

# Kritische Anmerkungen zu einer »kantischen« Augustinus-Interpretation

Von Markus Enders

Ein »kantisches« Paradigma in die weitverzweigte *Augustinus-Interpretation* einzuführen, ist offenkundig das Anliegen dieses Werkes<sup>1</sup>, dessen negativer Gesamteindruck sich auf Inhalt und Form gleichermaßen erstreckt. Was letztere betrifft, so sind in diesem Buch die vom Vf. an der Univ. Hamburg 1991 gehaltenen insgesamt 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius offensichtlich einfach nur abgedruckt, da eine gründliche, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Überarbeitung von Form und Inhalt des Vorlesungsstoffes nicht erkennbar ist. Dies wird schon rein formal an der Fülle von Grammatik- und Orthographiefehlern sowie — vermutlich aus der Situation des mündlichen Vortrags resultierenden — Unebenheiten in Stil und Diktion deutlich, was hier nur an wenigen, besonders krassen Beispielen exemplifiziert werden kann.<sup>2</sup> Derart gravierende Verstöße gegen die Regeln sowohl der Grammatik wie auch der Orthographie kann man, auch angesichts ihrer Häufigkeit, nicht mehr als — vernachlässigbare — Flüchtigkeitsfehler bezeichnen. Dieses negative Bild eines nicht publikationsgerecht überarbeiteten Vorlesungsmanuskripts, das in dieser Form nicht hätte zum Druck gehen dürfen, ergänzen noch die oft unklaren Sinnbezüge, die manche Aussagen als sprunghafte Assoziationen erscheinen lassen.<sup>3</sup>

Nun zum *Inhalt*: Der Vf. betrachtet, kurz gesagt, das augustiniische Denken »durch die Brille« der kantischen Philosophie. Dieser verfehlt hermeneutische Ansatz — sachgerecht und fruchtbar wäre alleine eine den Unterschied der Epochen berücksichtigende, vergleichende Konfrontation von parallelen Fragestellungen, Argumentationsfiguren und möglicherweise auch zentralen Gedan-

---

<sup>1</sup> **Beßner**, W.: Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens. 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius, Cuxhaven: Junghans 1991, 108 S. (Hochschulschriften Philosophie; Bd. 9) kart. ISBN 3-926848-21-9.

<sup>2</sup> (Nur die *orthographisch* fehlerhaften Stellen und nicht auch die Grammatik-Fehler werden durch *Kursivschrift* hervorgehoben:) In seiner 6. Vorlesung schreibt der Vf. (50): »Die in der Philosophie durchschrittene Psyche steht vor der Frage der Vermittlung *seiner* Endlichkeit mit dem Unendlichen.« Aus der 10. Vorlesung des Vf. sei folgender Satz genannt (84): »Die Sinnerneuerung, die von dieser Rede (sc. des Augustinus für die bzw. zugunsten der Armen) ausging, muß *phaenomenal* gewesen sein und ich vermag Ihnen hiervon kein Bild vermitteln.« Schließlich wird in der 11. Vorlesung dem Leser dieser Passus zugemutet (88f.): »An die schon erwähnte Schließung der Schule von Athen wird man also auch *dem* Maßstab des Joannes (sc. Philoponos) anlegen müssen. Konnte Justinian nicht glauben, daß die neue Wissenschaft, die mit der Religion des Imperiums kompatibel war, stand, während die Schule von Athen noch dem plotinischen, gottdurchwirkten Kosmos nachtrauerte?«

<sup>3</sup> So z.B. in den beiden letzten Sätzen auf S. 25 (hier noch gepaart mit einer fehlerhaften Satzkonstruktion) oder auf S. 37, 4. Z., deren relativischer Anschluß (»Das leider deshalb, ...«) sich nicht auf den unmittelbar vorausgehenden Satz bezieht, ferner im zweitletzten Satz auf S. 47 (»Das mystische Erlebnis Plotins wird nicht in Bausch und Bogen verworfen, aber es bleibt sozusagen unvollendet.«), bei dem es dem Leser — wie in dieser Arbeit häufiger — selbst überlassen bleibt, zu entscheiden, ob es sich hier um ein vom Autor konstatiertes Unterscheidungsmerkmal zwischen Plotin und Augustinus oder um eine interpretierende Aussage zur Plotinrezeption des Augustinus handelt; und schließlich auf S. 64, in einer kurzen Ausführung zur antiken Staatsauffassung, in der sich der folgende Satz findet: »Der göttliche, vereinigende Monarch leitet auf Erden das auf ihn hin geordnete Imperium wie den Kosmos das nach Aetios (um 361) am leichtesten zu Erkennende.«

ken beider Philosophen *nach* vorgängiger Rekonstruktion ihres jeweiligen Selbstverständnisses — führt zu einem (falschen) »kantischen Augustinus«, dessen Denken als ein »Werk der reinen Vernunft« (11 u. öf.) bezeichnet wird, als welches es eine Antwort auf die berühmten drei Fragen Kants geben und daher, so der Vf., »theoretische Gewißheit, praktische Gewißheit und emotionale Gewißheit über die intelligible Existenz« (11) herstellen müsse. Dementsprechend ziele das Werk Augustins »auf Erkenntnis der Wahrheit und auf die Bedingung und Grenze ihrer Erkennbarkeit, auf das Gute als Gegenstand menschlichen Handelns und die Begrenztheit menschlichen Tuns, es zielt schließlich auf das Schöne, den Endpunkt allen Wissens und Tuns, auf die Glückseligkeit und was der Mensch davon erreicht.« (11) Diese anspruchsvollen Behauptungen, die in apodiktischer Manier einfachhin gesetzt und mit keiner Stelle belegt werden — ein Mangel, der für große Teile der Arbeit charakteristisch und ihrer zumindest intendierten wissenschaftlichen Form höchst abträglich ist —, besitzen nur für einige wenige der philosophischen Frühschriften Augustins<sup>4</sup> — und auch da nur mit Einschränkungen, sofern etwa das Schöne für Augustinus keineswegs der »Endpunkt allen Wissens und Tuns« ist<sup>5</sup> —, nicht aber für seine späteren (theologischen) Werke eine, allerdings noch näher bestimmungsbedürftige, Gültigkeit. Der in den beiden ersten Vorlesungen unternommene Versuch des Vf. einer philosophiegeschichtlichen Einordnung des augustinischen Denkens leidet an, teilweise ebenfalls kantisch inspirierten, sachlich unausgewiesenen Schematisierungen und Konstruktionen. So etwa seine These — für die er Platon als Paradigma fungieren läßt — von den sog. drei inneren Gewißheiten der philosophischen Seele, nämlich der »ethischen Wirklichkeitsanschauung«, »die das Unrecht des historisch Gegebenen als Abweichung von einem unbedingt gültigen historischen Gesetz erklärt und auf die Herstellung der moralischen Lebensordnung zielt« (12); ferner der »inneren Anschauung des glückseligen Lebens« (12), die der Vf. unpräzise als eine »emotionale Wirklichkeitsauffassung« (ebd.) bezeichnet, die auf emotionalem Wege »den Ursprung ihres Lebens« (ebd.) finde, — wobei der in diesem Zusammenhang vom Vf. häufiger gebrauchte anachronistische Begriff der »emotionalen Vernunft« oder »Vernünftigkeit« (vgl. 11, 12 u. öf.) viel zu diffus und verschwommen ist, um als sachaufschließendes Interpretament für genuin augustinisches Denken dienen zu können, — und schließlich der inneren »Bewegung auf das Wahre, sofern der Mensch trotz aller Irrtumsfähigkeit und allen Meinens zur Teilnahme an der Wahrheit fähig ist« (12). Das Bedauern des Autors darüber, daß »unsere Zeit« »kaum eine der drei (sc. soeben genannten) Begründungen der Philosophie anerkennt« (13), — eine von vielen persönlichen Wertungen des Vf., die im Rahmen einer Vorlesung durchaus möglich, in einer rein sachgebundenen wissenschaftlichen Interpretation m. E. jedoch nicht statthaft sind — suggeriert eine Geistesverwandtschaft mit den großen »philosophischen Seelen«, die im nachfolgenden Satz zumindest indirekt einen — leider verunglückten — Ausdruck erhält (13): »So dürften wir eigentlich nicht viel Mühe haben mit Augustinus, ...«. Aus den genannten Bausteinen setzt sich die abschließende Charakterisierung des augustinischen Werkes durch den Vf. zusammen als »eine Antwort auf drei Fragen, nach dem Unrecht, nach dem Irrtum und nach dem Leid, aus dem Erlebnis der ethischen, theoretischen und emotionalen Gewißheit — in einer besonderen historischen Situation — denn jedes Werk der Vernunft reflektiert die Zeitlage, die Not, das Gesetz und das Unglück der Zeit.« (ebd.). Des weiteren hat die »Ableitung« der großen philosophischen Traditionen der Spätantike aus der existentiellen Not der philosophischen Seele, die Spannung zwischen ihrer inneren (philosophischen) Gewißheit und der äußeren, vom Mythos bestimmten, philosophiefeindlichen Realität erträglicher zu machen (vgl. 20ff.), den Charakter eines (künstlichen) Konstrukts. Dabei verrät die unter der unpassenden Überschrift »Die Entdeckung der geistigen Freiheit« (22) firmie-

<sup>4</sup> Für *Contra Academicos*: Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und der Möglichkeit von Erkenntnis; für *De beata vita*: Die Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit bzw. des glücklichen Lebens; wenigstens Elemente der vom Vf. genannten thematischen Gegenstände finden sich allerdings in fast allen augustinischen Frühschriften, besonders aber in den — schon etwas späteren — Schriften *De magistro* und *De libero arbitrio*.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu die zahlreichen Arbeiten von J. Tscholl, insb. »Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott«, in: Augustiniana 15, 1965, 32–53.

rende *Plotin-Exegese* des Vf., die sich faktisch auf einige, zumeist nicht gekennzeichnete Passagen aus dem letzten Drittel der *Enneade I 6* (»Über das Schöne«) beschränkt, nur eine sehr oberflächliche Kenntnis und ein geringes Verständnis des Textes; so etwa, wenn er die aus ihrem jeweiligen Kontext gerissenen Gedanken Plotins, daß die durch die Tugenden gereinigte Seele εἶδος und λόγος wird (I 6,14), und daß es die »wahrhaft seienden Dinge« (»τὰ ὄντως ὄντα«, vgl. I 6,5,19ff.) sind, die die (menschliche) Seele schön werden lassen und von denen Plotin im Fortgang der *Enneade* zeigt, daß er mit diesen das (erste) Schöne bzw. Gute selbst meint (vgl. I 6,6,22ff.), miteinander identifiziert (22): »Daß das Innere einer Seele, Psyche, sich geformt gezeigt hat, das ist für Plotin das seismäßig Seiende, das ontos on, das aufstrahlt für die verwirrt, begehrlische Seele, die noch voll eingeschleppter Übel ist« (ebd.). Der anschließend von Plotin beschriebene Stufenweg zur Schau des (ersten) Schönen (vgl. I 6,8f.) beinhaltet weder — auch dies sind neuzeitliche Anachronismen des Vf. — »das Herausarbeiten des eigenen Bildes« (ebd.) noch »das Erlebnis des geistigen Selbst, das sich schaut als das Eine oder als das vom Einen nicht Unterschiedene« (ebd.); letztere Behauptung ist auch grundsätzlich, unabhängig von dieser Textstelle, falsch, da nach Plotin die Seele — sowohl die individuelle wie die Allseele — als die dritte (und letzte) Hypostase sehr wohl unterschieden ist von dem Einen als ihrem (letzten) Grund.<sup>6</sup> Bei Plotin findet sich expressis verbis auch nicht der Terminus »enosis psyches« (vgl. Beßner, ebd.) für die erfahrungshafte Einung der Seele mit dem Einen, wenn auch der Sache nach dieser mystische Vorgang von ihm beschrieben wird.<sup>7</sup> Plotins Terminologie, nicht nur in der *Enneade I 6*, fremd sind auch die vom Vf. gebrauchten Ausdrücke des »wahren« oder »ursprünglichen Selbst« (ebd.). Gegen die Intentionen Plotins verstößt weiterhin der Versuch des Vf., in seinem Denken einen Dualismus am Werke zu sehen, der »die Wirklichkeit der Zeit entsprechend in eine diesseitige, schlechte und eine jenseitige, gute Welt auseinanderfallen« (23) lasse.<sup>8</sup> Schließlich hat Plotin weder »die Kontur des geistigen Ich erfaßt« (23) noch wird dieses Ich »nunmehr (sc. d.h. mit Plotin) wieder Objekt der Philosophie« (23): Der von einem offenbar kantisch bestimmten Vorverständnis der Geistesgeschichte inspirierte Versuch des Vf., aus Plotin einen Protagonisten der neuzeitlichen Philosophie des Ich und des Selbstbewußtseins zu machen, erweist der Sache selbst, um die auch der Vf. bemüht ist, einen schlechten Dienst.

Mit Beginn der *dritten* Vorlesung (29ff.) wendet sich der Vf. seinem eigentlichen Thema zu, den *Confessiones* des Augustinus, den er überschwänglich den »Genius der emotionalen Vernunft« (27) nennt. Seine interpretierenden Überlegungen weisen zumindest zwei fruchtbare Interpretamente auf: Zum einen seine Hinweise auf die zu den *Confessiones* in einigen wichtigen Punkten auffallend analoge Komposition der *Aeneis* Vergils<sup>9</sup>, wenn auch der Vergleich zwischen dem »Leitmotiv« der *Aeneis*<sup>10</sup> und dem bekannten Anfang der *Confessiones* nur angedeutet, nicht aber durchgeführt wird (vgl. ebd.), da der Vf. die berühmten Eingangsworte der *Confessiones* einfach nur zitiert, ohne sie in diesem vergleichenden Kontext auch zu interpretieren. Als sacherschließend zeigt

<sup>6</sup> Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Struktur der Seele, in: *ders.*, Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (*Enneade III 7*), Frankfurt a. M. 1981<sup>3</sup>, 50 — 61.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die zahlreichen Arbeiten von W. Beierwaltes, insbes. den Aufsatz »Henosis, Einung mit dem Einen oder die Aufhebung des Bildes: Plotins Mystik«, in: *ders.*, Denken des Einen, Frankfurt a.M. 1985, 123–154.

<sup>8</sup> Vgl. dazu insb. die *Enneade II 9* (»Gegen die Gnostiker«), in der Plotin vehement gegen die dualistische Weltansicht der — wahrscheinlich valentinianischen — Gnosis argumentiert.

<sup>9</sup> Vgl. 30–32, 35, 44f., 61; vgl. hierzu aber schon G. Combès, Saint Augustin et la culture classique, Paris 1927, 18, und die weitere, bei Henri-Irénée Marrou, Augustinus und das Ende der klassischen Bildung, dt. Übersetzg. nach der 4. Aufl. von 1958 [mit den vom Verfasser eingearbeiteten Zusätzen] von L. Wirth-Poelchau, in Zusammenarbeit mit W. Geerlings, hrsg. v. J. Götte, Zürich 1982, 15, Anm. 68, zitierte Literatur.

<sup>10</sup> Vom Vf. (vgl. 31) falsch zitiert, der richtige und vollständige Text dieser Stelle [I 278–282] lautet: »his (sc. Romanis) ego nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi. quin aspera Juno, quae mare nunc terrasque metu coelumque fatigat, consilia in melius referet necumque fovebit Romanos, rerum dominos gentemque togatam.«

sich zweitens auch das Bemühen des Vf., den Aufbau der *Confessiones*, d.h. vor allem die Abfolge der Bücher, in Entsprechung zu den sechs großen Lebensstadien oder -altern des Mannes nach Auffassung der Römer zu sehen (vgl. 61 u. bes. das Schema auf S. 63f.); doch die weitere Zuordnung dieser sechs Lebensstadien — von *infantia* bis *senectus* — zu den sog. »Gewißeiten der Psyche«, bei denen der Vf. zwischen dem Leben im Mythos (1. u. 2. Buch), der kosmologischen Phase (3. u. 4. Buch), der philosophischen Gewißeit (5.–9. Buch) und der Religion bzw. der religiösen Gewißeit (10.–13. Buch) unterscheidet, bedarf einer grundsätzlichen Korrektur. Zwar ist der Ansatz des Vf. durchaus richtig, in dieser Lebensgeschichte eines einzelnen mit seiner inneren Entwicklung eine exemplarische Bedeutung zu sehen — Augustinus schreibt seine *Confessiones* als Bischof von Hippo in erster Linie für seine Diözese und versteht sie *expressis verbis* als einen (Heils-) Dienst an seinen Brüdern durch das lobpreisende Offenbarwerdenlassen des göttlichen Wirkens an ihm<sup>11</sup>; doch die intendierte Exemplarität dieses Lebensgangs liegt nicht in der (individualgeschichtlichen) Darstellung und Lösung des vom Vf. konstruierten (vgl. 64) »Konflikts der Zeitenwende« von einem Leben im Mythos zu einem christlichen Leben, sondern — und darin liegt die systematische Relevanz dieses Werkes — in dem an Augustins eigener Lebensgeschichte exemplifizierten Aufweis, daß das menschliche Geschöpf auf seinen Schöpfer hin (finalursächlich) geschaffen ist<sup>12</sup> und wie es »prinzipiell« leben muß, um dieser seinsmäßigen Hinordnung existentiell zu entsprechen. Damit sind allerdings nur die Bücher 1–9 des insgesamt *dreigeteilten*<sup>13</sup> Werkes ins Auge gefaßt.

<sup>11</sup> Als Zurückgabe des empfangenen und damit zugleich geschuldeten Guten, vgl. — die einfachen Stellenangaben beziehen sich fortan stets auf die krit. Edition der »*Confessiones*« im *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) Bd. XXVII ed. Lucas Verheijen O.S.A., Brepols 1981 (zit. nach Seite, Buch d. Conf., Kapiteleinteilung und Zeilenzahl) — 155–158 X 1,1–4,6, insb. 157f. X 4,6,20–37, Hvhbg. v. Vf.: »Hic est fructus confessionum meorum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te . . . , sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae. Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere. . . . *Indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut serviam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim*; 194 XI 1,1,2–16: »Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde. Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc. . . . Ecce narraui tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti, ut confiterer tibi, domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua«; u. 194f. XI 2,3–16 (Hvhbg. v. Vf.): »Domine deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui vult esse fraternae caritati: et vides in corde meo quia sic est. *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi.*« Zum Selbstverständnis der *Confessiones* als »sacrificium« (vgl. 57 V 1,1,1 ff.) bzw. als »sacrificium laudis« (vgl. 113 VIII 1,1) vgl. die ausführliche Begriffsklärung zu »confessionum« in dem neuen, dreibändigen Werk (Einführung, Übersetzung und Kommentierung) zu den »*Confessiones*« von James J. O'Donnell, *Augustine Confessions II Commentary on Books 1–7*, Oxford 1992, 3–7.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die für das ganze Werk programmatische Bedeutung der berühmten Worte in I 1, 1,1,6f.: »... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.« Vgl. hierzu J.J. O'Donnell (wie Anm. 11), 13.

<sup>13</sup> Entgegen Augustins eigenem inhaltlichen Einteilungsschema der Bücher der *Confessiones* in »de me« [Bücher 1–10] und »de sacris scripturis« [Bücher 11–13] in *Retractiones* II 6,1 (CCSL LVII 94 II 6,1,7–10 [Hvhbg. v. Vf.): »A primo usque ad decimum de me scripti sunt [sc. Confessionum libri], in *tribus ceteris de scripturis sanctis*, ab eo quod scriptum est: <In principio fecit deus caelum et terram>, usque ad sabbati requiem.«) ergibt sich diese Gliederung aus der Sukzession der drei »Zeitmodi«, von denen die *Confessiones* handeln: Die Bücher I–IX berichten als »narrationen« die *Vergangenheit* Augustins, das Buch X ist der *Gegenwart* gewidmet [vgl. 156 X 3,4,15ff.] und die Bücher XI–XIII beziehen sich, kurz gesagt, auf das kreativ, konstitutiv und als [finalursächlich] vollendend bestimmte Verhältnis des Schöpfers [bzw. der Ewigkeit] zur Schöpfung [bzw. der Zeit] und damit — unter dem letzten Aspekt — zugleich auf die *absolute Zukunft* der ganzen Schöpfung — die Ruhe des ewigen Sabbats am Ende des 13. Buches ist das Ziel der von den Conf. beschriebenen *Bewegung des Egresses von Gott weg und des Regresses auf ihn hin*, vgl. 271 XIII 36,51,1–6: »Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua bona

Sie erzählen, biographisch gesehen, die *Vergangenheit* Augustins und deuten diese als einen *Egreß* von dem göttlichen Prinzip, dessen (von Gott) entzweiender Charakter sich ständig verschärft, bis er im *sechsten* Buch (»6« als Zahl der sündhaften Selbstteilung und -zerreißung des Menschen, besonders auch im Bereich der Sexualität, vgl. 88 VI 12,22; 90 VI 15,25) seinen Höhepunkt und zugleich Wendepunkt findet (vgl. 87 VI 11,20; 90f. VI 16,26). Denn die am Ende des sechsten Buches (vgl. 90f. VI 16,26) mit den Psalmworten ausgesprochene göttliche Verheißung »Currite, ego feram et ego perducam et ibi ego feram« (nach Ps 85,11) wird bereits im folgenden *siebten* Buch anfänglich eingelöst durch die Begegnung Augustins mit der als »praeparatio evangelica« verstandenen »vollkommenen Weltweisheit« der neuplatonischen Philosophie (vgl. 101 VII 9,13), mit der die Rückwendung Augustins zum göttlichen Prinzip einsetzt. Die Philosophie *Plotins* — von der Augustinus in der lateinischen Übersetzung des Marius Victorinus zumindest die Enneaden I,6 (Über das Schöne) und V,1 (Über die drei ursprünglichen Hypostasen) kennengelernt hat, reinigt gleichsam seine Gottesvorstellung, indem sie ihn die Wesenlosigkeit des Bösen (vgl. 104f. VII 12,18) und damit die Welt insgesamt als einen vollkommenen »ordo« sehen lehrt (vgl. 105 VII 13,19), in dem es kein substantielles Übel gibt (vgl. 106 VII 16,22).

Eine unmittelbare Anschauung Gottes mittels seiner »ratiocinans potentia« zu erreichen, gelingt Augustinus jedoch nicht: Sein Versuch scheitert (vgl. 107 VII 17,23), weil der Mensch kraft eigenen, reflexiven Vermögens eine solche unmittelbare Anwesenheit bei dem göttlichen Prinzip nicht erreichen kann. Diese (augustinische) Erfahrung der Unmöglichkeit einer unmittelbaren Gotteschau aus eigenem, menschlichen Vermögen wird vom Vf. terminologisch und sachlich falsch als ein »Ungenügen der enosis psyches, der Einigung der psyche mit dem Einen nach Plotin« (39) bezeichnet, das er mit der angeblich »vital uninteressierten Erfassung der mathemata« (39), der »Entdeckung der logischen Werte, der regulae numerorum« (38) in *De libero arbitrio* auf einen sachfremden Zusammenhang, nämlich auf die Verhältnisbestimmung von Einsicht bzw. Wissen und Glaube, zu beziehen versucht (vgl. 39f.). Durch diesen von der neuplatonischen Philosophie inspirierten stufenweisen Erkenntnis-Aufstieg lernt Augustinus allerdings für seine Gotteserkenntnis, daß Gott ist und daß er wahrhaft ist (*vere esse*), weil er immer ein und derselbe (*idem ipse*), d. h. unwandelbar ist (vgl. 109 VII 20,26,4–7), daß er ferner — in einem nicht-räumlichen Sinne — unendlich ist und daß alles, was ist, aus Gott ist (vgl. ebd.); er lernt *das Ziel* seines Weges durch die platonisch-neuplatonische Philosophie besser verstehen — insofern erweist sich diese als »praeparatio evangelica« —, doch es fehlt ihm mit der demütigen Liebe, dem spezifisch Christlichen, noch *der Weg* zu diesem Ziel (vgl. 110f. VII 20,26), den Augustinus nun intensiv zu suchen beginnt; was den Philosophen fehlt, das wird am Ende des siebten Buches an Augustins Paulus-Lektüre deutlich (vgl. bes. 111 VII 21,27,25ff.), ist die Hingabe, die freiwillige Unterwerfung des eigenen *Willens* unter den göttlichen Willen. Weil also die *Bekehrung* der Zustimmung des Willens bedürftig, mithin eine Sache des (rechten) *Willens* ist, deshalb steht im *achten*<sup>14</sup> Buch, das das Bekehrungsereignis schildert, die Reflexion des *Willens* im Vordergrund. Der der Bekehrung entgegenstehende, weil in und mit sich selbst entzweite, Wille wird von Augustinus schonungslos aufgedeckt<sup>15</sup>: In ihm sind Wollen (*velle*) und Können (*posse*), Wille (*voluntas*) und Handlungsvermögen

---

valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc praeoquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te.«

<sup>14</sup> »Acht« ist gemäß der mittelalterlichen Zahlenbedeutungslehre die Zahl des Eintritts in die »andere«, die jenseitige Welt [8 = 2 x 4] des Heils und der Erlösung, vgl. Meyer, H./Suntrup, R., *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987, 566; in diese Welt gelangt der Mensch daher nur *durch einen rechten Willen* !

<sup>15</sup> Vgl. 119f. VIII 5,10,8–19 (Hvhbg. v. Vf.): »Cui rei (sc. occasioni vacandi deo) ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe *ex voluntate perversa* facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis — unde catenam appellavi — tenebat me obstrictum dura servitus. *Voluntas autem nova*, quae mihi esse coeperat, ut te gratis fruique te vellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vestustatem roboratam. Ita *duae*

(*facultas*), Wollen und Tun entzweit (vgl. 126 VIII 8,20,36ff.); der »animus« wird gelähmt durch den Zwiespalt, daß er selbst nicht tut, was er will und sich befiehlt; Grund dieses Zwiespalts ist die *Selbstteilung* bzw. -*entzweiung des Willens*, die Augustinus eine »aegritudo animi«, eine Krankheit des Geistes, nennt, die zur Selbstauflösung, zum Tode hin (analog der »Krankheit zum Tode« bei Kierkegaard) tendiert.<sup>16</sup> — Völlig unverstanden bleibt diese augustiniische Reflexion des mit sich entzweiten Willens beim Vf., dessen diesbezügliche Bemerkungen am Ende seiner vierten Vorlesung (vgl. 40f.) kaum das Niveau von Textparaphrasen erreichen. Denn wenn er die »Schwäche des Geistes« — seine Umschreibung der »aegritudo animi« bei Augustinus —, die er nicht als Folge einer inneren Entzweiung des Willens erkennt (vgl. 40: »Augustinus legt den Finger auf die Schwäche, die bleibende Schwäche der Ratio, trotz guten Willens und Einsicht.«), als »eine eigentümliche Herzensträgheit der menschlichen Natur« bezeichnet und darin einen Hinweis auf die gegenüber der »optimistischen Grundhaltung von De libero arbitrio« (vgl. 40) gewandelte, also offensichtlich pessimistisch-düstere »Menschenauffassung des späteren Augustinus« (40) zu erkennen glaubt, so kann man diese psychologisierenden Wertungen nur als Ausdruck eines Mangels an systematisch-philosophischer Erschließungskraft verstehen.

Mit dieser Selbstentzweiung im Willen durch eine (gute) Willensstrebung, die auf Einheit und eine — gleichzeitige — schlechte bzw. böse, die auf Entzweiung gerichtet ist, bestraft der menschliche Geist sich selbst als Folge seiner Sünde.<sup>17</sup> Diese unterschiedlich ausgerichteten Willensstrebungen im Menschen sind aber nicht verschiedene Naturen, die sich auf entgegengesetzte Prinzipien zurückführen ließen, wie es von den Manichäern angenommen wird (vgl. 128 VIII 10,24,38ff.), sondern nur verschiedene und meist sehr zahlreiche Neigungen ein und desselben Organs, der Seele (ebd.). Aus der Verhärtung dieser Selbstentzweiung im Willen, dieser »Krankheit zum Tode«, kann sich der Mensch selbst nicht mehr befreien (vgl. 129 VIII 11,25); daher ist die Bekehrung durch die Aufhebung der auf Entzweiung gerichteten, ichbezogenen, »selbstreflexiven« Willensstrebung(en) ein Geschenk der Gnade (vgl. 130 VIII 11,27,39ff.; vgl. auch 176 X 29,40), für dessen Annahme der Mensch allerdings bereit sein oder richtiger sich vorbereiten lassen muß.<sup>18</sup> Daß die Bekehrung selbst einzig und allein in einem Akt des *Gehorsams* gegenüber dem göttlichen Willen liegt, versinnbildlicht die berühmte »Gartenszene« mit dem zweifachen »Tolle, lege« der Kinderstimme, die Augustinus nur als einen göttlichen Befehl verstehen kann, die Hl. Schrift zu

---

*voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.*«

<sup>16</sup> Vgl. 126f. VIII 9,21,11–19, Hvhbg. v. Vf.: »Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo *sunt duae voluntates*, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.«

<sup>17</sup> Vgl. 127 VIII 10,22,13–18, Hvhbg. v. Vf.: »Ego cum deliberabam, ut iam servirem domino deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum *contendebam et dissipabar a me ipso*, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed *poenam meae*.«

<sup>18</sup> Darin liegt die Bedeutung sowohl der Erzählung des *Simplicianus* über die Bekehrung des berühmten Rhetors Marius Victorinus (vgl. 114ff. VIII 2,3ff.) und nicht, wie der Vf. unverständlichlicherweise annimmt (vgl. 40f.), in der viktorinischen Erkenntnislehre für das Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Augustinus, als auch der Erzählung des *Ponticianus* über die Bekehrung zweier kaiserlicher Soldaten in Trier (vgl. 121ff. VIII 6,14f.), die die Überwindung der Entzweiung des Willens an einem äußeren Beispiel zeigt, an dem Augustinus die Perversion seines eigenen Willens und damit das Elend seines Seelenzustandes ungeschminkt erkennen soll, vgl. 123 VIII 7,16,1–6: »Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat.«

öffnen und jene Stelle auf sich zu beziehen, auf die er zuerst trifft (vgl. 131 VIII 12,29,24f.). Daß es — in der literarischen Fiktion — eine *Kinderstimme* ist, durch die ihm dieser göttliche Auftrag mitgeteilt wird, zeigt den nicht-reflexiven und damit den »gegebenen« Charakter dieser Handlungsanweisung an: Gott bedient sich der Kinderstimme, weil er selbst (als das absolut einheitliche Prinzip) nicht unmittelbar in die Welt der erscheinenden Vielheit hervortreten kann.

Die im hörenden Gehorsam sich ereignende *Hingabe des (eigenen) Willens* ist die Bekehrung des Menschen, ist seine Befähigung zur *imitatio Christi*, zu der die von Augustinus aufgeschlagene Stelle aus dem Römerbrief (Röm 13,13f.) daher auch direkt auffordert (vgl. 131 VIII 12,29,33–36). — Daß sich der Vf. von der Notwendigkeit einer Auslegung der Bekehrungsgeschichte und einer Bestimmung ihres systematischen Stellenwerts mit dem lapidaren Hinweis »Das kann bei Romano Guardini nachgelesen werden« (40) selbst dispensiert, ist innerhalb eines Buches zu den Confessiones Augustinus nicht nur unverständlich, sondern — in wissenschaftlicher Hinsicht — auch unverzeihlich.

Am Anfang des *neunten* Buches faßt Augustinus den Kern seiner und damit jeder Bekehrung zu einem dezidiert christlichen Leben selbst in die »*Kurzformel*«: »Et hoc erat totum, nolle quod volebam, et velle, quod volebas.« (133 IX 1,1,9f.). — Handelt das *achte* Buch der Confessiones vom (menschlichen) Willen (»*De voluntate*«), so könnte man über das *neunte* Buch die Überschrift »*De morte*« setzen. Zunächst schildert Augustinus seinen durch seine Bekehrung bedingten sukzessiven Rückzug aus der Welt — seine Aufgabe des Lehramts der Rhetorik (vgl. 136f. IX 4,7), sein Weggang aus Mailand zusammen mit seinen Freunden auf das Landgut Cassiciacum des Freundes Verecundus (vgl. 135 IX 3,5,6ff.), wo er sich mit den Psalmen (insbesondere mit dem 4. Psalm) als einer neuen, nämlich *geoffenbarten* Form des Wissens beschäftigt (vgl. 137f. IX 4,8f.) — als eine Bewegung von »außen« (als dem Bereich der disparaten Vielheit und damit der Gottesferne) nach »innen«, zum »internum aeternum« (139 IX 4,10,78) hin. Doch schon der (christliche) Tod seines Freundes Verecundus (vgl. 135f. IX 3,5f.) und der Hinweis auf den frühen Tod seines Sohnes Adeodat (vgl. 141 IX 6,14,17ff.) bereiten das eigentliche Thema dieses Buches, den *Tod seiner Mutter Monika*, vor (vgl. 142ff. IX 8,17ff.). Das berühmte Ostia-Erlebnis (147f. IX 10,24) wenige Tage vor ihrem Tod steht mit diesem in einem inneren Zusammenhang: Durch das nur augenblickshafte (vgl. 148 IX 10,25,48f.: »momentum intelligentiae«) »Berühren« der ewig-zeitlosen Weisheit Gottes<sup>19</sup> wird in Monika die Sehnsucht nach ihrem Übergang in eine unmittelbare Anwesenheit beim göttlichen Prinzip, in eine unmittelbare Gottesschau geweckt (vgl. 147f. IX 10,25), die aber nur — wie ihr anschließendes Sterben (vgl. 148ff. IX 11,27f.) versinnbildlicht — *durch den Tod* hindurch erreichbar ist. Daß sie am *neunten* Tag ihrer Krankheit (vgl. 149 IX 11,28,37) stirbt und ihr Tod im *neunten* Buch der Confessiones erzählt wird, dürften Hinweise auf die symbolische Bedeutung dieser Zahl als Eintritt in die Vollendung der göttlichen *Gegenwart* sein, von der das *zehnte* Buch — entsprechend der Perfektion (des Symbolgehalts) seiner Zahl — handelt. — Der Vf. widmet dem *neunten* Buch — am Ende seiner vierten Vorlesung (vgl. 41) — ganze sechs Zeilen für eine, zudem unvollständige, Inhaltsangabe. Von dem zentralen Thema dieses Buches und seinem inneren Zusammenhang mit dem achten und dem zehnten Buch der Confessiones erfährt der Leser nichts. -

Das durch das Ende des *neunten* bereits vorbereitete Thema des *zehnten* und längsten Buches der Confessiones wird in Form eines Schriftzitats (nach I Kor 13,12) bereits am Anfang genannt: Die »*cognitio Dei*« (vgl. 155 X 1,1,1f.: »Cognoscam' te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum'«). Nachdem Augustinus das Selbstverständnis seiner Confessiones als Dienst an den Brüdern durch das »preisende« Offenbarwerdenlassen des heilstiftenden göttlichen Wirkens an ihm expliziert (vgl. 155 X 2,2; 157f. 4,5f.), fragt er — im Wechselspiel mit seinem Wissen von sich selbst —

<sup>19</sup> Vgl. 147 IX 10,24,27f.: »Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis«; 148 IX 10,25,44f.: »... sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem«.

nach dem, was er von Gott weiß, nach seiner »cognitio Dei«: »Unwandelbarkeit« ist für Augustinus das erste, ihm gewisse Gottesprädikat (vgl. 158 X 5,7,9: »te novi nullo modo posse violari«). Von sich selbst weiß er als erstes seine (zugleich gesollte) Liebe zu Gott (vgl. 158 X 6,8,1ff.), so daß seine Selbsterkenntnis sich als durch seine Gotteserkenntnis konstituiert erweist und ihm zum Anlaß wird, nach dem »Was« dessen zu fragen, den er liebt (vgl. 159 X 6,8,7: »Quid autem amo, cum te amo?«). Die folgenden Negationsreihen (vgl. 159 X 6,9,20–31) zeigen, daß Gott nichts Äußeres, nichts Vielheitliches sein kann, sondern ein dem Menschen Innerliches sei muß, an dessen Wahrheit die menschliche ratio wie an einem Maßstab erkennt, daß er nichts von dem sein kann, was ihr die Sinneswahrnehmungen vermitteln. Deshalb richtet sich die Frage nach dem »Was« Gottes auf die menschliche Seele und die ihr immanenten Vermögen (vgl. 160f. X 7,11), und zwar zuerst auf ihre unterste, die »vegetative« Kraft, mit der die Seele den Leib erfüllt und ihn lebendig macht (vgl. ebd.); aber mit ihr ist Gott nicht zu erreichen, denn sonst fänden ihn auch die nicht vernunftbegabten Tiere, wie Augustinus nach Ps 31,9 sagt (vgl. 160 X 7,11,4f.). Auch die zweite Seelenkraft, die *anima sensitiva*, hat der Mensch noch mit den Tieren gemeinsam, auch diese ist noch auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes hin zu überschreiten. Erst an dieser Stelle, d.h. im Kontext des Durchgangs durch die einzelnen Seelenvermögen mit dem Ziel der Gotteserkenntnis, setzt die berühmte Analyse der *memoria* ein (ab 161 X 8,12) als jener machtvollen Kraft, durch die sich der Mensch selbst (vgl. 162 X 8,14) und alles andere ihm — sowohl seine Vorstellungen von sinnlich Wahrnehmbarem (vgl. 161f. X 8,13) als auch die Dinge selbst bei unsinnlich-geistigen Gehalten wie Zahlen, mathematischen Gesetzen und Begriffen (vgl. 163 X 9,16; 163f. X 10,17; 164f. X 12,19) — gegenwärtig ist. Zudem hat die *memoria* — Aug. setzt sie mit dem »animus« gleich (165 X 14,21,11: »... cum animus sit etiam ipsa memoria«; vgl. auch 168 X 17,26,1–3: »Magna vis est memoriae, ... ; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum.«) — das *Vermögen der Reflexion*<sup>20</sup>, das sie als zur Gotteserkenntnis geeignet erscheinen läßt. Daher preist Aug. die vergegenwärtigende Macht und Kraft der *memoria*, die für ihn das kreatürliche Abbild der ersten trinitarischen Person, des Vaters, im Menschen ist, in überschweblichen Tönen (vgl. 168f. X 17,26); dennoch führt ihn die transzendierende Bewegung seiner Gottessuche über die *memoria* hinaus, weil auch sie nicht den Menschen zu einer unmittelbaren Gotteserkenntnis führen kann; gleichzeitig aber muß Gott irgendwie in der *memoria*, muß er dem Menschen bewußt und bekannt sein, denn sonst könnte er gar nicht gesucht, könnte er nicht in dieser Suche von anderem unterschieden werden (vgl. das Beispiel der Frau in 169 X 18,27,1–4, die eine Erinnerung, ein inneres Bild des Gesuchten haben muß, um es überhaupt suchen zu können). So führt die Frage nach der Gotteserkenntnis in der und durch die *memoria* zu dem Paradox, daß Gott gleichzeitig in der *memoria* und außerhalb ihrer sein muß (vgl. 169 X 17,26,26f.: »Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui ?«). Von daher stellt sich die Frage, wie man Gott und damit die *vita beata* (170 X 20,29,1f.: »Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero«) überhaupt suchen (können) soll (vgl. 170f. X 20,29). Unter der (gemeinantiken) Voraussetzung, daß allen Menschen das Verlangen nach der *beata vita* gemein ist, daß also alle Menschen glücklich sein wollen, folgert Aug., daß die *beata vita* in der *memoria* jedes Menschen in irgendeiner Weise präsent sein muß (vgl. bes. 172 X 21,31, bes. 38–40); die *beata vita* aber besteht — so die berühmte Definition Augustins — in der *Freude an Gott*.<sup>21</sup> Alle wollen daher die Freude an Gott, an der Wahrheit, und müssen deshalb eine »notitia« von der Wahrheit bzw. von Gott in ihrer *memoria* besitzen. Faktisch aber wollen und erreichen nur wenige das wahrhaft selige Leben (vgl. ebd.). Dieses erscheinende Paradox löst Aug. dadurch auf, daß er zeigt, daß diese Menschen in Wirklichkeit andere Dinge lieben und wollen als Gott bzw. die Wahrheit, diese anderen (vergänglichen) Dinge

<sup>20</sup> Vgl. hierzu bes. 167 X 16,24,4–6: »Ergo cum memoriam meministi, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria«; vgl. ferner 174 X 25,36,7f.: Der Geist hat seinen »Sitz« in der *memoria*.

<sup>21</sup> Vgl. 172 X 22,32,4f.: »Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera.« Vgl. auch 173 X 23,33,10f.: »Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est gaudium de te, ‚qui veritas es‘, deus, ...«



aber so bedingungslos und absolut lieben, wie alleine die Wahrheit, wie nur Gott selbst geliebt werden darf und soll (vgl. 173 X 23,34,24–33). Gott bzw. die Wahrheit muß also, darauf insistiert Aug. abermals, irgendwie in der memoria sein (vgl. 174 X 24,35,6f.), doch nicht in einem räumlichen Sinne (vgl. 174 X 25,36,1–6) und nicht als der Geist selbst, sondern als dessen »Herr und Gott« (174 X 25,36,12f.). So bleibt das Paradox des Verstandes für diesen unauflöslich, daß Gott selbst alle Vermögen des (geschaffenen) Geistes transzendiert und es doch zumindest eine »notitia« von ihm in der memoria geben muß. Wie aber konnte die memoria zu dieser »Kenntnis« Gottes kommen (vgl. 174 X 26,37,1) ? Nur *in Gott selbst* (vgl. 175 X 26,37,2 [Hvhbg. v. Vf.]: »Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi *in te supra me* ?«), der keinen Ort hat, sondern allem Raum-Zeitlichen unmittelbar gegenwärtig ist (ebd.). Eine unmittelbare cognitio Dei ist also — das ist das entscheidende Ergebnis der memoria-Analyse des zehnten Buches — *nicht* durch die (reflexiv-vergegenwärtigende) Kraft des (menschlichen) Geistes, sondern nur *durch Gott selbst* möglich<sup>22</sup>; und zwar genauer durch einen *Mittler* zwischen Gott und den Menschen, der als solcher beiden ähnlich, ja wesensgleich sein muß (vgl. 192 X 43,68,1ff.). Daher endet das zehnte Buch mit einem eindringlichen Hinweis auf Christus als den »*verax mediator*« zu Gott, so daß die *imitatio Christi*, die sich in der Eucharistie konkretisierende Lebensgemeinschaft mit dem Mittler (vgl. 193 X 43,70,37f.), als der gesuchte Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei dem göttlich-einheitlichen Prinzip deutlich wird. —

Von diesem hier nur grob skizzierten gedanklichen Aufbau des 10. Buchs der Confessiones ist in den Ausführungen des Vf. nichts zu finden. Seine abermals nur paraphrasierenden Überlegungen kommen über die Wiedergabe von Allgemeinplätzen wie etwa der Aussage, daß »in der sogenannten Memoria-Lehre ... ein völlig neues Stadium der Seelenentwicklung erreicht« (43) sei, leider nur selten hinaus. Immerhin erkennt der Vf. richtig, daß bei Aug., wie er sich ausdrückt, die »Endlichkeit des Subjekts«, sein »unendlicher Abstand zu Gott« »prinzipiell nicht übersteigbar« (48) ist und daß sich aus der Einsicht in diese Unmöglichkeit »die Frage nach der Vermittlung und der Übergang zur Religion« (48) ergibt. Gerade die sechste, dem zehnten Buch der Confessiones gewidmete Vorlesung des Vf. enthält eine Vielzahl unhaltbarer Behauptungen wie etwa die offensichtlich auf Plotins philosophische Mystik bezogene Aussage, daß »Einheit immer auch Einigung« (49) sei oder die Auslegung des augustinischen Satzes »*Mecum eras, et tecum non eram*« (175 X 27,38,4) im Sinne einer »äußersten Vertiefung des mystischen Erlebnisses, sofern das intelligible Ich sich erfährt« (50); daß der Vf. am Ende seiner sechsten und dann vor allem in seiner siebten, die augustinische Zeitanalyse im *elften* Buch der Confessiones betrachtenden Vorlesung behauptet, Aug. habe die Zeit selbst als »eine Anschauungsform des menschlichen Geistes« (53; vgl. auch 56: »Die Zeit als Anschauungsform der Wirklichkeit«) verstanden, läßt wiederum deutlich erkennen, wie sehr er *Kant* in Aug. »hineinliest«. Völlig übergangen werden von dem Vf. die beiden letzten Bücher (12 und 13) der Confessiones, die aber für ein angemessenes Gesamtverständnis des Werkes unbedingt berücksichtigt werden müssen. Der Vf. leistet auch keine Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Sekundärliteratur zu den Confessiones, sein spärliches Literaturverzeichnis am Anfang (vgl. 7–10), das keinen einzigen Titel der neueren Forschung berücksichtigt, kann den weitgehend fehlenden wissenschaftlichen Charakter dieser Arbeit, die, insgesamt gesehen, keinen ernst zu nehmenden Forschungsbeitrag zu den Confessiones des Augustinus darstellt, nicht kaschieren.

Die letzten fünf Vorlesungen (8–13) des Vf. sind — von kurzen Überlegungen zum Aufbau von *De civitate Dei* und seiner Lehre von der Vereinbarkeit der menschlichen Willensfreiheit mit der »*providentia Dei*« (72–74) abgesehen — zunächst der vor- (von Paul von Samosata bis Gregor von Nyssa) und dann vor allem der nachaugustinischen Geistesgeschichte bis Johannes Philoponos und schließlich — in bezug auf die Entwicklung des philosophischen Personbegriffs — bis Boethius

<sup>22</sup> Vgl. auch — in der Rekapitulation des ganzen Gedankengangs am Ende des zehnten Buches — 190 X 40,65,13f.: »*nec ego ipse, cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, ...*«

gewidmet. Sie sind kurioserweise — angesichts des eigentlichen Buchthemas und -titels — klarer strukturiert und besser ausgearbeitet als die Vorlesungen zu Augustins Bekenntnissen, wenn sie auch über den Charakter eines summarisch und vor allem sehr selektiv verfahrenen philosophiegeschichtlichen Kompendiums nur an ganz wenigen Stellen (wie etwa in dem Kapitel über die Physik und die Erkenntnislehre des Johannes Philoponos, vgl. 87–95) hinauskommen.