

Phillip Cary: Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. Oxford: Oxford University Press 2000. 240 S. £ 30.00. ISBN 0-19-513206-8

Der Titel des Buches überrascht zunächst: Gewiss ist Augustin berühmt für Mahnungen wie *noli foras ire, in te ipsum redi* (vera relig. 202). Doch war er wirklich der Erfinder des "inneren Selbst", war er wirklich der erste, der das Innere des Menschen erforschte? Bezog die delphische Maxime "Erkenne dich selbst" keine innere Dimension des Menschen mit ein? Gab es nicht vor Augustin eine jahrhundertelange Tradition stoischer Selbstprüfung und (neu-)platonischer Wendung nach innen? Diese Fragen zeigen vor allem eins, nämlich wie ungewohnt der Gedanke ist, dass die Vorstellung eines "Innenraums" des Menschen nicht immer vorhanden war, sondern erst entstehen musste, und wie selbstverständlich und geläufig hingegen diese Vorstellung in der Neuzeit ist. Genau an diesem Punkt hakt C. ein: Ziel seines Buches ist es nicht nur, die Entstehung des inneren Selbst bei Augustin nachzuzeichnen, sondern darüber hinaus auch zu zeigen, wie sehr die modernen Konzepte der Innerlichkeit von Augustin geprägt sind, ja ohne diesen nicht möglich wären.

Das anfängliche Staunen der Leserin rührt jedoch nicht zuletzt daher, dass im Titel ein wichtiges Wort unterschlagen wird: Es geht C. nämlich nicht nur um das "inner self", sondern um das "*private inner self*" (S. viii; vgl. S. 3: *private inner space or inner world*). Mit diesem Zusatz wird Augustins Konzept von früheren, neuplatonischen Vorstellungen einer inneren Dimension abgehoben und als neu reklamiert. Und zwar "neu" in einem prägnanten Sinn: C. grenzt eingangs der Untersuchung die Bedeutung des Titelwortes "invention" (bzw. lat. *inventio*), das grundsätzlich sowohl "Entdeckung" als auch "Erfindung" heißen kann (S. viii), ein und gibt letzterem den Vorzug. Denn seiner Meinung nach ist "the private inner self (...) something Augustine made up rather than discovered" (ebd.). Diese Unterscheidung ist allerdings in bezug auf ein gedankliches Konzept nicht ohne weiteres sinnvoll und schärft den Blick für C.'s Voraussetzungen. Diese werden im Vorwort in aller Deutlichkeit offengelegt, u.a. durch das für die "laizistische" Leserschaft etwas befremdliche Bekenntnis des Philosophen und Theologen C., er glaube einerseits nicht an den Platonismus, andererseits aber an Christus (S. ix). Die überraschende Gleichschaltung von Platonismus und Christentum als zwei grundsätzlich möglichen "Glaubensinhalten" könnte zwar auf den ersten Blick dahingehend verstanden werden, dass es C. im vorliegenden Kontext nicht darum geht, für die zentralen christlichen

Dogmen wie z.B. die Fleischwerdung Christi von vornherein einen höheren Wirklichkeits- oder Wahrheitsgrad zu beanspruchen als für irgendein anderes (philosophisches) Konzept, sondern dass diese Dogmen der Untersuchung im Sinne von unhintergehbaren Prämissen zugrundegelegt werden („glauben“ hätte also in methodischer Hinsicht die gleiche Funktion wie „annehmen“). Doch abgesehen vom Einwand, dass eine kritische Untersuchung wohl ohne solche Prämissen arbeiten sollte, zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass für C. Glaube und Wahrheit sehr wohl aneinander gekoppelt sind, so in der Formulierung: „Since (...) I am no Platonist, I do not think the solutions to these (scil. Platonist) problems are true“ (S. viii). Ob Wahrheit eine Glaubensfrage ist, sei dahingestellt; jedenfalls ist über Wahrheit zu urteilen nicht die Aufgabe eines Historikers (als der zu schreiben C. beansprucht, S. ix). Zugute halten kann man C. andererseits, dass er kein Hehl aus seiner Voreingenommenheit macht. Entsprechend seinen Voraussetzungen, aus denen die negative Wertung des letztlich platonisch geprägten „inner self“ folgt, besteht sein Argumentationsziel in einer *Empfehlung* an die Leser/-innen, nämlich „to resist the religious attractiveness of Platonism“; das Buch soll „a serious warning for Christians who are attracted to an inward turn“ sein (S. x; bzw. xi).¹ Diese Warnung scheint C. nötig, weil das innere Selbst „nicht existiere“ und weil es von Christus ablenke (S. x). Wer nicht schon an Christus glaubt, wird C. hierin nicht folgen, doch ist sich dessen auch C. bewusst. Die entscheidende Frage für die Qualität des Buches ist indessen die, ob sich C.’s Voreingenommenheit in der Darstellung der historischen Zusammenhänge niederschlägt. Den Lakmустest enthält die Arbeit selber, und sie besteht ihn auch: Zwischen Wertung und Darstellung wird durchaus getrennt. Dies erlaubt es den Leser/-innen, jenseits der genannten Vorbehalte einen Gewinn aus der Lektüre zu ziehen. Zweifellos schreibt mit C. ein persönlich involvierter Forscher, der Farbe bekennt und sich bisweilen auch ein gewisses Pathos nicht verbietet, der aber seine Leser/-innen gerade auch durch sein Engagement und seinen lebendigen und kurzweiligen Stil zu fesseln vermag.

Neben Vorwort und Einleitung (S. vii–xii bzw. 3–6) enthält das Buch zwei Teile, die in insgesamt zehn Kapitel gegliedert sind, einen kurzen Schlussteil (S. 140–145), zwei Appendices (eine Chronologie von Augustins themenrelevanten Schriften und zwei „Key Texts“ zu

¹ Zu einer ähnlich negativen Einschätzung des Konzeptes der Innerlichkeit kommt, wenn auch aus ganz anderen Gründen, C. Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge Mass. 1989 (dt. Frankfurt a.M. 1994; das Buch wird in der Literaturliste erwähnt).

Augustins Ontologie in englischer Übersetzung: epist. 18.2 und divers. quaest. 46 Über die Ideen, S. 147–150), eine Bibliographie (S. 195–205) und einen Index (gleichzeitig Namen-, Werk- und Sachindex, S. 207–214). Die Literaturliste enthält hauptsächlich Titel aus dem anglo-amerikanischen Raum, aber auch etliche französische und deutsche. Besonders verpflichtet ist C. den Arbeiten von R. J. O'Connell (S. xi). Äusserst nützlich sind die Zusammenfassungen zu Beginn der einzelnen Kapitel. Jedes Kapitel soll auch für sich gelesen werden können (S. vii), was bisweilen zu einer gewissen Redundanz führt. Dies tut dem Buch jedoch aufgrund der Komplexität des Gegenstandes keinen Abbruch. – Zum sorgfältig gestalteten Layout ist allein die allzu kleine Schrift kritisch zu vermerken.

Die zwei Hauptteile sind dem Platonismus bzw. Augustin gewidmet („Platonism: A Tradition of Divinity within" bzw. „Augustine: Inventing the Inner Self"). In den beiden Titeln spiegelt sich Augustins Nähe und Distanz zur platonischen Tradition: Wie gesagt kannte der Platonismus sehr wohl die Vorstellung einer inneren Dimension, an die Augustin anknüpfen konnte. Doch während diese sich dort auf eine (überindividuelle) „divinity" hin öffnete, veränderte – so C. – Augustin das Innere in ein (privates) „self". Das erste Kap. („The Kinship of Soul and Platonic Form") behandelt die platonische Innerlichkeit im Rahmen des Konzepts der Intelligibilität der Ideen. Entscheidend für das Thema des Buches ist dabei die Wiedererinnerungslehre, also die Lehre, dass das Ideenwissen *in* der Seele sei (Pl. Mn. 80d–86c). Hier bot sich ein Anknüpfungspunkt für spätere Innerlichkeitskonzepte. Schon am Ende dieses Kap. wird der Bogen zu Augustin geschlagen, der im Rückgriff auf die platonische Tradition von der grundsätzlichen Erkennbarkeit Gottes ausgeht. Dabei weist er aber die Seelenwanderungslehre als Voraussetzung der „insight" in das Intelligible zurück. Dass Augustin damit Platon entmythologisierte, scheint jedoch etwas überspitzt formuliert, denn er setzt an die Stelle der Seelenwanderung ja ein ebenfalls durch und durch platonisches Konzept, nämlich die intellektuelle Schau (S. 19).

Kap. 2 widmet sich Aristoteles' Vorstellung der Erkenntnis als Identität von Erkennendem und Objekt sowie der Rezeption dieser Vorstellung durch Plotin. Dieser konnte auf der aristotelischen Grundlage die These formulieren, dass der höchste Seelenteil dem göttlichen Nous nicht nur durch ewige Schau verbunden ist, sondern mit diesem identisch ist. Diese Einheit erfährt die Seele, wenn sie ihre Aufmerksamkeit von der „Aussenwelt" abwendet und nach

„innen“ richtet (z.B. Enneaden 6,5,7; S. 29). Plotins „inward turn“ zielt also darauf ab, Gott in sich selber zu finden. Dies wird Augustin modifizieren.

In Kap. 3 pflegt C. einen wohlthuend unbefangenen Umgang mit der letztlich nicht zu klärenden Frage, welche *Platonici libri* Augustin genau gelesen hatte. Gewisse Formulierungen sind zwar etwas zu affirmativ geraten („In short, Plotinus is the only great philosopher whose works Augustine ever studied in any depth“, S. 33), doch grundsätzlich teilt C. den Forschungskonsens, dass Augustin neben Plotin auch Porphyrios las (der aber offenbar nicht als „great philosopher“ gelten darf). In der Fortsetzung referiert C. einige Texte Plotins (1,6,8 und 4,7,10), deren Übersetzung Augustin – so suggeriert es die thematische Nähe – gelesen haben *könnte*. Dabei unterscheidet C. zwischen dem Ort auf der Zeitachse, an dem die *Confessiones* niedergeschrieben wurden, und der Vergangenheit, die darin erzählt wird, und betont zu recht, dass Augustins Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus keineswegs auf die damalige Platoniker-Lektüre beschränkt blieb, sondern bis zur „Jetztzeit“ der *Confessiones* andauerte (S. 33f.). Nun hebt sich Augustin aber in einer bestimmten Hinsicht entscheidend von Plotin ab: Die Wendung nach innen stellt für ihn nur die erste Etappe der Annäherung an Gott dar. Das heisst, dass der Mensch Gott keineswegs in seinem Innern findet, sondern dass eine zweite Bewegung hinzukommen muss, nämlich die Wendung nach „oben“: Gott ist über der Seele, die Seele selber ist nicht göttlich.² Die entscheidende Neuerung dieses zweiteiligen Modells besteht darin, dass sich der Innenraum als selbständige Dimension konstituiert, die losgelöst von ihrem eigentlichen Zweck, nämlich zu Gott hinzuführen, wahrgenommen werden kann: das private innere Selbst (S. 38–40).

Kap. 4 („Problems of Christian Platonism“) nähert sich dem Verhältnis zwischen der Intelligibilität Gottes als Augustins platonischem Erbe (vgl. Kap. 1) und der Fleischwerdung der zweiten Person Gottes als christlichem Heilsweg an. Indem Augustin an der Intelligibilität Gottes festhält, nimmt er nach Nicäa eine Sonderstellung in der orthodoxen Tradition ein. Dieser Aspekt wird im nächsten Kapitel, das schon zum zweiten Teil der Arbeit gehört, noch vertieft (Kap. 5: „Inward Turn and Intellectual Vision“). Für die theologisch weniger bewanderte Leserschaft findet sich hier eine der interessantesten Passagen des Buches: C. redimensioniert

² Vgl. z.B. E. Gilson : Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris 1931, 26.

gegenüber der seiner Meinung nach thomistisch geprägten Interpretation von Augustins Gnadenlehre, die sich z.B. in der Enzyklika *Humani Generis* von 1950 niederschlägt, den Anteil der Gnade an der Gottesschau erheblich. Stattdessen sei die Seele von Natur aus prädisponiert, Gott zu „sehen“ (S. 67–69; für diese Erfahrung der Seele verwendet C. neben dem Begriff der „intellectual vision“ auch denjenigen der „insight“, S. 71f.). Zu bedauern ist, dass C. dieses zentrale Problem der Augustin-Interpretation etwas summarisch behandelt und seine Lesart nur mit sehr wenigen Textstellen belegt.

Kap. 6 widmet sich der Frage nach der Natur der Seele in Augustins Cassiciacum-Dialogen. Hier findet sich der interessante Gedanke, dass Augustin in den *Soliloquien* den inneren Raum dramatisierte, noch bevor er dieses Konzept tatsächlich formulierte, und darin einen Dialog zwischen dem höheren, göttlichen und dem niedrigeren Seelenteil inszenierte (S. 78f.). Während diese Annahme verschiedener Seelenteile durchaus platonisch klingt, verwahrt sich C. aber dagegen, von einem „frühen Platonismus“ Augustins zu sprechen (S. 80). Dies tut er zu recht, sofern unter dieser Etiketete ein früher *Neuplatonismus* Augustins verstanden wird. Denn die Cassiciacum-Dialoge zeigen neben einzelnen Spuren Plotins im allgemeinen einen Platonismus, der weitgehend durch Cicero vermittelt ist (ein ähnliches Bild präsentiert auch Ambrosius).³ Dass Augustin bestrebt ist, diesen Platonismus mit dem Christentum zu harmonisieren, stimmt, doch der Beleg, den C. dafür anführt, überzeugt nicht (S. 87): in Acad. 1,22 schwingt kaum 1 Cor 1,24 mit (am wenigsten bei der Dialogfigur Licentius!). Übrigens trifft es auch nicht zu, dass in Acad. 1 die Ansicht, dass die Wahrheitssuche hinreichende Glücksbedingung sei, zurückgewiesen werde (S. 89); vielmehr wird diese Frage dort offengelassen.

In Kap. 7 („An Abandoned Proof“) wird Augustins frühe These nachgezeichnet, dass unter der Wahrheit eine *disciplina*, genauer die Dialektik, zu verstehen sei und dass diese (ewige) Wahrheit, die sich in der Seele befindet, deren Unsterblichkeit beweise. Später überwindet Augustin die Vorstellung, dass die Seele unveränderlich sei (Kap. 8). Dass mor. eccl. hierbei einen Wendepunkt darstellt, darf gegen C.'s Einschätzung (S. 111) durchaus als Forschungskonsens bezeichnet werden.

³ Vgl. K. Schlapbach: Ciceronisches und Neuplatonisches in den Proömien von Augustin, *Contra Academicos* 1 und 2, in: T. Fuhrer, M. Erler (Hrsgg.): *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart 1999, 139–151.

Kap. 9 („Inner Privacy and Fallen Embodiment“) beschäftigt sich mit Augustins Bemühungen, die strenge Dualität von Seele und Körper (im Sinne des *Phaidon*) aufzulösen und die Materialität der Welt als gut zu erweisen. Dabei war die Vorstellung des *Timaios* hilfreich, dass die Seele das lebensspendende und bewegende Prinzip des Körpers darstellt (S. 117). Ein negatives Potenzial ist nicht im Körper selbst angelegt, sondern liegt in der übertriebenen Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf den Körper, oder mit anderen Worten, im bösen Willen. Von diesem bösen Willen leitet C. auch die „privacy“ des inneren Selbst ab (S. 122). Anders gesagt: Die Privatheit (oder Individualität) gehört nicht wesentlich zum inneren Selbst. In diesem Zusammenhang wird klar, dass sich C.'s negative Wertung des „private inner self“ eigentlich nur auf dessen *Privatheit* bezieht (was nicht durchweg deutlich wird). Man sollte meinen, dass daher eigentlich genauso wenig vor dem Innenraum an sich gewarnt werden müsste wie vor dem Körper an sich. Das Kapitel endet mit einem Exkurs in die spätere Philosophiegeschichte (S. 122-124): Mit Lockes drastischer Beschreibung des „human mind“ als einer engen Dunkelkammer, in der die materielle Aussenwelt kleinformatig abgebildet wird und die keinerlei Öffnung auf eine göttliche Dimension hin ermöglicht, sollen die „negativen Auswüchse“ von Augustins Konzept des privaten Innenraums illustriert werden. Zu recht weist C. allerdings auf die Unterschiede hin.

Kap. 10 schliesslich beleuchtet Augustins Anknüpfungspunkte für die Raummetapher in der rhetorischen Tradition: die antike Mnemotechnik und die Technik der *inventio* und der *topoi / loci*.

In den Schlussbetrachtungen („The Inner, the Outer, and the Other“) wirft C. die Frage auf, wie man mit dem „Anderen“ in Kontakt treten könne, und reklamiert gegen Augustin, dass dies nicht innen, sondern aussen geschehen sollte (S. 141f.). Damit scheint er die öfter formulierte Kritik aufzunehmen, dass Augustins Rückkehrmodell ausschliesslich individualistisch sei und die Nächstenliebe nicht mit enthalte.⁴

C.'s Buch richtet sich einerseits an Leser/-innen, die keine Vorkenntnisse über Augustins Verhältnis zum Platonismus haben; andererseits möchte es aber auch einen Beitrag zum

⁴ Z.B. A. Nygren: *Eros und Agape*. 2. Aufl. Gütersloh 1954 (engl. Chicago 1981; das Buch wird in der Literaturliste erwähnt); vgl. schon H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Berlin 1929.

derzeitigen Stand der Forschung in dieser Frage leisten (S. vii). Beides wird eingelöst: Das Buch kann aufgrund seiner vorbildlichen Klarheit als hervorragende Einführung gelten. Und wenn es auch in den grossen Zügen kaum Überraschungen bietet, so leistet es andererseits doch einen exzellenten Beitrag zur Konturierung von Augustins Verhältnis zum Platonismus und zum Verständnis seines Konzeptes des inneren Selbst. Die Stärke der Studie liegt in den grossen Bögen, die durchaus mit der nötigen Vereinfachung gezeichnet werden. Überraschen mag vielleicht, dass beim Ausblick in die Neuzeit Descartes mit keinem Wort erwähnt wird, der doch eine wichtige Rolle für die Entwicklung der modernen Subjektivität spielt und dessen Affinität mit Augustin oft herausgestrichen worden ist. Doch diese Leerstelle erklärt sich wohl durch C.'s Konzentration auf die Metaphorik des *Innenraums*, die v.a. bei Locke einen prägnanten Ausdruck findet.

Karin Schlapbach, Zürich