

RIST, JOHN, *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press 1994. XIX/334 S.

Der allgemein klingende Titel dieses Buches verbirgt seinen, im Unterschied zu einigen deutschen Publikationen dieses Jahres, die lediglich oberflächliche Einführungen darstellen, durchaus speziellen Anspruch. Er wird im Untertitel deutlicher: Es geht um eine philosophiegeschichtliche Darstellung des Denkens Augustins. Diese wird vom Verfasser, Professor für klassische Sprachen und Philosophie an der Universität von Toronto, in hervorragender Weise geleistet. R. zeichnete sich bereits in der Vergangenheit mit Publikationen über Plotin (1967), die Stoa (1969 und ²1978), Epikur (1972) und Augustins Prädestinationslehre (JThS 20, 1969, 420–447) aus. Das hier vorliegende Buch stellt so etwas wie die Summe einer langjährigen Forschungsarbeit dar, wie bei der Lektüre Abschnitt für Abschnitt deutlich wird. – Drei Nachteile seien eingangs vorweggenommen. R. entschuldigt sich dafür (xix), daß er aus Platzgründen auf eine ausführliche Bibliographie verzichten mußte. Sekundärliteratur ist immer nur beim ersten Mal vollständig benannt. Bei weiteren Verweisen mit Autor und Erscheinungsjahr muß über den Index die Erstnennung gesucht werden. Das braucht allerdings nicht sehr oft zu geschehen; denn – und das ist der zweite (geringfügige) Nachteil – R. geht mit Sekundärliteratur sparsam um, besonders wenn sie nicht in Englisch oder Französisch verfügbar ist. Für den Laien schließlich ist vielleicht auch die extrem konzise Abkürzungsweise der Werke Augustins gewöhnungsbedürftig (CD für *De civitate Dei* ist noch harmlos). Bei intensiverer Lektüre erweist sie sich freilich auch von Vorteil, erschließt sie doch die enorme Quellenkenntnis, über die R. verfügt, wenn etwa in einer unscheinbaren Klammer mehrere Angaben Platz finden, die zu einer behandelten Frage einen Querschnitt über das Gesamtwerk liefern.

R.'s Buch unterscheidet sich von anderen ähnlicher Provenienz durch die ausgesprochen historische Annäherungsweise (etwa gegenüber Ch. Kirwan, *Augustine*, London 1989) und durch den Verzicht auf eigenwillige Theorien (ausgesprochen etwa gegenüber R. J. O'Connell, *Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works and Soundings in St. Augustine's Imagination*, New York 1988 und 1994, gegen den sich R. mehrfach wendet). Statt dessen versucht er, den heutigen Leser an die Materie heranzuführen (Kap. 1: „Approaching Augustine“) und deren Gegenwartsrelevanz zu vermitteln (Kap. 8: „Augustinus redivivus“). In diesem Rahmen teilt er die Philosophie Augustins in sechs weitere Kapitel ein: 2. Semiotik („Words, signs and things“), 3. Erkenntnistheorie („Certainty, belief and understanding“), 4. Leib-Seele-Problematik („Soul, body and personal identity“), 5. Ethik („Will, love and right action“), 6. Soziallehre („Individuals, social institutions and political life“), 7. Theodizee („Evil, justice and divine omnipotence“). In drei „Appendices“ werden außerdem einige neueste Forschungsergebnisse vorgestellt: 1) zur Lehre vom Satz nach Porphyrius in *De magistro*, 2) zu an Augustins Haltung zu Traduzianismus und Kreatianismus ablesbaren Aporien seiner Seelenlehre, 3) zu einigen Aspekten der Diskussion Augustins mit Julian von Aclanum über die sexuelle *concupiscentia*. – Gerade auch als Philosophiehistoriker betont R., daß zu einer befriedigenden Diskussion des Denkens Augustins bei allen Anforderungen an methodische Strenge die beschränkten Maßstäbe einer angelsächsischen Fakultät für Philosophie heute bei weitem nicht ausreichen (5). Selbst da, wo Augustin auch nach heutigem Ermessen „rein“ philosophische Themen behandle, etwa im Frühwerk, spielten bestimmte biblische Motive eine wichtige, von akademischen Philosophen heute oft mißverstandene Rolle (13; etwa der Vers Is 7,9b: *nisi credideritis, non intelletis*). Allerdings verfängt sich R. selbst im Netz der Vorurteile der modernen Philosophiehistoriker, vor dem er warnt, wenn er etwa meint, Augustins Anspruch, schon in *De libero arbitrio* Argumente gegen den Pelagianismus vorweggenommen zu haben, sei überzogen (17). Er übergeht damit neuere Arbeiten (P. Fredriksen, *Augustine's early interpretation of Paul*, Princeton 1979 und F. De Capitani, *Il De libero arbitrio di S. Agostino*, Mailand 1987), die diese Schrift in eine enge zeitliche wie auch inhaltliche Nähe zu *Ad Simplicianum* I.2 gerückt und somit Augustins Anspruch eher bestätigt haben. Beachtenswert ist dagegen die Bemerkung, daß einige „moderne“ Aspekte in Augustins philosophischem Denken gerade im letzten „unvollständigen Werk gegen Julian“ zu finden seien (16).

Im Kernbereich von R.'s Buch dreht sich alles um diejenigen Themen, die auch Augustins Denken beherrschten: 1) Wissen über 2) die Seele und 3) Gott. Zu 1) (3. *Certainty, belief and understanding*): Am Anfang der Wissenschaftslehre Augustins stehe die Unterscheidung von Wissen und Glauben. R. zitiert Ambrosius: „Gott hat nicht beschlossen, sein Volk durch (stoische) Logik zu erlösen“ (41). Der Satz erinnert an O. Rottmanners berühmten Schluß von 1892: „Für Augustin waren in der Theorie nur wenige, in der Praxis alle prädestiniert“ (in: Ders., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*. München 1908, 30). Wenn sich auf der Basis der aus biblischen Aussagen bestehenden Axiome der christlichen Glaubenslehre der allgemeine Heilswille Gottes nicht notwendig und widerspruchsfrei erschließen lasse, so sei damit der Glaube an diesen noch lange nicht widerlegt (vgl. 270 f. zur Auslegung von 1 Tim 2, 4, wobei leider *De cat. rud.* 26.52 und *De spir. et litt.* 33.58 nicht behandelt werden). Entsprechend sei Augustin, etwa in *Contra Academicos*, nicht an der Widerlegung jeder Form der Skepsis interessiert, sondern an der Widerlegung der überzogenen („globalen“) Ansprüche antiker Skeptiker; jede Form eines Wissensanspruchs ad absurdum führen zu können (53). Obwohl R. zugeben muß, *C. Acad.* nicht in gebührender Ausführlichkeit diskutieren zu können, liefert er doch eine Reihe von Belegen, die zeigen, daß Augustin durchaus nicht dem Hang zum „Idealismus und Solipsismus“ erliegt, wie es selbst neueste Darstellungen der antiken Skepsis noch gerne sehen würden (vgl. F. Ricken, *Antike Skeptiker*, München 1994, 152 f., 156 und 162). Am deutlichsten zeigt sich dies daran, daß das berühmte Selbstbewußtseinsargument (*si fallor sum*) in *C. Acad.* gar nicht auftaucht, während es in anderen Schriften methodisch sehr stark eingeschränkt verwendet wird, so daß der Historiker hinsichtlich der neuzeitlichen Problematik sagen kann: „Augustine would criticize Descartes for making illegitimate use of his argument“ (63–67 und 88). Was die berechtigte Klage über Konfusionen in Augustins Terminologie angeht (54), so hätte R. Th. G. Buchers Arbeit „Augustinus und der Skeptizismus“ (in: *Acti del congr. int. su s. Ag.*, Bd. 2 Rom 1987, 381–392) sicher weitergeholfen, die wie er die methodisch sehr stark eingeschränkte Intention der Skepsiswiderlegung Augustins betont: Es ginge um die selbst nicht logisch nachprüfbaren Gewißheit der Existenz von Wirklichem und die (dementsprechend begrenzte) Gültigkeit der Logik (66). Im Vergleich zu manchem Philosophen der Neuzeit wäre Augustin demnach selbst ein Skeptiker. Strittig zwischen ihm und antiken Skeptikern sei lediglich die Frage nach der Erstreckung der Realität (Beziehen sich nur Sinneswahrnehmungen auf Reales oder auch geistige Wahrnehmungen?). In diesem Sinne sei Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis von allgemeinerer Natur, als aus *C. Acad.* und der Widerlegung der akademischen Skepsis hervorgehe. Sie erstreckte sich auch auf die Untersuchung des Erkenntnisakts (Verhältnis zur Zeit, Gedächtnis, Illumination), der zwar nicht original aristotelisch im Sinn der Zweitursache, aber doch im Sinne eines spätantiken Aristotelismus (Alexander von Aphrodisias) als *intellectus agens* gedeutet werde, mit Gott als erstursächlich „authentischem“ *intellectus agens* (78, Anm. 65). Bei der Zeitanalyse weist R. auf die Vorherwissensproblematik hin (84 f.), die später noch einmal bei der Vorherbestimmungs- (Prädestinations-)problematik relevant werden wird, sowie auf die Unterscheidung der Zeitfunktion im Rahmen einer Schöpfungs- und Urstands- und im Rahmen einer Erbsündenlehre (hier wäre für den deutschen Sprachraum als neuester wichtiger Beitrag K. Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt 1993, zu ergänzen).

Diese zuletzt genannten Fragenkomplexe werden 2) im Zusammenhang mit der Seelenlehre (*Soul, body and personal identity*) noch ausführlicher behandelt. Im Mittelpunkt des geistigen Erkenntnisakts, so R., stehe für Augustin vor allem das Subjekt dieses Akts und nach dem, was 1) über den *intellectus agens* gesagt wurde, sei es für ihn vor allem auch wegen der erwähnten terminologischen Unschärfen gar nicht so einfach, zwischen Gott und Seele, Welt- und Individualseele, Menschheit und Individuum zu unterscheiden. Allgemein versuche Augustin, im Laufe seiner denkerischen Entwicklung diese Dualitäten zu einer einheitlichen Theorie zu vereinfachen. Von Anfang an stünde für ihn deswegen nicht der Mensch, sondern der Komplex „Gott und Seele“ (*Soliloquiae*) im Mittelpunkt und würde zunehmend prinzipiell untersucht (92), d. h. aus einer historisch zeitlichen Betrachtung würden grundsätzlich philosophische Überlegungen, etwa zur Person Adams und Christi bei der Frage nach dem Verhältnis von Indivi-

duum und Menschheit. Augustin bearbeite diese Frage durch den Einfluß Ambrosius' zunächst (Frühwerk) mit den Mitteln der allegorischen Schriftauslegung, gebe sich damit jedoch im Laufe der Zeit, da die Bibellektüre, insbesondere Paulus, für ihn immer wichtiger werde, immer weniger zufrieden. Sein Denken verlange nach einer historisch philosophischen Begründung der Heilsgeschichte in ihrer konkreten Wirkung auf das Individuum. Aus Texten der Heiligen Schrift böten sich hierzu Hilfskategorien an, topographischer Natur etwa, wie das Wort „in“ in dem Ausdruck „In Christus“ (1 Kor 15), aus dem Augustin sein Konzept einer Sünde „in Adam“ entwickle. Mit diesem Konzept habe er, einen biblischen Ausdruck („in x“) mit einer porphyrisch neuplatonischen Kategorie („Das Eine“ als *ousia*) kombinierend, versucht, einen eigenen Beitrag zur Lösung der Individuationsproblematik zu liefern: „Augustine says that he (Adam) was one man and also the whole human race (*totum genus humanum*)“ (126). R. prägt dafür den Begriff „transpersonales Leben“. Auch die Ausdrücke *massa* und *conspersio* wiesen darauf hin.

Ob Augustins Versuch geglückt ist und R.'s Beschreibung von Augustins Vorgehen zutrifft, sei hier dahingestellt. Viele und wichtige Fragen bleiben jedenfalls offen, vor allem im Bereich 3) (Kap. 7: *Evil, justice and divine omnipotence*) etwa zur Kompatibilismusproblematik (Freiheit und Gnade, Doppelte Prädestination usw.), die zu erörtern hier zu weit führen würde. Nur zwei Bemerkungen zum Schluß. Erstens: R. schließt sich an die neuere Forschung an (bes. W. Geerlings, *Christus exemplum*, Mainz 1978), die Augustins Christologie rehabilitiert. Die Tatsache, daß Augustin mehr an der soteriologischen „Mechanik“ als an christologischen Formeln interessiert sei, bedeute nicht, wie die Dogmengeschichte früher glaubte, daß er eine bis hin zum Dokerismus ausgedünnte Christologie vertrete. Gerade eine Untersuchung des „In Adam – In Christus“-Motivs zeige, wie sich im Laufe der Zeit eine Verdichtung seiner Christologie ergebe, wobei ihm jedoch eine zu starke Betonung der „äußeren“ („historischen“) Gestalt Jesu Christi zeit lebens im Hinblick auf den Pelagianismus suspekt geblieben sei (266 ff.). Zweitens: Der hochinteressante Appendix II (317–320) gibt Aufschluß darüber, daß Augustin, besonders interessant zu zeigen im Briefwechsel mit Hieronymus, trotz seiner starken Erbsündenlehre eher dem Kreatianismus als dem Traduzianismus zugeneigt gewesen sei (also: Gott schafft die individuelle Seele jeweils beim Akt der Zeugung), auch wenn er daraufhin nicht mehr erklären konnte, wie denn die Sünde „in Adam“ auf die individuellen Menschen nach Adam übertragen werden sollte. Wenn O'Connells (1988) Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen (s. seine Annahme, daß Augustin an die Präexistenz der Einzelseelen glaubte, durch die sie in Ewigkeit „in Adam“ gesündigt haben), wie R. plausibel macht, abzulehnen ist, dann bleibt nur die Vermutung, daß der Theologe Augustin aus Traditionsgründen an einem Dogma festhielt, das er als Philosoph nicht verteidigen konnte und wollte, wie nicht zuletzt die offene Debatte mit Julian von Aclanum zeigt, in der Augustin sowohl als starrköpfiger alternder Bischof befremdet, wie auch als jugendlich wirkender Freigeist brilliert.

Mit diesen wenigen Bemerkungen dürfte sich schon an einem Bruchteil der in R.s Buch behandelten Themen gezeigt haben, wie ausdifferenziert das Augustinusbild in der modernen Forschung inzwischen geworden ist. Das Buch stellt gerade von seiner umfassenden Anlage her einen überaus wertvollen Beitrag zu dieser Forschung dar, während es gleichzeitig auch für die weniger spezialisierten Interessierten einen guten Zugang zum Denken Augustins bieten könnte.

J. LÖSSL S. J.

SUMMA, GERD, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7). Würzburg: Echter 1992. XI/266 S.

Einer der zentralen und gleichzeitig schwierigsten Begriffe der christlichen Frömmigkeitsgeschichte ist die „discretio spirituum“, die „Unterscheidung der Geister“, oft auch einfach nur „discretio“ genannt, heute vielfach als „geistliche Unterscheidung“ bezeichnet. Bei der Entwicklung dieses Begriffes spielte Johannes Cassian (ca. 360 bis ca. 435) eine wichtige Rolle. Er brachte das Mönchsleben und auch die Mönchsspiritualität aus Ägypten, wo er eine Zeitlang gelebt hatte, nach dem Westen. Durch seine zwei Werke, „De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis“ und die „Colla-