

ULRICH G. LEINSLE

Von der Weltordnung zur Lebensordnung

Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog „De Ordine“

In einer Interpretation Augustinus' soll gezeigt werden: Philosophie scheitert als Erklärung einer umfassenden Weltordnung, findet als Theorie der Wissenschaften zu sich selbst und hat in der Veränderung des Lebens ihre zentrale Aufgabe.

Der Autor ist Professor für Systematische Theologie (Phil.-theol. Propädeutik) an der Universität Regensburg. (Redaktion)

Philosophie und Leben scheinen nicht selten wenig miteinander zu tun zu haben. Beispiele „gelebter Philosophie“ sind heute gegenüber der angeblich „grauen Theorie“ gesucht.¹ In diesem Zusammenhang erscheint die Philosophie des jungen Augustinus von besonderer Wichtigkeit: Sie führt ihn zur Bekehrung und liefert ihm sein erstes Lebensmodell, verbunden allerdings mit einem Scheitern seiner Theorien an den theoretischen Fragen der Weltordnung. Dargestellt hat Augustinus diese Thematik in seinem Dialog *De Ordine*, der uns ein Bild „praktizierter Philosophie“ entwirft.²

Augustinus' Dialog ist zumindest literarisch auf dem Landgut Cassiciacum anzusiedeln, in das sich Augustinus im Herbst 386 zwischen seiner Bekehrung und Taufe mit einigen seiner Verwandten, Freunde und Schüler zurückgezogen hat.³ Hier versucht er, sich über zentrale Fragen seines Philosophierens klar zu werden. Zu diesen zählt die Frage des *ordo rerum*, der Weltordnung, die nach stoisch-neuplatonischer Auffassung durch Schicksal bzw. Vorsehung vorherbestimmt und bis ins Kleinste geregelt ist.⁴ Augustinus sind die damit verbundenen Probleme aus Cicero, Plotin und Porphyrius vertraut.⁵ Er ersetzt jedoch das stoische „fatum“ durch das umfassende Wort „ordo“. Von den Interpreten des Dialogs wird fast immer das Ungenügen der hier gegebenen Antworten herausgestellt und ein Befremden an dem verworrenen Aufbau des Dialogs konstatiert.⁷ Augustinus geht ja von der unbefriedigenden Behandlung der Weltordnung scheinbar unvermittelt zur Lebens- und Studienordnung über und begründet dies in den *Retractationes* mit dem geistigen Unvermögen seiner

¹ Vgl. F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg-München 1983, 7–11.

² B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970, 216.

³ Zur Historizität: J. J. O'Meara, *The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, in: *VigChr* 5(1951) 150–178; G. Madec, *L'historicité des Dialogues des Cassiciacum*, in: *RevAug* 31(1986) 207–231, H. H. Gunermann, *Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus' De ordine*, in: *Recherches Augustiniennes* 9 (1973) 225f.

⁴ G. Verbeke, *Augustin et le stoicisme*, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 85–89.

⁵ A. Solignac, *Réminiscences Plotiniennes et Porphyriennes dans le début du „De ordine“ de saint Augustin*, in: *AdPh* 20 (1957) 446–465; *Ders.*, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique des saint Augustin*, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 113–148.

⁶ *De ord.* I,1,1 (CC SL 29, 89,3).

⁷ Vgl. M. Hofmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966, 148–154; L. Doignon, *Le De Ordine, son déroulement, ses thèmes*, in: G. Reale u. a., *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, 113–116.

Gesprächspartner.⁸ Doch scheint gerade dieser Übergang in der Aufgabe der Philosophie, wie sie Augustinus in der Zeit seiner Bekehrung sieht, gerechtfertigt werden zu können: Er zeigt uns die Möglichkeiten und Grenzen rationaler Durchdringung der Welt auf.

1. Das Scheitern an der Weltordnung

Augustinus' Ausgangsfrage des ersten Gesprächs ist nur scheinbar banal: Welche Ursache hat das unruhige Plätschern des Wassers im Kanal vor der Villa des Verecundus?⁹ Für den jungen Licentius, der sich gerade von der Poesie der Philosophie zugewendet hat, ist das kein Grund zur Verwunderung, denn alles geschieht nach einer determinierten kausalen Ordnung, wie es der stoischen Doktrin entspricht. Die Folge ist, daß man sich im Gegensatz zu Augustinus über nichts wundern darf. Allerdings kann die gesetzmäßige Ordnung („ordo“ und „lex“ werden z. T. synonym gebraucht) dem einzelnen verborgen sein.¹⁰ Bereits das Sich-Wundern Augustins als Ausgangspunkt des Philosophierens weist aber in eine andere Richtung als der stoische Dogmatismus des Licentius.¹¹ Augustinus verlegt zudem die Diskussion von der „Höhe“ stoischer Schicksalsdisputationen in die Ebene der alltäglichen „kleinen“ Geschehnisse: Nicht der Lauf der Gestirne oder das Schicksal des Menschenlebens stehen hier zu Debatte, sondern das herbstliche Laub, eine Spitzmaus und schließlich ein Hahnenkampf.¹² An ihnen soll sich die durchgän-

ge Ordnung des Universums, die jeden Zufall ausschließt, zeigen.

Im menschlichen Herstellen ist Ordnung gegeben, weil dieses von der Vernunft (ratio) geleitet ist. Mit genuin stoischer Argumentation aus Ciceros *De fato* weist Licentius seine Auffassung von der Ordnung aller Dinge nach: Nichts geschieht zufällig, nichts außerhalb der Ordnung, die letztlich auf Gott zurückgeführt wird. Gottes Vernunft garantiert die Ordnung aller Dinge, diese aber garantiert die vollkommene Rationalität und Verstehbarkeit der Welt. Gut stoisch wird deshalb auch die Weissagung einbezogen als Möglichkeit, den unabänderlichen Lauf der Dinge im voraus zu erkennen.¹³

Dieser stoische Optimismus des jungen Licentius zerbricht allerdings an zwei Fragen, die sich in seinem System als noch unlösbar erweisen: die Existenz des Bösen und die Freiheit Gottes. In beiden Fragen findet der Dialog zu keiner eindeutigen Lösung, obwohl Augustinus eine solche bereits andeutet. Die Erörterung des Problems des Bösen steht unter der doppelten Prämisse, daß nichts außerhalb der umfassenden Ordnung geschieht und diese Ordnung in der Vernunft Gottes begründet ist.¹⁴ Zumal Augustinus nicht zwischen physischem und metaphysischem *malum* unterscheidet, erweist sich unter diesen Prämissen die Herkunft des Bösen als schwieriges Problem.¹⁵ Licentius' erste Lösung, die Ordnung selbst als weder gut noch schlecht zu bezeichnen, führt zum Widerspruch, da sie doch auf

⁸ Retr. I,3,1 (CSEL 36,19,12–14); vgl. J. Rief, *Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962, 9–18.

⁹ De ord. I,3,7 (92,31–34).

¹⁰ Ebd. I,3,8 (92,43–50); vgl. Rief, *Ordo-Begriff* 184–189.

¹¹ Vgl. Doignon, *De Ordine* 119–121.

¹² De ord. I,3,9 (93,67–89.). Zur Bedeutung von Laub, Hahn und Maus in der Stoa: Gunermann, *Tradition* 187f. 196.

¹³ De ord. I,5,13f (95,19–96,50).

¹⁴ Ebd. I,6,15 (96,12); I,7,17 (97,10–12).

¹⁵ Rief, *Ordo-Begriff* 253f.

den guten Gott zurückgeführt werden muß, ja geradezu die Art und Weise ist, in der Gott alle seine Werke tut.¹⁶ Diese aber sollte nicht gut sein? Andererseits schließt die universale Ordnung Irrtum und Böses als Antithese notwendig ein, da Ordnung immer Unterscheidung beinhaltet. Doch kann Gott nicht Ursprung des Bösen sein, noch kann er das Böse lieben, da die Ordnung selbst aus ihm stammt und er die Ordnung liebt.¹⁷

Auch bei der Wiederaufnahme des Themas im 2. Buch wird keine endgültige Klärung der Frage erreicht. Festgehalten wird aber an der Kontrastfunktion schlechter Gestalten: der Tor im Lichte der Weisheit, Dirnen und Henker im Rahmen der staatlichen Ordnung, der häßliche unterlegene Hahn gegenüber dem Sieger, Barbarismen in Poesie und Rhetorik.¹⁸ Die Kontrastfunktion erklärt freilich nicht den Ursprung des Bösen, sondern belädt die Disputanten nur mit neuen Problemen: Wenn die Ordnung und die Gerechtigkeit Gottes das Böse voraussetzen, um sich daran zu manifestieren, gibt es dann Ordnung erst nach dem Ursprung des Bösen? Dieser läge dann aber außerhalb der von Gott gegebenen Ordnung, was der ersten Prämisse der Diskussion klar widerspricht.¹⁹ Der Ursprung des Bösen ist also im Rahmen der Philosophie, die Licentius und sein Mitschüler Trygetius hier vertreten, ein nicht zu lösendes Problem. Augustinus selbst gibt hier noch keine eindeutige Lösung jener Frage, die ihn noch lange beschäftigen sollte.

Das Problem des Bösen in der universalen Ordnung ist nun aber engstens verbunden mit der Frage der Stellung Gottes zu dieser Ordnung. Der *ordo* wird ja geradezu definiert als das, wodurch Gott alles wirkt.²⁰ Wenn nun aber Ordnung die Existenz des Bösen voraussetzt, kann sie bei Gott selbst, der ja ganz gut ist, nicht gegeben sein: Gott selbst und das, was bei ihm (*apud deum, cum deo*) ist, steht außerhalb der universalen Ordnung. Damit ist die universale Ordnung an einer entscheidenden Stelle durchbrochen.²¹ Als Bereich, in dem die kausal-determinierte Ordnung gilt, erweist sich folglich vornehmlich die Welt der bewegten Dinge. Diese sind nicht „bei Gott“. Sie bilden vielmehr diese sichtbare Welt im Gegensatz zur intelligiblen Welt Gottes und der ewigen Wahrheit, an der Augustinus in einer aus der Bibel begründeten Anwendung platonischer Zwei-Welten-Theorie festhält.²² Dies hätte allerdings zur Folge, daß nun die Bewegung der Welt außerhalb Gottes, wenn auch nicht ohne Gott verläuft.²³

Da nun aber auch der platonisch-stoische Weise im festen Besitz der Wahrheit unerschütterlich „bei Gott“ ist, müßte auch er von der umfassenden Weltordnung ausgenommen sein. Die Trennung der beiden Welten kehrt bei ihm nicht nur wieder in der Zusammensetzung aus Leib und Seele, sondern auch der Seele selbst aus Sinnlichkeit und Vernunft. So müßte auch im Menschen selbst jener Teil, der „mit Gott“ ist, von der umfassenden göttlichen Ordnung ausgenommen werden, was dem

¹⁶ De ord. II,7,21 (118,20f.).

¹⁷ Ebd. I,7,17 (97,13–98,35).

¹⁸ Ebd. II,4,11f (113,1–114,52).

¹⁹ Ebd. II,7,23 (119,72–106).

²⁰ Ebd. II,1,2 (107,23); vgl. Doignon, De Ordine 125f. S. U. Zuidema, De Orde-Idee in Augustinus' Dialogo De Ordine, in: Philosophia Reformata 28 (1963) 1–18.

²¹ De ord. II,1,2 (107,26–39).

²² Ebd. II,7,23 (107,40–108,72); I,11,32 (106,44–49); vgl. J. Pépin, Une curieuse déclaration idéaliste du „De Genesi ad litteram“ (XII,10,21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes, in: Ders., Ex Platonico-rum Persona, Amsterdam 1977, 183–210.

²³ Zur späteren Lösung Augustins: Rief, Ordo-Begriff 168–194.

von Licentius anfänglich behaupteten stoischen Dogmatismus voll widerspricht.²⁴ Schließlich stellt sich die Frage, ob Gott selbst in der universalen Ordnung einbeschlossen ist, von ihr geleitet wird. Nach Licentius' Definition ist ja die Ordnung das, wodurch alles, was Gott festgesetzt hat, geleitet wird. Dies kann nicht auf Gott selbst zutreffen. Nun steht aber zumindest Christus in einer gewissen göttlichen Ordnung in seinem Kommen zu uns Menschen. Ist folglich Christus nicht Gott, sondern nur der Vater? Vor dieser Konsequenz scheut Trygetius natürlich zurück. Andererseits wird die universale Ordnung dadurch eine Gott vorgeordnete Instanz, die auch das Handeln Gottes bestimmt, also dessen Freiheit unmöglich macht.²⁵

Das Scheitern dieser „kindlichen Behandlung bedeutender Probleme“²⁶ hat jedoch tiefere Bedeutung. Eine dogmatische stoisch-neuplatonische Position ist in ihren eigenen Widersprüchen zu Fall gekommen. Sie muß aufgegeben werden. Philosophie als System, das in einer bestimmten Schule gelernt wird, ist noch nicht die Form von Philosophie, die Augustinus für die Behandlung der beiden großen Fragenstellungen braucht, die aller Philosophie aufgegeben sind: Gott und der Weg der Seele zu ihm.²⁷

2. Die rationale Ordnung der Wissenschaften

Die Weltordnung hat sich dem Philosophieren Augustins und seiner Schüler als widerständig erwiesen. Sie ist nicht in

allem zu klären, nicht in ihrem Grund, Umfang und Grenzen einzusehen. So wendet er sich jenem Feld zu, in der die rationale Ordnung deutlicher zutage tritt als in der Welt: den Disziplinen der klassischen Bildung.²⁸ Denn in ihnen ist die rationale Ordnung am klarsten und bis in alle Einzelheiten einzusehen. Sie sind zugleich die nötige Vorbereitung zum richtigen Philosophieren.²⁹ Doch ist der Übergang von der Weltordnung zur Ordnung der Wissenschaften nicht nur aus der propädeutischen Rolle der Disziplinen auf die Philosophie zu begründen. Augustinus wird ja nicht nur eine Empfehlung abgeben, die literarischen und mathematischen Disziplinen zu studieren, sondern ihren Ursprung aus der Vernunft darstellen. Dies ist aber ein philosophisches Tun: An die Stelle der gescheiterten philosophischen Erörterung des Ursprungs und der Art der Weltordnung tritt nun die philosophische Erörterung des Ursprungs, der Einteilung und der Ziele der Wissenschaften.

Die pädagogische Bedeutung der Wissenschaften im Hinblick auf die Philosophie wird von Anfang an deutlich hervorgehoben. Die Freien Künste sind die Heilmittel gegen die schwankenden alltäglichen Meinungen, von denen die Menschen ohne sicheren Halt herumgetrieben werden. In dieser Funktion setzt sie Augustinus gleichberechtigt neben die Einsamkeit, wie ihn auch seine Bekehrung nicht in die Einsamkeit führt, sondern zur Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften mit seinen Schülern.³⁰ In ihr sieht er die

²⁴ De ord. II,2,5f (108,24–110,75).

²⁵ Ebd. I,10,29 (103,15–34).

²⁶ Ebd. II,1,2 (107,15). Auch Augustinus ist „in philosophia puer“: Ebd. I,5,13 (95,24); vgl. Doignon, De Ordine 119.

²⁷ De ord. II,5,11 (116,47); II,17,47 (133,12f).

²⁸ Vgl. H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982, 237–279; I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984, 101–136.

²⁹ De ord. II,5,14 (115,7–14); vgl. Marrou, Augustinus 257–260.

³⁰ De ord. I,1,3 (90,53); vgl. G. Kobler — U. Leinsle, Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des hl. Augustinus, in: A Praem 62 (1986) 134f.

beste Vorbereitung zum Finden der Wahrheit und somit zum vollen menschlichen Glück. Außerdem fordert die richtige Lehrordnung, daß man mit dem Einfacheren anfangt und dann zu den schwierigeren Problemen fortschreite.³¹ Denn der Lauf der Dinge in der Welt ist nicht so, daß man hier sogleich die umfassende Ordnung der göttlichen Vorsehung erkennen könnte.

In den Wissenschaften soll sich also die Macht der Vernunft darstellen, die im Weltgeschehen und im Treiben der Menschen immer nur annähernd entdeckt werden kann.³² Aufgabe einer philosophischen Begründung der Wissenschaften, die der umfassenden Ordnung nachspürt, ist deshalb die begründete Ableitung der Wissenschaften von einem Einheitsprinzip aus, das die Vielheit der Wissenschaften zu einem geordneten, von der Vernunft beherrschten und einsehbaren Kosmos gestaltet.³³ Augustinus wird dies in dreifacher Weise tun: in der Betrachtung des didaktischen Aufbaus der Wissenschaften, ihres Entstehungsgrundes und schließlich des konstruktiven Einheitsprinzips jeder Disziplin.

Der Aufbau des Studiums der Freien Wissenschaften vollzieht sich nach dem neuplatonischen Schema des Übergangs vom Sinnlichen zum Unsinnlichen. Deshalb geht Augustinus aus von den beiden vorherrschenden Sinnen des Menschen, dem Sehen und Hören. In beiden Bereichen ist die allem zugrundeliegende Vernunft aufzuspüren.³⁴ Der Weg der Entsinnlichung durch die Wissenschaften führt deshalb nach dem enzyklopädischen Schema der freien Künste von der Grammatik, die mit

den Silben und gesprochenen Wörtern zu tun hat, über die Rhetorik, Dialektik und Musik, die alle dem Hören zugeordnet werden, zu den Disziplinen des Sehens: Geometrie und Astronomie, um schließlich in die Philosophie zu münden, die mit den beiden unsinnlichen Gegenständen, Gott und der Seele, beschäftigt ist.³⁵ Auffallend ist hier das Fehlen der Arithmetik, die Augustinus sonst selbstverständlich unter die Disziplinen rechnet. Sie ist in diesem Aufstieg vom Sinnlichen zum Unsinnlichen nicht so einfach unterzubringen, sondern wird gerade das zur Verfügung stellen, was für die rationale Durchdringung der Wissenschaften entscheidend ist: das Einheitsprinzip, mithin das Prinzip der Ordnung selbst.

Grund aller Wissenschaften ist die Vernunft selbst. Augustinus unternimmt es, die Entstehung der Wissenschaften aus der Vernunft allein abzuleiten: Der Zyklus der Freien Künste ist eine fortschreitende Verwirklichung, ein Ausdruck vollkommener Vernunft. Dazu greift Augustinus auf die wichtige Unterscheidung von „rationalis“ für das der Vernunfttätigkeit Fähige und „rationabilis“ für das von der vernünftigen Seele nach Vernunftprinzipien Hervorgebrachte zurück.³⁶ Vernunftgemäßheit besagt aber zugleich Ordnung: Einheit in eine Vielheit zu bringen; deshalb kann die Vernunft selbst Einheitsprinzip der Wissenschaften sein, in denen sich vollkommene Vernunftgemäßheit manifestiert. Um dies zu erkennen, muß freilich die Vernunft mittels der Wissenschaften zu sich selbst zurückkehren, reflexiv auf ihren eigenen Vollzug zurückgehen.³⁷ Die Begründung der Wis-

³¹ De ord. I,8,24 (100,50–54); II,7,24 (120,112–118).

³² Ebd. II,11,32 (125,34f).

³³ Ebd. II,11,33 (126,72–76); II,12,35 (127,17f); vgl. Hadot, Arts 105–108; 124–130.

³⁴ De ord II,11,32 (125,34–38); vgl. Marrou, Augustinus 225f.

³⁵ De ord. II,12,35–16,42 (127–130); vgl. Marrou, Augustinus 164–181.

³⁶ De ord. II,11,31 (125,28–34); vgl. Hadot, Arts 107.

³⁷ De ord. II,11,30 (124,1–6); II,18,4f (133,21–25); vgl. O. Du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Paris 1966, 140.

senschaften setzt als philosophisches Geschäft deren lernenden Vollzug bereits voraus, wie es Seneca ausdrückt: „Wissenschaften soll man nicht studieren, sondern studiert haben.“³⁸

Die vollkommen rationale Ordnung der Wissenschaften aber zeigt sich schließlich dann, wenn in der einzelnen Wissenschaft das Einheitsprinzip aufgefunden werden kann. Dies tut Augustinus ausführlicher für die Grammatik, die dadurch auch als grundlegende Disziplin ausgewiesen wird. Grundlage dieser Disziplin ist die vernünftige Kommunikation; denn die Vernunft selbst ist ja das natürliche Band unter den Menschen.³⁹ Diese feste Verbindung unter den Menschen aber geschieht in der Sprache. Im Dienst der sprachlichen Verständigung, des gegenseitigen „Aus-schüttens“ des Geistes und der Gedanken, stehen die sprachlichen Zeichen als Lautzeichen. Die Sprachzeichen sind Lautzeichen, die nach stoischer Auffassung nicht unmittelbar die Dinge, sondern primär die Gedanken des Sprechenden bezeichnen. Zur Kommunikation mit den Abwesenden wird folglich das Schriftzeichen eingeführt. Auch die Schrift ist wie die Sprache eine Schöpfung der Vernunft. Die Ordnung aber zeigt sich immer dann, wenn eine Vielheit auf ein Einheitsprinzip zurückgeführt wird. So ist das Einheitsprinzip aller sprachlichen Disziplinen (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) das Laut- bzw. Schriftzeichen als Ordnungselement der Vielfalt der Dinge und Gedanken, die dadurch bezeichnet werden können. Mit dem einen Laut- bzw. Schriftzeichen engstens verbunden ist daher auch

die Kunst des Zählens, ausgestaltet dann in der Arithmetik, in der sich Ordnung ebenfalls in vollkommenem Maße zeigt. Beide stehen am Ursprung der Wissenschaften, weil auch die Grammatik im Durchbuchstabieren (ein Zählen mit Buchstaben) ihre Vorstufe hat.⁴⁰

Die mathematischen Künste, zu denen auch die Musik zählt, werden insgesamt auf das Zählen als ein Durchgehen mit Einheiten zurückgeführt. Dadurch wird Ordnung geschaffen. Die unendliche Vielfalt der Dinge wird begrenzt und nach einem oder wenigen Prinzipien durchschaubar aufgebaut. Aus dem elementaren Zählen erwachsen so die mathematischen Disziplinen, die didaktisch nach ihrer Nähe bzw. Ferne zur Sinnlichkeit angeordnet werden: Die Musik ist die oberste der dem Hören zugeordneten Künste, wobei der einzelne Ton ebenso behandelt wird wie das einzelne Sprachzeichen im Hinblick auf seine Bedeutung.⁴¹ Auch die dem Sehen zugeordneten Wissenschaften, Geometrie und Astronomie, werden bis auf ihr letztes Einheitsprinzip, die Zahl, analysiert.⁴² Dadurch ist aber die gesamte Ordnung der Wissenschaften bis ins letzte als vollkommen rational nachgewiesen. Die Wissenschaften sind deshalb nicht nur das geeignete Übungsfeld des Geistes zur Schulung der Vernunft, sondern selbst hervorragendes Objekt philosophischer Durchdringung, die sich somit nach dem Scheitern an der Ordnung des Realen, modern gesprochen, als Wissenschaftstheorie zu betätigen hat.

³⁸ Seneca ep. 88,2; vgl. Marrou, Augustinus 241.

³⁹ De ord. II,12,35 (127,6–23), vgl. Kobler—Leinsle, Gemeinschaft 146f; U. Pizzani, Schema agostiniano e schema varroniano della disciplina grammaticale, in: Studi su Varrone, Rieti 1979, II, 397–411.

⁴⁰ De ord. II,12,35 (127,16–23); vgl. Kobler—Leinsle, Gemeinschaft 147.

⁴¹ De ord. II,14,39 (129,10–19); vgl. U. Pizzani, La sezione musicale dei Disciplinarum libri di Varrone Reatino, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, Rieti, Settembre 1974, Rieti 1976, 457–476.

⁴² De ord II,15,42 (130,1–16); vgl. Marrou, Augustinus 214–225.

3. Philosophie als Lebensordnung

Die Beschäftigung des Philosophen mit den Wissenschaften könnte den Eindruck eines vollkommenen Intellektualismus erwecken, sähe nicht Augustinus die Ordnung der Wissenschaften und ihr Studium unmittelbar verbunden mit einer Einübung in das philosophische Leben. Die „Schule“ von Cassiciacum ist ja gerade gekennzeichnet durch beides: eifriges Studium der Literatur und Disputieren philosophischer Fragen und den Versuch einer philosophischen Lebensgemeinschaft.⁴³ In der Widmungsepistel an Zenobius kommt dies bereits deutlich zum Ausdruck. Das Scheitern des Verstandes an der undurchschauten Weltordnung wird zurückgeführt auf das Fehlen der richtigen Selbsterkenntnis. Wie im Mosaikboden das Zusammenstimmen der vielen Steinen gesehen werden muß, so auch in der göttlichen Weltordnung. Dies kann aber nicht, wer nicht gelernt hat, das Viele von einer Einheit aus zu betrachten. Dies zu lernen und die menschlichen Meinungen danach zu beurteilen, ist Aufgabe der philosophischen Einübung in den Wissenschaften und der philosophischen Lebensordnung.⁴⁴

Ziel der philosophischen Lebensordnung ist der sich selbst zurückgegebene, in sich selbst zurückgekehrte Geist, der von einem Einheitsprinzip aus die Vielheit des Universums erst zu deuten vermag. Es ist der Mittelpunkt zu treffen, von dem aus alles beurteilt werden kann. Das Scheitern der Disputation über die Weltordnung hat deshalb tiefere Bedeutung: Es zeigt, daß alle Beteiligten noch nicht in diesem Zen-

trum verankert sind, in der philosophischen Lebensordnung noch nicht gefestigt sind. Dieses Zentrum aber ist primär der menschliche Geist selbst als das Vermögen der Wahrheit und die ursprüngliche Erfahrung von Einheit.⁴⁵ Diese Einheit schließt nicht eine Vielheit von Menschen aus, setzt vielmehr Gemeinschaft geradezu voraus; sie schließt allerdings das Sich-Hingeben an die Vielheit der äußeren Dinge und Sinneseindrücke aus, da in ihnen der Verstand seine eigentliche Tätigkeit nicht mehr recht durchführen kann, überall nach Einheit zu suchen und auf Einheit zu dringen.⁴⁶ Die Darlegung des ganzen Werkes *De Ordine* im Scheitern und in der positiven Ausführung hat deshalb nicht zuletzt den Sinn, den philosophisch interessierten Zenobius einzuladen, sich dieser Lebensordnung, die Augustinus in der Muße von Cassiciacum anfanghaft gegeben sieht, anzuschließen: Er lädt ihn ein, doch das Bessere zu wählen und sich jener Ordnung, die er in dieser Schrift dargelegt findet, einzugliedern.⁴⁷

Diese Hinwendung zur Philosophie ist für Augustinus eine Bekehrung, wie er sie selbst mit 19 Jahren bei der Lektüre des *Hortensius* Ciceros durchgemacht hat. Sie impliziert ein moralisches und literarisches Programm, wie es in der „Schule“ von Cassiciacum verwirklicht werden soll. Gerade deshalb ist Augustinus so ungehalten, wenn er sieht, daß seine Schüler immer noch intellektuelle und moralische Fehler an sich haben. Denn die Bekehrung zur Philosophie bedeutet nach neuplatonischem Muster klarerweise die Absage an Leidenschaften, körperliche

⁴³ De ord. I,2,7 (92,28); vgl. Kobler—Leinsle, Gemeinschaft 140–143.

⁴⁴ De ord. I,1,2f (90,39–55). Als einseitig pädagogische Deutung kritisiert Doignon. De ordine 148, mit Recht M. P. Stappat. Die Schola von Cassiciacum, Augustin „De Ordine“, Bad Honnef 1980, 22–24.

⁴⁵ De ord. I,2,3 (90,1–17).

⁴⁶ Ebd. I,2,3 (90,5f.13–17) vgl. Kobler—Leinsle, Gemeinschaft 147.

⁴⁷ De ord. I,2,4 (91,29–35).

Begierden, aber auch intellektuellen Hochmut und eitle Ruhmsucht.⁴⁸ Geradezu poetisch verdichtet ist diese Mahnung an der Stelle, wo Licentius wie schon am Abend vorher bei der Verrichtung menschlicher Bedürfnisse gedankenlos den Vers Ps 79,8 singt: „Deus virtutum converte nos, et ostende faciem tuam et salvi erimus.“ In der Deutung Augustinus: „Bekehre uns Gott der Scharen, zeige uns dein Angesicht und wir werden heil sein.“ Im nachfolgenden Gespräch zeigt Augustinus, daß dieser Vers ganz gut zu jenem Ort paßt. Denn der wirkliche Sinn der Bekehrung besteht in der Abkehr vom Schmutz der Leidenschaften und von der Finsternis des Irrtums, hin zum Antlitz Gottes, das die Wahrheit ist. Nicht aber soll Licentius seine Dichtungen über Pyramus und Thisbe aufgeben, sondern er soll sie recht verstehen. Bekehrung geschieht für den jungen Augustinus nicht dadurch, daß wir etwas anderes tun als vorher, sondern dadurch, daß wir es anders als andere Menschen tun. Er weist Licentius hin auf die Ordnung der Wissenschaften, die uns erst den wahren Sinn von Pyramus und Thisbe enthüllen: Pyramus, das ist jetzt die Philosophie, die Wahrheit, letztlich Christus; Thisbe ist der Mensch, die Seele, die mit den Freien Künsten geschmückt ist und mit der Wahrheit vermählt werden soll.⁴⁹ Deshalb lautet die Aufforderung an den „bekehrten“ Licentius erstaunlicherweise: Geh inzwischen wieder zu jenen Musen, deinen Versen und deinem Singen; aber versteh sie nun als Weg der mit den Wissenschaften geschmückten und durch die Tugenden

schön gewordenen Seele zur Verbindung mit der Vernunft in der philosophischen Erkenntnis der Wahrheit, die letztlich Christus selbst ist.⁵⁰

Die Philosophie erfordert aber nicht nur eine „Bekehrung“, sie gibt auch selbst die Lebensregeln an für jene, die all ihr Streben auf Gott und die Seele ausrichten, die Philosophen. Anstoische und neuplatonische Gedanken anknüpfend, sieht Augustinus in den philosophischen Lebensregeln das Gesetz Gottes selbst, das gleichsam in die Seele des Weisen überschrieben wird. Diese Regeln aber beziehen sich einerseits auf die Lebensordnung, andererseits auf die Studienordnung in den Wissenschaften. Beides gehört für den jungen Augustinus untrennbar zusammen.⁵¹ Die hier gegebene, möglicherweise aus pythagoräischen Quellen gespeiste Lebensordnung weist erstaunliche Parallelen zu der ca. 397 entstandenen Mönchsregel auf, in der allerdings, da sie für Laienmönche geschrieben ist, die Ordnung der Studien nicht berücksichtigt wird. Wohl aber ist der Grundgedanke des Aufstiegs zur geistigen Schönheit und Einheit beibehalten.⁵² Dies zeigt, daß es sich dabei für Augustinus um eine wirklich praktikierbare Lebensordnung und ein tiefes persönliches Anliegen handelt, das er auch als Bischof nicht aufgegeben hat. Die Philosophie will ja von den Leidenschaften frei machen, die nötige Unterscheidung auch im Umgang mit eigenen und fremden Fehlern lehren, den rechten Umgang mit den Mitmenschen, vor allem die Pflege der Freundschaft. In allem wird hier, größtenteils noch nicht ausdrücklich

⁴⁸ Ebd. I,20,29f (103,34–104,75); vgl. I. Gercken, Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins, Osnabrück 1939, 86–90.

⁴⁹ De ord. I,8,22–24 (99–101); vgl. Doignon, De Ordine 121f.

⁵⁰ Vgl. S. Battaglia, Piramo e Tisbe in una pagina di Sant'Agostino, in: Filologia e Letteratura 9 (1963) 113–120.

⁵¹ De ord. II,8,25 (121,1–7); vgl. Doignon, De Ordine 129.

⁵² De ord. II,19,51 (135,69f); II,20,53 (136,22); vgl. L. Verheijen, Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, in: Augustiniana 22 (1972) 496–510.

christlich, das Ideal des philosophischen Lebens gezeichnet, beseelt von Glaube, Hoffnung und Liebe, in Gottesverehrung und der für die Studien benötigten äußeren und inneren Ruhe.⁵³

4. Philosophie als Suche nach dem Einen

Als Grundprinzip aller Ordnung hat sich die Einheit erwiesen, die fähig ist, eine Vielfalt zu ordnen. Dieses *Unum* wird Augustinus schließlich als das eigentliche Ziel der Philosophie darstellen. In neuplatonischem Kontext ist darin nicht nur die mathematische und menschliche Einheit, sondern die Einheit Gottes selbst bezeichnet, das *Hen* Plotins; denn Gott ist die höchste und wirkliche Einheit.⁵⁴ Erst in der Erkenntnis Gottes zeigt sich der Zusammenhang und die Einheit der Weltordnung und jene Eigenschaft, die Augustinus immer der geordneten Einheit einer Vielheit zuerkennt: die Schönheit.⁵⁵

Deshalb sieht Augustinus im Gegensatz zu seinen dogmatisch ausgerichteten Schülern die Ordnung nicht primär als Welt-, sondern als Lebensordnung, die uns zu Gott führen soll.⁵⁶ Wer durch die Schulung der Disziplinen hindurchgegangen ist und dort verstanden hat, das einheitstiftende Prinzip zu finden, der wird auch in der Philosophie nichts anderes finden als das Eine, doch nun in einem höheren Sinne: die Einheit des eigenen Ichs und die Einheit des göttlichen Ursprungs, die

nur im einem wissenden Nichtwissen erreicht werden kann.⁵⁷ Dadurch wird der Mensch lernen, auch in seinem Wollen und Streben sich auf Einheit auszurichten, was im deutlichsten in der Freundschaft zutage tritt: „Was versuchen Freunde anderes als eins zu sein? Und je mehr sie eins sind, umso mehr sind sie Freunde.“⁵⁸ In vielen Beispielen aus fast allen Bereichen des Lebens wird der Wert der Einheit dargestellt. Wo aber Einheit, Ordnung, Zusammenstimmen von Teilen gegeben ist, dort ist Schönheit: bei der Seele selbst, die sich entsprechend geordnet hat, und in der Außenwelt, vor allem aber bei Gott selbst und in der intelligiblen Welt der Wahrheit.

Für den, der diese geistige Schönheit liebt, gibt es nur den einen Weg der philosophischen Ordnung, um von dort aus dann die Fragen der Weltordnung neu zu stellen: gut leben, gut beten, gut studieren.⁵⁹ Die Philosophie kann also das Leben verändern, indem sie ihm eine neue Ordnung gibt. Die Frage nach der universalen Ordnung kann nur zu lösen erhoffen, wer sich selbst der Ordnung unterwirft. Die Ableitung der Weltordnung aus Gott scheitert, weil die Rückführung der Lebensordnung auf die Einheitsprinzipien (Seele, Gott) noch nicht geleistet ist. Dies ist aber die primäre philosophische Aufgabe: „Der Inhalt augustinisches Philosophierens wird hier zugleich zur Methode.“⁶⁰

⁵³ De ord. II,8,25 (121,7–37); vgl. Kobler-Leinsle, Gemeinschaft 137–143.

⁵⁴ Vgl. K. Mertens, Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften, Diss. München, Speyer 1940, 13–23.

⁵⁵ De ord. I,2,4 (90,18–22); vgl. Verheijen, Eléments 498–500.

⁵⁶ De ord. I,9,27 (102,9–12).

⁵⁷ Ebd. II,18,47 (133,5–20).

⁵⁸ Ebd. II,18,48 (133,37–40); vgl. M. A. McNamara, Friendship in Saint Augustine, Freiburg/Schw. 1958, 192–225; Kobler-Leinsle, Gemeinschaft 140.

⁵⁹ De ord. II,19,51 (135,46–70); vgl. Verheijen, Eléments 474–484.

⁶⁰ Rief, Ordo-Begriff 72.