulinischen Schriften und unter ihnen vor allem des *Römerbriefes* auf der Höhe seiner Zeit.<sup>87</sup> Nicht nur für die Manichäer war Paulus von herausragender Bedeutung, sondern auch für christliche Neuplatoniker wie Marius Victorinus.<sup>88</sup> Die Auseinandersetzung mit Paulus findet in den Antworten, die Augustinus Simplician bezüglich des neunten Kapitel des *Römerbriefes* gibt, einen Höhepunkt (*Simpl.* 1, 2). Gerade im siebenten Buch der *Confessiones* wird die Bekehrung des Denkens im Lichte der neuen, paulinischen Einsicht geschildert.

In den letzten Jahren wurde die Untersuchung des Verhältnisses Paulus – Augustinus auf die Gnade einggeführt.<sup>89</sup> Die Auseinandersetzung zwischen Flasch und Thomas G. Ring bezüglich *Ad Simplicianum* mag ein Indiz dafür sein.<sup>90</sup> Zu Recht betont Flasch, daß es in der Gnadenlehre um die richtige Interpretation des paulinischen *Römerbriefes* geht.<sup>91</sup> In der Tat ist Gnade ein Schlüsselbegriff der Vertiefungen im augustiniischen Denken um 396.<sup>92</sup> Aber es ist darüber nicht zu vergessen, daß die Auseinandersetzung über Gnade und freien Willen, wie sie unter anderem im achten Buch der *Confessiones* stattfindet, nicht den Kern der Auseinandersetzung des Augustinus mit Paulus ausmacht. Vielmehr ist die Frage nach der Gnade die ausgereifte, inhaltliche Füllung der Frage nach der *Unterscheidung des Menschen von sich selbst* und dies vor allem bezogen auf den Willen des Menschen.<sup>93</sup> Die Unterscheidung des Menschen hat aber zudem noch die Bezugspunkte *Denken der Wahrheit* sowie *Tun* oder *Vollbringen der Wahrheit*. Daß Augustinus

<sup>87</sup> BROWN: *Augustinus*, 131; Almut MUTZENBECHER: *Einleitung zu »De diuersis quaestionibus ad Simplicianum«*.

<sup>88</sup> Vgl. dazu Werner ERDT: *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts.*

<sup>89</sup> LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 1–8, dort weitere Literatur.

<sup>90</sup> Zur Auseinandersetzung um *Ad Simplicianum* vgl. FLASCH: *Logik des Schreckens*, 19–138, sowie bes. 240–297.305 ff. und RING: *Bruch oder Entwicklung*; dazu Hermann Josef SIEBEN: *Rez. zu RING: ALG, Prol. III.* SIEBEN wendet sich strikt gegen die pastorale Intention, welche RING der Gnadenlehre Augustins unterstellt. Dazu auch LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 90–94, LÖSSL attestiert RING eine »Diffusion des Begriffs«, und er kritisiert an FLASCH die »Engführung des Begriffs«.

<sup>91</sup> FLASCH: *Logik des Schreckens*, 99. Die Frage, inwiefern Augustinus den Apostel Paulus richtig interpretiert, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Vgl. auch PLATZ: *Der Römerbrief* und Paula FREDRIKSEN: *Augustine on Romans.*

<sup>92</sup> Eine Zusammenstellung der Unterschiede in der Exegese von *Rm* 9, 10–29 vor und nach 396 bei PLATZ: *Der Römerbrief* 248 f.

<sup>93</sup> Dies kann auch durch die Tatsache belegt werden, daß Augustinus nach seiner Bekehrung und zwar bis 390 das Wort »gratia« überhaupt nicht benützt. Es erscheint erstmals 390 in *De uera religione* und wird 396 in *Ad Simplicianum* vollständig begriffen; vgl. dazu LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 416. Dennoch hat Augustinus schon seit 386 ein deutliches Wissen und die Erfahrung von der Unterscheidung des Menschen von sich selbst.

Paulus vor allem auf die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, mit anderen Worten auf die Bekehrung bezieht, darauf verweisen unter anderen bereits Brown<sup>94</sup> und Flasch.<sup>95</sup> Pérez Paoli zeigt, wie Augustinus jeweils ausgehend von einem paulinischen Gedanken die neuplatonische denkerische Vorgabe in christliche Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes verwandelt. Bestimmend ist zunächst der Gedanke Christus als ›virtus et sapientia Dei,‹<sup>96</sup> sodann ›in Christo caritas Dei‹<sup>97</sup> und schließlich Christus als ›iustitia Dei.‹<sup>98</sup>

Im folgenden soll in einer systematischen Auseinandersetzung mit den beiden Schichten des siebenten Buches<sup>99</sup> – der darstellenden und der dargestellten – gezeigt werden, wie das paulinische Denken seit der Erleuchtung durch die platonischen Bücher dem augustinischen Gedanken seine Bestimmung gibt, jedoch erst zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* diese Bestimmung voll zum Durchbruch kommt und dabei das Augenmerk Augustins vom Denken der Wahrheit auf das Wohnen in der Wahrheit lenkt. Das Wohnen in der Wahrheit wird im siebenten Buch der *Confessiones* deutlich vom Denken, bzw. Sehen der Wahrheit unterschieden und dieses mit den Platonikern, jenes mit Paulus in Zusammenhang gebracht. In den Frühschriften war Augustinus selbst noch ganz auf das Denken gesammelt. Um die dargestellte Ebene, welche nicht die der *Confessiones* ist,<sup>100</sup> aufzufinden, ist es nötig, sich den Frühschriften zuzuwenden. Zunächst sieht Augustinus Paulus weitgehend im Lichte der Platoniker, um schließlich aber diese ganz im Lichte des Paulus zu sehen. Erst werden neuplatonisches Denken und Paulus ganz identifiziert, dann aber erscheinen die ›libri Platoniorum‹ nur mehr teilweise mit Paulus übereinzustimmen und gehen ganz in der Aufgabe als ›praeparatio Pauli‹ auf.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> BROWN: *Augustinus*, 131.

<sup>95</sup> Laut FLASCH: *Logik des Schreckens*, 98, ist Paulus für Augustinus der Modellfall einer Bekehrung; dagegen RING: *Bruch oder Entwicklung*, 96; vgl. auch FREDRIKSEN: *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self*.

<sup>96</sup> PÉREZ PAOLI: *Hypostasis*, 89–52.

<sup>97</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 153–202.

<sup>98</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 203–244.

<sup>99</sup> Es kann hier nicht darum gehen die Entwicklung im Denken aufzuzeigen. Dazu vgl. z. B. Karl ADAM: *Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus*; FLASCH: *Augustin*; FERRARI: *The Conversions*; RING: *Bruch oder Entwicklung*; LÖSSL: *Intellectus gratiae*.

<sup>100</sup> Vgl. MADEC: *Le Néoplatonisme*, 64 f.

<sup>101</sup> Vgl. MADEC.: *Le Néoplatonisme*, 66.

## III. Denken, Wollen und Tun der Wahrheit nach 386

## 1. Denken

Das siebente Buch der *Confessiones*, das in besonderer Weise das Denken zum Thema hat, gibt gerade durch das, was es als Augustins frühe Sicht des Denkens der Wahrheit darstellt, einen ersten Hinweis auf den sachlichen Zusammenhang von paulinischem und neuplatonischem Denken. Der *Römerbrief* bildet mit 1,20 für den frühen Augustinus gewissermaßen die Brücke vom Neuplatonismus zum Christentum.<sup>102</sup> Dies zeigt sich gerade in den ›vaines tentatives d'extases plotiniennes‹.<sup>103</sup> Nach dem ersten vergeblichen Versuch, in neuplatonischer Art zum Einen aufzusteigen, bleibt doch als positives Resultat die – porphyrianisch geprägte – Erkenntnis Gottes als Sein, was Augustinus in den Begriffen von *Exodus* 3,14 deutet (16). Noch gewisser als die Tatsache zu leben ist für ihn nun die Überzeugung, daß die Geistigkeit Gottes »per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur« (*Rm* 1,20). Der zweite Versuch, in einem ›ascensus‹ zu Gott aufzusteigen, endet mit der Einsicht, daß es zwar möglich ist, sich vom Geschaffenen bis an die Grenzen der Schöpfung und damit bis zum Schöpfer zu erheben (23), aber eine ›fruitio‹ Gottes oder ›mansio‹ bei Gott bleibt ausgeschlossen. Augustinus drückt diese Überzeugung wieder mit dem *Römerbrief* 1,20 aus, um aber fortzufahren: »sed aciem figure non eualui« und damit zur Notwendigkeit des Mittlers Christus überzuleiten. Das Arrangement von Paragraph 23 als Überleitung zur Inkarnation deutet an, daß das paulinische Wort auch die Tür für das Verständnis der Inkarnation öffnet.<sup>104</sup> Zuletzt erscheint dieses Wort des Apostels an derjenigen Stelle, an welcher Augustinus die Erträge der Lektüre der platonischen Bücher zusammenfaßt (26): »sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem ›inuisibilia‹ tua ›per ea quae facta sunt intellecta‹ (*Rm* 1,20) conspexi«. Hier ist deutlich ausgesagt, worin die Gemeinsamkeit mit den Platonikern besteht: Die Ordnung und Schönheit des ›mundus intelligibilis‹

<sup>102</sup> Zur Stellung von *Rm* 1,18–25 bei Augustinus vgl. MADEC: *Connaissance*. Die Brückenfunktion von *Rm* 1,20 zwischen Neuplatonikern und Augustinus hat MADEC bereits angedeutet, vgl. *Connaissance*, 308, zu *Rm* 1,21 ff. vgl. auch PLATZ: *Der Römerbrief*, 130f.

<sup>103</sup> Es kann hier nicht erörtert werden, ob es sich dabei um zwei oder drei Versuche handelt. Obwohl ich der Auffassung bin, daß nur zwei Aufstiegsversuche vorliegen, findet sich in derjenigen Stelle, die COURCELLE als den dritten Versuch deutet, eben auch ein Verweis auf *Rm* 1,20. Vgl. dazu COURCELLE: *Recherches*, 157 ff., COURCELLE bietet eine Synopse der drei hier besprochenen Stellen, *Recherches*, 160–164. Vgl. auch Frederick VAN FLETEREN: *Augustine's Ascent of the Soul in Book VII of the Confession: A Reconsideration*.

<sup>104</sup> FERRARI: *Augustines ›Discovery‹*, 52.

verweist über sich hinaus zur Quelle der Ordnung und Schönheit, der unkörperlichen Wahrheit, die ihren Ort im ›mundus intelligibilis‹ hat, welcher seinerseits von einem höchsten ›modus‹ stammt.<sup>105</sup> Diese Einsicht befreite Augustinus aus dem manichäischen Dualismus und aus der akademischen Skepsis.<sup>106</sup> Aber die Stelle aus dem *Römerbrief* (I, 20ff.) trennt wie jede Brücke auch die beiden verbundenen Ufer. So ist es nicht nur eine ›fromme Lüge‹,<sup>107</sup> wenn Augustinus sich um 396 im Rückblick auf die Zeit seiner Bekehrung auch von den Neuplatonikern abgrenzt.

Diese Stelle des *Römerbriefs* (I, 20) besitzt, wie Leo C. Ferrari gezeigt hat,<sup>108</sup> schon für den frühen Augustinus entscheidende Bedeutung, bezieht sich Augustinus doch schon in den Frühwerken häufig auf diesen Text, der ein Vordringen vom offenbaren Sinnlichen zum unsichtbaren Geistigen in Aussicht stellt. So verheißt die Philosophie auf den ersten Seiten des augustinischen Werkes: »ipsa uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam« (*Acad.* I, 3). Darin liegt, daß Gott als die Wahrheit einerseits zugänglich ist, andererseits aber verborgen bleibt. Für wen aber ist Gott offenbar und verborgen? Wer kann vom Geschöpf zum Schöpfer vordringen? Dies vermag die Seele des Menschen, bzw. deren Vernunft. In den *Soliloquia* gibt Augustinus die Sache seines frühen Denkens an: Gott und die Seele (*sol.* I.7). Beide werden als geistige Substanzen begriffen und zunächst unmittelbar aufeinander bezogen.

Es ist zu erinnern: Plotin kennt zwei Hypostasen oder Substanzen des Einen. Das Eine selbst ist keine Hypostase, es ist vom Geist (νοῦς) und von der Seele durch den absoluten Unterschied getrennt. Porphyrios bezieht das Eine als geistige Substanz in die Sphäre des νοητόν ein und relativiert dadurch die Transzendenz des Einen. »Deus est spiritus« – diese von Porphyrios übernommene Einsicht bewirkt die Bekehrung des Augustinus.<sup>109</sup> Dieser Satz bedeutet zunächst soviel wie: Gott ist kein Körper, auch kein feinstoffliches Lichtwesen, sondern er hat seinen Ort in der Sphäre des νοητόν. Schon der Neubekehrte trennt diese porphyrianische Auffassung des Satzes ›Gott ist Geist‹ von der christlichen.<sup>110</sup> Augustinus stellt den absoluten Unterschied zwischen dem Einen und allem sonstigen, welcher den Kern der plotinischen Einsicht ausmachte, wieder her, wobei allerdings nun der Schnitt nicht mehr zwischen die Vernunft und das Eine, sondern zwischen die Seele und Gott fällt. Das porphyrianische νοητόν ist somit in die

<sup>105</sup> Den augustinischen Überlegungen liegt vor allem *Enneade* I 6 zugrunde, dazu COURCELLE: *Recherches*, 160; vgl. auch HENRY: *Plotin*, 78–119 und 128.

<sup>106</sup> Zum ganzen vgl. FERRARI: *Augustines ›Discovery‹*, 51f.

<sup>107</sup> Dies zeigt COURCELLE: *Recherches*, 177.

<sup>108</sup> FERRARI: *Augustines ›Discovery‹*, 51f.

<sup>109</sup> Zum folgenden vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 74.

<sup>110</sup> COURCELLE: *Recherches*, 177 ff.; MADEC: *Connaissance*, 283f.

Geistigkeit Gottes und die geschaffene Geistigkeit der Seele zu unterscheiden. Der Geist verliert die Mittelstellung als erste ὑπόστασις des Einen. Er wird einerseits als ›intellectus‹ bzw. ›spiritus‹ Gottes in die Jenseitigkeit des Einen, andererseits als Vernunft der Seele in den Menschen verlagert. So unterscheidet Augustinus in *De Academicis* zwischen dem ›diuinus intellectus‹ und der ›ratio‹ der Seele (*Acad.* 3, 42). Dies ist festzuhalten, auch wenn sich Augustinus in den *Soliloquia* über das genaue Verhältnis von Seele und Vernunft noch unklar ist (*sol.* 1, 1).

›Gott ist Geist‹, dies besagt nun, daß Vater und Sohn von der gleichen Substanz sind und daß die Einheit beider ihrerseits Heiliger Geist ist, dies besagt aber auch, daß die Seele als geschaffener Geist mit der göttlichen Geistigkeit verwandt und ihr ähnlich ist. Seele und Gott sind somit ebenso sehr unmittelbar aufeinander bezogen wie auch durch den absoluten Unterschied getrennt, der nur seitens Gottes überbrückt werden kann. Dies bedeutet auch, daß kein Geschöpf zwischen Gott und Seele vermitteln kann, zumal sie das höchste der Geschöpfe ist. Hierin liegt die Kritik an den porphyrianischen Mittelwesen begründet. Augustinus zitiert in *De quantitate animae* ein Wort des Paulus (*Rm* 1, 25), das sich im Umfeld der besagten Römerbriefstelle (1, 20 ff.) findet, um den Kult an den Mittelwesen auszuschließen.<sup>111</sup>

Während die plotinisch gedachte Seele sich beim Aufstieg in ihr Selbst in die Vernunft aufgibt, und die Vernunft sich wiederum in ihr Selbst in das Eine aufgibt, während bei Porphyrios die Seele bis zur ›consubstantialitas patri‹ aufsteigen kann, betont Augustinus die Geschiedenheit von Seele und Gott auch in der höchsten Vereinigung.<sup>112</sup> Die Seele steigt auf bis zur ›uisio‹ Gottes, wobei sich der Unterschied von Sehendem und Gesehenem erhält. Diese Unterscheidung auch in der Vollendung läßt an den *Ersten Brief an die Korinther* denken (13, 12 f.: »uidemus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas«). Augustinus nennt in seinen Frühschriften die drei paulinischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (1 *Cor* 13, 13) als Bedingung für die Erlangung der ›uisio‹ (*beata u.* 35, *ord.* 2, 25 und *sol.* 1, 14).<sup>113</sup> Die Liebe bleibt in der Vollendung, der Schau ›facie

<sup>111</sup> »Quemadmodum fatendum est animam humanam non esse, quod deus est, ita praesumendum nihil inter omnia, quae creauit, deo esse propinquius. ideoque diuine ac singulariter in ecclesia catholica traditur ›nullam creaturam colendam esse animae‹ (*Rm* 1, 25) – libentius enim loquor his uerbis, quibus mihi haec insinuata sunt –, sed ipsum tantummodo rerum quae sunt omnium creatorem«. Zum Ganzen vgl. COURCELLE: *Recherches*, 176 f.

<sup>112</sup> Vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 75 f.

<sup>113</sup> Vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 154–165.

ad faciem«, als einzige bestehen, weil eben Liebender und Geliebtes auch dann unterschieden werden müssen. Wegen der Gebundenheit der Seele an den Leib kann jene nur zeitlich begrenzt in der Vollendung weilen (*sol.* 1, 14). Der Vernunft kommt die Aufgabe zu, die Seele bis zu diesem höchsten Ort ihres Seins zu führen. Der frühe Augustinus sieht die Bestimmung des Menschen in diesem Leben darin, über die Stufen der Geistigkeit der Seele bis hin zur ›mansio‹ in der ›contemplatio ueritatis‹ zu gelangen (*an. quant.* 76, vgl. *ord.* 2, 51), hier kann der Mensch bereits in der ›fruitio‹ Gottes weilen (*beata u.* 34).<sup>114</sup>

Hier gilt es, kurz innezuhalten. Augustinus unterscheidet die temporäre Vollendung durch den Aufstieg in diesem Leben und die endgültige Vollendung nach dem Tod (vgl. *Acad.* 1, 23). Zunächst ist der Gedanke ganz auf die Vollendung des Menschen gesammelt, wie sie in diesem Leben erreichbar ist. Besteht diese – wie im Neuplatonismus – allerdings gerade im Verlassen der Körperwelt und im Aufstieg zu Gott, so kann die Seele schon in diesem Leben glücklich werden (*sol.* 1, 13). Der späte Augustinus kritisiert diese Sicht, weil sie erstens den Unterschied zwischen der Vollendung in diesem Leben und der Vollendung nach dem Tod zu gering ansetze und die Vernunftkenntnis Gottes in diesem Leben überschätze (*retr.* 1, 4, 3). Es zeigt sich, daß gerade ein verwandeltes Verständnis eben der paulinischen Rede von der Schau Gottes ›von Angesicht zu Angesicht‹ diese Selbstkritik motivierte, denn »die vollkommene Erkenntnis Gottes, das heißt diejenige, worüber hinaus dem Menschen keine größere zukommen kann, erhofft der Apostel im zukünftigen Leben, welches allein glückliches Leben genannt werden kann, wo auch der unverderbliche und unsterbliche Körper seinem Geist ohne Beschwerlichkeit und Widerstreben unterworfen sein wird« (*retr.* 1, 2). Zweitens aber erinnere seine Auffassung zu sehr an den ›falschen Philosophen Porphyrios‹ und dessen Diktum »omne corpus esse fugiendum«. So betont Augustinus eigens, daß er schon damals eine Erneuerung auch des Leibes kannte (*retr.* 1, 4, 3 bezogen auf *sol.* 2, 24, vgl. *an. quant.* 76).

In der Tat erscheinen bereits beim frühen Augustinus sowohl die Vernunft als auch die Seele und deren Leiblichkeit in neuer Bestimmtheit. Im neuplatonischen Denken fließen Vernunft, Seele, Körper, Materie gleichsam unreflektiert und unwillkürlich aus der Überfülle des Einen. Die ἀπόστασις der Vernunft vom Einen, der Seele von der Vernunft gleicht einem Abfall ins Schlechtere bis hin zur Verbindung des Geistigen mit der Materie. Ebenso wird die jeweils niedrigere Stufe bei der ἐπιστροφή oder dem ›recursus animae‹ nicht festgehalten, sondern aufgegeben.

Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist bei Augustinus jedoch nicht

<sup>114</sup> Vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 175.

mehr aus dem Abfall des Geistigen in das Sinnliche zu erklären. Vielmehr ist die Inkarnation der Seele und damit die sinnliche Welt als solche eine von Gott gewollte (vgl. *ord.* 1, 2). Das ›Sonstige‹ geht nicht mehr aus einem Überfluß an Macht aus dem Einen hervor, sondern es ist durch Gottes Vernunft *geschaffen*.<sup>115</sup> Das heißt, Gott, der bei Augustinus durch Wissen und Wille gekennzeichnet ist, erschafft die Welt und die ihr eigene Ordnung als solche (*ord.* 1, 11). Sowohl die Seele als auch ihr Körper sind von Gott gewollt und damit auch zu erhalten. Im Verhältnis der Seele zu ihrem Körper kommt es nunmehr auf die Ordnung an: Gott – Seele – Körper.<sup>116</sup> Denken und Wollen sollen primär auf Gott und nur sekundär auf den Körper gerichtet werden. ›Kultus‹ und ›Dienst‹ gebühren mit Paulus gesprochen ›mehr dem Schöpfer als dem Geschöpf‹ (vgl. *Rm* 1, 25).<sup>117</sup>

Augustinus versucht, sich gerade durch paulinische Gedanken vom Neuplatonismus zu lösen. So identifiziert er in *De magistro* die platonischen Begriffe ›sensibilia‹ – ›intelligibilia‹ mit denjenigen ›unserer Autoren‹.<sup>118</sup> Gemeint ist damit die paulinische Rede von ›carnalis‹ – ›spiritalis‹. Dieses Begriffspaar ist bei Paulus stets im Zusammenhang der Unterscheidung des Menschen von sich selbst, will sagen des neuen, ›geistigen‹ Menschen vom alten, ›fleischlichen‹ zu hören. Hier ist festzuhalten, daß es bei Paulus nicht um eine Unterscheidung der Seele vom Körper oder um eine Unterscheidung der Vernunft von der Seele geht, sondern Ziel ist die Unterscheidung des neuen Menschen vom alten – und der Mensch ist vorher wie nachher als körperliches Geistwesen zu begreifen. Augustinus sieht Paulus von Anfang an im Zusammenhang mit der heilsrelevanten Krisis des Menschen im allgemeinen und mit seiner eigenen Bekehrung im besonderen. Dennoch befindet sich seine früheste Sicht der Abwendung vom äußeren Menschen noch in bemerkenswerter Nähe zum porphyrianischen Weg der Vervollkommnung des Menschen durch das Verlassen der sinnlichen Welt (vgl. *Acad.* 1, 23 und 2, 2; *sol.* 1, 24; *mag.* 11, 38; *an. quant.* 76). So findet die Vervollkommnung des Menschen beim frühen Augustinus schon jetzt wesentlich in der Unterscheidung der Seele vom Körper und einem vernunftgeleiteten Aufstieg bis in die ›beata uita‹ statt. Obwohl auch nach der Unterscheidung des ›geistigen‹ Menschen vom ›fleischlichen‹ im Sinne des neuplatonischen ›ascensus‹ die Körperlichkeit erhalten bleibt, wird der Schnitt der vervollkommnenden Unterscheidung zwischen Geist und Körper gesetzt. Die Subjektionsord-

<sup>115</sup> Vgl. *Rm* 1, 25; zum ganzen PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 203 ff. und FLASCH: *Augustin*, 94.

<sup>116</sup> Den Zusammenhang dieser Ordnung mit der ›depressio‹ oder ›declinatio‹ des Gottessohnes als ›subiectio‹ vgl. PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 87 f.

<sup>117</sup> In *uera rel.* 5, 8, 25 grenzt sich Augustinus bezüglich des Kultes bereits deutlich von den ›Platonici‹ ab, vgl. dazu MADEC: *Connaissance*, 283 f.

<sup>118</sup> Vgl. *mag.* 12, 39, dazu FLASCH: *Augustin*, 102.

nung Gott – Seele – Körper und damit die Unterscheidung im Fleische, wie Paulus sie denkt, bleiben zunächst als Bedingung für die Erhebung zu Gott noch hinter dem Aufstieg als solchem zurück.

Aus der besagten neuen Bestimmtheit der Seele durch den absoluten Unterschied zu Gott ergibt sich auch, daß sie sich nicht von sich aus in die Anwesenheit beim Höchsten bringen kann, sondern der Hilfe durch Gott bedarf, zumal sie als in die Sinnenwelt abgefallene sich in der Irre befindet. Aus der neuen Bestimmtheit Gottes, der durch Wissen und Willen auf seine Geschöpfe bezogen ist, ergibt sich, daß Augustinus in Christus einen neuen Mittler finden kann, der den absoluten Unterschied zwischen Seele und Gott überbrückt. Christus leistet dies in zweierlei Weise:

Erstens erweckt Christus als göttliche ›auctoritas‹, die sich selbst zum Menschen herabneigt, die in die Sinnenwelt verstrickte Seele zu ihrer Geistigkeit (*ord.* 2, 27). Die menschliche ›ratio‹ kann die Seele allein nicht zur Vernunft bringen (vgl. *ord.* 2, 16). Das Denken bleibt aber auch hierbei wesentlich philosophisch, insofern die Vernunft darlegen kann, warum sie auf die Autorität angewiesen ist. In *De Adademicis* stellt Augustinus die Übereinstimmung der einen wahren Philosophie – der Philosophie der geistigen Welt –, die sich im Laufe vieler Jahrhunderte herausdestilliert hatte, mit den christlichen Mysterien, gemeint sind die Offenbarungsschriften, fest, um allerdings sofort die Angewiesenheit der Vernunft auf die göttliche ›declinatio‹ zu betonen.<sup>119</sup> Die Mensch gewordene göttliche Vernunft erweckt die Seele von ihrer Verfallenheit an den Körper und ruft sie zurück in sich selbst und von da über sich hinaus. Zwar gewinnt die Leiblichkeit dadurch, daß sich die göttliche Vernunft bis in die Niedrigkeit des menschlichen Körpers herabneigt, eine neue Dignität, aber Zweck der Inkarnation ist und bleibt es hier, die Seele aus der Körperlichkeit zu erwecken, um ihr so den Aufstieg zum reinen Denken zu ermöglichen. Die göttliche ›auctoritas‹ ist zeitlich, nicht aber sachlich die erste Art, wie der Mensch zum Wissen gebracht werden kann. Die höhere Qualität des Denkens kommt der ›ratio‹ schon in diesem Leben zu. Quantitativ ist die ›auctoritas‹ überlegen. Nicht nur Gebildete, sondern auch breite Volksschichten können durch sie angesprochen und zum Heil geführt werden (*ord.* 2, 56). Die der ›auctoritas‹ entsprechende Geistestätigkeit des Menschen ist der Glaube (*ord.* 2, 15). Der Glaube bleibt solange bestehen, bis er durch die Vernunftseinsicht ersetzt wird (*sol.* 1, 13). Der frühe Augustinus sieht den Übergang vom Glauben zum Wissen,

<sup>119</sup> Vgl. *Acad.* 3, 42: »cui [sc. mundo intelligibile] animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitus numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.«

von der ›auctoritas‹ zur ›ratio‹, nach einer entsprechenden Reinigung der Seele in diesem Leben schon gegeben.

Zweitens führt der Sohn als göttlicher ›intellectus‹ den Menschen durch die Ordnung der Vernunft zum Heil, ist doch das glückliche Leben dasjenige, das sich nach dem Besten im Menschen richtet, das Beste aber ist die Vernunft (*Acad.* 1, 5). Dieser Aspekt der Erlösung durch den Sohn ist höher einzuschätzen als der bloße Glaube (*ord.* 2, 26). Er betrifft die in den ›disciplinae liberales‹<sup>120</sup> geschulten ›eruditi‹. Wenn der Mensch durch die ›auctoritas‹ und die ›fides‹ zur Vernunft gebracht worden ist und seine Vernunft ausgebildet hat, dann ist es angemessener, über die Stufen der Ordnung der Dinge bis hin zu Gott aufzusteigen (*ord.* 1, 27). Über die Wahrheit, welche der Sohn ist, steigt der Mensch zum ›summus modus‹, dem Quell der Wahrheit und damit der Ordnung. Dabei vermittelt Christus als der ›intellectus diuinus‹ (*Acad.* 3, 42) nicht zu einem von sich verschiedenem, sondern, insofern der Sohn mit dem Vater und dem Heiligen Geist der eine Gott (vgl. *ord.* 2, 16) ist, zu sich selbst.

Augustinus bezieht sich auch bei seiner Verhältnisbestimmung von ›auctoritas‹ und ›ratio‹<sup>121</sup> auf Paulus, der die ›Milch‹ als Nahrung der Kleinen von der ›festen Nahrung‹ unterscheiden lehrt (*an. quant.* 76). Doch behält Paulus wegen der strengen Anerkennung des absoluten Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf die feste Nahrung der nachtodlichen vollkommenen ›uisio facie ad faciem‹ vor, während der frühe Augustinus schon jetzt von der ›auctoritas‹ zur ›festen Nahrung‹ der ›ratio‹ übergeht. Es scheint, daß hier noch neuplatonische Elemente nachklingen, denn im Neuplatonismus waren göttliche und menschliche Vernunft noch nicht durch den absoluten Unterschied getrennt und die Seele konnte zur vollkommenen Einsicht in die Wahrheit gelangen. Später wird Augustinus mit seiner eigenen frühen Sicht ins Gericht gehen und diese vollkommene Entsprechung zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft kritisieren, da der Mensch gottgemäß, nicht aber dem Menschen gemäß leben muß.<sup>122</sup> Die Vernunft, die eindeutig als

<sup>120</sup> Vgl. *ord.* 1, 24: »nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseuerantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae ueritati, ut ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita.«

<sup>121</sup> Zum Verhältnis ›auctoritas‹ – ›ratio‹ vgl. Étienne GILSON: *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, 59–74; Erich PRZYWARA: *Augustinus, die Gestalt als Gefüge*, 21–24; Ragnar HOLTE: *Béatitude et Sagesse*, 203–386; DU ROY: *L'intelligence*, 109–148; Karl-Heinrich LÜTCKE: ›Auctoritas‹ bei Augustinus, 182–195; Eckhard KÖNIG: *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, 131–146.

<sup>122</sup> Vgl. *retr.* 1, 1, 2: »nam quantum attinet ad hominis naturam, nihil est in eo melius quam mens et ratio. sed non secundum ipsam debet uiuere, qui beate uult uiuere, alioquin secundum hominem uiuit, cum secundum deum uiuendum sit, ut possit ad beatitudinem

diejenige des Menschen erfaßt wird, kann dem Menschen nicht aus sich seine Bestimmung geben, und der Mensch bleibt auf die ›auctoritas‹ angewiesen.<sup>123</sup>

Warum kann sich schon das Denken des frühen Augustinus jedenfalls die zeitliche Vorordnung der ›auctoritas‹ gefallen lassen? Denken, insofern es das Erfassen der Wahrheit betrifft, ist ›cum assensione cogitare‹.<sup>124</sup> Dies ist das Erbe, das von der Stoa, der Gnosis und Skepsis auf Augustinus kommt. Von der ersten Schrift *De Academicis* bis in die Spätwerke wird Augustinus an dieser Sicht festhalten. Von daher kommt dem Willen, der die freie ›assensio‹ leisten muß, von Anfang des augustininischen Denkweges an eine herausragende, heilsrelevante und erkenntnistheoretische Funktion zu.<sup>125</sup> ›Auctoritas‹ meint aber nichts anders als ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen, das der Zustimmung des Willens bedarf.

## 2. Wollen

Allein aus der Bestimmtheit des Denkens bei Augustinus ergibt sich eine neue Stellung des Willens, weil das Denken auf die ›assensio‹ des Willens bezogen bleibt. Zudem spiegelt sich in der geistigen Seele die Geistigkeit Gottes. Dies bezieht sich nicht nur auf die Vernunft, sondern auch auf das Gedächtnis und den Willen. Im neuplatonischen Einen waren weder Wille noch Vernunft. Aus dem spekulativen Entsprechungsverhältnis von Seele und Gott über den absoluten Unterschied hinweg folgt eine neue Dignität des menschlichen Willens. Die Begegnung mit Gott wird bei Augustinus nicht mehr nur durch das Denken ermöglicht, sondern durch die Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Göttlichen (*beata u.* 12). Den intellektuellen Tugenden Glaube und Hoffnung wird die affektive Tugend Liebe vorgeordnet. Die paulinischen Tugenden bereiten die Seele für die ›uisio Dei‹ ›facie ad faciem‹ vor. Unter ihnen kommt der Liebe besondere Bedeutung zu, weil sie schon jetzt mit dem noch ausstehenden Gegenstand der Einsicht verbindet (*sol.* 1, 7).<sup>126</sup>

---

peruenire; propter quam consequendam non se ipsa debet esse contenta, sed deo mens nostra subdenda est. Vgl. auch *retr.* 1, 2 und 1, 4, 3 f., dazu *conf.* 7, 13.

<sup>123</sup> Zur Entwicklung des Denkens vgl. Tarsicius J. VAN BAVEL: *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin.*

<sup>124</sup> Die klassische Stelle zu dieser Glaubensdefinition im Spätwerk (*praed. sanct.* 5): »quanquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.«

<sup>125</sup> Zu den Grundbestimmungen des Denkens dieser Epoche vgl. BOEDER: *Topologie*, 169–204 und DERS.: *Einführung in die Vernünftigkeit des neuen Testaments*, 95–109.

<sup>126</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 155.

Die Frage nach dem Willen des Menschen hängt innerlich mit der Frage nach dem Bösen zusammen. Diese hatte Augustinus in jungen Jahren schon zum Manichäismus getrieben (*lib. arb.* 1, 4). Der Manichäismus begreift das Böse als ein zweites, dem Guten entgegengesetztes Prinzip. Der Neuplatonismus hingegen gründet in der Einsicht, daß es nur ein einziges erstes Prinzip gebe könne. Plotin kann das Böse, den Gegenbegriff zum guten Einen, nur als das Nichts zulassen, bzw. als ›priuatio boni‹. Augustinus legt dem Einen Denken und Wollen bei, ›intellectus‹ und ›amor‹.<sup>127</sup> Dies verlangt nach einer Vertiefung der Antwort auf die Frage ›unde malum‹,<sup>128</sup> denn die Schöpfung ist keine Emanation aus dem ersten Guten, sondern sie ist in ihrer Vielheit und Vielfalt aus mehr oder weniger Gutem von Gott gewollt und gewollt ist auch der menschliche Wille samt seiner Möglichkeit, das Böse zu wollen.

Schon in *De ordine* stellt sich Augustinus dem Problem des Bösen, angesichts eines Gottes, der die Schöpfung und darin den Menschen genau entsprechend seines ›ordo‹ gewollt und gedacht hat (*ord.* 1, 1). Das ›malum‹ als niedriges Seiende wird als geringeres ›bonum‹ begriffen und enthält noch ›uestigia rationis‹ (*ord.* 1, 2). Es ist ebenso wie das ›malum‹ im Sinne des Bösen in die Gesamtordnung eingebettet und erhöht dadurch noch die Güte der Gesamtschöpfung (*ord.* 1, 18, 2, 11 und *sol.* 1, 2). In den frühesten Schriften wird das ›malum‹, das aus dem Tun und Lassen des Menschen stammt, als Torheit gedeutet, das heißt, als ein Mangel an Weisheit. Es ist somit vor allem auf das *Denken* des Menschen bezogen (*ord.* 2, 8). Das Gute und Böse sind beide Gegenstand des göttlichen Willens: Gott liebt das Gute, das Böse aber nicht. Die Welt der freien Geistwesen ist Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit, er teilt jedem nach seinen Verdiensten zu (*ord.* 1, 18 f., vgl. *sol.* 1, 4).

In *De ordine* beantwortet Augustinus die Frage, wie die Möglichkeit der Existenz des Bösen angesichts der unendlichen Güte Gottes denkbar ist; nicht aber wird die Herkunft des Bösen im moralischen Sinne geklärt, da die Ursache des Mangels an Weisheit unklar bleibt. In *De libero arbitrio* wendet sich Augustinus vertieft der Ursache des Bösen zu. Diese wird nunmehr im freien Willen des Menschen gesehen. Möglicherweise versuchte Augustinus schon vor der Begegnung mit den Neuplatonikern, die Ursache des Bösen im Willen anzusiedeln, was ihm allerdings nicht gelang (*conf.* 7, 5). Zum Durchbruch kann diese Erklärung erst nach der Lektüre der platonischen Büchern kommen, zur eigentümlich augustininischen Entfaltung

<sup>127</sup> Ganz anders Porphyrios, vgl. DÖRRIE: *Porphyrios als Mittler*, 469: »[...] für ihn [Porphyrios] ist das Höchste Göttliche von allen Affekten frei, kein Erbarmen, kein Helfen-Wollen kann ihm zugeschrieben werden, denn es bezieht sich niemals auf die Seins-Ordnungen unter ihm«.

<sup>128</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 204 und 218.

erst nach der Lektüre der paulinischen Briefe. Während in den frühesten Schriften Augustins die Abwendung von Gott im Mangel der ›ratio‹ gründet und die Zuwendung zu Gott ebenfalls durch die ›ratio‹ geschieht, tritt in der Folge das ›liberum arbitrium‹ in eine führende Stellung.

Die ›rationalis mens‹, zumal sie durch die göttliche ›sapientia‹ zur göttlichen ›sapientia‹ gekommen ist, ist das höchste Geschöpf (*lib. arb.* 1, 21). Wenn sie sich dem Niedrigen, Körperlichen zuwendet, führt dessen Schönheit und Ordnung zum Ursprung von allem zurück (vgl. *Rm* 1, 20).<sup>129</sup> Nichts kann die mit ›uirtus‹ ausgestattete ›mens‹ dazu bringen, die »Herrlichkeit des unverderbbaren Gottes mit der Ähnlichkeit des verderbbaren Abbildes« (*Rm* 1, 23) zu vertauschen, es sei denn der eigene freie Wille (*lib. arb.* 1, 21). Hier liegt die Überlegung zugrunde, daß Gott die vernünftige Seele als gute geschaffen hat, das heißt, daß der Abfall von Gott nicht im Mangel der gegebenen Ausstattung liegen kann, denn die Seele kann ja Gott erkennen (vgl. *Rm* 1, 19 und 1, 21). Wenn die Ursache des Abfalles also weder in der Vernunftseele noch in der übergeordneten Güte Gottes und auch nicht in der geringeren Kraft der unvernünftigen Schöpfung liegen kann, dann bleibt einzig der Wille der Seele übrig, der die sündhafte Zuwendung zum verderblichen Gut verursacht.<sup>130</sup> Eben darin liegt die Unentschuldbarkeit des Menschen (*Rm* 1, 20). Die Verfinsterung der Vernunft und die Torheit, sind ihrerseits erst Folgen (*Rm* 1, 21) der willentlichen Zuwendung zu Gütern, die der Seele wider Willen geraubt werden können. Resultat dieses Sündenfalles ist aber die Auslieferung an die ›concupiscentiae‹ (*Rm* 1, 24) – mit Augustinus gesprochen: an die ›libido‹ (*lib. arb.* 1, 21).

Nichts liegt so sehr in der Macht des Menschen als die Betätigung seines freien Willens (*lib. arb.* 1, 26, vgl. *conf.* 7, 5). Der Wille und nicht Gott ist somit der einzige Grund für die böse Tat (*lib. arb.* 1, 35). Diese Antwort ist noch nicht vollkommen befriedigend, weil Gott als die Ursache des Willens noch einmal für das Böse verantwortlich gemacht werden könnte (*lib. arb.* 2), ist doch an der plotinischen Einsicht festzuhalten: alles ist gegeben. Die Gegebenheit von allem muß nun aber anders als im Neuplatonismus aus dem Vorsatz Gottes gedacht werden. Insofern der Wille von Gott gegeben ist, ist er gut (*lib. arb.* 2, 4), denn er wurde gegeben, nicht um zu sündigen, sondern um Gutes zu tun. Ohne freien Willen wäre keine Gerechtigkeit, kein Verdienst und schließlich keine Seligkeit denkbar (*lib. arb.* 2, 3). Wendet sich der Wille aber von Gott ab, und den niedrigen Dingen zu, dann kann nicht noch einmal nach dem Woher der Bewegung gefragt werden, denn sie kommt aus dem Nichts und das Nichts kann nicht gewußt werden.

<sup>129</sup> Vgl. PLOTIN: *Enneade* I 6.

<sup>130</sup> Die Abhängigkeit der Überlegungen Augustins in *lib. arb.* 1 von *Rm* 1, 20–24 kann hier nur angedeutet werden.

Es bleibt die Frage, ob die guten und bösen Willensentscheide, insofern sie von Gott vorhergewußt werden, doch noch einmal von Gott determiniert sind, da ohne Zweifel das, was Gott vorherweiß, auch geschieht. Hier greift nun aber wieder die plotinische Einsicht, daß Gott im absoluten Unterschied zu allem ist, der sich nunmehr im Unterschied von ewigem und zeitlichem Vorherwissen konkretisiert. Das ewige Vorherwissen Gottes legt dem Willen keine Notwendigkeit auf, vielmehr weiß Gott die Entscheide des Menschen als freie, und gerade weil er sie als freie weiß, kann der Wille überhaupt frei sein (*lib. arb.* 3, 8–11). So kann Augustinus noch einmal feststellen: »quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est« (*lib. arb.* 3, 7).

Die Frage nach dem Ursprung des Übels (»unde malum?«) ist somit im Sinne des Ursprungs des Bösen geklärt. Die Sache wird jedoch schwieriger, wenn man nun die Frage nach der freien Entscheidung für den Menschen stellt, der schon in die »libidines« gefallen ist und somit an Wissen und Vermögen Schaden genommen hat. Diese Frage ist aber entscheidend, weil der Mensch in diesem Leben sich nicht in der anfänglichen Freiheit befindet, sondern immer schon in Unfreiheiten verstrickt ist. Mit Paulus stellt Augustinus fest: »non enim quod uolo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago« (*Rm* 7, 19, *lib. arb.* 3, 51). Tun und Wollen fallen für den Menschen, der bereits Böses getan hat, nicht mehr zusammen. Die Seele hat das Wissen und die Macht, das Gute zu tun, eingebüßt. Ist damit aber der Mensch noch verantwortlich zu machen? Erstens hält Augustinus in *De libero arbitrio* noch an der Freiheit des in Sünde gefallenen Menschen fest. Zweitens ist die Einbuße an »scire« und »posse« ihrerseits Strafe für eine vorhergehende Sünde (*lib. arb.* 3, 52). Der Anfang dieser Sündenkette findet sich bei den ersten Menschen, Adam und Eva (*lib. arb.* 3, 53). Damit ist die Verstrickung in die Schuld für den infralapsarischen Menschen immer schon eine Tatsache, denn es war angemessen, daß die Wirkung, d. i. die Nachkommen Adams, nicht größer, will sagen besser ist, als die Ursache (*lib. arb.* 3, 55). Drittens aber sieht Augustinus die Erbschuld stets bezogen auf die Befreiung von der selben durch Jesus Christus. Die eigentliche Schuld liegt erst in der Ablehnung des Erlösers durch den Menschen, erst diese persönliche Schuld wird ihm endgültig zum Verhängnis.

Durch die anhaltende Auseinandersetzung mit Paulus findet Augustinus zu einer Lehre von der Erbschuld des Menschen (vgl. z. B. *Rm* 5, 12 ff.).<sup>131</sup> Warum aber öffnet sich Augustinus hier bezüglich der Frage »unde malum« einem neuen Denken? Die neuplatonische Antwort für die Verstrickung des Menschen in das Böse ist durch die ἀπόστασις vom Einen verursacht. Schon der Geist ist Produkt einer nicht noch einmal begründbaren Abwendung

<sup>131</sup> Vgl. PLATZ: *Der Römerbrief*, 87–121.

vom Einen.<sup>132</sup> Dies gilt erst recht für die mit der Materie verbundene Seele. Der Mensch als Geist-Leib-Wesen ist somit immer schon in das Böse verstrickt. Anders bei Augustinus: Der Mensch ist, insofern er Geist-Leib-Wesen ist, nicht schon böse, sondern von Gott gewollt und damit gut. Die Verstrickung ins Böse ergibt sich erst aus der verdrehten Liebe, welche die Geschöpfe mehr als Gott liebt. Diese Liebe gründet einzig im verdrehten Willen des Menschen. Insofern diese Verkettung in das Böse im Sinne der willentlich verursachten Sündigkeit ähnlich ursprünglich mit dem Menschen verbunden ist wie im Neuplatonismus die Leiblichkeit des Menschen, muß sie als *conditio humana* begriffen werden. Aber nicht nur die Leiblichkeit des Menschen ist als von Gott gewollt und damit gut angesehen. Auch die Individualität der Seele ist Gott gegeben. Deshalb zieht sich die Frage nach dem Bösen nun einerseits auf die Schuld von menschlichen Individuen, andererseits auf die von zwei ursprünglichen Individuen verursachte menschheitliche Erbschuld zusammen. Diesen Überlegungen liegt noch eine grundlegendere Veränderung im augustiniischen Denken zugrunde. In der Auseinandersetzung mit Paulus gewinnt Augustinus einen neuen Gegenstand seines Denkens: den Menschen.

Es bleibt schließlich die Frage: »unde bonum?«? Woher kommt die Bewegung des Menschen hin zum Guten. Augustinus läßt keinen Zweifel daran, daß trotz des Mangels an Wissen und Macht dennoch der freie Wille zusammen mit der Hilfe Gottes in der Lage ist, sich bis in die Vollendung zu erheben (*lib. arb.* 3, 56). Beeinträchtigt sind durch die Erbschuld nur das Wissen und die Macht des Menschen, nicht aber sein Wille, denn entweder ist eine Entscheidung frei oder sie ist es nicht. *Tertium non datur*. Gehörte dem Menschen aber sein freier Wille nicht mehr, so gehörte ihm nichts (*lib. arb.* 3, 3: »quid autem meum dicam prorsus non inuenio si uoluntas qua uolo et nolo non est mea«). Wenn nun aber der gute freie Wille die Ursache für die Erlösung wird, dann gerät der von Plotin übernommene Grundsatz in Gefahr, daß alles gegeben sei. Dieses Problem wird Augustinus in der Exegese des Römerbriefes lösen, die er für Simplicianus verfaßt.

### 3. Tun der Wahrheit

Das Tun der Wahrheit ist, entsprechend der bereits erarbeiteten Vorzeichnung des augustiniischen Baus der Gedanken, wesentlich ein Geben. Dies zuerst und zuhöchst im wechselseitigen Geben und Sich-Hingeben der drei trinitarischen Personen. Gott ist Geist, dies besagt nun: Gott ist der Geist der Liebe. Aus der gegenseitigen vollkommenen Hingabe der drei göttlichen

<sup>132</sup> Vgl. PLOTIN: *Enneade* V 2, 1, 10, dazu PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 15–23.

Personen wird die Einheit des göttlichen Wesens verständlich. Das göttliche Tun der Wahrheit findet seinen sichtbaren Ausdruck in der Hingabe des Gottessohnes an uns. Die erste Tat ist die ›depressio‹, ›subiectio‹ oder ›declinatio‹ des Wortes in die Niedrigkeit des Fleisches. Es folgt das Tun der Wahrheit des Gottessohnes und zwar im Fleische. Dieses erfüllt sich in der vollkommenen Hingabe seiner Selbst für die Seinen in den Tod. Warum bedarf es dieses Tuns? Der Mensch ist durch die Überschreitung des ihm zugedachten Maßes aufgrund des Hochmuts in die Niedrigkeit der Körperwelt abgesunken (*beata u.* 33). Um die Ordnung Gott – Seele – Körper wiederherzustellen, erniedrigte sich Gott bis in die Körperwelt. Er lehrt den Menschen durch sein Tun erstens die Demut gegenüber Gott als die einzig angemessene Haltung, weil sie Anerkennung des absoluten Unterschiedes ist. Dabei wendet sich Augustinus früh gegen die ›ingeniosorum superbia‹, welche die Gebildeten trotz ihres Wissens in die größte Ferne zum Heil rücken läßt (*ord.* 2, 16). Es ist darin wohl eine Spitze gegen Porphyrios zu sehen, eine Spitze motiviert durch die Vorgabe von *1 Cor* 1, 20–25.<sup>133</sup> Zweitens lehrt Christus aber die gottgewollte Unterordnung des Körpers unter die Seele. Gerade die Aufgabe des Körpers im Kreuzestod muß für den frühen Augustinus die Vollendung der Unterordnung gewesen sein, denn sie befreit zur vollkommenen ›uisio Dei‹. Die Tat der göttlichen Wahrheit öffnet dem Menschen den Blick für die Unterscheidung von sich selbst.

Der durch dieses Tun erweckte Mensch, versucht durch die Unterordnung des Körpers unter die Seele, sowie die Unterordnung der Seele unter Gott seine ›ratio‹ zu reinigen, um sie zu ›uisio‹ zu erheben. Hier zeigt sich aber, daß das Tun der Wahrheit das Fleisch des sterblichen Leibes hinter sich läßt und sich in der *θεωρία* (augustinisch: ›uisio beatissima‹) vervollkommnet. In der ›uisio‹ findet auch die höchste Tugend, die Liebe, ihre Vollendung. Für den frühen Augustinus ist die Theorie die höchste Form der Praxis, und die Unterscheidung des Menschen von sich selbst durch das Tun der Wahrheit führt zu einer Unterscheidung von der Körperlichkeit soweit dies in diesem Leben möglich ist. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß das göttliche Tun der Wahrheit, wie es in der ›auctoritas‹ auf den Menschen kommt und ihn so zur ›sapientia‹ führt, stets der ›ratio‹ vorausgeht und daß das Vermögen zu diesem Tun stets im Vermögen Gottes begründet ist, sowohl in der göttlichen ›uirtus‹, im Sohn, als auch in der göttlichen ›potentia‹ (*sol.* 2, 1). Denn auch die Äußerung des Wissens und des Wollens durch die Macht des Menschen ist Gabe.

<sup>133</sup> Nicht nur die frühe Bestimmung Christi als ›uirtus et sapientia Dei‹, sondern auch die sprachliche Gestaltung des Abschnittes in *De ordine*, wie etwa die Verwendung der Komparative legt diese Vermutung nahe.

Je weiter sich Augustinus vom Impuls der ›libri Platoniorum‹ löst, desto weiter entfernt er sich vom rein intellektualen Tun der Wahrheit, zunächst was dessen reinigende und damit vorbereitende Wirkung angeht: In *De ordine* besteht die Reinigung im Praktizieren der ›disciplinae liberales‹. In den *Soliloquia* deutet Augustinus die Reinigung durch die rationalen Fähigkeiten im Lichte der paulinischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. In *De quantitate animae* beginnt die Reinigung erst mit dem Glauben auf dem vierten ›gradus‹ des Aufstieges, wohingegen die ›disciplinae liberales‹ nun auf der dritten Stufe lediglich eine Vorstufe der Reinigung sind.<sup>134</sup> In den *Confessiones* schließlich wird die Reinigung des Denkens im siebenten Buch von der Reinigung des Wollens und Tuns vor allem im achten Buch strikt unterschieden. Jene führt nur zum Sehen des Vaterlandes, diese hingegen zum Bewohnen desselben. Aber auch das Tun der Wahrheit, wie es das Resultat der Unterscheidung des Menschen von sich selbst ist, wird schließlich ein Tun des Menschen im Fleische.

#### IV. Das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit nach 396<sup>135</sup>

Das plotinische Eine vermittelt seine Gegenwart durch die Schönheit des sinnlichen und geistigen κόσμος, diese Schönheit vermittelt der Vernunft und der Seele die Bestimmungskraft des Einen. Der frühe Augustinus stand dieser Konzeption der Gegenwart Gottes noch nahe, allerdings schon auf christlich-paulinischem Boden. Die Bestimmungskraft Gottes kommt auf die Gott unmittelbar unterstellte Seele durch Christus, der ›uirtus et sapientia Dei‹ ist, auch insofern diese der Grund für die Ordnung und Schönheit des ›mundus‹ ist. Vor allem in der Auseinandersetzung mit Paulus (vgl. 7, 27) gewinnt Augustinus als seine neue Sache Gott und den Menschen (vgl. *conf.* 1, 1), nicht mehr die Seele. Damit verändert sich aber auch die Art und Weise, wie die göttliche Gegenwart für den Menschen bestimmend wird. Objektiv ist es nun das inkarnierte ›uerbum‹, das in Wort und Tat Christi das ›exemplum‹ für den Menschen ist, und nicht mehr so sehr die im ›uerbum‹ gründende Ordnung der Dinge. Subjektiv kommt die Gegenwart Gottes durch die ›gratia‹ an den Menschen. Das Vollbrachte Christi und das Wirken Gottes in der Gnade geben dem Menschen die Bestimmung. Nur durch diese beiden Gaben Gottes, die nicht von Gott verschieden, sondern zwei

<sup>134</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 182.

<sup>135</sup> Es kann hier nicht darum gehen, die Fortschritte des augustininischen Gedankens nachzuvollziehen, sondern eben nur Anfangs- und Endpunkt einer bestimmten Entwicklung anzudeuten.

Weisen der Gegenwart Gottes in der Welt des Menschen sind, kann der absolute Unterschied zwischen Gott und Mensch überbrückt werden.

Gott ist durch seine Unwandelbarkeit gekennzeichnet, seine ›virtus‹ und ›sapientia‹ haben keine Grenze. Der Mensch hingegen als ein mit einem Leib begabtes Wesen ist generell wandelbar. Dies hat seinen Grund in dessen Herkunft aus dem Nichts, denn aus Nichts hat Gott den endlichen Menschen als einen ›Teil der Schöpfung‹ erschaffen (1, 1). Die Wandelbarkeit des Menschen führt dazu, daß der Mensch als ein geschichtliches Wesen begriffen werden muß. Dem Menschen aber ist es eigen, in einer Welt zu wohnen. Das Wohnen des Menschen in der Welt ist somit wesentlich geschichtlich.<sup>136</sup> Welt und Mensch sind in ihrer Geschichtlichkeit von Gott als Gut geschaffen, und als solche wurden sie für gut befunden: Gott sah, daß es sehr gut war (vgl. 18). Gott bezieht sich durch seine unterscheidende Liebe auf die Welt. Diesen Gedanken aus *De ordine* entwickelt Augustinus dahin, daß die geschichtliche Wohnwelt des Menschen Gegenstand des göttlichen Urteils im Sinne des Gerichtes ist. Insofern aber Gutes oder Böses durch den Willen des Menschen (5) in die Welt kommt, ist der Mensch selbst Gegenstand des Gerichtes Gottes (13, 34): »iudicat enim et approbat, quod recte, improbat autem, quod perperam inuenerit«. Hier liegt die paulinische Vorgabe zugrunde, daß Gott eine Geschichte des Menschen wollte und zwar als eine Geschichte der menschlichen und damit freien guten und bösen Taten.<sup>137</sup>

Es ist manifest, daß jeder Mensch in der Spanne von Gut und Böse lebt. Das ›malum‹ im Sinne des physischen Übels und der Verstricktheit in das Böse kulminiert für den Menschen im Tod. Die Sterblichkeit des Menschen – noch bei Ambrosius ein Gut<sup>138</sup> – ist für Augustinus das ›testimonium peccati sui‹ (conf. 1, 1, vgl. 2 Cor 4, 10). Der Tod ist dementsprechend (vgl. Rm 5, 12) die Folge der Sünde. Wenn nun aber die Sterblichkeit zur Natur des Menschen geworden ist, dann auch deren Ursache die Sünde. Wie aber konnte die Sündigkeit und damit die Sterblichkeit zur Natur des Menschen werden? Die Sündigkeit auch wider Willen ist ihrerseits bereits Strafe für eine frühere Sünde (7, 5). Wie kann Sünde zur Strafe werden? Drei Antworten sind hier zu geben: Erstens führt die Frage nach dem Ursprung des Bösen zur Herkunft des Bösen aus dem Willen des ersten Menschen (vgl. *lib. arb.* 3, 53). Das Böse steht am Anfang des Menschengeschlechts und zieht die gerechte Strafe Gottes nach sich. Zweitens kann diese Schuld zur Natur des Menschen werden, weil die Wirkung nicht besser als die Ursache sein kann, und der Mensch den Menschen aus seinem Fleische gezeugt hat (*ciu.* 13, 3:

<sup>136</sup> Dies erhellt auch die Bedeutung, die Augustinus der Zeit beimißt, vgl. *conf.* 11, 17 ff.

<sup>137</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 211.

<sup>138</sup> AMBROSIUS: *De bono mortis* II 3, *De excessu fratris* II 35 ff.

›genuit‹). Insofern das ›genus‹ Mensch aber dem Prototypen entstammt, wird die Sünde koexistent mit der Geschichte des Menschen, ja sie wird zur eigenen Natur des Menschen (*conf.* 8, 22). Drittens wäre diese Geschichte zwar eine Geschichte der Gerechtigkeit Gottes, es wäre aber nicht einzusehen, warum die Menschheit als ganze der Strafe anheimfällt, wenn nicht die Erbschuld stets im Vorblick auf die Erlösung durch Christus und mithin auf die Barmherzigkeit Gottes gedacht wäre (7, 13). Die Geschichte der Sünde ist nur die Vorgeschichte der Befreiung von dieser Sünde. Durch die Geschichte der Menschheit hindurch, ausgehend von ihrem Anfang, über deren Mitte, die Fleischwerdung des Wortes, bis hin zur Vollendung offenbaren sich in einem Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit (12).

## 1. Denken

Das Denken ist von der neuen Sache Augustins, Gott und Mensch, vorgezeichnet. Bereits in der Übergangszeit seit 391 bestimmt Augustinus das Denken der Wahrheit im heilsrelevanten Sinn aufgrund der Auseinandersetzung mit Paulus als ›fides‹ (vgl. *exp. prop. Rm.*). Die ›fides‹ ist das dem Menschen angemessene Denken der Wahrheit (vgl. *conf.* 1, 1). Der Fortgang des siebenten Buches der *Confessiones* zeigt, daß das Denken erst dahin gebracht werden muß, diese Stellung der ›fides‹ anzuerkennen.

Doch zunächst die Frage, was Denken in den *Confessiones* heißt.<sup>139</sup> Augustinus versteht Denken als ›co-agitare‹, als Sammeln und Zusammentreiben von Zerstreutem. ›Agitare‹ ist das Intensivum von ›agere‹. Denken sammelt aus der Zerstreutheit des Vielen im Gedächtnis. Gedächtnis (›memoria‹) und innere Anschauung (›intellectus‹) werden durch den Willen (›uoluntas‹) verbunden. Das ›Zusammenziehen‹ dieser drei heißt ›cogitatio‹ (*trin.* 11, 3, 1). Damit ist das Denken aber wesentlich auf die Zerstreung in die Zeitlichkeit, sowie die Sammlung aus der Zerstreung aufgrund des Willens bezogen (vgl. 11, 18). Die ›mens‹ – und mithin die Rationalität – wird nunmehr eindeutiger als in den Frühschriften als diejenige des Menschen begriffen, die zwar in Gedächtnis, Einsicht und Wille Gott ebenbildlich, aber mehr noch von diesem unterschieden ist, was sich in seiner Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit zeigt. Gott hingegen ist durch seine unwandelbare Verlässlichkeit gekennzeichnet (vgl. 7, 5).

Diese neue Bestimmtheit des Denkens zeigt sich gerade im Aufbau des siebenten Buches. Zunächst ist Augustinus vom Denken gemäß des ›Ele-

<sup>139</sup> Vgl. dazu Barbara ALAND: *Cogitare Deum in den Confessiones Augustins*.

menten dieser Welt« so sehr gefangengenommen,<sup>140</sup> daß ihn sein christliches Glaubensbekenntnis, das er schon vor der Begegnung mit den Neuplatonikern ansiedelt,<sup>141</sup> nicht zur Ruhe, zum Wohnen in der Wahrheit führen kann. Das körperliche Denken wird nun seinerseits als Strafe für die Ursünde des Menschen, die ›superbia‹ gedeutet.<sup>142</sup> Die Entdeckung der neuplatonischen Schriften wird nun als ein Datum des Heilswirkens Gottes an Augustinus dargestellt. Auch wenn die ›libri Platoniorum‹ noch einmal als von Hochmut gezeichnet beschrieben werden, öffnen sie doch den Weg zum Denken geistiger Substanzen. Dies verführt Augustinus dazu, zunächst in neuplatonischer Manier zum reinen Geist Gottes aufsteigen zu wollen,<sup>143</sup> doch ist gerade dies eine weitere Ausprägung der ›superbia‹. Warum?

Gott sagt von sich (16): »immo uero ›ego sum qui sum‹«, er ist unwandelbare einfache Einheit. Das ›unwandelbare Licht‹ (16), die ›incommutabilis et uera ueritatis aeternitas‹, deren Ort noch über der ›commutabilis mens‹ (22) ist, kann von dieser nicht erfaßt werden. Der Versuch, ›stufenweise von den Körpern‹ (23) in die reine Geistigkeit aufzusteigen, bedeutet, die gottgegebene Wandelbarkeit der geschöpflichen Welt, bzw. die eigene Menschlichkeit als compositum von Geist und Fleisch nicht anzuerkennen; dieser Versuch ist somit Kennzeichen einer hochmütigen Gesinnung. Die ›commutabilis mens‹ kann keinesfalls den absoluten Unterschied zwischen Gott und Mensch überbrücken und somit nicht die ›acies mentis‹ in der unwandelbaren einfachen Wahrheit Gottes befestigen (23). Diese Versuche führen in die ›regio dissimilitudinis‹ (16), das ist die Gegend der Geistferne, weil der Maß- und Formlosigkeit und damit der Unähnlichkeit mit Gott. In ihr ist der Geist in verkehrter Ordnung den Körpern unterworfen, nicht aber Gott (vgl. 11). Das Scheitern des Aufstieges führt den Menschen jedoch zur Einsicht in die

<sup>140</sup> Vgl. 11: »at ego intendebam in ea, quae locis continentur, et non ibi inueniebam locum ad requiescendum, nec recipiebant me ista, ut dicerem: sat est, et bene est, nec dimittebant redire, ubi mihi satis esset bene. superior enim eram istis, te uero inferior, et tu gaudium uerum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti. et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi seruiens dominarer corpori.«

<sup>141</sup> Vgl. 11: »sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est.«

<sup>142</sup> Vgl. 11: »sed cum superbe contra te surgerem et currerem aduersus dominum ›in ceruice crassa scuti mei (Iob 15, 26)‹, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum. ipsa occurrebant undique aceruatim et conglotatim cernenti, cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur redeunti, quasi diceretur: quo is, indigne et sordide? et haec de uulnere meo creuerant, quia ›humiliasti tamquam uulneratum superbum (Ps 88, 11)‹, et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos.«

<sup>143</sup> Vgl. dazu VAN FLETEREN: *Augustine's Ascent*, 29–72.

Wahrheit, denn Gott will den Menschen, wegen seiner Ungerechtigkeit in seiner Geschichte ›aus dem Rohen herausführen‹ (›erudire‹), das heißt zunächst, die eigene Schwäche (23) und die Erhabenheit Gottes anzuerkennen.

Es zeigt sich, daß der Mensch seine Vollendung nicht mehr in der reinen Geistigkeit durch einen Aufstieg zu Gott finden kann, sondern im Erfüllen seines ganzen Menschseins entsprechend der göttlichen Anordnung. Die Seele muß sich Gott unterordnen und der Leib muß der Seele untergeordnet werden. Die vollkommene ›habitatio‹ kann der Mensch nur im Fleische finden. So bereitet Einsicht in die Unfähigkeit, die Seele zu Gott zu erheben, den Menschen auf die Selbsterniedrigung Gottes vor, der für uns selbst zum Weg geworden ist, indem er menschliches Fleisch annahm. Dies führt zu einer doppelten Unterscheidung des Fleisches als des Wohnortes der Seele: Zum ersten ist das der Seele unterworfenen Fleisch vor der Erschaffung sündlos. Die Sündlosigkeit geht verloren, aber der sterblich und sündig gewordene Mensch erhält durch den Mittler zwischen Gott und Mensch Hoffnung auf die Erneuerung des Leibes nach diesem Leben. Denn durch die Fleischwerdung des Wortes geht dem Menschen auf, daß das ›sterbliche Fleisch nicht immer sterblich ist‹ (4, 19). Solange aber der Mensch in dieser Welt ist, bleibt er im sterblichen und damit sündigen Leib; das heißt: die Vollendung kann nicht in dieser Welt gefunden werden und der Mensch bleibt auf dem Weg in die endgültige Heimat. Zum zweiten muß dennoch der Mensch schon jetzt in die Krise getrieben und dadurch in Ordnung gebracht werden – und zwar in seinem Körper. Unterscheidung des Menschen von sich selbst bedeutet, die Ordnung Gott – Seele – Körper wiederherzustellen. Dies kann zwar wegen der Widerständigkeit des Fleisches nur unvollständig geschehen, aber dennoch wird so schon dieses Leben zum provisorischen Wohnort des Menschen.

Ausgehend von diesen Vorgaben erscheint jeder Versuch, sein Menschsein, das heißt nun auch seine Geschichtlichkeit und Körperlichkeit aufgeben zu wollen, um entweder in Gott aufzugehen (Plotin) oder mit Gott gleich zu werden (Porphyrios) als maßlose ›superbia‹, denn dadurch wird gerade der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt. Aber auch die frühen Versuche des Augustinus, in einer rein geistigen ›uisio‹ die Vollendung zu finden, werden damit abgeschnitten. Die Neuplatoniker kennen zwar das Ziel, nämlich Gott; der Weg, den sie weisen, führt aber von Gott weg (7, 13; 7, 26). Den einzigen Weg, der zum Bewohnen des Vaterlandes führt, wurde durch das fleischgewordene Wort gebaut. Aber gerade die Fleischwerdung muß die Neuplatoniker perhorreszieren (7, 13).

Dennoch bleiben die Neuplatoniker diejenige Vorgabe für die augustini-sche Vernunft,<sup>144</sup> welche auch noch die Fleischwerdung und mithin die prin-

<sup>144</sup> Bezogen auf die Schriftauslegung, LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 234.

zielle Stellung des Glaubens denkbar macht. Schon die Auseinandersetzung mit dem *Hortensius* hatte Augustinus zur Schrift greifen lassen, ohne daß diese ihn hätte binden können. Auch die Begegnung mit Ambrosius führt noch nicht dazu, den Heiligen Schriften Glauben zu schenken. Erst durch die Begegnung mit den ›libri Platoniorum‹ gehen Augustinus die Augen für die Bedeutung der Schrift und damit des Glaubens auf. Gerade die Darstellung der Bekehrung in den *Confessiones* zeigt, daß auch nach 396 den Platonikern noch bleibende Bedeutung für das Auffinden der Wahrheit zuerkannt wird. Von diesen lernt Augustinus die ›rationes‹, welche ihm zunächst das Annehmen der johanneischen Lehre vom Logos Gottes, will sagen die Einsicht in die Geistigkeit Gottes ermöglichen. Diese Einsicht ist aber die Voraussetzung für die zweite Einsicht, diejenige der Fleischwerdung des Wortes, vor allem in deren paulinischer Fassung.

Die Lehre vom Mittler zwischen Gott und den Menschen, vom Gott und Menschen Jesus Christus nimmt Augustinus vor allem von Paulus her auf (1 *Tm* 2, 5 und *Rm* 9, 5), auch wenn die pointierte Entgegensetzung von *Io* 1, 14: »et caro factum est« auch auf Johannes hinweist, kommt es ihm doch vor allem auf den paulinisch geprägten Gedanken der Selbstunterscheidung bezogen auf die ›humilitas‹ an: »humiliauit se factus oboediens usque ad mortem« (*Phil* 2, 8). Auch die Konzentration auf die heilsgeschichtliche und juristische Perspektive, auf den Zusammenhang von Inkarnation und Gnade, sowie schließlich der Aufbau des siebenten Buches sprechen dafür, daß Augustinus vor allem den paulinischen Christus im Blick hat, denn er befindet sich solange in diversen Häresien, bis ihm die christliche Literatur, darunter vor allem Paulus, den Blick für die wahre Bedeutung der Erlösungstat Christi öffnet. Vor der Lektüre der *Platonici* jedoch schien Paulus sich im Selbstwiderspruch, aber auch im Widerspruch mit den Schriften des *Alten Testamentes* zu befinden. Nun lösen sich diese Fragen auf – »quaestiones, in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum« (27). Dem *Alten Testament* und den paulinischen Schriften gemeinsam ist der Ausgangspunkt von einem Gott, der jenseits des Denkvermögens des Menschen wohnt, der aber zugleich der Grund für die Schöpfung ist. In diese Höhe an der Grenze von Einheit und Vielheit kann das Denken Augustins erst nach der Begegnung mit dem Neuplatonismus dringen. Zudem wurde Paulus im Manichäismus dualistisch gelesen und dem *Alten Testament* entgegengesetzt. Die Frage, woher das Böse sei, hat nunmehr aber eine Antwort gefunden, und die materielle Welt wird eindeutig als Schöpfung Gottes verstanden. Wie sehr Augustinus die Geschöpflichkeit der Welt betont, wird klar, wenn man bedenkt, daß dem ›biographischen‹ Teil der *Confessiones* eine Exegese der *Genesis* folgt. Die gute materielle Schöpfung und die jenseitige Geistigkeit Gottes ziehen sich aber

gerade im Gedanken der Inkarnation in einen scheinbaren Selbstwiderspruch zusammen. Hier liegt der härteste Widerstand für das natürliche Denken. Entweder Gott oder Mensch, so urteilt die natürliche Vernunft über Christus aufgrund ihres Prinzips, des Satzes vom Widerspruch, der eine eindeutige Prädikation fordert.<sup>145</sup>

Doch gibt auch hier das neuplatonische Denken die ›rationes‹, welche die Lösung des scheinbaren Widerspruchs ermöglichen. Das plotinische Eine entzieht sich wegen seiner absoluten Einheit, Einfachheit und Einzigkeit jeder κατηγορία. Jesus Christus, der eine und einzige Gottmensch, ist in seiner einfachen Einheit, in der er sich mit dem Vater befindet, für das Denken von der gleichen Unbezüglichkeit wie das plotinische Eine. Die Unsagbarkeit (›ineffabilitas‹) des Einen manifestiert sich im Geheimnis (›sacramentum‹) der Inkarnation des ›uerbum‹ (27). Das Erfassen dieses Geheimnisses im Glauben ist ebensowenig natürlich, wie die Einung mit dem Einen bei Plotin. So kann Augustinus durch die Lektüre der platonischen Bücher das Verständnis für die Einheit der Heiligen Schrift und die Widerspruchsfreiheit deren innerster Mitte – Jesus Christus – aufgehen. Mit der Widerspruchsfreiheit Jesu Christi wird ihm auch die Widerspruchsfreiheit der Gnade klar: »et coepi et inueni, quidquid illac (libri Platoniorum) uerum legeram, hac (Paulus) cum commendatione gratiae tuae dici« (27).<sup>146</sup>

Der erste Satz, den Augustinus nun von Paulus zitiert (27), hat einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf sein Denken: »quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?« Dieser Satz aus dem *Ersten Brief an die Korinther* (4, 7) ist die paulinische Variante des neuplatonischen Grundsatzes: Alles ist gegeben. An diesem Satz wird Augustinus seine Lehre von der Gnade ins Reine bringen.<sup>147</sup> Zunächst wird die Gnade auf die Erkenntnis bezogen.<sup>148</sup> Derjenige, der die Wahrheit einsieht, soll sich nicht rühmen, als habe er nicht empfangen. Empfangen hat der Mensch ebensowenig den Gegenstand seiner Erkenntnis als auch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens. Eben darin erkennt er sich ganz als Geschöpf Gottes, dessen kreatürliche Vernunft von der Vernunft Gottes unterschieden ist. Gegenstand des Sehens ist zunächst die Gotteserkenntnis, wie sie im neuplatonischen Aufstieg erlangt werden kann. Dieses Sehen der himmlischen Heimat führt nicht zur Heilung der Krankheit des Menschen. Ebensowenig wie das bloße Sehen in die Heimat führt, sind diejenigen, die nicht durch die Bildung der rationalen Einsichtskraft

<sup>145</sup> Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik* Γ 1005 b 19 f.

<sup>146</sup> Vgl. MAYER: *Augustins Bekehrung*, 9.

<sup>147</sup> Er findet sich auch in *Simpl.* 1, 2, 9; in *retr.* 2, 1; in *praed. sanct.* 8.

<sup>148</sup> Zum Verhältnis von Gnade und Erkenntnis bleibt der Aufsatz von Rudolf LORENZ: *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, grundlegend. Vgl. auch LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 235, der die Gnadenhaftigkeit des Erkenntnisprozesses betont; vgl. auch 417 ff.

ausgezeichnet sind, vom ›Halten des Weges‹ ausgeschlossen. Dies läßt an den Anfang des *Ersten Korintherbriefes* denken (1 Cor 21 ff.): Der Glaube an die ›Torheit der Verkündigung‹ ist die ›uniuersalis uia‹ (vgl. *ciu.* 10, 28–32) zum Heil, welche die ›Weisen dieser Welt‹,<sup>149</sup> die Neuplatoniker, nicht kennen, weil sie die Gnade nicht kennen und ebensowenig die ›humilitas‹. Demut ist diejenige Haltung, die zum einen die Geschöpflichkeit des Leib-Geist-Wesen Menschen als vollständiges Sich-Gegeben-Sein annimmt. Der sich gegebene Mensch bleibt auf dem Rückweg in seine Herkunft bei Gott auf das Geben Gottes angewiesen. Dies sowohl in Anbetracht des Wissens als auch des Wohnens. Zum anderen ist Demut *die* Bedingung für den Empfang der Gnade. Nur der Demütige ist empfänglich für die Gnade (1, 1). Gnade ist auf das Denken bezogen vor allem die Gabe des inkarnierten Wortes, das an seinem Fleisch die Krise allen Fleisches austrägt und damit den Weg in die Heimat weist; Gnade ist auf den freien Willen bezogen die Gabe des Heiligen Geistes, welcher zum Wollen und Tun des Guten lenkt.

Der neuplatonische Aufstieg führt nicht zum Wohnen in der Wahrheit. Der Weg in die Heimat führt durch das Austragen des Konfliktes zwischen der ›lex peccati‹ und der ›lex mentis‹ im Leib des Menschen (27). Ursprung dieses Zustandes ist die Sünde der Menschheit, welche die Strafe durch den gerechten Gott nach sich zieht. Diese besteht darin, dem Teufel als dem ›alten Sünder‹ ausgeliefert zu werden (ebd.). Gerade durch den Gedanken der Geistigkeit der ersten Sünde – noch vor derjenigen des Menschen – zeigt, daß das Böse geistigen Ursprungs ist und nicht materiellen, wie die Manichäer und ähnlich auch die Neuplatoniker denken. Durch die Auslieferung an den bösen Geist aber wird der Wille des Menschen unfrei, und das ›Gesetz der Sünde‹ beherrscht seine Glieder. Einzig Gottes ›Gnade durch Jesus Christus‹ befreit den Menschen ›vom Körper dieses Todes‹ (27; vgl. *Rm* 7, 24). Gnade und Glaube sind zwei Seiten derselben Medaille. Der Glaube an das Holz des Kreuzes ist es nun, der die beiden wie durch ein Meer getrennten Extreme Gott und Mensch verbindet.<sup>150</sup> Der unsterbliche Gerechte machte sich selbst zu einem sterblichen Gerechten, um die sterblichen Ungerechten in die Unsterblichkeit und Gerechtigkeit zu führen.<sup>151</sup> Entschei-

<sup>149</sup> ›Diese Welt‹ ist nunmehr nicht mehr die materielle ›Welt als solche, der die ›geistige‹ gegenübergesetzt wird, sondern die Welt der Menschen, welche die Demut nicht kennen.

<sup>150</sup> Vgl. *Io. eu. tr.* 2, 2.

<sup>151</sup> Vgl. *conf.* 10, 68: »uerax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, ›mediator‹ ille ›dei et hominum, homo Christus Iesus (1 *Tm* 2, 5)‹, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum deo, ut, quoniam stipendium iustitiae uita et pax est, per iustitiam coniunctam deo euacuaret mortem iustificatores impiorum, quam cum illis uoluit habere communem«.

dend ist hierbei, daß Gott den Teufel nicht durch einen Akt der Macht, sondern durch einen Akt der Gerechtigkeit besiegen will.<sup>152</sup> Gerecht aber ist es, sich Gott unterzuordnen und seinen Willen zu tun. Also ordnet sich Gott sich selbst unter und nimmt die ›forma serui‹ an (14; vgl. *Phil* 2, 7). Eben weil Christus vollkommen demütig ist, findet der ›princeps huius mundi‹ nichts Todeswürdiges an ihm. Durch seinen Tod wird aber der »Schuldzettel, der gegen uns spricht, vernichtet« (27; vgl. *Col* 2, 14), da Gottes Liebe sich als größer erwies als die Macht des Widersachers (27). Das heilsrelevante Wissen ist demnach nicht mehr die Erkenntnis der natürlichen Ordnung der Welt, sondern ein Wissen von Rechtsverhältnissen, von rechtmäßigem und unrechtmäßigem Tun, mehr noch aber ein Wissen um das ›gerechtmachende‹ Tun Gottes, da nur dieses Wissen demütig bekennt: »quid enim habes, quod non accepisti?«

Die neue Aufgabe der Vernunft ist es, die Gabe der ›iustificatio‹ anzuerkennen und zu bedenken. Es wäre ein Akt höchster ›superbia‹ zu meinen, allein durch die Gabe der Offenbarung in den Besitz der absoluten Wahrheit gekommen zu sein (*doctr. chr.* 5). Die Vernunft und deren Befreiung sind dem Menschen nicht ohne Sinn und Ziel gegeben, wie auch der Körper nicht ohne göttlichen Vorsatz gegeben wurde: Aufgabe der Vernunft ist es schließlich, die Rationalität der Offenbarung aufzufinden, um so deren Bestimmungskraft für das ›animal rationale‹ Mensch sicherzustellen und schließlich dieses Wissen, das man selbst empfangen hat, weiterzugeben; es entspricht nämlich der neuen Konzentration auf die Menschen, daß sie die Wahrheit einander mitteilen und hingeben. Im wechselseitigen Geben wird diejenige Einheit realisiert, welche die Vielheit in sich aufnimmt.

Im Jahre 396 beginnt Augustinus nicht nur mit der Abfassung der *Confessiones* sondern auch mit derjenigen von *De doctrina christiana*.<sup>153</sup> Darin definiert er mit Verweis auf den *Ersten Korintherbrief* (4, 7; vgl. *doctr. chr.* 8) die neue Aufgabe der Vernunft: Das gegebene Wissen der Heiligen Schriften nach vernünftigen ›praecepta‹ (*doctr. chr.* 1) auszulegen und zu überliefern (›tradere‹). Damit legt Augustinus den Grund für die neue epochale Aufgabe der Vernunft: ›cognitionem Dei tradere.<sup>154</sup> Das Denken aber bleibt, solange der Mensch im sterblichen Leib ist, ›fides‹, die den ›intellectus‹ sucht, aber erst nach der vollkommenen Wiederherstellung der Schöpfungsordnung erreicht.

<sup>152</sup> Vgl. *trin.* 13, 17.

<sup>153</sup> Zu *De doctrina christiana* vgl. LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 146f. und 196–209.

<sup>154</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* 1, 2, prooemium.

## 2. Wollen

Weder das Denken der Wahrheit allein und noch nicht einmal das Glauben an Christus bringen das Heil, solange nicht der Wille im Sinne der Liebe das Denken begleitet und ihm nachfolgt.<sup>155</sup> So muß auch noch das achte Buch, das den Willen zum Gegenstand hat, dem siebenten folgen. Dennoch ist der Glaube der Anfang der Gerechtmachung des Menschen und so muß auch das siebente Buch, welches die Geschichte des Denkens vom *Denken dieser Welt* über die neuplatonische Einsicht hin zum christlichen Glauben beschreibt, dem achten vorausgehen. Da aber Glauben »cum assensione cogitare« (*praed. sanct.* 2, 5) ist, geht dem Denkakt seinerseits ein Willensakt – die Zustimmung – voraus. Augustinus denkt diese Zustimmung lange noch als freie und selbständige Willensentscheidung des Menschen (*exp. prop. Rm.* 37.52 f., *diu. qu.* 68, 3 f.).<sup>156</sup> Gott gibt die Gnade demjenigen, von dem er die Zustimmung des Willens vorausieht. Wenn aber der freie Wille die Erstursache für die Gabe der Gnade ist, ist der Grundsatz »alles ist gegeben« in Gefahr. Die Problemlage spritzt sich zu: entweder kein freier Wille oder nicht alles ist von Gott gegeben.

In *Ad Simplicianum* 1, 2 findet Augustinus die endgültige Lösung dieses Problems durch die Auslegung der einschlägigen Stelle des *Römerbriefs* (9, 10–29). Wenn Augustinus in den *Confessiones* (7, 27) zu Paulus greift und feststellt: »et coepi et inueni, quidquid illac uerum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici« (27), dann ist dies eindeutig eine Bezugnahme auf die Einsicht von *Ad Simplicianum* 1, 2. Die Entgegensetzung »superbia« – »humilitas« (1, 1 und 7, 13), welche die *Confessiones* im Ganzen, aber in besonderer Weise auch die Darstellung der Bekehrung aufgrund der »libri Platoniorum« (7, 13) durch und durch bestimmt, ist nichts anderes als eine Kurzformel für die Gnadenlehre Augustins. So hat Flasch durchaus recht, wenn er die *Confessiones* und *De doctrina christiana* von *Ad Simplicianum* her begreift.<sup>157</sup> Doch gibt gerade die neuplatonische Einsicht die Grundlage für die Vernünftigkeit auch noch der Willenslehre Augustins. Inwiefern?

Die »intentio apostoli«, welche Augustinus in *Ad Simplicianum* feststellt, ist mit einer Anspielung auf den *Zweiten Brief an die Korinther* (10, 17; bzw. 1 Cor 4, 7): »ut de operibus nemo glorietur« (*Simpl.* 1, 2, 2.21). Wäre die Gabe der Gnade durch die »assensio« des Menschen zum Glauben ausgelöst, dann wäre sie nicht mehr ungeschuldete Gnadengabe, sondern ein »debitum« (vgl. *Simpl.* 1, 2, 2 und *Rm* 11, 6), das heißt mit 1 Cor 4, 7 gesprochen: der

<sup>155</sup> Vgl. *Io. eu. tr.* 6, 21, 6.

<sup>156</sup> Vgl. PLATZ: *Der Römerbrief*, 195.

<sup>157</sup> FLASCH: *Logik des Schreckens*, 105.

Mensch hätte ein ›bonum‹, das er nicht von Gott empfangen hätte. Damit wäre aber das epochale Prinzip hinfällig, weil der erste Anfang nicht mehr beim transzendenten Einen, sondern beim Menschen läge. Nebenbei bemerkt wird genau an diesem Punkt, an der Frage nach der Freiheit des Menschen in ihrem Verhältnis zur Allursächlichkeit Gottes, die neuzeitliche Religiosität mit Pico della Mirandola, Luther aber auch Ignatius von Loyola ihren Ausgang nehmen.<sup>158</sup> Augustinus löst das Problem auf dem Boden der plotinischen Einsicht in das prinzipielle Geben durch das jenseitige Eine: »prima est igitur gratia, secunda opera bona« (*Simpl.* 1, 2, 3).<sup>159</sup>

Eben weil Gott und der Mensch durch den absoluten Unterschied getrennt sind, können beide überhaupt nicht in einen Vergleich oder ein Ausschlußverhältnis gebracht werden. So liest Augustinus folgende Stelle aus dem *Römerbrief* (9, 16: »Igitur non uolentis neque currentis, sed miserentis Dei«)<sup>160</sup> nicht im Sinne einer Disjunktion: *entweder* der wollende Mensch *oder* der erbarmende Gott (*Simpl.* 1, 2, 10), sondern wie eine hypothetischen Unterordnung: Gott *und* der freie Wille (*Simpl.* 1, 2, 10).<sup>161</sup> Gott erschafft nicht nur den Willen des Menschen, sondern er kann ihn auch lenken, ohne daß dadurch dessen Freiheit eingeschränkt würde.<sup>162</sup> Gott lenkt den Willen durch seine ›uocatio congrua‹, Sache des Willens ist es zu folgen. Das Folgen geschieht zwar aufgrund des freien Willens – er ist ›unser Werk‹ (*Simpl.* 1, 2, 10) –, aber doch so, daß der Willensakt durch den berufenden Gott noch einmal bestimmt wird, denn, »es kann nicht in der Macht des Menschen liegen, so daß jener sich umsonst erbarmt, wenn der Mensch nicht will« (*Simpl.* 1, 2, 13). Dadurch aber wird die Freiheit des Menschen nicht eingeschränkt, vielmehr wird der Wille, durch eigene Schuld unfrei geworden, durch die Gnade befreit. Dieser Gnadengabe gehen keinerlei Verdienst,

<sup>158</sup> Zum Ganzen vgl. Karlheinz RUHSTORFER: *Das Prinzip ignatianischen Denkens*. In der Neuzeit wird der freie Willen nicht mehr als Zweitursache begriffen, die von Gott als Erstursache gelenkt wird, sondern der menschliche Wille versteht sich selbst mehr und mehr als Erstursache. So treten der göttliche und der menschliche Wille in ein Ausschlußverhältnis, das Martin LUTHER in *De seruo arbitrio* zu Gunsten des göttlichen Willens auflösen wird. Damit beginnt aber erst die Geschichte der neuzeitlichen Freiheit in absoluter Bedeutung.

<sup>159</sup> Vgl. die scholastische Lehre von der Ursachenordnung, der ›causa prima‹ und den ›causae secundae‹ (z. B. THOMAS VON AQUIN: *S. th.* 1, 23, 5). Aber gerade diese Ordnung kann in der frühen Neuzeit unter dem neuen epochalen Prinzip Freiheit nicht mehr befriedigen. Dazu RUHSTORFER: *Das Prinzip*, 372 ff.

<sup>160</sup> Vgl. dazu MAYER: *Augustins Bekehrung*, 3 f.

<sup>161</sup> Zum disjunktiven bzw. hypothetischen Charakter des neuzeitlichen bzw. mittelalterlichen Prinzips vgl. BOEDER, *Topologie*, 683 ff.

<sup>162</sup> Dies macht AUGUSTINUS mit *Phil* 2, 12 f. deutlich (*Simpl.* 1, 2, 12): »Cum timore et tremore uestram ipsorum salutem operamini. deus enim est qui operatur in uobis et uelle et operari pro bona uoluntate«, ubi satis ostendit etiam ipsam bonam uoluntatem in nobis operante deo fieri«.

Willensentschluß oder Einsicht seitens des Menschen, aber auch keinerlei Vorherwissen Gottes bezüglich der Verdienste des Menschen voraus. Aber weil der durch die Gnade befreite Wille den Glauben willentlich annimmt,<sup>163</sup> bleibt es verdienstvoll, zum Glauben zu kommen. In den *Confessiones* drückt Augustinus diesen Sachverhalt in folgender Kurzformel aus (10, 40): »da quod iubes et iube quod uis«. <sup>164</sup> Gott muß erst die Möglichkeit geben, seine Anordnung zu befolgen, bevor der Mensch diese tatsächlich befolgt und damit Verdienst erwirbt.<sup>165</sup> So sind gerade die *Confessiones* das Beispiel schlechthin für die Geschichte eines freien Willens, der sich vollkommen von Gott gegeben weiß, der das Böse einzig sich selbst und das Gute einzig Gott zuschreibt, ohne jedoch durch dieses Wirken der Gnade in der Freiheit beschränkt zu werden. Denken und Wollen sind gleichermaßen als Gaben zu betrachten, »damit niemand sich rühme, als hätte er nicht empfangen« (vgl. *conf.* 7, 27 und *1 Cor* 4, 7). Diese entscheidende Vertiefung des Gedankens kann nur vom plotinischen Prinzip her begriffen werden.

Damit freilich erhebt sich die Frage nach der Gerechtigkeit der göttlichen »praedestinatio« zum Heil, da er den einen seine Gabe gibt, den anderen diese aber verwehrt. Die »uocatio congrua« führt jedoch mit Sicherheit zum Heil und der Wille muß ohne diese Gabe unfrei zum Guten bleiben (*Simpl.* 1, 2, 13). Warum haßt Gott Esau und liebt Jakob? Noch vor der Geburt hat Gott diesen zum Heil bestimmt, jenen aber nicht. Immer wieder stellt sich Augustinus in *Ad Simplicianum* diese Frage, um aber keine andere Antwort geben zu können als die: Gott haßt Esau als Sünder. Als Nachkomme Adams ist er dem Tode verfallener Sünder (*Simpl.* 1, 2, 18), der zudem auch aus freiem Willen sündigen wird. Gott liebt Esau als Mensch aus Leib und Seele, aber er haßt die Sünde, die erstlich aus dem freien Willen Adams entstammt. Warum liebt er aber Jakob, der ebenfalls als Nachkomme Adams und aus eigenem Wille ein Sünder ist? Einzig aus Barmherzigkeit schenkt Gott Jakob seine Gnade. Es sollte beides offenbar werden: die Gerechtigkeit Gottes und die Barmherzigkeit (*Simpl.* 1, 2, 18). Diese Spannung darf seitens des Menschen weder in die eine noch in die andere Richtung aufgelöst werden. So ist denn auch die Gnadenlehre nicht bloß eine pastorale Übertreibung; vielmehr ist sowohl der Gedanke des Gerichtes, als auch der Gedanke, daß nur derjenige bestehen kann, dem Gott die Gnade gibt, notwendig mit dem Prinzip des unterscheidenden und liebenden Gottes verbunden. Ohne die Realität einer Verurteilung würde das kritische Wesen des Gerichts zur Farce und ohne die Realität des Erbarmens, wäre ein Freispruch undenkbar. Gott er-

<sup>163</sup> Vgl. *Simpl.* 1, 2, 10: »uolentes autem sine dubio crediderunt«.

<sup>164</sup> An diesem Zitat wird sich der Gnadenstreit mit Pelagius entzünden. Dazu MAYER: *Augustins Bekehrung*, 12.

<sup>165</sup> In der Auseinandersetzung mit der von Pelagius ausgelösten Bewegung wird Augustinus diese Gedanken explizieren, vgl. *gr. et lib. arb., corrept., praed. sanct.*

barmt sich aber wessen er will (vgl. *Rm* 9, 18). Ist also Unrecht bei Gott? Es sei ferne! Der Mensch muß den absoluten Unterschied in Demut anerkennen. Die Gerechtigkeit Gottes ist dem Menschen ebensosehr unerforschlich (*Simpl.* I, 2, 22 und *Rm* II, 33) wie im plotinischen Denken das Eine. In diese Sphäre vordringen zu wollen, ist der menschlichen Vernunft versagt, wohl aber kann sie sich ihre Beschränktheit als menschliche und geschaffene vor die Augen der Vernunft führen.<sup>166</sup> Darüber hinaus muß der Mensch aus Liebe wollen, daß niemand verloren gehe und entsprechend dieser Liebe handeln und keinesfalls darf er auch nur von einem konkreten Menschen denken, er sei definitiv verloren. Denn das Gericht ist ebenso jenseits des Menschen, wie die Gerechtigkeit.<sup>167</sup>

Gerade an diesem Punkt entzündet sich der Widerstand des wohlmeinenden, aber eben damit nicht wohl-denkenden heutigen Menschen. Alles aber hängt daran, das epochale Prinzip, unter welches Augustinus sich stellt, in seiner Schärfe zu denken; dies bedeutet hier, dessen Erhabenheit über menschliches Denken, Wollen und Tun anzuerkennen und einzusehen, daß alles, insofern es Gut ist, eine freie Gabe des absoluten Gottes ist, daß aber das Böse, das bestraft wird, einzig die Tat des Menschen ist. Hier neuzeitliche oder gar moderne oder postmoderne Gedanken gegen Augustinus aufzuhetzen, verstellt den Blick sowohl auf das Prinzip Augustins, als auch auf die nachfolgenden Gestalten des Denkens in ihrer eigenen Dignität. Es ist hier zu betonen: alles Gute muß Gabe Gottes sein.<sup>168</sup>

Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst betrifft in den *Confessiones* nicht nur die Unterscheidung des Denkens in dem Glauben, sondern eine Unterscheidung des Willens; der Wille muß in eine Ordnung gebracht werden. Diese Krisis des Willens folgt der Annahme des Glaubens sachlich nach. Denn mit dem Glauben an Christus wird auch die Gnade gegeben, ist er doch die ›*summum exemplum gratiae*‹ (vgl. *conf.* 7, 27 und *ciu.* 10, 29). Den bloßen Glauben haben auch die Dämonen, entscheidend ist aber – mit Paulus gedacht – die Liebe. Wie das Denken sich zum Glauben, so muß der Wille sich zur Liebe fortbestimmen. Auch der Mensch, der zum Glauben gekommen ist, bleibt in sich gespalten, solange er nicht zur Liebe kommt. Das achte Buch der *Confessiones* ist die Explikation des Zitates des *Römerbriefs* (7, 22 ff.; vgl. 27). Augustinus dient nach der Bekehrung des Denkens zwar schon »im Geiste dem Gesetz Gottes, im Fleische aber dem Gesetz der

<sup>166</sup> Vgl. dazu LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 95.

<sup>167</sup> Vgl. *corrupt.* 15, 46: »nescientes enim quis pertinere ad praedestinatorum numerum, quis non pertinere; sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes uelimus saluos fieri.«

<sup>168</sup> Selbstverständlich wehren sich Kant oder Fichte vehement und auch zurecht gegen diesen Grundsatz, der jedwede neuzeitliche Moralität zerstören würde, ist doch hier eine Tat nur dann gut, wenn sie einzig dem Willen des Menschen entspringt, Gnade als Prinzip ist auszuschließen. Der Wille setzt sich hier selbst aus Freiheit.

Sünde« (*Rm* 7, 23 b). Über die Stufen ›uoluntas peruersa‹, ›libido‹, ›consuetudo‹, wird die Sünde zu ›necessitas‹ (*conf.* 8, 10). Die Verzweiflung über das eigene Unvermögen führt ihn aber zur einzig angemessenen Haltung gegenüber der Gnade Gottes, zur ›humilitas‹. ›Humilitas‹ besagt auch, die eigene ›carnalitas‹ in die Krise treiben zu lassen, was Augustinus besonders an der Geschlechtlichkeit expliziert. Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst beinhaltet demnach eine Unterscheidung des Fleisches von sich. Diese Unterscheidung wurde erstmals in Christus wirklich, er ist der erste neue Mensch. Den neuen Menschen aber gilt es wie ein Kleidungsstück anzuziehen: »non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis. nec ultra uolui legere nec opus erat« (8, 29; *Rm* 13, 13 f.).

Die Sprache des Paulus und des Augustinus sind ganz auf das Wohnen des Menschen im Fleische gesammelt. Den Aufenthalt des Menschen gilt es, entsprechend dem ›ordo caritatis‹<sup>169</sup> in Ordnung zu bringen: der Leib wird der Seele untergeordnet und die Seele unterstellt sich Gott. Es gilt aber nicht nur durch Christus Gott zu lieben, nicht nur die eigene Seele und den Körper, sondern auch den Nächsten, ist doch der Mensch wesentlich ein gesellschaftliches Leben, so liest Augustinus weiter: »infirmum autem in fide recipite (*Rm* 14, 1)«.

### 3. Tun der Wahrheit

Die Unterscheidung des Menschen ist ein Vollendungsgeschehen, das zuerst von Gott für uns in Christus und an uns durch die Gnade des Heiligen Geistes vollbracht wird, sodann erst ist es Resultat unseres Denkens und Wollens. Der Schnitt zwischen ›homo carnalis‹ und ›spiritalis‹ geht gewissermaßen nicht mehr horizontal zwischen ›mundus sensibilis‹ und ›mundus intelligibilis‹, sondern vertikal durch den in beiden Sphären wohnenden Menschen. Der Gott und Mensch Jesus Christus hat diese Unterscheidung an sich vollbracht und dadurch die Natur des Menschen aus der erbsündlichen Verstrickung befreit (7, 27). Warum? Aus Gnade, d. h. aus Liebe zu den Menschen (27). Warum gerade durch die Fleischwerdung? Um den Menschen durch sein Tun im Fleische die angemessene Haltung gegenüber Gott vor Augen zu führen, die Demut: »et hoc mihi uerbum tuum parum erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret« (10, 6). Eben dadurch wird das gottgemäße Wohnen in der Welt, ohne von dieser Welt zu sein, anschaulich. Auf dem Weg der Demut zu gehen schützt vor den Dieben, die

<sup>169</sup> Vgl. dazu *doctr. chr.* 1, 28 f.

aus Hochmut vom himmlischen Heeresdienst desertiert sind (28). Wenn schon Gott selbst demütig ist, um wieviel mehr muß es dann der Mensch sein? So wird er zum ›fundamentum humilitatis‹ (26). Wenn Gott in Christus die Sünder bis in den Tod geliebt hat, dann werden seine Taten der Liebe für uns zur ›aedificans caritas‹ (26).

Die ›bodenständige‹ Liebe zu den Menschen will aber in den »sacramenta humilitatis verbi« (8,4) bei den Menschen gegenwärtig bleiben und in den sinnfälligen Zeichen der Sakramente das heilende Tun der Wahrheit fortsetzen.<sup>170</sup> Die Aufstiegsversuche im siebenten Buch zeigen mit ihren Anspielungen auf das eucharistische Mahl, daß die Sakramente die ›theoria‹ der Wahrheit auf eine ›praxis‹ im Fleische zurückführen. Gerade die Sakramente, unter ihnen vor allem die Eucharistie, vermitteln zwischen dem Menschen und Gott auf eine dem Menschen angemessene Weise. So hört Augustinus nach dem ersten Aufstiegsversuch gleichsam die Stimme Gottes aus der Höhe: »cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me« (16). Nach dem zweiten Versuch muß Augustinus feststellen: »sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem« (23).

Die Bekehrungsgeschichte des Marius Victorinus, desjenigen Mannes, in dessen Übersetzung Augustinus die ›libri Platoniorum‹ gelesen hat, soll den Unterschied von neuplatonischer ›superbia‹ und christlicher ›humilitas‹ veranschaulichen. In den Sakramenten empfängt der Mensch sein Heil. Er läßt den in diesen Zeichen gegenwärtigen Christus an sich das Heilshandeln vollziehen. Hier konkretisiert sich der Unterschied vom neuplatonischen Sehen der himmlischen Heimat und dem ›Halten des Weges‹ dorthin. Durch die Taufe wird der Mensch von der Erbschuld durch Christus reingewaschen, durch sie zieht er Christus als den neuen Menschen an (vgl. 8,29). Die ›humilis domus de limo nostro‹ (24) ist nicht nur der Leib des Menschen Christus, sondern auch das Haus, dessen »Wände den Christen machen« (8,4): die Kirche. Die Kirche mit ihren Sakramenten ist eine weitere Konkretion des Weges, der Christus ist. Sie ist mithin der Wohnort für die Menschen, die sich noch auf dem Weg befinden. In der Kirche wird die Vielheit der Menschen durch die getane Liebe Christi zu einer Einheit zusammengefügt, welche die Einheit Gottes auf Erden spiegeln soll.

Entsprechend der Geschichtlichkeit und der Gesellschaftlichkeit kann das Tun und Lassen eines Menschen nicht ohne Einfluß auf seinen Nächsten bleiben. Das Tun eines Menschen wird von seinen Mitmenschen gebilligt

<sup>170</sup> Zum Zusammenhang Gnade und Sakramente vgl. LÖSSL: *Intellectus gratiae*, 96–145.

oder mißbilligt und ist insofern nachzuzahlen oder auch nicht.<sup>171</sup> Das zu imitierende ›exemplum‹ schlechthin ist das Vollbrachte des Christus. Aber jeder Mensch, an dem Gott seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vollzieht, und der von daher die Wahrheit tut, kann selbst zum Vorbild für andere werden. Die Unterscheidung des Menschen von sich ist das Tun, welches für andere exemplarisch wird. Christi Leben, Sterben und Auferstehen, die Bekehrung des Paulus, die Bekehrung des Antonius, des Marius Victorinus und von zwei Hofbeamten werden Vorbilder für den Unterscheidungsweg des Augustinus.<sup>172</sup> Schließlich wird der Weg des Augustinus selbst vorbildlich. Nicht aus persönlicher Eitelkeit verfaßt Augustinus seine *Confessiones*, sondern das Schreiben ist eine Weise, »nicht mehr für sich selbst, sondern für Christus zu leben« (IO, 68). Das Tun der Wahrheit, das heißt der Glaube, muß sich in Werken der Liebe realisieren. So flieht Augustinus nicht in die Einsamkeit (IO, 68), sondern seine Liebe wirkt durch seine Tätigkeit als Priester, Bischof und als ›amator sapientiae‹ – als Philosoph.

Die ›confessio laudis Dei‹ und die ›confessio peccatorum‹ sind nichts anderes als das Tun der Wahrheit, als die Anerkennung des absoluten Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf und die liebende Einsicht in die Tatsache, daß alles, insofern es gut ist, von Gott gegeben ist. *Confessiones* in diesem Sinne werden erst möglich, wenn der Mensch als solcher in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, wenn er als Leib-Geist-Wesen in der ihm eigenen Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit wahrgenommen wird, wenn die Menschheit im ganzen und vor allem auch das Individuum ›causa iudicialis‹ der göttlichen Gerechtigkeit wird,<sup>173</sup> wenn sich am Menschen Gottes barmherziges Tun aus Liebe vollzieht, wenn die Geschichte des Denkens, Wollens und Tuns eines Individuums für andere vorbildlich sein kann, kurz, wenn das paulinische Wissen um die Bestimmung des Menschen im Lichte der von Plotin und Porphyrios erlernten Vernünftigkeit gedacht wird. Das augustinische Denken muß erst für die paulinische Weisheit des menschlichen Wohnens vor allem durch das neuplatonische Denken zugerüstet werden. So anerkennt Augustinus im siebenten Buche zu recht die zentrale Bedeutung der ›libri Platoniorum‹ für sein eigenes Werk.

Gerade die sachliche Nähe und die sachliche Distanz des Porphyrios sind es, welche die Auseinandersetzung des Augustinus mit dem Neuplatonismus auch im siebenten Buch der *Confessiones* prägen. Porphyrios hatte den von Plotin herausgestellten absoluten Unterschied des Einen zu Allem durch dessen Einbeziehung in ein Kontinuum geistiger Substanzen relativiert, wo-

<sup>171</sup> Vgl. MAYER: *Augustins Bekehrung*, IO.

<sup>172</sup> Wie bewußt diese Erzählungen eingesetzt werden vgl. 8, IO: »sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narrauerat«.

<sup>173</sup> PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 215.

durch der Seele die Möglichkeit eröffnet wurde, sich bis zur ›consubstantialitas‹ mit Gott zu erheben. Augustinus wird besonders diese Erhebung zum Einen als Überheblichkeit kritisieren und der neuplatonischen ›superbia‹ die ›humilitas‹ des Mittlers gegenübersetzen. Die Notwendigkeit, zwischen Gott und Seele zu vermitteln, verweist auf die augustinische Erneuerung des absoluten Unterschiedes nun nicht mehr zwischen dem Einen und Allem sondern dem Schöpfer und dem Geschöpf.<sup>174</sup>

Es stellt sich die Frage, wie es möglich ist, daß Augustinus in den *Confessiones* nicht nur die Unterschiede, nicht nur die Ähnlichkeiten, sondern sogar die partielle Identität zwischen den Neuplatonikern und der christlichen Offenbarung, d. i. dem Johannesprolog feststellt. Kann bloßes menschliches Denken bis in die Höhen jenes Geheimnisses vordringen, das im Beginn des Johannesevangeliums geoffenbart wird? Ist es nicht von derselben anmaßender Arroganz, die Augustinus den Platonikern vorwirft, hier eine wenn auch nur partielle Identität zu behaupten? Eine Antwort darauf wird durch die These Heribert Boeders von der conceptualen Vernunft Plotins möglich.<sup>176</sup> Diese besagt, daß ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen (σοφία) von der φιλο-σοφία in eine entsprechende Logik geborgen wurde. Nach Boeder brachte die johanneische Offenbarung die plotinische Philosophie auf den Weg und diese birgt jene – teilweise – in eine philosophische Logik.<sup>177</sup> Die augustinische Behauptung der völligen Selbigkeit gewisser Stellen des Johannesprologs zur plotinischen Philosophie – nur eben ›cum multis et multiplicis rationibus‹ – stärkt diese These.<sup>178</sup>

Die augustinische ›philosophia‹ ist nach Boeders Theorie von der conceptualen Vernunft besonders auf die paulinische ›sophia‹ bezogen.<sup>179</sup> Augustinus allerdings – anders als die Platoniker – ›unterstellt‹ sein Denken als menschliches der Offenbarung, die von der Philosophie zu trennen ist. Die ›Weisheit‹ geht nun nicht mehr vollständig im Denken (νοῦς) auf, sondern bleibt ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen und zwar

<sup>174</sup> Vgl. dazu BOEDER: *Topologie*, 238; PÉREZ PAOLI: *Der plotinische Begriff*, 73 und STÄCKER: *Jamblich*, 108–110.

<sup>175</sup> Vgl. dazu den Prolog zu *tract.* in *Ioh. eu.*

<sup>176</sup> Mit der historischen Bemerkung zur herausragenden Bedeutung des Johannesevangeliums in Alexandrien zur Zeit des PLOTIN und mit der persönlichen Nähe des PLOTIN zum christlichen Umfeld leitet BOEDER eine Erörterung der sachlichen Nähe des JOHANNES zu PLOTIN ein. *Die philosophischen Conceptionen der Mittleren Epoche*; vgl. dazu SOLIGNAC: *Confessions*, 35 ff.

<sup>177</sup> Zur schwierigen Frage nach den beiden Ammonios und den beiden Origenes vgl. DÖRRIE: *Ammonios, der Lehrer Plotins*.

<sup>178</sup> SOLIGNAC, der ebenfalls auf die herausragende Bedeutung des johanneischen Gedankengutes für die Neuplatoniker Alexandriens hinweist (*Confessions*, 682), bietet eine Synopse der von Augustinus zitierten Johannes-Passagen und Stellen aus dem Werk PLOTINS, *Confessions*, 683–689.

<sup>179</sup> BOEDER: *Die philosophischen Conceptionen*, 332.

gesehen auf das ›Wohnen‹ des Menschen. Im siebenten Buch grenzt Augustinus in aller Deutlichkeit metaphysische Spekulation vom gegebenen Wissen um das ›Wohnen‹ in der Wahrheit ab. Dieses Wissen kann nicht nur Denken bleiben, sondern führt zur Krisis des ganzen Menschen. Es geht um die Unterscheidung des Menschen von sich selbst und nicht mehr um die Unterscheidung der Seele vom Körper. Paulus verkündet die Frohe Botschaft von der Erlösung des ganzen Menschen durch eine Krise »*gratia Dei per Jesum Christum*«. Der Aufbau und der Inhalt des siebenten Buches machen deutlich, daß das Denken Augustins auf diese Frohe Botschaft konzentriert ist. Die paulinische Weisheit ist der Fokus eines Denkens, das durch die Begegnung mit den Neuplatonikern ›philosophisch‹ geworden ist. Die neuplatonische Rationalität ermöglicht es Augustinus, sein eigenes Werk zu vollbringen: das Bergen der paulinischen Weisheit in eine philosophische Logik. Dieses Bergen stellt sich für Augustinus als ein Denkweg dar, der 386 beginnt und 396 seine innerste Mitte erreicht. Damit bestätigt das siebente Buch die These von der ›conceptualen Vernunft‹ Augustins.

## V. Die bleibende Bedeutung des augustininischen Denkens

»An bestimmten geschichtlichen Wendepunkten erhalten Bücher, die später den Fachwissenschaften zugerechnet werden, weltgeschichtliche, nicht bloß disziplin-immanente Bedeutung ...«<sup>180</sup> Dieses auf *Ad Simplicianum* gerichtete Wort Kurt Flaschs trifft ebenso auf die *Confessiones* zu. Sie sind weder als ein fachtheologisches noch als ein biographisches Werk zu fassen, vielmehr schildert Augustinus hier am Beispiel seiner Person, wie ein vollkommen neues Selbstverständnis des Menschen die Bühne der Geschichte betritt. Was zunächst in kleinen philosophischen Zirkeln in Mailand und Cassiciacum beginnt, wächst sich zum Anfang einer Epoche aus. Das christliche Denken erlangt zur Zeit Augustins und im Werk Augustins weltgeschichtliche und philosophiegeschichtliche Bedeutung.<sup>181</sup>

Soll damit Augustinus historisiert und um seine Gegenwart gebracht werden? Keineswegs! »Riskiert man von diesem Text aus einen vergleichenden Blick auf das Christentum der Gegenwart, so bestätigt sich Nietzsches Urteil: Das Christentum hat seine Schauer verloren. Ich werde mich hüten zu

<sup>180</sup> FLASCH: *Logik des Schreckens*, 17.

<sup>181</sup> Nach dem Streit mit den sogenannten Pelagianern, in welchem Augustinus seine ›Gnadenlehre‹ ausbaut, nennt Hieronymus Augustinus: »*conditorem antiquae rursus fidei*« (*Ep.* 195). Augustinus findet in der Begegnung mit PAULUS nicht nur zu seiner eigenen persönlichen Position, sondern, wie das Wort des Hieronymus belegt, zur Mitte christlichen Denkens.

sagen, dies sei ein Fortschritt. Ich enthalte mich der Wertung.«<sup>182</sup> Gewiß ist, daß das Christentum nicht nur seine Schauer, sondern auch seine Kraft und Verbindlichkeit eingebüßt hat. Zunächst mag es angebracht sein, sich hier zunächst des wertenden Urteils zu enthalten, zumal, wenn man die neuzeitliche ›philosophia‹ mit ihrem Wissen um die Selbstbestimmung des Menschen aus absoluter Freiheit, um die unantastbare Würde des Menschen und das autonome Wohnen des Menschen im bürgerlichen Staat in der ihm eigenen Dignität anerkennen will. Aber auch die neuzeitliche Weisheit hat ihre Verbindlichkeit eingebüßt. Wer erkennt im Staat seinen eigenen Vernunftwillen am Werk? Ebenso können auch die nachmetaphysischen Negationen der bürgerlichen Weisheit (Marx) und der christlichen Weisheit (Nietzsche) nicht mehr beunruhigen. Wo wäre noch ein ›Antibürger‹ oder ein ›Antichrist‹. Im nachmodernen Zustand zunehmender Gleichgültigkeit gegenüber rational verantworteter, allgemeiner Verbindlichkeit überhaupt, muß man Kurt Flasch dankbar sein, auf vermeintliche und wirkliche Schrecken des klassischen Denkens aufmerksam gemacht zu haben. Wo aber wäre in der Landschaft heutiger Philosophie ein Denken, das uns aus nachmoderner (Anti-)Dogmatik, Skepsis und Gnosis zu erwecken vermöchte, wie einst das neuplatonische Denken Augustinus erweckte? Ein Denken, das zwar nicht mehr zu einer unmittelbaren, wohl aber einer mittelbaren Gegenwart der augustiniischen Philosophie führen könnte? Ein Denken, das zu einer Erneuerung der Vernunft führte, durchaus auch im Sinne des Paulus? Dieser schreibt kurz vor der für Augustinus so entscheidend gewordenen Stelle im Römerbrief: »nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis, ut probetis quid sit voluntas Dei, quid bonum et bene placens et perfectum«. Ein erschreckender Gedanke!

## VI. Schema zur Kompositionsstruktur des siebenten Buches

### I. »Et conabar cogitare te« ... vergebliche Versuche (I–I2)

#### I. Gott und Seele (I–3):

- a. Gott bereits als unveränderlich vorgestellt, jedoch Denken bleibt ›phantasmata‹ verhaftet (1).
- b. Gott und Seele stofflich gedacht (2).
- c. Widerlegung der Manichäer durch Nebridius.

<sup>182</sup> FLASCH: *Logik des Schreckens*, 16. Fraglich allerdings ist, ob FLASCH dieser skeptischen Grundhaltung in seinen Interpretationen immer treu geblieben ist und ob er die epochalen Unterschiede angemessen zu würdigen weiß, wenn er das augustinische Denken gegen die neuzeitliche Freiheitsphilosophie ausspielt.

2. Woher das Böse? (3–12):

- a. Wachsende Einsicht (3–7): Gott als der eine Schöpfer (4), Ursache des Bösen: der freie Wille als ›causa peccati‹, ›iudicium Dei‹ als ›causa poenae‹ (5). Gott als höchstes Gut (6). Unmöglichkeit mit stofflichem Denken zur vollen Einsicht zu kommen (7).
- b. Widerlegung der Astrologie (8–10).
- c. Wachsende Unruhe, trotz wachenden Vertrauens in die ›auctoritas‹ der Kirche.

II. Die Erleuchtung durch die ›libri Platoniorum‹ und deren Folgen (13–27)

1. Das Aufsteigen zur Einsicht (13–23):

- a. Der entscheidende Durchbruch und seine Grenzen (13–15): Das neue Vorzeichen: ›humilibus autem des gratiam‹, Einsicht in die Identität und Differenz von neuplatonischem und christlichem Denken.
- b. Explikation der entscheidenden Einsicht (16–23):
  - a. Erste ›tentation d'extase‹: Grundeinsicht: der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, inhaltliche Fassung des Unterschiedes: ›immutabilitas‹ Gottes und ›mutabilitas‹ des Menschen sowie die ›iniquitas‹ des Menschen und ›iustitia Dei‹ (16).
  - b) Wahres Verständnis von Schöpfer und Geschöpf (17–22): Gott als höchstes Sein und höchstes Gut. Die Schöpfung in der Spanne des mehr oder weniger Seins und Gut-Seins. Böses als ›privatio boni‹ begriffen (17). ›Ordo‹ des Ganzen ist sehr gut (18, 19). Gott als unendlicher, Schöpfung als endliche begriffen (20, 21). Unmöglichkeit, Wahrheit als ›Ungerechter‹ zu finden (22).
  - g. Zweite ›tentation d'extase‹ (23): Aufstieg zu Gott, aber Unmöglichkeit, in der ›fruitio‹ zu verharren.

2. Das Absteigen zum Wohnen oder der Mittler Christus (24–27):

- a. ›Fruitio‹ nur möglich durch Erfassen des Mittlers (24).
- b. Falsches Verständnis Christi (25).
- c. Entgegensetzung von ›Platonici‹ und Christus: ›superbia‹ – ›humilitas‹, ›scientia‹ – ›caritas‹, ›cernere patriam‹ – ›habitare‹.
- d. Das wahre Verständnis Christi durch Paulus (27): Die ›gratia tua per Iesum Christum‹, Paulus weist den Weg in die Heimat (27).

## VII. Zusammenfassung

Das siebenente Buch der *Confessiones* beschreibt die Bekehrung des Denkens durch die Lektüre der ›libri Platoniorum‹ im Jahre 386. Diese Bekehrung wird in den *Confessiones* neu bewertet. Dementsprechend sind im siebenten Buch dargestellte und darstellende Ebene zu unterscheiden. Ziel der Untersuchung ist es, die Kontinuität, aber auch die Differenzen zwischen beiden Ebenen herauszustellen. Grundlage des augustinischen Denkens bleibt die plotinische Einsicht: Gott ist jenseits von allem und alles ist von Gott gegeben. Diese erreicht Augustinus durch die Modifikation des Porphyrios: Gott ist Geist. Augustinus übernimmt den Gedanken der Geistigkeit, erneuert aber den absoluten Unterschied des Einen zu allem. Erst die neuplatonische Vorgabe ermöglicht es Augustinus, zu einem angemessenen Verständnis der Offenbarungsschriften, darunter vor allem Paulus, zu kommen. Paulus wiederum vermittelt dem augustinischen Gedanken von Anbeginn an seine Bestimmung: Christus als ›virtus et sapientia dei‹. Während in den Frühschriften Paulus noch im Lichte der Neuplatoniker gesehen wird, erscheinen die Neuplatoniker im siebenten Buch gänzlich im Lichte der paulinischen Lehre von der Gnade. Die Sache Augustins ist nun nicht mehr Gott und die Seele, sondern Gott und der Mensch. Denken, Wollen und Tun der Wahrheit des Menschen sind nun eindeutig vom Denken, Wollen und Tun Gottes unterschieden. Das Denken findet seine Bestimmung primär in der Gabe der Offenbarung und ist mithin ›fides quaerens intellectum‹. Der freie Wille des Menschen wird seinerseits als eine Gabe Gottes begriffen, welche durch die Gnade zum Guten gelenkt wird. Das Tun der Wahrheit ist ein Tun im Fleische, wie es durch das Getane Christi vorgegeben und in den Sakramenten gegenwärtig ist. Die entscheidende Krisis meint keine Flucht des ›Einsamen zum Einsamen‹ (Plotin), keinen ›recursus animae ad Patrem‹ (Porphyrios), sondern das Anziehen Christi, das heißt die Erneuerung des ganzen Menschen aus Leib und Seele, welche das Wohnen in der Wahrheit zur Folge hat. Die Veränderungen des augustinischen Gedankens können nur auf dem Boden der plotinischen Einsicht in ihrer Logik erkannt werden.

## Résumé

Le septième livre des *Confessions* décrit la conversion de la pensée due à la lecture des ›libri Platoniorum‹ en l'année 386. Cette conversion est nouvellement pesée dans les *Confessions*, ce qui oblige de différencier entre un plan représenté et un plan représentant. Le but de l'étude est de mettre en relief tant la continuité que la différence entre ces deux plans. Le fondement de la

pensée augustinienne est toujours l'intelligence de Plotin: Dieu est au-delà de tout et tout est donné de Dieu. C'est ce à quoi Augustin accède par la modification de Porphyre: Dieu est esprit. Augustin prend à son compte l'idée d'esprit mais renouvelle l'absolue différence entre l'Un et tout ce qui est. Ce n'est que l'assertion néo-platonicienne qui permet à Augustin une compréhension adéquate des écrits de révélation, surtout ceux de saint Paul. Celui-ci à son tour donne dès le début à la pensée augustinienne sa détermination: le Christ ›virtus et sapientia dei‹. Tandis que dans ses premiers écrits saint Paul est lu à la lumière des néo-platoniciens, dans le septième livre ceux-ci se détachent tout à fait sur le fond de la doctrine paulinienne de la grâce. Maintenant l'objet d'Augustin n'est plus Dieu et l'âme, mais Dieu et l'homme. Penser, vouloir et faire la vérité du côté de l'homme sont différenciés sans équivoque du penser, vouloir et faire de Dieu. Primairement la pensée trouve sa détermination dans le don de révélation et par cela est ›fides quaerens intellectum‹. De son côté le libre-arbitre de l'homme est compris comme don de Dieu mené au bien par la grâce. Faire le bien est un faire incarné qui a son exemple dans les actes du Christ et sa présence dans les sacrements. La crise décisive ne signifie ni la fuite du ›solitaire vers le solitaire‹ (Plotin) ni le ›recursus animae ad Patrem‹ (Porphyre) mais le revêtement du Christ, c'est-à-dire habiter la vérité, ce qui a pour suite la rénovation de l'homme entier en chair et âme. Les transformations de la pensée augustinienne ne peuvent être comprises dans leur logique qu'à partir de l'intelligence plotinienne.

### Abstract

The seventh book of *Confessiones* describes the intellectual conversion through the reading of the *libri platoniorum* in 386. This conversion is given a new meaning in *Confessiones*. Accordingly, we must distinguish past and present narration levels. The goal of this research is to bring out the continuity, but also the differences between the two levels. The foundation of Augustinian thought remains the Plotinian insight: God is transcendent over all and everything is given by God. Augustine reaches this position through a Porphyrian modification: God is spirit. Augustine takes over this conception of spirituality, but renews the absolute difference between God and everything else. Only Neoplatonism enables Augustine to come to an appropriate kind of understanding of the Scriptures of Revelation, among them Paul. On his side, from the beginning Paul brings his own point of view to Augustine's thinking: Christ as the power and wisdom of God. In the early writings Paul is seen in light of the Neoplatonic writings, but in the

seventh book Neoplatonists appear wholly in the light of the Pauline teaching on grace. The material for Augustine's writings is now not anymore God and the soul, but God and man. Human thinking, willing, and doing of the truth is now clearly differentiated from God's. His thinking finds its primary determination in the gift of revelation and is thereby faith seeking understanding (*fides quaerens intellectum*). On the other hand, the free will of man is conceived as a gift of God, which through the grace of God is driven to the good. The action of truth is an action in flesh, as it is first given through the activity of Christ and is present in the sacraments. The decisive crisis means no flight of the One to the One (Plotinus), no return of the soul to the Father (Porphyrios), but putting on Christ, which means the renewal of the whole man out of body and soul, which has as its result a living in the truth. The changes in Augustinian thinking can only be recognized on the basis of Plotinian insight in its logic.

### VIII. Verzeichnis der zitierten Literatur

- ADAM, Karl: *Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus*. Darmstadt: Genter, <sup>2</sup>1958.
- ALAND, Barbara: *Cogitare Deum in den Confessiones Augustins*. In: *Pietas. Festschrift für B. Koetting*. Hrsg. von Ernst Dassmann und Karl Suso Frank, Münster 1980, 93–104.
- ALFARIC, Prosper: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Bd.I: Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris 1918.
- AMBROSIUS: *Opera*. PL 14–17.
- ARISTOTELES: *Metaphysica*. Hrsg. W. D. Ross, 2 Bände, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- BAGUETTE, Ch.: *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*. In: *REAug* 16, 1970, 47–77.
- BAVEL, Tarsicius J. van: *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*. In: *Augustiniana* 36, 1986, 5–27.
- BEIERWALTES, Werner: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- BOEDER, Heribert: *Die philosophischen Conceptionen der Mittleren Epoche*. In: Ders.: *Das Bauzeug der Geschichte, Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*. Hrsg. von G. Meier, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994, 323–343.
- : *Topologie der Metaphysik*. Freiburg-München: Alber, 1980.
- : *Einführung in die Vernünftigkeit des neuen Testaments*. In: *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch* 1988, Göttingen 1988, 95–109.

- BOYER, Charles: *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920.
- BROWN, Peter: *Augustine of Hippo. A Biography*. London: Faber&Faber, 1967. Deutsch: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie* (1973). Übers., bearb. und hrsg. von Johannes Bernard. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag, <sup>2</sup>1982.
- CLARK, M. T.: *Victorinus and Augustine: Some Differences*. In: *AugStud* 17, 1986, 147–160.
- COURCELLE, Pierre: *Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodor*. Paris: Boccard, 1948.
- : *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.
- : *Recherches sur les ›Confessions‹ de saint Augustin*. Paris: Boccard, 1950, <sup>2</sup>1968.
- DAMASKIOS: *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*. Ed C. A. Ruelle, Paris 1889, 2 Bände, Nachdruck Amsterdam 1966.
- DÖRRIE, Heinrich: *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*. In: Werner BEIERWALTES (Hrsg.): *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1969, 410–439 (auch in: Dörrie: *Platonica minora*, München: Fink, 1962, 26–47).
- : *Ammonios, der Lehrer Plotins*. In: *Hermes* 83, 1955, 439–477 (auch in: Dörrie *Platonica minora*, München: Fink, 1962, 324–360).
- DU ROY, Olivier: *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- ERDT, Werner: *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*. Frankfurt: Peter Lang, 1980.
- FELDMANN, Erich: *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bände. Münster: Univ. Diss., 1975.
- FERRARI, Leo C.: *Paul at the Conversion of Augustine (Conf VIII, 12, 29–30)*. In: *AugStud* 11, 1980, 5–20.
- : *The Conversions of Saint Augustine*. Villanova: University Press, 1984.
- FERWERDA, Rein : *Plotinus' Presence*. In: J. den Boeft (Hrsg.): *Augustiniana traiectina. Communications présentées au colloque International d'Utrecht*. 13–14 novembre 1986. Paris: Études Augustiniennes, 1987, 107–118.
- FINAN, T./TWOMEY, V. (Hrsg.): *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin 1992.
- FLASCH, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam, 1980.
- : *Logik des Schreckens, Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, herausgegeben und erklärt von Kurt Flasch. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, <sup>2</sup>1995.
- FLETEREN, Frederick van: *Augustine's Ascent of the Soul in Book VII of the Confessions: A Reconsideration*. In: *AugStud* 5, 1974, 29–72.
- FREDRIKSEN, Paula: *Augustine on Romans*. Chico Cal. 1982.
- : *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self*. In: *JThS* 37, 1986, 3–34.
- GILSON, Étienne: *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre* (franz. 1929, übersetzt v. Böhner u. Sigge). Hellerau: Hegner, 1930.

- HADOT, Pierre: *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses uvres*. Paris: Études Augustiniennes, 1971.
- : *Citations de Porphyre chez Augustin*. In: REAug 8, 1969, 205–244.
- : *Porphyre et Victorinus*, 2 Bände, Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- HARNACK, Adolf von: *Augustins Konfessionen*. Gießen: Ricker, 1888.
- HENRY, Paul: *Plotin et l'Occident*. Louvain: Spicilegium sacrum Iovanense, 1934.
- : *Augustine and Plotinus*. In: JThS 38, 1937, 1–23.
- HOLTE, Ragnar: *Béatitude et Sagesse*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- KÖNIG, Eckard: *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*. München: Fink 1970.
- LÖSSL, Josef: *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.
- LORENZ, Rudolf: *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*. In: ZKG 75, 1964, 21–78, erneut in: Andresen, Carl (Hrsg.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Band 2, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981, 43–125.
- LÜTCKE, Karl-Heinrich: *›Auctoritas‹ bei Augustinus*. Stuttgart 1968.
- MADEC, Goulven: *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1994.
- : *Le Néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*. In: Goulven Madec: *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1994, 51–69 (auch in: Mayer/Chelius: *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989, 9–25).
- : *Augustin et le Néoplatonisme*. In: *Revue de l'Institut catholique de Paris* 19, 1986, 41–52.
- : *Une lecture de Confessions VII, 9, 13–21, 27*. In: REAug 16, 1970, 79–137.
- : *Connaissance de dieu et action des grâces. Les Citations de l'Épître aux Romains 1, 18–25 dans les uvres de Saint Augustin*. In: *RechAug*, Band 2. Hommage au R. P. Fulbert Cayré. Paris: Études Augustiniennes 1962, 273–309.
- : *Augustin. Disciple et adversaire de Porphyre*. In: REAug 10, 1964, 365–369.
- MARROU, Henri-Irénée: *Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard, 1938. Deutsch: Übers. der frz. Ausgabe von 1958: *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Paderborn u. a.: Schöningh, 1982.
- MAYER, Cornelius P.: *Augustins Bekehrung. Ihre Darstellung in den ›Confessiones‹ aus der Sicht seiner Gnadenlehre*. In: *Cor unum* 51, 1993, 1–12.
- : *Augustins Bekehrung im Lichte seiner ›Bekenntnisse‹: Ein Exempel der kirchlichen Gnadenlehre*. In: *AugStud* 17, 1986, 31–45.
- : *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, 2 Bände, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1969–1974.
- MAYER, Cornelius P./CHELIUS, Karl-Heinz.: *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989.
- MUTZENBECHER, Almut: *Einleitung zu ›De diuersis quaestionibus ad Simplicianum‹*. In: *CCL* 44, Tournhout 1970.
- NEUSCH, Marcel: *Augustin, un chemin de conversion: Une introduction aux Confessions*, Paris 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Kritische Studienausgabe (=KSA)*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv / Berlin-New York: de Gruyter 21988.

- O'CONNELL, Robert J.: *St. Augustine's Early Theory of Man*. A.D. 386–391, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1968.
- : ›Confessions‹ VII, IX, 13 – XXI, 27. *Reply to G. Madec*. In: REAug 19, 1973, 86–100.
- : *Saint Augustines Platonism*. Villanova: University Press, 1984.
- O'MEARA, John J.: *Parting from Porphyry*. In: *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma 15–20 settembre 1986)*, Atti 2. Roma 1987, 357–369.
- : *The Young Augustine. An Introduction to the Confessions of St. Augustine*. London-New York: Longman, 21980.
- : *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Études Augustiniennes, 1959.
- : *Augustine and Neo-Platonism*. In: REAug 1, 1958, 911–111.
- : *Neoplatonism in the Conversion of St. Augustine*. In: *Dominican Studies* 3, 1950, 334–343.
- PELLEGRINO, Michele (Hrsg.): *Le ›Confessioni‹ di sant'Agostino (1956)*. Roma: Città' Nuova 31975.
- PÉREZ PAOLI, Ubaldo R.: *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustini-sche Bestimmung Gottes als Subiectum*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1990.
- PINCHERLE, A.: *Intorno alla genesi delle confessioni*. In: *AugStud* 5, 1974, 167–176.
- PLATZ, Philipp: *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*. Würzburg: Rita-Verlag, 1938.
- PLOTINOS: *Opera*. Ed. P. Henry u. H.-R. Schwyzer, 3 Bände, Leiden 1951–1973.
- PORPHYRIOS: *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Ed. E. Lamberz. Leipzig 1975.
- : *Opuscula selecta*. Ed. A. Nauck, Leipzig 21886, Nachdruck Hildesheim 1977.
- PROKLOS: *In Platonis Parmenidem commentarius*. Ed. V. Cousin, Paris 1864. Nachdruck Hildesheim 1980.
- PRZYWARA, Erich: *Augustinus, die Gestalt als Gefüge*. Leipzig: Hegner, 1934.
- REGENBOGEN, Arnim (Hrsg.): *Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet*. Osnabrück: Rasch, 1996.
- RING, Thomas G.: *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena Band III*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991.
- : *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens*. In: *Augustiniana* 44, 1994, 31–113.
- SOUTER, A: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927.
- STÄCKER, Thomas: *Jamblich und der philosophische Begriff der Zauberei*. In: Arnim Regenbogen (Hrsg.): *Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet*, Osnabrück: Rasch, 1996, 99–116.
- TESELLE, Eugene: *Porphyry and Augustine*. In: *AugStud* 5, 1974, 113–147.
- THEILER, Willy: *Rez. zu P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. In: *Gnomon* 25, 1953, 113–122.
- : *Porphyrios und Augustin*. Halle 1933 (auch in: Willy Theiler: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin: de Gruyter, 1966).
- THIMME, Wilhelm: *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung (386–391)*. Berlin 1908.
- THOMAS VON AQUIN: *Opera omnia*. Rom: Marietti, 1872 f.