

IGLIKA MILUSHEVA

## DAS BILD DES *INMANISSIMUS MONS* IN AUGUSTINS FRÜHSCHRIFT *DE BEATA VITA*

**Summary:** In 386, shortly after his conversion, Augustine gave up his post as professor of rhetoric at Milan to devote himself, together with a group of relatives, friends and students, to the *otium philosophandi* in Cassiciacum. There, together with his *familia*, he deals with questions of classical philosophy. The discussions that Augustine led at this time formed the basis for the Dialogues of Cassiciacum *Contra Academicos*, *De beata vita*, and *De ordine*, which had just taken place thereafter.

In the introduction of *De beata vita*, which is dedicated to Theodorus, Augustine compares the human life with a stormy sea. The salvation of man is the port of philosophy, from where one reaches the mainland of the *beata vita*. The metaphor is very detailed. A central spot in the entire picture is dominated by the *inmanissimus mons*, which is located in front of the harbor and presents a great danger to sailors.

There is no clear interpretation of this passage in the secondary literature. The aim of the present text is to propose in parallel reading of two passages from *Confessiones* with *De beata vita* to explain the image of the huge mountain as a metaphor for Neoplatonism.

**Key words:** Augustine, Dialogues of Cassiciacum, *Confessiones*, *De beata vita*, *inmanissimus mons*, Neoplatonism

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, eine Interpretation des Bildes vom *inmanissimus mons*, das eine zentrale Stelle im Proömium von Augustins *De beata vita*<sup>1</sup> einnimmt, vorzuschlagen. Die Schrift steht am Anfang der Reihe der bis heute erhaltenen Texte Augustins.

Zu Beginn der Ferien im Jahr 386, kurz nach dem berühmten Bekehrungserlebnis, gibt Augustin seinen Posten als Rhetoriklehrer in Mailand auf,<sup>2</sup> um sich gemein-

<sup>1</sup> Alle Zitate von *De beata vita*, *Contra Academicos* und *De ordine* folgen der Ausgabe von W. M. GREEN, Turnhout 1970 [CCSL 29].

<sup>2</sup> Der inzwischen schlechter gewordene Gesundheitszustand Augustins soll nach dessen eigener Aussage diese Entscheidung leichter gemacht haben. Die eigenen Texte sind nicht konsequent in der Vorstellung der gesundheitlichen Probleme des Autors. Gemäß *Acad.* 1. 1. 3 und *beata v.* 1. 3 ist Brust-

sam mit seinen engsten Verwandten, Freunden und Schülern<sup>3</sup> auf dem nahegelegenen Landgut seines Freundes Verecundus in Cassiciacum<sup>4</sup> dem *otium philosophandi*<sup>5</sup> zu widmen. Hier bereitet er sich nach dem Zeugnis der *conf.* 9. 3. 5 und 7–12 auf die Taufe vor, die er von Ambrosius zu Ostern 387 erhält. In Cassiciacum setzt sich Augustin mit grundlegenden Themen der antiken Philosophie auseinander. Das Ergebnis seiner geistigen Suche während dieser Zeit sind die drei so genannten szenischen<sup>6</sup> Dialoge *Contra Academicos*, *De beata vita* und *De ordine*, und der nicht-szenische Dialog *Soliloquia*. Die drei szenischen Dialoge entstehen aus der Überarbeitung der Aufzeichnungen, die ein eigens dafür angestellter Stenograph<sup>7</sup> während der Gespräche, welche Augustin mit seinen Begleitern führte, gemacht hat.<sup>8</sup> *Contra Academicos* unternimmt eine Widerlegung des Skeptizismus, den Augustin vor seiner Bekehrung vertreten hat. *De beata vita* versucht den Weg zu finden, der zum glückseligen Leben führt. *De ordine* strebt eine Widerlegung des Manichäismus, dessen Anhänger Augustin knapp ein Jahrzehnt lang war, an.<sup>9</sup>

Die drei szenischen Dialoge erfreuen sich eines besonderen Forschungsinteresses seit Mitte des 19. Jahrhunderts.<sup>10</sup> Die modernen Untersuchungen setzen sich zum Ziel, ausführliche philologische Kommentare zu den Texten zu erstellen. 1997 wurde der Kommentar von Th. Fuhrer zu *Contra Academicos 2 und 3*<sup>11</sup> veröffentlicht; 2003

---

schmerz (*pectoris dolor*) die Ursache dafür, das Lehramt aufzugeben. In *ord.* 1. 2. 5 sind Magenschmerzen (*stomachi dolor*) erwähnt. In *conf.* 9. 2. 4 und 9. 5. 13 spricht der Bischof rückblickend auch von Brustschmerzen (*dolores pectoris*). Trelenberg bevorzugt die Bedeutung „Luftröhre“ für *stomachus* und harmonisiert so die Stelle von *ord.* mit dem Bericht der anderen Quellen. Vgl. dazu TRELENBERG, J.: *Augustins Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*. Tübingen 2009, 65 mit Anm. 70 und 71.

<sup>3</sup> Die Zeit in Cassiciacum verbringt Augustin mit seinem Freund und Schüler Alypius, der aber an der Diskussion in *De beata vita* nicht teilnimmt, weil er offenbar noch Verpflichtungen in Mailand hatte (vgl. dazu *Acad.* 2. 4. 10), den beiden jüngeren Schülern Licentius, der Sohn seines Gönners Romanianus, und Trygetius, seinem älteren Bruder Navigius, seinem Sohn Adeodatus, seinen Vettern Lartidianus und Rusticus, und seiner Mutter Monnica.

<sup>4</sup> Die genaue Lage von Cassiciacum ist heute nicht bekannt. Im *corpus Augustinianum* ist die Bezeichnung *rus Cassiciacum* nur in *conf.* 9. 3. 5 zu finden: *pro rure illo eius (sc. Verecundi) Cassiciaco*. Zwei Ortschaften streiten heute darüber, wo Augustinus im Jahr 386 Zuflucht gefunden hat: 1) Casciago bei Varese, ca. 55 km nordwestlich von Mailand, und 2) Cassago Brianza, ca. 40 km nordwestlich von Mailand. Vgl. dazu die ausführliche Literatur bei TRELENBERG (Anm. 2) 68, mit Anm. 78.

<sup>5</sup> Die Bezeichnung der Zeit in Cassiciacum als *otium philosophandi* befindet sich in *Acad.* 2. 2. 4. In *retr.* 1. 1. 1 bezeichnet sie Augustin als *christianae vitae otium*.

<sup>6</sup> Zur Trennung der Dialoge in szenische und nicht-szenische vgl. VOSS, B. R.: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*. München 1970, 197.

<sup>7</sup> Zum *notarius* vgl. *Acad.* 1. 1. 4: *adhibito ... notario; beata v. 2, 15, 229f.: Atque ego semel praeceperam, ut nullum verbum praeter litteras funderet*.

<sup>8</sup> Die Frage nach der Historizität der Cassiciacum-Dialoge wurde bereits im 19. Jhd. gestellt, ist jedoch bis heute ohne eindeutige Antwort geblieben. S. dazu FUHRER, TH.: *Augustin Contra Academicos vel De Academicis Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*. Berlin 1997, 14–19.

<sup>9</sup> Zur Reihenfolge der Entstehung der Dialoge vgl. *retr.* 1. 1. 1: *non baptizatus contra Academicos ... scripsi. ibid.* 1. 2. 1: *librum de beata vita non post libros de Academicis, sed inter illos ut scriberem contigit. ibid.* 1. 3. 1: *inter illos, ..., qui de Academicis scripti sunt, ..., libros de ordine scripsi*.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. *Œuvres compl.* 3. 1865.

<sup>11</sup> S. Anm. 9.

der Kommentar von K. Schlapbach zu *Contra Academicos* 1<sup>12</sup>; 2009 der Kommentar von J. Trelenberg zu *De ordine*<sup>13</sup>. Bis heute existiert kein Kommentar zu *De beata vita*. Dessen Erarbeitung setzt sich die Autorin der vorliegenden Arbeit zum Ziel ihres Dissertationsprojektes.

Am 13. November 386 feierte Augustin in Cassiciacum seinen 32. Geburtstag. Wie *De beata vita* 1. 6 berichtet, gab er aus diesem Anlass zuerst nur ein bescheidenes Mahl, damit das Denken seiner Gäste nicht behindert wurde, und danach lud er sie zu einem Festmahl für den Geist ein. Aus den Aufzeichnungen des Gespräches, welches mit Unterbrechungen drei Tage dauerte, entstand<sup>14</sup> kurz danach der Dialog *De beata vita*.

Nach der Tradition der philosophischen Texte Ciceros,<sup>15</sup> beginnt Augustin seine Dialoge mit einem Proömium. In dem Proömium von *De beata vita*, so wie in diesen von *Contra Academicos* und *De ordine*, wurde die Meeresmetaphorik breit verwendet. Als Quelle für den Metaphorenkomplex Seefahrt-Hafen-Festland nimmt Pfligersdorffer<sup>16</sup> Porphyrios an.

Den Dialog *De beata vita* widmet Augustin dem hoch gebildeten Neuplatoniker Flavius Manlius Theodorus.<sup>17</sup> Gleich nach der Anrede an den Adressaten vergleicht der Autor das menschliche Leben mit einem *salum procellosum* (vgl. *beata v.* 1.1). Die Verlorenheit des Menschen wird durch die Verwendung des Wortes *salum*, welches *das große, weite, offene, stürmische Meer* bezeichnet,<sup>18</sup> deutlich gemacht. Die einzige Rettung für den Menschen ist der *portus philosophiae*, durch den hindurch man *in beatae vitae regionem solumque* kommt. Der Hafen der Philosophie ist eine Art Schwelle zum Glück. Das Glück aber befindet sich auf dem Festland. An dieser Stelle ist die Frage relevant, wofür das Festland eine Metapher ist, oder anders gesagt, wenn man sich im Hafen der Philosophie auf die Ankunft im Land des Glücks vorbereitet, worin das Glück besteht. Eine mögliche Antwort auf diese Frage versucht die vorliegende Arbeit durch die Analyse der Metapher des *inmanissimus mons* zu geben.

Die Menschen, denen die Philosophie Aufnahme gewähren kann,<sup>19</sup> unterteilt der Autor in drei Gruppen von Seefahrern,<sup>20</sup> von denen jede unterschiedlichen Zugang

<sup>12</sup> S. SCHLAPBACH, K.: *Augustin Contra Academicos vel De Academicis Buch 1. Einleitung und Kommentar*. Berlin 2003.

<sup>13</sup> S. Anm. 2.

<sup>14</sup> Zur Historizität s. Anm. 9.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. die Proömien zu den *Tusculanae disputationes*.

<sup>16</sup> Vgl. PFLIGERSDORFFER, G.: Bemerkungen zu den Proömien von Augustins *Contra Academicos* I und *De beata vita*. In *Augustino Praeceptoris. Gesammelte Aufsätze zu Augustin*. Hrsgg. K. FORSTNER und M. FUSSL. Salzburg 1987, 33–59, 151–153.

<sup>17</sup> Zu Theodorus s. ENSSLIN, W. – WASSNER, P. s. v. Theodorus, in *RE V A 2* (1934) c. 70.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Verg. *Aen.* 1. 537.

<sup>19</sup> Die Zitate von *De beata vita* auf Deutsch folgen der Übersetzung von SCHWARZ-KIRCHENBAUER, I. – SCHWARZ, W.: *Über das Glück*. Zürich 1972.

<sup>20</sup> Vgl. *beata v.* 1. 2: ... *hominum, quos philosophia potest accipere, tra quasi navigantium genera mihi videor videri*.

zum *portus philosophiae* hat. Sie alle aber müssen einen *inmanissimus mons*, der sich unmittelbar vor dem Hafen befindet, mit größter Vorsicht meiden.

Zur Frage nach den Quellen, welche Augustin für das Bild des Bergs verwendete, herrscht in der Forschungsliteratur Übereinstimmung. Hagendahl<sup>21</sup> vergleicht *beata v. 1. 3: mentiente illa luce vestitur* mit Verg. *Aen. 6. 640: lumine vestit* und nimmt an, dass Augustin als Quelle für dieses Bild Vergils *Aeneis* heranzog. Mit dieser Annahme korrespondiert die Feststellung von Doignon,<sup>22</sup> dass Augustin für die Beschreibung des Bergs Verg. *Aen. 1. 159–163* als Vorbild hatte.

Über die Frage aber, was der riesige Berg symbolisiert, wird heftig diskutiert.<sup>23</sup> Die Meinungen können in drei Gruppen aufgeteilt werden. Der riesige Berg sei Metapher für: 1) die pagane Philosophie allgemein;<sup>24</sup> 2) für den akademischen Skeptizismus;<sup>25</sup> 3) für den Neuplatonismus.<sup>26</sup> Eine besondere Stellung unter den erwähnten Ansichten nimmt die Meinung von Pizzolato ein, der behauptet, der Berg repräsentiere nicht den Neuplatonismus allgemein, sondern die gnostische Art der Neuplatoniker, die nicht fähig sind zu erkennen, dass die Inkarnation die *humilitas* Gottes ist.<sup>27</sup>

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, durch das parallele Lesen von *beata v. 1. 3* mit *conf. 7. 9. 13*, wo Augustin über die neuplatonischen Bücher, die er gelesen hat, berichtet, und *conf. 8. 2. 3–4*, wo eine kurze Erzählung vom Neuplatoniker Marius Victorinus und seiner Bekehrung zu finden ist, sich der Annahme anzuschließen, dass der riesige Berg den Neuplatonismus symbolisiert.

In den Cassiciacum-Dialogen ist das Bild lediglich an einer weiteren Stelle zu finden: vgl. *Acad. 3. 14. 30: Mihi satis est, quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibilibus ad philosophiam sese opponit, et nescio quibus receptaculis tenebras tegens, talem esse philosophiam totam minatur, nihilque in ea lucis inventum iri sperare permittit.* Fuhrer<sup>28</sup> ist der Meinung, *moles* beziehe sich auf den Argumentationsverlauf und stehe für die Größe der Hindernisse. Die Stelle in *beata v. 1. 3*, an welcher Augustin sich des Bildes des riesigen Bergs bedient, soll im Zusammenhang mit dem allgemeinen Überblick über den eigenen Werdegang, den er in *beata v. 1. 4* unternimmt, in welchem der Philosophie eine Schlüsselrolle zugeschrieben wird, gelesen

<sup>21</sup> S. dazu HAGENDAHL, H.: *Augustine and the Latin Classics*. Göteborg 1967, 343.

<sup>22</sup> S. dazu DOIGNON, J.: *La Vie Heureuse*. Paris 1986, 134.

<sup>23</sup> Über den Forschungsstand informiert ausführlich PIZZOLATO, L. F.: Il „De beata vita“ o possibile felicità nel tempore. In REALE, G. (a cura di): *L'Opera Letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palermo 1987, 31–112, hier 46–50.

<sup>24</sup> S. z. B. HOLTE, R.: *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris 1962, 100 und FLASCH, K.: *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*. Bologna 1980, 40.

<sup>25</sup> S. dazu z. B. TESTARD, M.: *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin*. 2 Bde. Paris 1958, 168 mit Anm. 1; und *Augustinus. Philosophische Frühdiologie*. Eingel., übers. und erläutert v. B. R. VOSS u. a. Zürich 1972, 353 mit Anm. 3.

<sup>26</sup> S. dazu VALENZANO, M.: La dedica del „De beata vita“ di S. Agostino. *Civiltà classica e cristiana* 3 (1982) 337–352, hier 348–349. Diese Meinung wurde bis heute nur von Valenzano vertreten.

<sup>27</sup> S. dazu PIZZOLATO (Anm. 23) 50–53.

<sup>28</sup> S. dazu FUHRER (Anm. 8) 378.

werden. Das Bild des *inmanissimus mons* in *beata v. 1. 3* ist von der Vorstellung von Stolz (*superbia*) und nichtigem Ruhm (*vanissima/inanissima gloria*) geprägt. Der Berg strahlt so sehr (*ita fulget*) und ist in solch trügerisches Licht getaucht (*ita mentiente illa luce vestitur*), dass er sich den Ankömmlingen als Aufenthaltsort anbietet (*ingressis incolendum se offerat*<sup>29</sup>) und anstelle des glückverheißenden Landes ihr Begehren zu befriedigen verspricht (*eorum voluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur*). Diese Beschreibung des Bergs korrespondiert mit der Beschreibung des Neuplatonismus als eine philosophische Strömung, die der christlichen Lehre besonders nahe gestanden ist, der aber, wie Augustin in *conf. 7. 9. 13* berichtet, die Vorstellung von *humilitas* gefehlt hat. Die Beschäftigung mit den neuplatonischen Schriften hat in einer Art und Weise Glück versprochen, zum Erreichen der *beata vita* aber war die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus allein nicht genug. Mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie hat sich Augustin dem Festland zwar genähert, für die Ankunft aber hat die Lektüre der neuplatonischen Bücher nicht gereicht. Der Neuplatonismus spielt zwar eine Schlüsselrolle in der intellektuellen Entwicklung Augustins, die christliche Lehre und der christliche Glaube aber bestimmen die geistige Suche, die intellektuelle Arbeit und das ganze Leben Augustins. Als Illustration dieser Behauptung kann das Zeugnis von *beata v. 1. 4* herangezogen werden, wo Augustin berichtet, er habe durch die Predigten von Ambrosius und in Gesprächen mit Theodoros erkannt, dass man sich nicht etwas Körperliches vorstellen darf, wenn man über Gott oder die Seele nachdenkt. Dank der neuplatonischen Lehre ist er zu einer bedeutenden Erkenntnis gekommen, welche er aber danach im christlichen Kontext verwendet und interpretiert hat.

In *conf. 7. 9. 13* spricht Augustin über die *quidam platoniorum libri*, die er in *beata v. 1. 4* als *Plotini*<sup>30</sup> *paucissimi libri* erwähnt hat.<sup>31</sup> In *beata v. 1. 4* werden diese Bücher als der Lesestoff genannt, mit dem sich Theodoros eifrig auseinandergesetzt hat. In *beata v. 1. 1* wird Theodoros als *vir humanissimus atque magnus* bezeichnet. Die Beschreibung von Theodoros in *beata v. 1. 1* und *1. 4* fällt besonders positiv aus und korrespondiert mit jener von *ord. 1. 11. 31*: *vir et ingenio et eloquentia et ipsis insignibus muneribusque fortunae et, quod ante omnia est, mente praestantissimus Theodoros* .... In den Frühschriften wurde er als Vorbild für Bildung, Tugendhaftigkeit und Eloquenz angesehen. In *retr. 1. 1. 2* bedauert Augustin aber, dass er in *De beata vita* Theodoros ein so großes Lob ausgesprochen hat: *Displicet autem illic quod Manlio Theodoro, ad quem librum ipsum scripsi, quamvis docto et christiano viro, plus tribui quam deberem*.

<sup>29</sup> S. dazu DOIGNON (Anm. 22) 134.

<sup>30</sup> Die Maurinerausgabe druckt statt *Plotini* die in einigen Handschriften (*codex Monacensis* [9. Jhdt.] und *codex Trecentis* [12. Jhdt.]) bezeugte Lesart *Platonis*. Henry beweist, dass es sich an der vorliegenden Stelle um eine sekundäre Änderung zugunsten des im Mittelalter ungleich bekannteren Platon handelt. S. dazu HENRY, P.: *Plotin et l'Occident*. Louvain 1934, 78–88.

<sup>31</sup> Vgl. auch *Acad. 2. 2. 5*: *libri quidam*, die mit den in *conf. 7. 9. 13* erwähnten *libri platoniorum* zu identifizieren sind und im Einklang mit den *Plotini libri* in *beata v. 1. 4* zu interpretieren sind. Die Frage, welche neuplatonischen Schriften Augustin in Cassiciacum kannte, ist umstritten. S. dazu TRELENBERG (Anm. 2) 397–409.

In *conf.* 7. 9. 13 ist eine Beschreibung jener Person, von welcher Augustin die neuplatonischen Bücher bekommen hat, zu finden, die ziemlich negativ ist: *procurasti mihi per quendam hominem inmanissimo typho turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos ...*<sup>32</sup> Der Übergeber der Bücher wurde nicht namentlich genannt, es kann aber vermutet werden, dass es sich um Theodorus handelt. Im Jahr 399, d. h. zur Zeit der Entstehung der *Bekenntnisse* – zwischen 397 und 400 – war Theodorus Konsul. Möglicherweise wollte sich Augustin eine eventuelle Konfrontation mit ihm ersparen und hat ihn deshalb an dieser Stelle nicht mit Namen erwähnt. Für die vorliegende Arbeit ist aber nicht von besonders großer Bedeutung, ob es sich an dieser Stelle um Theodorus oder um eine andere Person aus dem Mailänder Kreis handelt.<sup>33</sup> Es ist wichtig, dass hier die Beschreibung einer Person zu finden ist, die mit dem Neuplatonismus vertraut war. Ein *typhus inmanis* zeichnet diesen Neuplatoniker aus. Wie in *beata* v. 1. 3 wird auch hier das Adjektiv *inmanis* verwendet. Die Vorstellung von *typhus inmanis* ist durch die Verwendung des Adjektivs *turgidus*,<sup>34</sup> mit Bezug auf den Übergeber der neuplatonischen Bücher, deutlich gemacht. Die Parallelität zwischen den beiden Stellen fällt unmittelbar ins Auge. Im Vordergrund steht die Vorstellung von Höhe, von wo aus die Neuplatoniker gerne auf die anderen herabsehen. In *beata* v. 1. 3 ist die Vorstellung explizit zu finden: *ad sese homines invitet (sc. mons), eosque nonnumquam detineat ipsa altitudine delectatos, unde ceterosque despiciere libeat.*

In *conf.* 8. 2. 3–4 gibt Augustin die Erzählung von der Bekehrung des Neuplatonikers Marius Victorinus wieder, die er einst von Simplicianus gehört hat. Am Anfang der Erzählung ist die hohe Bildung von Victorinus erwähnt, was mit der Beschreibung von Theodorus in *beata* v. 1. 1 korrespondiert. Er sei mit einer Bildsäule auf dem Trajansforum geehrt. Mit der Verehrung der paganen Götter habe er das ganze römische Volk angesteckt, und man könne sich nicht vorstellen, dass so ein Mensch sich bekehre und taufen lasse. Eines Tages, nachdem er eifrig<sup>35</sup> die christlichen Bücher gelesen hatte, vertraute er Simplicianus an, er sei Christ. In diesem Teil der Erzählung befindet sich eine für die vorliegenden Überlegungen wichtige Stelle: *dicebat Simpliciano, non palam sed secretius et familiaris, ... amicos enim suos revereba-*

<sup>32</sup> Alle Zitate von den *Confessiones* folgen der Ausgabe von L. VERHEIJEN, Turnhout 1981 [CCSL 27].

<sup>33</sup> Zu diesem Kreis zählten auch der Mailänder Bischof Ambrosius, dessen Amtsnachfolger Simplicianus, Zenobius, der Adressat von *De ordine*, Marius Victorinus, der Übersetzer eines großen Teils der neuplatonischen Schriften ins Lateinische, Nebridius, ein enger Freund Augustins, und Calcidius, der Übersetzer und Kommentator von Platons *Timaios*.

<sup>34</sup> Die Wörter *typhus* und *turgidus* wurden separat an noch zwei Stellen in den *Confessiones* mit Bezug auf Ciceros *Hortensius* verwendet: 3. 3. 6 ... *gaudebam superbe et tumebam typho...*; 3. 5. 9: ... *turgidus fastu mihi grandis videbar*; und zusammen mit Bezug auf die stoische Philosophie in s. 348, 2. 3: ... *typho turgidi*. Der Hintergrund aller zitierten Stellen ist die Opposition *superbia* (der philosophischen Lehren) – *humilitas* (der christlichen Lehre).

<sup>35</sup> Vgl. *conf.* 8. 2. 4: *legebat ... sanctam scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime*... An dieser Stelle kann eine Parallele zu der eifrigen Beschäftigung von Theodorus mit den neuplatonischen Texten, die aus *beata* v. 1. 4 klar wird, gezogen werden: *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi ...*

*tur offendere, superbos daemonicolas, quorum ex culmine Babylonicae dignitatis quasi ex cedris Libani, quas nondum contriverat dominus, graviter ruituras in se inimicitias arbitrabatur.* Victorinus hat nicht offen gesagt, dass er Christ ist, da er sich scheute, seine Freunde vor den Kopf zu stoßen. Die Beschreibung der Freunde von Victorinus, die *superbi daemonicolae* genannt werden, enthält wiederum die deutliche Vorstellung von Stolz. Das Bild des *culmen Babylonicae dignitatis* von dem sich ihre Feindschaft auf Victorinus herabstürzen würde, ist identisch mit dem Bild des *inmanissimus mons*, von wo aus die sich oben Befindenden auf die anderen Menschen herabsehen, in *beata v. 1. 3*. Durch die Erforschung der christlichen Texte hat Victorinus Festigkeit gewonnen und die weitere Erzählung zeigt die Veränderung seines Verhaltens gegenüber dem Christentum. In diesem Teil des Textes ist die Vorstellung von *superbia* mit jener von *vanitas* verbunden: *hausit firmitatem timuitque negari a Christo coram angelis sanctis, ..., reusque sibi magni criminis apparuit erubescendo de sacramentis humilitatis verbi tui et non erubescendo de sacris sacrilegis superborum daemonicorum, quae imitator superbus acceperat, depuduit vanitati et erubuit veritati subitoe et inopinatus ait Simpliciano, ut ipse narrabat, 'eamus in ecclesiam: christianus volo fieri'.* Die Vorstellung von der Verbindung zwischen *superbia* und *vanitas* ist auch im Bild von *inmanissimus mons* in *beata v. 1. 3* eindeutig erkennbar: *superbum studium inanissimae gloriae*.

Zusammenfassend sei festgehalten, dass die beiden oben besprochenen Stellen aus den *Confessiones*, an denen es sich um Neuplatoniker handelt, und welche Augustin deutlich negativ beurteilt, sowohl inhaltlich, als auch sprachlich unwiderlegbar Ähnlichkeiten (s. nachfolgende Tabelle) mit der Passage über den riesigen Berg im Proömium von *De beata vita* aufweisen:

<i>beata v. 1. 3</i>	<i>conf. 9. 7. 13</i>	<i>conf. 8. 2. 3–4</i>
<i>inmanissimus mons</i>	<i>typhus</i>	<i>culmen Babylonicae dignitatis</i>
<i>superbum studium</i>	<i>typhus inmanis</i>	<i>superbi daemonicolae imitator superbus</i>
<i>vanissima gloria inanissima gloria</i>	<i>turgidus</i>	<i>vanitas</i>

Das ist der Grund dafür, dass der *inmanissimus mons* als eine Metapher für den Neuplatonismus angenommen werden kann. Mit diesem Schluss wird die zentrale Stellung des Neuplatonismus in der geistigen Entwicklung Augustins keinesfalls in Frage gestellt. Die Lektüre der *libri platonicorum* – wenn man die Gefahr, die *superbia* und *vanitas* bereiten, wie der junge Augustin, überwindet – kann für die Ankunft am Festland des Glücks eine Hilfe sein. Schon in dieser Frühschrift ist Augustin aber reif genug, den Neuplatonismus objektiv zu beurteilen und davor zu warnen, dass die alleinige Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus ein Hindernis für die Ankunft am Festland sein kann.

Wenn daher das *salum procellosum* eine Metapher für das Leben ist, der *portus philosophiae* für Sicherheit und Geborgenheit auf der Fahrt und der *inmanissimus*

*mons* für den Neuplatonismus mit seiner Gefahr, der überwunden werden muss, soll die *regio solumque* eine Metapher für das Christentum sein, in dem man die *beata vita* erreichen kann.<sup>36</sup>

Iglika Milusheva  
Paris-Lodron-Universität Salzburg  
Kultur- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät  
Fachbereich Altertumswissenschaften  
iglika.milusheva@sbg.stud.ac.at

<sup>36</sup> In *beata v.* vertritt Augustin noch die Meinung, es sei möglich bereits in diesem Leben, Gott zu finden bzw. glücklich zu sein. Rückblickend betrachtet er diese Ansicht aber kritisch (vgl. *retr.* 1. 2: *Displicet autem ... quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare vitam beatam...*). Augustins aristotelisch-stoisch geprägte intellektualistische Glückskonzeption, welche in den Frühschriften zu finden ist, wird im Laufe der Zeit durch eine platonisch-christliche ersetzt, gemäß welcher der Mensch sich zwar bereits im diesseitigen Leben Gott und dem Glück annähern kann, die vollständige Erkenntnis und das vollkommene Glück aber erst im jenseitigen Leben möglich sind (vgl. *civ.* 14. 25: *tunc igitur beata erit* (scil. *vita*), *quando aeterna erit*; *ibid.* 19. 4: *aeternam vitam esse sumum bonum*; *serm.* 150. 10: *nemo beatus est, nisi qui vivit in aeternum*).