

# Divination, Wissen und Autorität in Augustins Cassiciacum-Dialogen

Autor(en): **Schlapbach, Karin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **62 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-47936>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## **Divination, Wissen und Autorität in Augustins Cassiciacum-Dialogen**

*Von Karin Schlapbach, Zürich/UC Berkeley*

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Divination steht in der griechisch-römischen Antike in einem engen Zusammenhang mit der wesentlich umfassenderen Frage, ob und wie es grundsätzlich möglich ist, Wissen zu erlangen. Nicht zufällig sind die heftigsten Gegner der Divination die Skeptiker, die die Möglichkeit jeglichen Wissens verneinen. Die Wahrsagekunst präsentiert sich jedoch nicht als eine unter mehreren gleichwertigen Formen des Wissenserwerbs, sondern vielmehr als eine Möglichkeit, geradezu göttliche Fähigkeiten zu erlangen. Dies bezeugt Cicero zu Beginn seiner Schrift *De divinatione* – allerdings nicht ohne skeptische Zurückhaltung: «Die Divination ist eine grossartige und zuträgliche Sache – wenn es sie denn gibt –, und durch sie kann die menschliche Natur nah an das Wesen der Götter herangelangen.»<sup>1</sup>

Der folgende Beitrag möchte am Beispiel von Augustins Cassiciacum-Dialogen *Contra Academicos*, *De beata vita* und *De ordine* zeigen, dass die Diskussion der Divination auch in der Spätantike in eine umfassendere erkenntnistheoretische Fragestellung eingebunden ist<sup>2</sup>. Doch lässt sich gleichzeitig beobachten, wie sich der Fokus von erkenntnistheoretischen auf ethische Aspekte verschiebt. In Frage steht nicht mehr die Möglichkeit von Wissen – diese wird keineswegs angezweifelt –, sondern vielmehr dessen Wertung<sup>3</sup>. Aber auch vom Wissensinhalt und der zugehörigen Werteskala wird letztlich abstrahiert, wenn

\* Der vorliegende Aufsatz ist aus verschiedenen Vorträgen hervorgegangen, die ich an den Universitäten Berlin (FU), Mulhouse, Freiburg i.Ü. und Neuenburg gehalten habe. An dieser Stelle möchte ich den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern herzlich für ihre Beiträge danken. Besonderen Dank für wichtige Anregungen schulde ich ausserdem den Proff. Marie Theres Fögen, Henriette Harich-Schwarzbauer und Robert A. Markus.

1 *Div. 1,1: magna quaedam res et salutaris (sc. divinatio), si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere.* Zum Zusammenhang zwischen Divination und Wissensdiskurs vgl. M. T. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (Frankfurt a.M. 1993) 26. 45f. Für die Gegnerschaft der Skeptiker sind Cic. *Div. 2* und Sext. *Emp. Math. 5* die wichtigsten Quellen.

2 Zu Cassiciacum und Augustins biographischer Situation im Herbst des Jahres 386 vgl. T. Fuhrer, *Augustin, 'Contra Academicos' vel 'De Academicis' Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar* (Berlin/New York 1997) 3f. 12–14.

3 Anders als die Skeptiker bezweifelt Augustin nie, dass Divination grundsätzlich möglich ist (vgl. J. den Boeft, «Divinatio», *AL 2*, 1996–2002, 517). Zur Verbreitung der paganen Divination unter Christen vgl. F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization* (Leiden etc. 1993) 1, 59–72; P. Brown, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages», in: ders., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972) 119–146.

die ‘Macht der Zeichen’ als solchen, losgelöst von ihrer Bedeutung, ins Blickfeld rückt. Dies geschieht, wenn Divination als ‘Wunder’ (*signum*) wahrgenommen wird. Genau weil dies mitunter der Fall war, stellte die pagane Divination für die Christen eine ernstzunehmende Konkurrenz dar, denn Wunder und Prophezeiungen spielten ihrerseits eine fundamentale Rolle für die Legitimierung christlicher Autorität<sup>4</sup>. Es mussten also sichere Kriterien zur Unterscheidung von ‘echten’ und ‘falschen’ Wundern gefunden werden. Das ist letztlich der Kontext, in dem Augustins Thematisierung der Divination betrachtet werden muss.

### I. Ein divinus als stoischer Weiser?

Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen ist eine längere Textpassage über einen *divinus* im ersten Buch von *Contra Academicos*. Dieses Buch wirbt einerseits in der Tradition von Ciceros *Hortensius* für die Hinwendung zur Philosophie; andererseits eröffnet es die Auseinandersetzung mit der akademischen Skepsis, die in den folgenden beiden Büchern fortgesetzt wird. Der Dialogteil wird weitgehend von zwei Schülern Augustins bestritten, von denen der eine, Licentius, eine skeptische Position einnimmt, der andere, Trygetius, eine dogmatische. Die Debatte umreißt aber nicht nur in groben Zügen die einander gegenüberstehenden philosophischen Positionen, sondern bietet auch Gelegenheit für die Behandlung und Beurteilung so unterschiedlicher Methoden des Wissenserwerbs wie Dialog und Dialektik, Lektüre, *disciplinae liberales* und Divination. Die Frage, auf welche Arten Wissen zustandekommt und vermittelt wird, bildet im ersten Buch geradezu ein Leitmotiv, das unter verschiedenen Aspekten wiederkehrt<sup>5</sup>. Die Formen des Wissenserwerbs werden am Kriterium der Rationalität gemessen, wie besonders die Gegenüberstellung von Lektüre und rationaler Argumentation zeigt: Der Inhalt eines Texts – sei sein Autor auch eine philosophische Autorität wie Cicero – wird erst dann akzeptiert, wenn er sich durch genaue Prüfung als schlüssig erwiesen hat; bloße Autoritätsgläubigkeit wird abgelehnt<sup>6</sup>. Das Thema der Autorität wird sich allerdings als vielschichtiger erweisen, als es auf den ersten Blick aussieht.

Am ausführlichsten wird von den genannten Formen des Wissenserwerbs die Divination erörtert. Dies geschieht anhand des *divinus* Albicerius, der von Licentius als vermeintliches Beispiel eines Weisen in die Diskussion eingebracht wird<sup>7</sup>. Weise ist gemäss einer oftmals belegten stoischen Definition, die Augu-

4 Siehe unten Anm. 48.

5 Vgl. K. Schlapbach, *Augustin, ‘Contra Academicos’ vel ‘De Academicis’. Buch I. Einleitung und Kommentar* (Berlin/New York 2003) 4. 9–13.

6 *Acad.* 1,9 (61–63): *iam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, iugum illud auctoritatis excussi* (mit *auctoritas* ist Cicero gemeint).

7 *Acad.* 1,17–22. Zu Albicerius vgl. A. Sizoo, «Albicerius, waarzegger en gedachtenlezer», *Hermeneus* 10 (1937/38) 131–133; W. E. Klingshirn, «The figure of Albicerius the diviner in Augustine’s *Contra Academicos*», *StudPatr* 38 (2001) 219–223; F. Graf, «Augustine and Magic», in: J. N.

stin in *Contra Academicos* 1,16 referiert, wer Wissen um menschliche und göttliche Dinge besitzt<sup>8</sup>. Im Anschluss an das Referat dieser Definition versucht Licentius zu zeigen, dass Albicerius über das gefragte Wissen verfügt und somit als weise gelten kann. Allerdings stellt er Albicerius, der den übrigen Gesprächspartnern bekannt ist, gleich zu Beginn als ungebildeten Bonvivant dar. Sollte er dennoch überzeugend vertreten können, dass dieser *divinus* die Kriterien der genannten Weisheitsdefinition erfüllt, dann kann er dadurch diese Definition ad absurdum führen. Seine Argumente sind, dass Albicerius einerseits um menschliche Dinge wisse, da er über den Verbleib verlorener Gegenstände wie z.B. eines Silberlöffels oder von Geld Auskunft geben könne und da er mühelos die Gedanken der Ratsuchenden lesen könne. Andererseits wisse er um göttliche Dinge, da durch diese – *divina* – ja überhaupt *divinatio* zustande komme<sup>9</sup>.

Indem Licentius das Beispiel eines *divinus* anführt, um das stoische Weisheitsideal zu widerlegen, scheint er ein traditionelles skeptisches Argumentationsmuster zu benutzen, das er allerdings für seine Zwecke verändert. Nach dem Zeugnis von Ciceros *Lucullus* machten sich die Skeptiker die stoische Parteinahme zugunsten der Divination für einen elenktischen Beweisgang gegen die Konzeption der ‘wahren Erscheinung’ und damit gegen die stoische Grundlage von Wissen und Weisheit zunutze. Der Beweisgang hat die Form eines Aparallaxie-Arguments: Gezeigt werden soll, dass wahre und falsche Erscheinungen nicht unterschieden werden können. Als Ausgangspunkt des Arguments dient die These, dass es aus stoischer Sicht divinatorische Erscheinungen gebe, die a priori *falsa* seien und trotzdem *probabilia*. Als solche ‘falschen’ Erscheinungen können insbesondere Träume und Visionen gelten. Diese werden insofern als *falsa* bezeichnet, als sie täuschen: Wer einen Traum hat, weiss meist nicht, dass er träumt, und schätzt daher seine Wahrnehmung nicht richtig ein<sup>10</sup>. Als *probabilia* wiederum können sie nicht nur deshalb gelten, weil man die Er-

Bremmer/J. R. Veenstra (eds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Leuven etc. 2002) 87–103. Die Figur ist historisch nicht belegt.

8 *Acad.* 1,16 (14f.): *sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam* (vgl. z.B. SVF 2,35f.). Der Text wird zitiert nach *Sancti Aurelii Augustini Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, ed. W. M. Green, CCL XXIX 2, 2 (Turnhout 1970).

9 *Acad.* 1,17–18. – Ähnliche Beispiele für das Wissen des *divinus* finden sich bei Porphyrios apud *Aug. Civ.* 10,11 p. 421,18–27 D.-K. (unten Anm. 19 zitiert); *Apul. Mag.* 42 (vgl. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 57). Zur Etymologie vgl. *Cic. Div.* 1,1. Mit der Etymologie zu argumentieren war in der Antike üblich; dazu Schlapbach, a.O. (oben Anm. 5) 167.

10 Vgl. *Pl. Th.* 157e ff., bes. 158a1f.: *ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς* (sc. in Träumen u.ä.) *γυγνομένης*; auch *Aug. Acad.* 3,26 (73f.) mit Fuhrer, a. O. (oben Anm. 2) z.St. und C. Brittain, «Knowledge, no doubt (Augustine *Contra Academicos* 3.26)», *Medieval Philosophy and Theology* 12 (2003, im Druck) section 2. Inwiefern aus stoischer Perspektive neben Träumen und Visionen auch *quaeque oraculis auspiciis extis declarentur* (*Cic. Ac.* 2,47) a priori als *falsa* gelten können, ist nicht klar; die Ausweitung des Arguments auf diese Arten von Divination ist daher problematisch.

scheinungen (zumindest vorübergehend) für etwas anderes hält, als sie tatsächlich sind, sondern auch weil sie (aus stoischer Perspektive) mitunter als Handlungsanweisungen gelesen werden, die zu befolgen sind<sup>11</sup>. Auf der genannten These basiert folgendes Argument a fortiori: Wenn schon divinatorische Erscheinungen (die klar *falsa* sind) *probabilia* sind, dann auch solche Erscheinungen, die (im Gegensatz zu den divinatorischen) vom Wahren kaum oder gar nicht zu unterscheiden sind<sup>12</sup>.

Licentius' Variante des Arguments lautet zwar im Detail anders, doch lässt sich eine strukturelle Ähnlichkeit feststellen. Beide Versionen beruhen auf einer Inkongruenz innerhalb des 'Mediums' der Divination: Der Traum ist an sich täuschend, doch überzeugend; der inspirierte *divinus* ist an sich kein Weiser, doch verfügt er über weisheitskonstituierendes Wissen<sup>13</sup>. Während jedoch das von Lucullus referierte skeptische Argument auf dem epistemologischen Status von Träumen und vergleichbaren Visionen beruht, hakt Licentius beim Bildungshintergrund und der Lebensführung des *divinus* ein. Sein Argument zielt nicht auf die Ununterscheidbarkeit von wahren und falschen Erscheinungen ab, sondern vielmehr auf die Verwechslung von *sapiens* und *divinus*<sup>14</sup>. Damit steht ungleich mehr zur Diskussion als im *Lucullus*: Es geht nicht um ein Spezialproblem der Wahrnehmungslehre, sondern um das höchste Ziel der Philosophie überhaupt, *sapientia*. Der *divinus* wird als potentieller Weiser in die Diskussion eingebracht, als einer, der über Wissen verfügt, das Weisheit konstituiert. Wenn jedoch der *divinus* ein Weiser ist, dann muss die Divination als ernstzunehmende Konkurrenz zur Philosophie betrachtet werden; die Philoso-

11 Cic. *Ac.* 2,47 dürfte sich auf eine ältere stoische Diskussion beziehen, die bei Plutarch bezeugt ist (*De Stoic. repugn.* 47,1057a–b = SVF 3,177): καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφόν, οὐ συγκατατιθεμένων οὐδ' εἰκόντων δεομένους ἡμῶν, ἀλλὰ πραττόντων μόνον καὶ ὁρμώντων ἐπὶ τὸ φαινόμενον. Gemäss diesem Zeugnis unterscheidet Chrysipp zwischen der Zustimmung zu einer täuschenden Erscheinung und dem blossen Befolgen eines durch die Erscheinung ausgelösten Handlungsantriebs (vgl. A. A. Long, «Language and thought in Stoicism», in: ders. [ed.], *Problems in Stoicism*, London 1971, 100). Interessant ist, dass hier offenbar ein Divinationspraktiker als σοφός (sowohl 'Fachmann' als auch 'Weiser') bezeichnet wird.

12 Cic. *Ac.* 2,47: *nam cum dicatis, inquit (sc. Academici), visa quaedam mitti a deo, velut ea quae in somnis videantur quaeque oraculis auspiciis extis declarentur (haec enim aiunt probari a Stoicis, quos contra disputant) – quaerunt, quonam modo falsa visa quae sint ea deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedant, efficere non possit; aut si ea quoque possit cur illa non possit quae perdifficiliter internoscantur tamen; et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino* (vgl. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 106f. Anm. 3; M. F. Burnyeat, «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed», *The Philosophical Review* 91, 1982, 36f.). Das Argument wird im *Lucullus* – zu Recht – als Beispiel eines Trugschlusses diskutiert.

13 Zur Inspiration s. unten Anm. 24.

14 Vgl. die Gegenüberstellung von *sapiens* und Seherin in Cic. *Div.* 1,85 (*Priamus sapiens* vs. *Cassandra furens*; auch 2,110: *sapiens* vs. *insanus*), wobei *sapiens* an diesen Stellen nicht als stoischer Fachbegriff verwendet wird, sondern soviel wie 'bei Sinnen' heisst (vgl. *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, ed. A. S. Pease, Darmstadt 1963, 211 zu 1,66).

phie ist nicht mehr der einzige Weg zur Weisheit, sondern sieht sich in der Divination einer ebenbürtigen Alternative gegenüber. Mit diesem Szenario wird der Rahmen einer rein erkenntnistheoretischen Diskussion verlassen und die Frage nach den Zuständigkeitsbereichen von Divination und Philosophie aufgeworfen.

## II. Wissen und was es wert ist

Trygetius geht in seiner Entgegnung genau wie Licentius davon aus, dass Albicerius in Tat und Wahrheit unmöglich als stoischer Weiser gelten kann. Er versucht also nicht etwa, Licentius' pejorative Charakterisierung des *divinus* zu korrigieren und Albicerius damit als würdiges Beispiel eines Weisen zu etablieren. Vielmehr argumentiert er dahingehend, dass das Wissen des Albicerius nicht das von der stoischen Weisheitsdefinition geforderte Wissen um menschliche und göttliche Dinge sei. Zu diesem Zweck geht er auf drei Fragen ein: Wie zuverlässig ist das Wissen des *divinus*? Wozu dient es? Wie kommt es zustande? Seine Entgegnung beruht auf dem Kriterium des grundsätzlichen Vorrangs des Intellekts und des beständig Seienden vor der Sinnesebene und den vergänglichen Dingen. Dieses Kriterium kommt bei der Beantwortung aller drei Fragen zur Anwendung, also in bezug auf die Wissenskonzeption, anhand der Albicerius' Wissen geprüft wird, in bezug auf die Anwendung der Divination (wobei sowohl Anbieter als auch Benutzer berücksichtigt werden) und in bezug auf das konkrete Zustandekommen des Wissens. Offensichtlich scheint ihm das Szenario des *divinus* als Weisen grundsätzlich plausibel genug, um die dafür beigebrachten Argumente eins ums andere akkurat zu widerlegen.

Als erstes führt Trygetius an, dass sich Albicerius ab und zu täuschte, wenn er Auskünfte gab<sup>15</sup>. Gemäss der stoischen Auffassung von Wissen könne bei Albicerius daher gar nicht von Wissen die Rede sein<sup>16</sup>. Tatsächlich bedingt Wissen gemäss der Stoa mehr als einzelne Beispiele wahrer Aussagen und muss vielmehr als kognitiver Zustand des höchsten Seelenteils verstanden werden<sup>17</sup>.

15 1,19 (1f.): *primo, inquit, ego scientiam non appello, in qua ille, qui eam profitetur, aliquando fallitur.*

16 1,19 (2–5): *scientia enim non solum comprehensis sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat.* Dass sich die Deutungen und Prophezeiungen von Divinationspraktikern als falsch erweisen konnten, ist ein traditionelles Argument gegen die Divination (z.B. Cic. *Div.* 2,99; Tac. *Ann.* 6,22). Allerdings ist auch die umgekehrte Argumentation belegt, nämlich dass ein einziges Beispiel genüge, um die Möglichkeit der Divination zu bestätigen (Cic. *Div.* 1,60). – Die Verwendung von stoischen Fachbegriffen in der Argumentation gegen die Divination hat in Favorinus' Polemik gegen die Astrologen eine Parallele (Fr. 3 Barigazzi = Gell. 14,1,33: *non enim comprehensa ... neque percepta dicunt*).

17 Vgl. A. A. Long/D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1: *Translations of the principal sources with philosophical commentary* (Cambridge etc. 1987) 256f. (dt.: Stuttgart/Weimar 2000, 305f.); P. Steinmetz, *Die Stoa*, in: F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: H. Flashar (Hrsg.), *Die hellenistische Philosophie* (Basel 1994) 529f.; Long, a.O. (oben Anm. 11) 98–101.

Als genüge die Feststellung nicht, dass Albicerius gar kein Wissen habe, das diesen Namen verdient, geht Trygetius in der Folge dennoch auf die einzelnen Wissensinhalte ein, über die Albicerius verfügt, um zu zeigen, dass Albicerius nicht die von der Weisheitsdefinition geforderten Dinge ‘wisse’ (1,20). Dieser Überschuss an Argumentation dürfte sich dadurch erklären, dass der stoische Wissensbegriff so rigoros ist, dass seine Kriterien kaum je von jemandem erfüllt werden konnten, was schon in der Antike von verschiedener Seite bemerkt wurde<sup>18</sup>. Trygetius argumentiert also, dass materielle Dinge wie Gold und Silber nicht als die menschlichen Dinge *par excellence* gelten können, denn diese seien dem Zufall unterworfen und können dem Menschen jederzeit entrissen werden. Die wahren menschlichen Dinge seien dagegen die Tugenden; diese seien unverlierbar (*vere nostra*, 1,20 [27]). Wenn Trygetius an der Divination kritisiert, dass sie lediglich auf materielle, nicht aber auf glücksrelevante, geistige Güter angewendet werde, dann scheint er Porphyrios zu folgen, wie eine Passage aus dessen Brief an Anebo wahrscheinlich macht, die Augustin in *De civitate dei* referiert<sup>19</sup>.

Die Frage nach der Anwendung betrifft auch die Motive, aus denen der *divinus* seinen Beruf ausübt. Gemäss Trygetius sind dies Selbstverherrlichung und persönliche Bereicherung<sup>20</sup>. Erneut stehen materielle Güter im Vordergrund, und hinzu kommt, dass Albicerius’ Dienstleistung das Kriterium der Gemeinnützigkeit nicht erfüllt, das die Gegner der Divination den genannten privaten, egoistischen Motiven entgegenhalten<sup>21</sup>.

Wenn die Fehlbarkeit des Wissens, das zudem nicht weisheitsrelevant ist, und die Verwendung der Divination zu moralisch verwerflichen Zwecken em-

18 Zum Beispiel Cic. *Ac.* 2,145; *Div.* 2,61; Sen. *Benef.* 4,33,2; vgl. M. Reesor, «The Stoic Wise Man», in: J. J. Cleary/D. C. Shartin (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (Lanham etc. 1991) 107f.

19 *Civ.* 10,11 p. 421,18–27 D.-K.: *ceterum illos, quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, aut propter nuptias vel mercaturam vel quid huius modi mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit (sc. Porphyrius) coluisse sapientiam; illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera praedicerent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum* (das Referat dürfte sich auf Porph. *Epist. Aneb.* 2,19 Sodano beziehen; vgl. auch *Abst.* 2,52,2: ὄν δ’ ἡμεῖς ὑπογράφομεν φιλόσοφον ἀφιστάμενον τῶν ἐκτὸς εἰκότως φαιμέν μὴ ἐνοχλήσειν δαίμοσι μηδὲ μάντεων δεήσεσθαι μηδὲ σπλάγχων ζώων. ὧν γὰρ ἕνεκα αἱ μαντεῖαι, τούτων οὗτος μεμελέτηκεν ἀφίστασθαι).

20 1,22 (9f.): *vana iactantia* bzw. *quaestus*. Diese Vorwürfe sind wiederum gängige polemische Motive, besonders das der Geldgier (z.B. Soph. *Ant.* 1055; Cic. *Div.* 1,132 mit Pease, a.O., oben Anm. 14, 336).

21 R. A. Markus, «Augustine on magic: A neglected semiotic theory», *REAug* 40 (1994) 380 = ders., *Signs and Meanings. World and Text in Ancient Christianity* (Liverpool 1996) 133 spricht diesbezüglich von einer ‘soziologischen’ Unterscheidung; vgl. auch Trombley, a.O. (oben Anm. 3) 1,64. Möglicherweise spielt dabei die Tatsache eine Rolle, dass die Divination in Rom ursprünglich in die Politik eingebunden war.

pirisch nachprüfbar sind, dann ist dies bei der Beantwortung der dritten Frage nicht der Fall. Trygetius beruft sich in seiner Antwort auf die ursprünglich Platonische Erklärung der (natürlichen) Divination durch Dämonen<sup>22</sup>. Diese Erklärung wurde von den Christen übernommen und auf die natürlichen wie auch die technischen Divinationsarten angewendet – allerdings mit der entscheidenden Modifikation, dass die Dämonen nicht als Götterboten und Divination dementsprechend nicht als Kommunikation mit einer göttlichen Instanz verstanden wurde<sup>23</sup>. Trygetius folgt dieser jüngeren Tradition, wenn er den Wirkungsbereich der Dämonen ausschliesslich auf der Ebene der unteren Seelenvermögen ansiedelt. Gemäss seiner Darstellung verfügen die Dämonen über eine äusserst verfeinerte Sinneswahrnehmung, die ihnen Zugang zu bewussten und unbewussten Gedächtnisinhalten der Menschen verschafft. Diese Inhalte teilen sie ihrerseits wieder mittels Inspiration dem *divinus* mit. Es handelt sich also um eine Art Gedankenübertragung von Mensch zu Mensch mittels Dämonen<sup>24</sup>. Diesem Vorgang spricht Trygetius eine aussergewöhnliche, staunenswerte Dimension entschieden ab: *non mirum* (1,20 [35]; vgl. Anm. 51). Als Folie dienen in der Fortsetzung die wissenschaftlichen *disciplinae*, mit deren Hilfe es der Seele gelinge, die Ebene der Dämonen weit hinter sich zu lassen<sup>25</sup>. Die Gegenüberstellung von Dämonen und *disciplinae* führt deutlich vor Augen, dass die Divination in *Contra Academicos* 1 in eine breitere Untersuchung konkurrierender Wissenssysteme eingebettet ist, wobei die verschiedenen Formen des

22 *Symp.* 202e3–7: ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον (scil. τὸ δαίμονιον) θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν ... διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ; vgl. [Pl.] *Epin.* 984e1–3. Zur Rolle der Dämonen in der platonischen Tradition bzw. im Christentum vgl. J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca 1996) 216–219. 317–320. Die Verbindung der Dämonen mit dem Wissensdiskurs wird durch die (Pseudo-)Etymologie von Platons *Kratylos* illustriert, auf die sich Augustin z.B. in *Civ.* 9,20 p. 395,8f. D.-K. bezieht: *daemones enim dicuntur ... ab scientia nominati* (vgl. *Cra.* 398b6–7: ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, «δαίμονας» αὐτοὺς ὠνόμασεν).

23 Vgl. Aug. *Civ.* 8,18 p. 347,30–348,4; 8,22 p. 354,8f. D.-K. Augustin setzt sich dort insbesondere mit Apuleius’ Dämonologie auseinander.

24 *Acad.* 1,20 (34–39) und 1,21 (49f.): *quasi spiritu admonitus vel inflatus*. Vgl. E. R. Dodds, «Telepathy and Clairvoyance in Classical Antiquity», in: *Greek Poetry and Life. Essays presented to G. Murray* (Oxford 1936) 364–385 (erweiterte Fassung davon in: «Supernormal Phenomena in Classical Antiquity», in: ders., *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 159–176). Augustin beschäftigt sich insbesondere in *Gn. litt.* 12 mit der Inspiration; vgl. R. A. Markus, «Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration», *Augustinus* 12 (1967) 271–280.

25 *Acad.* 1,21 (54–59): *hortabatur* (sc. Flaccianus), *ut animos suos hi, qui talia didicissent, illi divinationi sine dubitatione praeferrent darentque operam his disciplinis instruere atque adminiculare suam mentem, quibus aeriam istam invisibilium animantium naturam transilire et eam superevolare contingeret*. Vgl. Cic. *Cons. Fr.* 12 van Wageningen: *bonis etiam studiis atque artibus expolitos leni quodam et facili lapsu ad deos, id est ad natura sui similem, pervolare*. Einen Kontrast zwischen Inspiration und *disciplinae* baut Augustin auch in *Ord.* 2 auf; vgl. R. E. Winn, «The Moral and Intellectual Failure of Divine Inspiration in Augustine’s *De Ordine*», *StudPatr* 38 (2001) 345.



Wissenserwerbs ihrerseits auf ihre Tauglichkeit als Methoden der Seelenleitung hin geprüft werden. Dabei nimmt Augustin gegen die neuplatonische Auffassung Stellung, dass die Dämonen als Seelenführer wirken (so z.B. Porphyrios gemäss einem Referat in Augustins *Gottesstaat*)<sup>26</sup>. Augustin vertritt dagegen anderswo die Meinung, dass die Dämonen den Aufstieg der Seele zum Himmel nicht nur nicht fördern, sondern sogar beeinträchtigen<sup>27</sup>.

Das Wissen des *divinus* erfüllt also in bezug auf keine der drei Fragen das Kriterium des Vorrangs des Intellekts und des beständig Seienden. Doch wenn sich das konkrete Zustandekommen der Divination nicht empirisch nachweisen lässt und der stoische Wissensbegriff allzu rigoros ist, um zum Massstab genommen zu werden, folgt daraus, dass die Anwendung die wichtigste Handhabe bietet, um das Wissen eines *divinus* zu beurteilen. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob man mit Hilfe eines Albigensius sein Silberbesteck wiederfinden kann, sondern ob der Besitz von Silberbesteck etwas Erstrebenswertes ist oder nicht. Mit anderen Worten, zur Diskussion steht nicht die blosse Verfügbarkeit von Wissen, sondern vielmehr dessen Wertung anhand eines schon bestehenden Wertesystems, das zwischen mehr oder weniger erstrebenswerten Gütern unterscheidet. Ja mit der Frage, welches die wahren ‘menschlichen Dinge’ sind, stehen gar nicht mehr unbedingt Wissensobjekte im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern zu besitzende Güter<sup>28</sup>. Damit bestätigt sich, was schon der Vergleich von Licentius’ Argumenten mit Ciceros *Lucullus* sowie die Gegenüberstellung von Dämonen und *disciplinae* in *Contra Academicos* 1,21 gezeigt haben: Die Divination wird im Hinblick auf die Frage diskutiert, ob sie ethischen Fortschritt gewährt oder nicht. Während das Wertesystem, das dabei als Massstab dient, durchaus mit der hellenistischen Philosophie in Einklang steht, rückt die Tendenz an sich, den Wissensdiskurs in eine ethische Fragestellung einzubinden, in der Spätantike und besonders bei christlichen Autoren

26 *Civ.* 10,9 p. 416,11–13 D.-K.: *admoneat* (sc. *Porphyrius*) *utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem* (= Porph. *De regressu animae* 293F Smith; Parallelen bei Arnobius, Jamblich und Proklos sind in Smiths Apparat verzeichnet); vgl. auch [Pl.] *Ax.* 371c5–7: ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐνέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χώρον οἰκίζονται (obwohl die Vorstellung eines δαίμων bisweilen auch metaphorisch verwendet wird, ist das hier nicht zwingend der Fall, da die Dämonen in der platonischen Tradition tatsächlich eine wichtige Rolle spielen; vgl. Dillon, a.O. (oben Anm. 22) 46f. 219–221).

27 *Ord.* 2,27 (29–39) (unten Anm. 45 zitiert); *Mus.* 6,50: *sed haec actio qua sese anima, opitulante deo et domino suo, ab amore inferioris pulchritudinis extrahit, debellans atque interficiens adversus se militantem consuetudinem suam, ea victoria triumphatura in semetipsa de potestatibus aeris huius, quibus invidentibus et praepedire cupientibus evolat ad suam stabilitatem et firmamentum deum, nonne tibi videtur ea esse virtus quae temperantia dicitur?* (vgl. J. Doignon, «La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin», in: M. Fabris (ed.), *L’umanesimo di Sant’Agostino. Atti del congresso internazionale*, Bari 1988, 182).

28 Dies wird in 1,20 (19) durch den Wechsel zum possessiven Genitiv illustriert: *res humanas esse ut concedam res hominum*. Zur Frage, ob das höchste Gut, Tugend, ein Wissen ist, s. Platons *Meno* 87c; auch Arist. *Eth. Eud.* 1214a11f. und 1216b2–8.

verstärkt in den Vordergrund. Die Gegenstände des Wissens sowie die Motive derjenigen, die nach Wissen streben, werden hierarchisiert und einer vorgegebenen Skala von Werten unterworfen. Dies gilt nicht nur für das Wissen, das durch Divination erlangt wird, sondern für jegliche Art von Wissenserwerb überhaupt. In diesen Kontext gehört insbesondere die folgenreiche Abwertung der *curiositas* ('theoretische Neugierde') zugunsten des absoluten Strebens nach Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. In der Geschichte dieser Abwertung spielt Augustin eine prominente Rolle, wie sich auch in den Cassiciacum-Dialogen beobachten lässt<sup>29</sup>.

Wenn die Gegenstände des Wissens und die Motivation desjenigen, der nach Wissen strebt, zum entscheidenden Massstab werden, dann überrascht es nicht, dass Augustin Divination bzw. Inspiration durchaus positiv fassen kann, sofern der Inhalt und die Person, die involviert ist, nicht mit vorgegebenen Werten in Widerspruch stehen. Auf einer metaphorischen Ebene lässt sich dies im Proömium zum zweiten Buch von *Contra Academicos* beobachten. Dort wird die Tugend als mantisches Zeichen beschrieben, das aufblitzt, auf der Erde eine Weissagung verkündet und wieder in den Himmel zurückkehrt<sup>30</sup>. Diese Bildersprache wäre nicht möglich, wenn Augustin nicht auch akzeptable, ja willkommene Formen von Divination und Inspiration annehmen würde, die nichts mit Dämonen zu tun haben<sup>31</sup>. Dafür gab es nicht nur eine neutestamentliche Matrix, sondern das Thema der Inspiration gehörte schon seit Platon und Aristoteles in den Kontext der philosophischen Erörterung der Frage, wie Wissen und das gute Leben erlangt werden können<sup>32</sup>.

Die Möglichkeit göttlicher Inspiration wird in *De beata vita* anhand der Figur von Augustins Mutter Monica ausgeleuchtet. Sie verkörpert das Ideal der

29 Zum Beispiel *Ord.* 2,27, unten Anm. 45 zitiert. Vgl. insbesondere H. Blumenberg, «Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde», *REAug* 7 (1961) 35–70. Zur Beurteilung von Divination anhand von moralischen Kriterien vgl. Dodds, a.O. (oben Anm. 9) 58; Markus, a.O. (oben Anm. 21) 383/137. Eine τέχνη/ars an ihrem Nutzen zu messen und dadurch den Grad ihrer Wissenschaftlichkeit zu bestimmen ist auch der Stoa, Sextus Empiricus und Galen nicht fremd; vgl. R. J. Hankinson, «Stoicism, Science and Divination», *Apeiron* 21 (1988) 137 mit Anm. 67; J. Barnes, «Scepticism and the Arts», *Apeiron* 21 (1988) 63.

30 *Acad.* 2,2 (41–45): *ergone non erumpet aliquando ista virtus et multorum desperantium risus in horrorem stuporemque convertet et locuta in terris quasi quaedam futurorum signa rursus proiecto totius corporis onere recurret in caelum?* Das *virtus*-Prodigium erinnert an neuplatonische Vorstellungen der Divination durch ein menschliches Medium, z.B. Porph. 349F Smith = Euseb. *Praep. evang.* 5,8,11–12: ein Orakel des Apoll wird als Inkarnation einer göttlichen Emanation interpretiert. Vgl. Fuhrer, a.O. (oben Anm. 2) zu 2,2 (43f.); K. Schlapbach, «Ciceronisches und Neuplatonisches in den Proömien von Augustin, *Contra Academicos* 1 und 2», in: T. Fuhrer/M. Erler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Stuttgart 1999) 147–149.

31 Ein weiteres Beispiel ist die Gartenszene in *Conf.* 8,29, die auf zeitgenössische Formen von *sortes biblicae* Bezug nimmt.

32 Zum Beispiel Arist. *Eth. Eud.* 1214a23f.; zu Platon s. unten Anm. 39.

gläubigen Christin, die zwar ungebildet ist, aber dennoch kraft ihres Glaubens zu wichtigen philosophischen Einsichten gelangt. Ihre Wissensquelle, über deren Natur zunächst nichts gesagt wird, ist eine ebenbürtige Alternative zur Cicero-Lektüre der Schüler, denn Monica ist in der Lage, Voten zu formulieren, die dem Inhalt des *Hortensius* genau entsprechen – ohne dass sie diesen Dialog je gelesen hätte<sup>33</sup>. Im Verlauf des Dialogs wird ihr nichts weniger attestiert, als dass sie die ‘Festung der Philosophie’ innehabe (*beata* v. 10 [92]). Monicas Wissen kann mit der Philosophie konkurrieren, und ihre Eingebungen werden von den übrigen Dialogteilnehmern gerade insofern positiv gewertet, als sie sich am Massstab der Philosophie – repräsentiert durch den *Hortensius* – messen lassen und diesem standhalten. Mit anderen Worten, ihr Wissen wird nicht etwa a priori durch eine göttliche Quelle legitimiert; vielmehr wird umgekehrt von ihrem Wissen auf eine göttliche Quelle lediglich zurückgeschlossen<sup>34</sup>.

Ähnliches lässt sich auch in *De ordine* beobachten. In diesem Dialog werden verschiedene Thesen zur Frage formuliert, auf welche Weise und in welchem Ausmass Wissen zugänglich ist. Licentius’ Beobachtung, dass sich von Ursachen auf Folgen schliessen lässt und umgekehrt die Folgen ihre Ursachen verraten, führt nahtlos über zur These, dass alles zukünftige Geschehen vorausgesagt werden könne, und zwar bis ins kleinste Detail. Denn alles sei mit allem durch ununterbrochene Ursachenketten verbunden, was Licentius daran illustriert, dass in der vorliegenden Gesprächsrunde ein scheinbar völlig unbedeutender äusserer Anlass einen komplexen philosophischen Gedankengang ausgelöst hat<sup>35</sup>. Dank solcher Zusammenhänge muss es möglich sein, so sein Argument, von der jeweiligen Gegenwart auf die Zukunft zu schliessen<sup>36</sup>. Diese These wird zwar in der Folge nicht diskutiert, doch ist auch Augustin als Gesprächspartner auf die Frage sensibilisiert, was letztlich der Ursprung der Gedanken ist, die einem scheinbar ohne Anlass in den Sinn kommen<sup>37</sup>. Jedoch richtet er seine Aufmerksamkeit weniger auf mögliche äussere Anlässe als viel-

33 *Beata* v. 10; 27 (102–105) (Aug.): *me ipso ... alacri atque laeto, quod ab ea (sc. Monica) potissimum dictum esset, quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraveram.*

34 *Beata* v. 27 (106f.): *nam unde ista, quae miramur, nisi inde (sc. a deo) procedunt?* (dies gilt übrigens für sämtliche philosophische Inhalte der paganen Tradition, die auch aus christlicher Perspektive vertretbar sind; vgl. *beata* v. 10 [104]).

35 *Ord.* 1,14 (60f.): *quae sine illis praecedentibus vilissimis rebus nec in mentem venire possent.* Vgl. auch 1,9, wo Licentius gewisse bedeutsamen Parallelen zwischen einer Maus, die er soeben verscheucht hat, und seinem eigenen Verhalten kommentiert (vgl. zur Rolle der Maus in der antiken Divination H. H. Gunermann, «Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus’ *De ordine*», *RecAug* 9, 1974, 185–189).

36 Tatsächlich beruht aus stoischer Sicht die Vorhersehbarkeit der Zukunft auf der εἰμαρμένη; vgl. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* (Berkeley/Los Angeles 1986) 164; Steinmetz, a.O. (oben Anm. 17) 538.

37 *Ord.* 1,6 (1–3): *cum ... tacitus agitarem, quae in mentem nescio unde veniebant*, vgl. 1,14 (44f.): *non enim cuiquam in potestate est, quid veniat in mentem.*

mehr auf eine göttliche Inspirationsquelle<sup>38</sup>. Dem entspricht insbesondere die Charakterisierung von Licentius, der seine Voten wiederholt aufgrund einer Inspiration formuliert und sich zudem auch als Dichter erprobt<sup>39</sup>. Als Licentius seine These, dass in der Welt nichts *praeter ordinem* geschehe (1,8 [50]), wie die Ahnung einer göttlichen Eingebung verteidigt, liest Augustin dies begeistert als Beweis dafür, dass Christus selbst den Gang des Gesprächs leitet<sup>40</sup>.

Die Fortsetzung des Gesprächs lässt daran allerdings Zweifel aufkommen. Trotz des Kredits, den Augustin den Schülern gewährt, argumentiert er gegen Licentius, um mögliche Mängel in dessen Position aufzudecken<sup>41</sup>. Tatsächlich wandelt sich die anfängliche Begeisterung in Kürze in bittere Enttäuschung, als sich die Schüler in einen kleinmütigen Streit über ihre Positionen verwickeln und dadurch ihre Eitelkeit und Unreife blosslegen. Mit anderen Worten, es besteht ein eklatanter Gegensatz zwischen ihrem Wissen und ihrem Verhalten<sup>42</sup>. Durch diese Entwicklung des Gesprächsgangs wird zwar nicht das Wissen als solches widerlegt oder entwertet. Doch zeigt sich, dass durch Inspiration erlangtes Wissen keine Gewähr für moralische Integrität bietet.

### III. Signa, göttliche auctoritas und ihr dämonisches Doppel

Im zweiten Buch von *De ordine* lotet Augustin das Verhältnis von rechter Lebensweise und rationaler Erkenntnis aus<sup>43</sup>. Die rechte Lebensweise ist eine unabdingbare Voraussetzung für rationale Erkenntnis, so dass alle Menschen zunächst der *auctoritas* – verstanden als Anleitung zum besten Leben – folgen

38 *Ord.* 1,13 (25–27): *interrogo, per quem mihi ille respondeat, qui me cotidie querulum accipit, cuius te quidem credo quandoque vatem futurum*; vgl. 2,12 (26–28); *Beata* v. 31 (192f.).

39 *Ord.* 1,16 (26f.): *quasi mente quadam correptus*; 1,17 (2): *hominem paululum quasi digesta ebrietate affabilem factum*; 1,19 (39f.): *afflatum nova inspiratione sermonem*; 1,20 (53): *nova nunc religio istaec in te incessit, cedo*; 1,28 (10): *nescio, quo adventicio spiritu me credis inflatum*. Die Verbindung des Dichters mit Inspiration und Mantik ist seit Platon ein philosophischer Gemeinplatz (z.B. *Ion* 533d–534e; *Phdr.* 245a). In *Ion* 534e4–5 werden die Dichter als ἐρμηνης ... τῶν θεῶν beschrieben, genau wie die Dämonen in *Symp.* 202e (s. oben Anm. 22).

40 *Ord.* 1,10 (14f.) (Lic.): *a nescio qua divina re, quae mihi se ostentare coepit et cui me inhiantem suspendo*; 1,10 (20–26) (Aug.): *perducat enim ipse, si sequimur, quo nos ire iubet atque ubi ponere sedem, qui dat modo augurium nostrisque inlabitur animis. nec enim altus Apollo est, qui in speluncis in montibus in nemoribus nidore turis pecudumque calamitate inplet insanos, sed alius profecto est, alius ille altus veridicus atque ipsa – quid enim verbis ambiam? – veritas, cuius vates sunt, quicumque possunt esse sapientes*.

41 *Ord.* 1,8 (58); 1,20 (58f.); 1,27 (29). Zur Prüfung von Inspirationswissen vgl. Platons *Ion*.

42 *Ord.* 1,29–30. Vgl. Gunermann, a.O. (oben Anm. 35) 224 und v.a. die interessante Interpretation von Winn, a.O. (oben Anm. 25) 343. Allerdings ist Winns Einschätzung Monicas zu negativ: Auch in *De ordine* stellt das Beispiel ihres Lebenswandels eine gleichwertige Alternative zum Studium der *disciplinae* und der Philosophie dar (Winn nimmt in den Cassiciacum-Dialogen allgemein eine zu lineare Entwicklung von Inspiration zu *ratio* als massgeblichen Instanzen für Wissensvermittlung an).

43 *Ord.* 2,15: *disciplinae* vs. *fides*; 2,25–26: *eruditio* vs. *vita*.

müssen. Für die meisten bleibt sie überhaupt die einzige Möglichkeit, sich Gott anzunähern; nur wenige können darüber hinaus auch den Weg der *ratio* einschlagen<sup>44</sup>. In Bezug auf *auctoritas*, bei der zwischen menschlicher und göttlicher unterschieden wird, spricht Augustin allerdings eine Warnung aus, die zugleich über die Frage Aufschluss gibt, welches Interesse der Thematisierung der Divination in den Cassiciacum-Dialogen letztlich zugrunde liegt<sup>45</sup>:

«Bei der göttlichen Autorität muss man den wundersamen Trug der Lebewesen in der Luft fürchten, die durch gewisse Weissagungen und eine gewisse Macht über die Dinge, die in den Bereich der körperlichen Sinne gehören, die Seelen gewöhnlich sehr leicht täuschen, die auf vergängliche Geschicke neugierig oder auf kurzlebige Macht erpicht oder vor leeren Wundererscheinungen in Furcht sind. Jene Autorität verdient also, göttlich genannt zu werden, die nicht nur bei den sinnlich wahrnehmbaren Wunderzeichen jedes menschliche Vermögen überschreitet, sondern die dem Menschen auch durch die eigene Menschwerdung zeigt, wie weit sie sich für ihn erniedrigt hat, und uns heisst, nicht in den Sinnen verhaftet zu bleiben, denen jenes Zeug wunderbar erscheint, sondern zum Intellekt hinauszufiegen.»

Göttliche Autorität – mit Christus gleichgesetzt – und dämonischer Trug sehen einander offenbar so ähnlich, dass es nötig ist, auf die Gefahr der Verwechslung aufmerksam zu machen und Kriterien für eine Unterscheidung bereitzustellen<sup>46</sup>. Wenn Augustin in diesem Bestreben die göttliche Autorität dadurch charakterisiert, dass sie «*nicht nur* bei den sinnlich wahrnehmbaren Wunderzeichen jedes menschliche Vermögen überschreitet, sondern ... uns heisst, ... zum Intellekt hinauszufiegen» (ebd.), dann ist es, als ob hier der *divinus* aus *Contra Academicos* als Negativfolie diene: Dieser legte ja mit Hilfe der Dämonen ‘übermenschliche’ Fähigkeiten an den Tag, doch vermochte er damit nicht zum Intellekt hinzuführen. Letzteres scheint das wichtigste Erkennungsmerkmal der göttlichen Autorität in ihren gegenwärtigen Manifestationen zu sein, denn das andere Merkmal, die Inkarnation Christi, ist ein historisches Ereignis, das zugegebenermaßen in der Vergangenheit liegt. Insofern deckt sich dieser Befund mit *Contra Academicos*.

Wenn jedoch die Divination in *Contra Academicos* unter den Stichworten von Wissen und Weisheit verhandelt wird, dann geschieht dies hier vielmehr unter denjenigen von Wunder und Autorität. Die Divination steht hier – neben anderen *potentiae* und *miracula*, die den Dämonen zugeschrieben werden – nicht notwendigerweise insofern zur Diskussion, als sie Wissen verschafft, das

44 *Ord.* 2,16 (43f.); 2,26 (19f.).

45 *Ord.* 2,27 (29–39): *in qua (sc. divina auctoritate) metuenda est aeriorum animalium mira fallacia, quae per rerum ad istos sensus corporis pertinentium quasdam divinationes nonnullasque potentias decipere animas facillime consuerunt aut periturarum fortunarum curiosas aut fragilium cupiditas potestatum aut inanium formidulosas miraculorum. illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum iubet evolare* (zu *curiosas* s. oben Anm. 29).

46 *Auctoritas* wird auch in *Ord.* 2,16 sowie *Acad.* 3,42 (15) und 3,43 (18f.) mit Christus verbunden.

nach ethischen Kriterien gewertet werden muss. Vielmehr steht ihre unmittelbare Wirkung als solche im Zentrum: Sie vermag es, sich durch ihre eindrücklichen und ungewöhnlichen *sensibilia signa* auf eine solche Art und Weise Aufmerksamkeit zu verschaffen, dass sie von manchen Menschen fälschlich als Manifestation göttlicher Autorität gelesen wird<sup>47</sup>. Denn göttliche Autorität vermittelt sich ebenfalls durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen, durch Wunder und Prophezeiungen, und in dieser Gemeinsamkeit mit dämonischer Divination liegt ein gewisses Täuschungspotential<sup>48</sup>. Wenn jedoch auch Divination als Wunder wahrgenommen wird, dann kommt die Macht der Zeichen als solchen in den Blick, losgelöst von ihrer Bedeutung. Denn das Kriterium zur Unterscheidung von dämonischer Divination und göttlicher *auctoritas*, der Vorrang des Intellekts, bezieht sich auf die Bedeutung oder Intention der Zeichen; doch bevor diese geprüft und gewertet werden kann, üben die Zeichen als solche eine – möglicherweise trügerische – Wirkung aus<sup>49</sup>. Der Grund, warum die Divination aus christlicher Sicht eine Bedrohung darstellt, ist letztlich hier zu suchen.

Besonders tückisch sind die vermeintlichen Wunder dämonischer Herkunft dann, wenn das Kriterium, das sie als solche erweisen soll, am Inhalt der Divination versagt. Dies kann am Beispiel einer Weissagung des Heiden Anto-

47 Vgl. z.B. Min. Fel. 27,1: *daemones ... adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur*. Beim Vorwurf, die Menschen liessen sich leicht von scheinbaren Wundern beeindrucken (*inanium formidulosos miraculorum*; vgl. *Ord.* 1,8 [47f.]: *admiratio* als *vitium*), darf man nicht vergessen, dass ein 'echtes' Wunder wie das *virtus-Prodigium* in *Acad.* 2,2 (oben Anm. 30) gerade 'Schrecken und Staunen' bewirkt (*horrorem stuporemque*; s. auch unten Anm. 51). Die Formulierung *animas ... aut periturarum fortunarum curiosas aut fragilium cupidas potestatum* (*Ord.* 2,27 [32–34]) verweist ihrerseits auf die Kritik am Anwendungsbereich der Divination in *Acad.* 1,20 (vgl. oben Anm. 19).

48 Die Formulierung *quae ... transcendit omnem humanam facultatem* (s. oben Anm. 45) zeigt klar, dass mit *signa* hier nicht beliebige Zeichen (wie z.B. der Hahnenkampf als Zeichen des *ordo* in *Ord.* 1,25) gemeint sind, sondern 'Wunderzeichen' (dies entgeht Gunermann, a.O., oben Anm. 35, 218f.). *Signum* als 'Wunder' hat insbesondere eine neutestamentliche Matrix, z.B. *Acta* 2,22: *Iesum Nazarenum, virum approbatum a Deo apud vos virtutibus et prodigiis et signis, quae fecit per illum Deus*; bei Augustin z.B. *Conf.* 10,55: *signa et prodigia* (vgl. Markus, *Signs*, oben Anm. 21, 76; H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, New Haven/London 1983, 147). Zur Rolle von Wundern für die Begründung christlicher Autorität vgl. K.-H. Lütcke, «*Auctoritas*» bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs (Stuttgart etc. 1968) 168f.; ders., «*Auctoritas*», *AL* 1 (1986–1994) 506; B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (Göttingen 1996) 42, 53f.; Kee, a.O. (s. oben) 171.

49 Augustin spricht in einem anderen Kontext von der 'Unterwerfung der Seele' durch Zeichen, wenn diese nicht als solche erkannt werden: *miserabilis animi servitus, signa pro rebus accipere* (*Doctr. chr.* 3,9 [16f.]; dazu Markus, *Signs*, oben Anm. 21, 23f. und 29). Im vorliegenden Zusammenhang liegt eine andere Spielart des gleichen Phänomens vor: Der Mensch wird gleichsam von der Materialität der Zeichen in die Irre geführt, wenn diese fälschlich als göttlich verstanden werden. Divination ist hier nicht mehr von Magie zu unterscheiden; dazu Graf, a.O. (oben Anm. 7) 89.

ninus illustriert werden, der am Ende des vierten Jahrhunderts richtig voraussagte, dass der Serapis-Tempel in Alexandria zerstört werden würde. Der Inhalt dieser Weissagung erwies sich nicht nur als wahr, sondern musste aus christlicher Sicht auch begrüßt werden. Daher kann dem *divinus* nicht wie im Fall von Albicerius aufgrund der offenkundigen Banalität des Wissens jegliche Autorität abgesprochen werden, sondern es stellt sich den Christen in Alexandria die Frage, wie sie Antoninus und die beunruhigende Tatsache, dass er – als Heide – zu einer solchen Weissagung fähig war, zu beurteilen hätten. Benötigt wird ein vom Inhalt der Weissagung unabhängiges Kriterium, das Antoninus' Divination als wertlos erweist, denn es ist aus christlicher Sicht inakzeptabel, dass sich ein Heide auf diese Weise Autorität verschaffen sollte. Es geht letztlich um die Frage, wer die Zeichen und Wunder verwaltet, die von der Menge als Ausdruck von Autorität gelesen werden. Die Christen möchten diese Rolle selbstverständlich für sich reservieren. Es ist ihnen daher daran gelegen zu zeigen, dass die Divination eines Antoninus – genau wie die des Albicerius – nichts Verwunderliches oder Bewundernswertes an sich hat.

Dieses Ziel verfolgt Augustin in der Schrift *De divinatione daemonum*, die Antoninus' Prophezeiung zum Ausgangspunkt nimmt<sup>50</sup>. Allerdings gelangt er nicht über die Lösung von *Contra Academicos* hinaus. Wie dort erklärt er auch in der späteren Schrift die Divination durch die Einwirkung von Dämonen, womit das gesuchte Kriterium zur Entwertung der Divination gefunden und das Phänomen seines Wundercharakters beraubt scheint: *non esse mirandum*<sup>51</sup>. Doch das Problem, dass sich dämonische Inspiration nicht empirisch nachweisen lässt, bleibt bestehen. Wie den einzelnen Zeichen anzusehen ist, ob sie durch Dämonen zustande gekommen sind und folglich nicht als Ausdruck göttlicher *auctoritas* zu betrachten sind, ist nach wie vor unklar. Die Beispiele – Monica und Romanianus einerseits, Albicerius, die Schüler und Antoninus andererseits – legen nahe, dass letztlich die Person und ihr Kontext massgeblich an der Entscheidung beteiligt sind. Dies wird im Fall von Antoninus am deutlichsten: Er ist Heide, also ist er von Dämonen inspiriert.

Im zwölften Buch seines Kommentars *De Genesi ad litteram* unternimmt Augustin zwar noch einmal einen Versuch, die Beurteilung von Prophezeiungen und Visionen von Mutmassungen zu Person und Kontext zu entkoppeln. Er entwirft dort das Konzept eines Intellekts, der 'echte', göttliche Zeichen unfehlbar als solche erkennt und von 'unechten', dämonischen unterscheidet<sup>52</sup>. Doch wird sich eine andere, kurze Passage aus dem gleichen Buch im Mittelalter als

50 Vgl. A. D. Nock, «Two Notes (II)», *VChr* 3 (1949) 56.

51 *Divin. daem.* 1; vgl. *Acad.* 1,20 (35). Staunen ist die natürliche Reaktion auf die Manifestation göttlicher *auctoritas* durch Wunder und Prophezeiungen (s. dazu die Lit. in Anm. 48). Zur Wertung des Staunens in der griechischen Philosophie vgl. S. Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse* (Tübingen 1991) 8–23.

52 Vgl. K. Schlapbach, «Intellectual Vision in Augustine, *De Genesi ad litteram* 12, or: Seeing the hidden meaning of images», *StudPatr* 14 (im Druck).

wirkungsmächtiger erweisen: Eher beiläufig bezieht Augustin die Paulinische Gnadengabe der *diiudicatio spirituum* in seine Argumentation mit ein<sup>53</sup>. Gemäss diesem Motiv aus dem *I Korinther* werden ‘gute Geister’ als Urheber von prophetischen Träumen und Visionen durch göttliche Gnade als solche erkannt und von schlechten unterschieden. Indem der Intellekt als Instanz, die die Zeichen beurteilt, aus dem Blickfeld verschwindet, wird im Mittelalter ein neues Kapitel der Legitimierung von Autorität eröffnet – ein Prozess, an dem Augustin gleichsam gegen seine erklärte Absicht mitbeteiligt ist.

Korrespondenz:

Dr. Karin Schlapbach

Klassisch-Philologisches Seminar

Rämistrasse 68

CH-8001 Zürich

E-Mail: Karin.Schlapbach@klphs.unizh.ch

53 1 Cor 12,10; Aug. *Gn. litt.* 12,13,28: *quando etiam vera dicit et utilia praedicat (sc. spiritus malignus), transfigurans se, sicut scriptum est, ‘velut angelum lucis’, ad hoc, ut, cum illi in manifestis bonis creditum fuerit, seducat ad sua. hunc discerni non arbitror nisi dono illo, de quo ait apostolus, cum de diversis dei muneribus loqueretur, ‘alii diiudicatio spirituum’.* Dazu Markus, a.O. (oben Anm. 24) 278; W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus* (Mainz 1978) 62.