

La controverse de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée (S. 541–556); Georgios Lekkas, Gregory of Nyssa's refutation of the pre-ensoulment of God the Word in his *Antirrheticus adversus Apolinarium* (S. 557–564).

Die theologischen und philosophischen Beiträge übergehe ich. Aus den Studien zur Gregorrezepktion weise ich auf die Repertorien hin. Tina Dolidze hat die gedruckten alt-georgischen Übersetzungen von Gregorschriften zusammengestellt (S. 577–592); diese Arbeit muss ergänzt werden durch Nino Doborjginidze<sup>4</sup>, wo sich genaue Listen mit den Angaben der erhaltenen Handschriften finden. Eine Übersicht zu den alt-slavischen Übersetzungen der Gregorwerke gibt Lara Sels (S. 593–608).

**Tobias Uhle**, *Augustin und die Dialektik. Eine Untersuchung der Argumentationsstruktur in den Cassiciacum-Dialogen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 67, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012, XIV + 293 S., ISBN 978-3-16-151985-7, € 64,-.

In der vorliegenden, aus einer 2010 an der Freien Universität Berlin eingereichten Dissertation hervorgegangenen Monographie untersucht Tobias Uhle (U.) Augustins dialektische Praxis in einem Segment des Werks, den kurz nach der Bekehrung entstandenen Dialogen von Cassiciacum. Unter Dialektik wird dabei mit Augustinus die *ars disputandi* verstanden (vgl. z.B. *sol.* 2,19, weitere Belege S. 5f.), d.h. die formale Logik unter Absehung von den in der antiken Philosophie ebenfalls zur Dialektik gerechneten Disziplinen der Erkenntnistheorie und der Sprachwissenschaft. U. geht die Dialoge *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia* und das Fragment *De immortalitate animae* (einen Entwurf des nicht mehr fertiggestellten dritten *Soliloquia*-Buchs) nacheinander durch und analysiert die dialektisch argumentierenden Partien auf ihre logische Struktur sowie ihre expliziten und impliziten Voraussetzungen; besonderes Interesse gilt dabei der Frage, wie Augustinus spezifisch christliche Gedanken logisch aus pagan-philosophischen Voraussetzungen abzuleiten versucht bzw. (seltener) christliche Dogmen als Kriterium der Wahrheit der verwendeten Prämissen einsetzt. Die Dialektik erweist sich so als ein Mittel, das Christentum als Lösung der von der antiken Philosophie aufgeworfenen, aber in Augustins Augen nicht befriedigend beantworteten Fragen zu präsentieren (S. 253–255). U. formalisiert eine repräsentative Auswahl der Syllogismen Augustins (durchnummeriert von 1 bis 75) nach den Prinzipien der stoischen Logik, die – wie vor allem Jean Pépin gezeigt

hat – Augustinus bekannt und für ihn maßgeblich war.<sup>1</sup> Als Anhang bietet U. ein nützliches Glossar der von Augustinus verwendeten dialektischen Fachbegriffe (mit Belegstellen und griechischen Pendanten) sowie eine Übersicht der zur Anwendung kommenden syllogistischen Schemata.

In der Einleitung (S. 1–34) skizziert U. Augustins Dialektikbegriff und diskutiert die Funktion und Bewertung der Dialektik in den Frühschriften. Wie *doctr. chr.* 2,48–52 zeigt, war Augustinus der Unterschied zwischen der Gültigkeit und der Wahrheit eines Schlusses bewusst. Für die Interpretation der Fröhdialoge erweist sich dies als fruchtbar: Augustins Schlüsse sind zwar in aller Regel gültig (die wenigen Ausnahmen sind beabsichtigt und durch die Dialogregie begründet), basieren aber des Öfteren auf nicht hinreichend begründeten Prämissen. In diesem Fall ist zu fragen, ob Augustinus einen Fehler begangen oder sein Argument, etwa aus kompositorischen oder didaktischen Gründen, bewusst lückenhaft und vorläufig gestaltet hat – eine Frage, die in der Augustinusforschung zu oft vernachlässigt wird und deren Berücksichtigung die Interpretationen U.s auch inhaltlich und nicht nur formal ergiebig macht. Bei den Überlegungen zu Augustins Bewertung der Dialektik vermisst man eine Diskussion der auffälligen Identifikation von Dialektik und Wahrheit in *sol.* 2,20f.; allerdings interpretiert U. diese Stelle später minimal im Sinne einer bloßen Strukturgleichheit (S. 203–207). Er scheint sie also lediglich als eine andere Formulierung der Einsicht zu betrachten, dass Dialektik zwar nicht wahrheitsgenerierend, aber wahrheitskonservierend ist, ein Gedanke, der auch in *De doctrina christiana* – trotz der dort im Vergleich mit den Frühschriften zurückhaltenderen Beurteilung der Dialektik – noch präsent ist.

Aus *De ordine* analysiert U. lediglich ein ausgewähltes Argument zum Theozeeeprobem (Kapitel I, S. 35–39). Die Kapitel II bis IV (S. 40–114) behandeln *Contra Academicos*. U. untersucht eingehend das zu Unrecht vernachlässigte erste Buch, in dem Augustinus seine Schüler Licentius und Trygetius die hellenistische Debatte zwischen Stoikern und akademischen Skeptikern über die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis führen lässt. Beide Diskutanten lassen sich Verstöße gegen die Regeln der Logik zuschulden kommen, womit der Autor sie als philosophische Anfänger charakterisiert (und vielleicht andeutet, dass ihre traditionellen, auf Christliches ganz verzichtenden Argumente auch sachlich unzureichend sind). U. sieht einen leichten Vorteil auf der Seite des „Stoikers“ Trygetius, doch ließe sich die Position des „Skeptikers“ Licentius bei anderer Rekonstruktion der Argumente gelegentlich etwas stärker machen. So ist sein Argument in *Acad.* 1,9

<sup>4</sup> N. Dobarjginidze, *Die georgische Sprache im Mittelalter* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 17; Wiesbaden: Reichert, 2009).

<sup>1</sup> J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique* (Villanova: Augustinian Institute, Villanova University, 1976).

entgegen U.s Diagnose (S. 50f.) durchaus gültig, wenn man es folgendermaßen rekonstruiert: „Wer das Telos erreicht, ist glücklich; das Telos des Menschen ist die vollkommene Suche nach der Wahrheit; wer die Wahrheit vollkommen (*perfecte*) sucht, ist glücklich.“<sup>2</sup> Richtig ist freilich, dass Licentius' These, dass das Suchen und nicht das Finden der Wahrheit die Bestimmung des Menschen sei, bloße Behauptung bleibt.

Das zweite Buch wird wegen des geringen Anteils an argumentativen Passagen kurz abgehandelt. Im dritten Buch konzentriert sich U. auf die antiskeptische Argumentation Augustins, die die skeptische Erkenntniskritik mit dem Hinweis auf mathematische und logische Gesetze sowie die unmittelbare Gewissheit subjektiver Eindrücke zu widerlegen versucht. U. schließt sich hier mit einem gewissen Recht der traditionellen Kritik an, dass es sich dabei nur um formales Wissen handle, so dass die skeptische Position nicht tangiert sei (S. 104). Man sollte jedoch nicht übersehen, dass Augustinus hier auf dem Weg zu seinem sog. Cogito-Argument ist, nach dem die Reflexion des Denkens auf sich selbst den Zugang zu täuschungsfreier Erkenntnis bietet. In diesem Sinne scheint mir die Kritik nicht angemessen, dass der Satz „Der Weise weiß die Weisheit“ (*sapiens ... scire sapientiam, Acad. 3,9*), den Augustinus im Dialog seinem skeptischen Opponenten Alypius abringt, bereits den stoischen Begriff des Weisen voraussetze (S. 87f. u.ö.). Augustinus meint lediglich, dass ein formal-reflexives Wissen des eigenen Zustandes zum Begriff des Weisen (*qualem ratio prodit, Acad. 3,9*) gehört; ein totales inhaltliches Wissen im stoischen Sinne ist nicht gemeint.

An *De beata vita* (Kapitel V, S. 115–153) lässt sich besonders gut studieren, wie Augustinus christliche Dogmen als logische Konsequenzen traditioneller philosophischer Prämissen präsentiert. Die Frage nach dem gelingenden menschlichen Leben wird in dem Dialog größtenteils anhand stoischer Prämissen diskutiert; erst gegen Ende bringt Augustinus die neuplatonischen Begriffe „Maß“ (*modus*) und „Fülle“ (*plenitudo*) ins Spiel, die nun zu Kriterien der glückssichernden Weisheit (*sapientia*) werden. Die – keineswegs spezifisch christliche – These, die vollkommene Weisheit müsse die Weisheit Gottes sein, ermöglicht die Verbindung zu 1. Kor. 1,24 (*Christum dei virtutem et dei sapientiam*) und legt den Grund für die eindrucksvolle trinitätstheologische Interpretation der Begriffe „Maß“ und „Weisheit“ am Ende des Dialogs (*beata v. 34f.*).

Die *Soliloquia* haben unter den Cassiciacum-Dialogen wohl den höchsten Anteil an dialektischen Partien und erfahren daher eine besonders einlässliche

---

<sup>2</sup> Vgl. folgende Formulierung: *At hoc ipsum est beatum hominis, perfecte quaerere veritatem; hoc enim est pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi. quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, is ad finem hominis non pervenit; quisquis autem tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, etiamsi eam non inveniat, beatus est.*

Behandlung; U.s Interpretation kommt hier nahezu einem Kommentar gleich (Kapitel VI und VII, S. 154–223). Mehr als in den übrigen Cassiciacum-Dialogen setzt Augustinus in den *Soliloquia* neuplatonische Denkmittel ein und führt die dialektische Argumentation über Umwege (*circuitus*, *sol.* 2,34) und Vorläufigkeiten. U. arbeitet den platonisch-neuplatonischen Hintergrund des Sonnengleichnisses (*sol.* 1,12–15) heraus, betont aber dessen Christianisierung durch die Einführung der paulinischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Das das erste Buch beschließende Argument über den Ort der Wahrheit (*sol.* 1,29) wird entsprechend den Signalen des Textes als Skizze für die Argumentation von Buch 2 bewertet.<sup>3</sup> Im zweiten Buch lässt Augustinus, wie U. zeigt, den tendenziell korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff der hellenistischen Debatte zwischen Stoikern und Akademikern an dem Anspruch scheitern, dass Wahrheit eine Auszeichnung der Sachen selbst sein müsse – also letztlich am ontologischen Wahrheitsbegriff des Platonismus. Der das zweite Buch krönende Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (*sol.* 2,24) ist vielfach kritisiert worden.<sup>4</sup> U. schließt sich der Kritik an, zeigt aber mit besonderer Präzision, welche der von Augustinus formulierten Prämissen nicht hinreichend begründet sind – in erster Linie die Prämisse, dass die (als ewig vorgestellte) Wissenschaft (*disciplina*) die Ewigkeit der Seele sichere, weil sie in derselben *in subiecto*, also eine von ihr unabtrennbare Eigenschaft sei. U. weist nach, dass Augustinus im Schlussabschnitt des Buches zwar alle Antecedentia des Arguments noch einmal überprüft, aber gerade diese fragwürdige, mit einer Äquivokation von *disciplina* arbeitende Prämisse als Selbstverständlichkeit behandelt (*sol.* 2,33).<sup>5</sup>

Etwas enttäuschend ist die Behandlung des Fragments *De immortalitate animae* (Kapitel VIII, S. 224–247). U. wählt aus dieser Schrift lediglich die Paragraphen 5–6, 12–15 und 18–19 aus, die sich mit dem schon in den *Soliloquia* (2,25; 33) artikulierten Einwand auseinandersetzen, dass das Phänomen der Unwissenheit oder des Vergessens die These der ewigen Präsenz der Wissenschaft in der Seele in Frage stelle. Eine solche Beschränkung ist methodisch zwar vertretbar, doch kann auf einer so schmalen Basis kaum behauptet werden, dass die Argumentation von *De immortalitate animae* insgesamt scheitere (S. 246). Zu dieser Bewertung gelangt U. einerseits, weil er das Argument vom latenten Wissen unterschätzt (*imm. an.*

<sup>3</sup> Die interessante Spekulation, dass der Ort der Wahrheit die zweite Person der Trinität sei (S. 182) wird leider nicht weiterverfolgt; zu berücksichtigen wäre hier jedenfalls *imm. an.* 1, wo die Seele der Ort der *disciplina* ist.

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt etwa P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 100–104.

<sup>5</sup> Die Äquivokation wird in *imm. an.* 10 durch eine Begriffsbestimmung von *ratio* (einem Synonym von *disciplina*) geheilt – eine Stelle, die bei U. merkwürdigerweise nicht vorkommt.

5–6; U. spricht S. 233 von „potentiellem“ Wissen und setzt dieses mit Nichtwissen gleich, womit gerade die – platonische – Pointe übersehen ist). Andererseits wendet er ein, dass Augustinus nicht hinreichend kläre, ob das Unwissen bzw. nach *imm. an.* 18–19 die Abwendung von Gott nicht doch eine wesentliche und nicht nur eine akzidentelle Veränderung der Seele qua Seele bedeute (S. 245f.). Aber Augustinus will in diesen Paragraphen nicht mehr beweisen, als dass die Seele des Lebens (*vita*) nicht verlustig gehen kann. Erst in den von U. nicht mehr behandelten Paragraphen 20–25 wendet er sich der Frage zu, ob eine Veränderung der Seele denkbar ist, die sie ihr Erkenntnisvermögen kostet. Gewiss wäre das eine substantielle Veränderung (*imm. an.* 20: *in deteriorem commutetur essentiam*), die jedoch in *imm. an.* 1–19 nicht in den Blick kommt, weil als Wesen der Seele dort nicht das Erkennen, sondern das Leben betrachtet wird.<sup>6</sup>

Ungeachtet solcher Einzelkritik hat U. jedoch mit seinen eingehenden Interpretationen unter Beweis gestellt, dass eine mit Augenmaß und historischem Sinn durchgeführte logische Analyse das Verständnis augustinischer Texte beträchtlich zu fördern vermag. Eine Anwendung derselben Methode auf spätere, argumentativ noch komplexere Schriften wie *De trinitate* wäre ausgesprochen wünschenswert.

**Giulia Marconi**, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Testi, studi, strumenti 27, Spoleto (Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo) 2013, XIV + 188 S., ISBN 978-88-6809-004-3, € 25,–.

Giulia Marconi möchte das Werk des Ennodius (473/4–521) als Quelle für Informationen über eine besondere geographisch und sozial einzugrenzende Gruppe heranziehen, nämlich die zur gallo-römischen Elite zählenden Verwandten und Bekannten des Ennodius in bzw. aus Gallien. Den ersten Teil widmet sie Ennodius' Herkunft, Laufbahn und generell einigen Aspekten des Bischofsamts in der Spätantike. Der zweite Teil betrachtet Ennodius als Repräsentanten dieser Elite, vor allem seine Bildung, sein literarisches Werk und seinen Einsatz als Förderer einiger junger Adliger gallo-römischer Provenienz.

---

<sup>6</sup> Es rächt sich hier, dass U. die am Ende des zweiten Buches formulierte Disposition des dritten Buches nicht berücksichtigt: *haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo* (= *imm. an.* 20–25) *disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita* (= *imm. an.* 1–19) *quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum* (*sol.* 2,36, vgl. auch schon *sol.* 2,1).