

JÖRG TRELENBERG

Augustins Schrift  
*De ordine*

*Beiträge*  
*zur historischen Theologie*  
144

---

**Mohr Siebeck**

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

144





Jörg Trelenberg

Augustins Schrift  
*De ordine*

Einführung, Kommentar,  
Ergebnisse

Mohr Siebeck

JÖRG TRELENBERG, geboren 1965; Studium der Ev. Theologie sowie der lateinischen und griechischen Philologie in Münster; Oberstudienrat in Hemer; 2003 Promotion; 2007 Habilitation.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-151054-0

ISBN 978-3-16-149545-8

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Bembo Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Meinen Eltern



## Vorwort

Augustin stellt in seinem philosophischen Frühdialog *De ordine* die grundsätzliche Frage nach dem Bösen in der Welt: Woher stammt das Übel? Ist es von Gott verursacht oder zumindest zugelassen? Kann das Schlechte und Böse in die umfassende göttliche Weltordnung integriert werden? Welche Macht kommt dem Zufall im Weltgeschehen zu? Es sind die zentralen Fragen der Theodizee, auf die der junge Philosoph von Cassiciacum eine Antwort sucht. Seine überaus tief sinnigen Gedanken hat er in eine reizvolle äußere Form und Szenerie gekleidet: Eine kleine exquisite Runde von Gleichgesinnten führt auf dem idyllischen Landgut eines Freundes ein von weltlichen Sorgen freies, kontemplatives Leben und trifft sich regelmäßig zum philosophischen Austausch. Die Atmosphäre ist zwanglos und heiter, die *amoenitas loci* wirkt inspirierend und führt zu Gesprächen, die mit feinem, geistreichen Humor gewürzt und in der Urbanität des Umgangstons ganz dem Vorbild der antiken Dialogtradition verbunden sind.

In seinem *opusculum* produziert und präsentiert Augustin, auf der Höhe der Gelehrsamkeit seiner Zeit, eine unglaubliche Anzahl von literarischen Reminiszenzen und Anspielungen. Pythagoras, Platon, Cicero, Vergil, Terenz, Varro, Plotin und Ambrosius sind, um nur einige Koryphäen der antiken Literatur zu nennen, in Form und Inhalt der Augustinschrift gleichsam omnipräsent und lassen die Lektüre von *De ordine* – nicht nur für den Zeitgenossen Augustins – zu einem eindrucksvollen Bildungserlebnis werden. Da es hierbei einen großen Unterschied darstellt, ob der Zugang zur Gedankenwelt Augustins in einer vermittelten Form (über eine neusprachliche Übersetzung) oder in einer direkten, unmittelbaren Begegnung stattfinden kann, möchte der vorliegende Kommentar Anregung und Hilfe bieten, die kleine, gehaltvolle Schrift im Original zu lesen und zu interpretieren, sei es im klassisch-philologischen, philosophischen oder theologischen Seminar, oder überall dort, wo das Interesse am authentischen *Augustinus ipse* wach und vorhanden ist.

Im Juni des Jahres 2007 wurde die Studie von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift anerkannt. Nicht nur der „Ordnung“ halber, sondern in aufrichtiger Verbundenheit steht zum Schluss daher ein Wort des Dankes. Dieser gilt zuerst und im besonderen Maße meinem langjährigen akademischen Lehrer Herrn Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, der nach der Betreuung meiner Dissertation sich nicht scheute noch schonte, auch das anschließende, ungleich umfangreichere Projekt stets mit wohlwollendem und fachkundigem Rat zu begleiten und in bewährter



Weise zu einem guten Abschluss zu verhelfen. Herrn Prof. Dr. Holger Strutwolf danke ich für die bereitwillige Übernahme des Korreferates, eine mühevollle Arbeit, die – obgleich er es rücksichtsvoll leugnet – bei einem Nachschlagewerk kein pures Vergnügen gewesen sein kann. Zuletzt ist es mir eine mehr als angenehme Pflicht, Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel für seine vorbehaltlose Empfehlung und Aufnahme der Schrift in die Reihe der „Beiträge zur historischen Theologie“ zu danken, insbesondere aber für die vielfältige weitere Unterstützung, die er seinem jüngeren, häufig Rat suchenden Seminar- und Fachkollegen immer wieder angedeihen ließ und lässt.

Hemer / Münster, 17.11.2008

Jörg Trelenberg

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII
I. Einführung . . . . .	1
1. Der Philosoph von Cassiciacum . . . . .	1
2. Gedankengang und Struktur der Schrift . . . . .	7
a) Der Gedankengang der Schrift <i>De ordine</i> . . . . .	7
b) Die Struktur der Schrift <i>De ordine</i> . . . . .	13
3. Quellen und Traditionen . . . . .	16
a) Lateinische Klassiker . . . . .	16
b) Pythagoras . . . . .	17
c) Marcus Terentius Varro . . . . .	19
d) Marcus Tullius Cicero . . . . .	21
e) Neuplatonismus . . . . .	23
f) Christlicher Einfluss . . . . .	25
4. <i>De ordine</i> in der Forschungsliteratur . . . . .	27
a) Textausgaben . . . . .	27
b) Übersetzungen . . . . .	28
c) Kommentare . . . . .	29
d) Weitere Literatur . . . . .	30
5. Corrigenda zu CChr.SL XXIX, pp. 89–137 . . . . .	31
II. Kommentar . . . . .	33
1. Proömium	
Thema, Widmung, Situation (1,1,1–1,2,5) . . . . .	35
2. Hauptteil	
Erster Abschnitt: Bestimmung der Seinsordnung (1,3,6–1,11,33) . . . . .	75
Zweiter Abschnitt: Verteidigung der Seinsordnung (2,1,1–2,11,34) . . . . .	175
Dritter Abschnitt: Aufweis der Bildungsordnung (2,12,35–2,19,51) . . . . .	307
3. Abschluss . . . . .	367
Danksagung und Rückblick (2,20,52–2,20,54) . . . . .	367
III. Ergebnisse . . . . .	375
1. Die Historizität der Cassiciacum-Dialoge . . . . .	375
2. Der Rückzug nach Cassiciacum: Verzicht auf weltlichen Ruhm? . . . . .	385

3. Der Ertrag und die Einheit der Schrift <i>De ordine</i> . . . . .	391
4. Welche Schriften Plotins kannte Augustin in Cassiciacum? . . . . .	397
5. Die Bekehrung des Licentius: Eine Spiegelung der augustinischen Konversion? . . . . .	409
Literaturverzeichnis . . . . .	417
Stellenregister . . . . .	441
Personenregister . . . . .	467
Sachregister . . . . .	473

# I. Einführung

## 1. Der Philosoph von Cassiciacum

Die Schrift *De ordine* wird neben *Contra Academicos* und *De beata vita* zu den philosophischen Frühdialogen des Kirchenvaters Augustin gerechnet. Nach ihrem gemeinsamen Entstehungsort werden sie – zusammen mit den wenig später verfassten *Soliloquia* – als die sog. „Cassiciacum-Schriften“ bezeichnet.<sup>1</sup> Der äußere Anlass und die Umstände der Entstehung sind nach den Angaben der *confessiones*, *retractationes* und nicht zuletzt der Frühdialoge selbst relativ gut rekonstruierbar: Im Spätsommer des Jahres 386 hatte der prominente Mailänder Rhetor nach einem einschneidenden Bekehrungserlebnis seine über viele Jahre verfolgte weltliche Karriere überraschend abgebrochen. Seinen anstrengenden Lehrberuf hatte er – auch aufgrund körperlicher Überlastung – quittiert, um nunmehr in einer ländlichen Idylle am Fuße der Alpen ein meditativ-beschauliches, dem Gebet und den wissenschaftlichen Studien gewidmetes Leben zu führen. Dem antiken Freundschaftsideal entsprechend hatte er sich mit einer kleinen, auserlesenen Schar von Gefährten umgeben, darunter sein engster Freund und Gesinnungsgenosse Alypius,<sup>2</sup> seine Mutter Monnica, sein 15-jähriger Sohn Adeodatus<sup>3</sup> und zwei intellektuell begabte Schüler namens Licentius und Trygetius.<sup>4</sup> In diesem Kreise scheinen unter der Leitung des Meisters in bestimmten Abständen und in strukturierter Form philosophische Gespräche zu vorgegebenen Themen stattgefunden zu haben.<sup>5</sup> In ihrer Lebendigkeit und Unterhaltsamkeit sind sie wohl als die historischen Vorläufer der späteren, uns heute vorliegenden schriftlich-literarischen Gestalt anzusehen. Auch wenn das Ausmaß der augustinischen Überarbeitung und Stilisierung (*elaboratio*) in der Forschung heftig umstritten ist,<sup>6</sup> spiegelt sich in der frühen Trilogie noch heute, wofür Cassiciacum gleichsam als

---

<sup>1</sup> Im *corpus Augustinianum* erscheint die Bezeichnung des verecundischen Landgutes als *rūs Cassiciacum* lediglich in *conf.* 9,3,5. Zu seiner vermuteten Lage nordwestlich der Metropole Mailand (*Mediolanum*) in der Nähe des heutigen Como vgl. infra unter 1,2,5, Z. 15 f. (s. v. *ad villam familiarissimi nostri Verecundi*).

<sup>2</sup> Zur Person und Biographie des Alypius vgl. infra unter 1,2,5, Z. 22 (s. v. *Alypius*).

<sup>3</sup> *Conf.* 9,6,14.

<sup>4</sup> Zur Person der beiden sog. *pueri* bzw. *adulescentes* vgl. infra unter 1,2,5, Z. 22 (s. v. *Licentius*) und Z. 23 (s. v. *Trygetium*).

<sup>5</sup> Zu den komplizierten Fragen der Chronologie dieser Gespräche vgl. infra zu 1,3,7, Z. 20 f. (s. v. *nam et Alypius ...*).

<sup>6</sup> Siehe infra Ergebnis 1: „Die Historizität der Cassiciacum-Dialoge“.

Synonym im Leben des Augustinus steht: für eine einmalige kurze, heiter-glückliche und von allen weltlichen Sorgen unbeschwerte Zwischenzeit.<sup>7</sup>

Cassiciacum ist für Augustin die Erfüllung eines alten Jugendtraumes. Die Bemühung um die Philosophie als dem Streben nach gesicherter Erkenntnis und zweifelsfreiem Wissen sei ihm schon lange eingepflanzt gewesen. Die Liebe zur Weisheit (*amor sapientiae* = φιλοσοφία) sei geradezu zu einem Grundzug seines Wesens geworden. Aufgrund äußerer Zwänge habe er sich ihr jedoch niemals ganz widmen können. Eine Art „geistige Initialzündung“ sei für ihn, so berichtet er später in den *confessiones*, die Lektüre einer protreptischen Schrift Ciceros gewesen.<sup>8</sup> Dessen Dialog *Hortensius* und die darin enthaltene eindringliche Werbung für die Philosophie habe eine glühende Leidenschaft in ihm entfacht,<sup>9</sup> die auch in den schwersten Krisen niemals völlig ausgelöscht, vielmehr immer wieder neu entfacht worden sei. Augustin selbst deutet sein in Cassiciacum verwirklichtes *otium philosophandi* mehrfach als eine späte Reaktion auf sein damaliges Hortensius-Erlebnis.<sup>10</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint es konsequent, wenn er seine Schüler Licentius und Trygetius, die er ebenfalls für die Philosophie begeistern will, zuallererst den besagten Cicero-Dialog lesen lässt.<sup>11</sup>

Augustin will in Cassiciacum die Bedingungen schaffen, um endlich weise (*sapiens*) zu werden, und er hält dies tatsächlich für ein realistisches Ziel.<sup>12</sup> Viel verspricht er sich von einer neuen Art des Philosophierens, die als ihre wichtigste Ausgangsbasis eine „Rückkehr zu sich selbst“ (*reditio ad se ipsum*) ansieht. Umso größer sind seine Hoffnungen, als er auf seiner langen Suche nach Wahrheit – so seine späteren biographischen „Geständnisse“ – bereits eine Reihe von Enttäuschungen hinter sich gebracht hat. So habe ihn seine Neugier (*curiositas*) in die Arme der Manichäer getrieben, da diese Wissen statt Glauben zu vermitteln versprochen. Erst lange später wird ihm sein Irrtum bewusst. In seinem unstillbaren Wissensdurst habe er sich auf die Astrologie gestürzt.<sup>13</sup> Seine Hoffnungen erfüllten sich ebenso wenig. Wahllös habe er die verschiedensten Schriften verschlungen, derer er habhaft werden konnte, seriöse wissenschaftliche wie phi-

<sup>7</sup> Vgl. *conf.* 9,3,5. – P. KESLING (Weltregiment, S. 45) vergleicht das augustininische *Cassiciacum* mit dem ciceronischen *Tusculum*, dem Inbegriff des Ortes philosophischer Muße (z. B. in den *Tusculanae disputationes*), wenn er gelungen feststellt: „Tusculum und Cassiciacum haben ja überhaupt den gleichen symbolischen Klang.“

<sup>8</sup> Vgl. *conf.* 3,4,7 f.

<sup>9</sup> *Conf.* 3,4,8: *hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligere et quarerem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam.*

<sup>10</sup> Vgl. *conf.* 8,7,17; *beat. vit.* 1,4.

<sup>11</sup> Siehe *c. acad.* 1,1,4: *... volui tentare pro aetate quid possent: praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur.* Vgl. auch *ibid.* 3,4,7 und 3,14,31.

<sup>12</sup> Vgl. die futurische Aussage (*cum sapiens fuero*) in *c. acad.* 2,3,9; siehe auch *ibid.* 3,20,43: *Sed cum tricenisimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam [sc. sapientiam] me quandoque adepturum.*

<sup>13</sup> *Conf.* 5,3,3–6; 7,6,8–10.

losophisch-esoterische Literatur.<sup>14</sup> Am Ende stand der skeptische Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt.<sup>15</sup> Umso erstaunlicher ist sein Erkenntnisoptimismus, wenn er in Cassiciacum nun einen neuen Versuch unternimmt. Wahrhaft enthusiastisch geht er zu Werke: „Gotteserkenntnis durch Selbstreflexion“ heißt seine neue Formel und sein Programm, welches er nicht nur in den drei Frühdialogen, sondern vor allem auch in seinen bekannten „Alleingesprächen“ propagiert und anschaulich präsentiert.<sup>16</sup>

In den Cassiciacum-Schriften greift Augustin die elementaren Grundfragen der antiken Philosophie auf. Er beginnt noch einmal ganz am Anfang und ist sichtbar bemüht, für spätere Gedankengebäude zunächst ein tragfähiges logisches Fundament zu gründen. Dies gilt vor allem für die erkenntnistheoretische Schrift *Contra Academicos*, in welcher die grundsätzliche Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes gestellt wird. Ist den akademischen Skeptikern Recht zu geben, die behaupten, dass nichts mit Sicherheit erfasst werden könne (*nihil percipi posse*)? Oder gibt es axiomatisch gültige, logisch evidente und gleichsam überzeitliche Grundwahrheiten, die jenseits aller Subjektivität einsichtig sind und aus denen im Sinne einer „positiven Philosophie“ weitere Erkenntnisse entwickelt werden können? Augustinus entscheidet sich im Sinne des platonischen Idealismus für die zweite Alternative. – In *De beata vita* kommt der eudämonistische Grundzug der antik-philosophischen Ethik zum Tragen und es wird die zentrale, jeden Menschen betreffende Frage nach dem individuellen Glück aufgeworfen. Die Antwort bleibt zunächst im traditionellen Rahmen, nämlich dass die Glückseligkeit im Besitz des höchsten Gutes bestehe. Ihr unverkennbares Gepräge bekommt sie dadurch, dass das *summum bonum* mit dem christlichen Gott identifiziert wird und dass „Gott besitzen“, d. h. Gott erkennen und ihn „genießen“ (*frui*) zum Inbegriff des gelingenden und glückseligen Lebens wird. – Der Dialog *De ordine* schließlich sucht eine Antwort auf das Theodizeeproblem. Ist die göttliche Ordnung (*ordo*) und Vorsehung (*providentia*) in der Welt allgegenwärtig und allumfassend? Wenn dies der Fall sein sollte: Wie ist dann das Vorhandensein der unverkennbaren Übel (*mala*) dieser Welt zu erklären? Um an diesem klassischen Dilemma nicht vorschnell zu scheitern, entwirft Augustin eine Lern- oder Studienordnung (*ordo studendi*) der enzyklopädischen Wissenschaften. Denn nur der umfassend Gebildete dürfe auf die Lösung dieser und anderer philosophischer Grundfragen hoffen.

Man hat in älterer wie in neuerer Zeit versucht, die erkenntnistheoretische, die ethische und die kosmologische Schrift jeweils auf ciceronische Vorlagen zurückzuführen. Für die augustinschen Bücher *Contra Academicos* sind die *Academica*

<sup>14</sup> *Conf.* 4,16,30 u. ö.

<sup>15</sup> Vgl. *conf.* 5,14,25: *itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans ...*; *ibid.* 5,10,19: *etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos quos academicos appellat, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.*

<sup>16</sup> *Soliloq.* 1,2,7; 2,1,1; *ord.* 1,2f,3; 2,18,47 f u. ö.

Ciceros genannt worden, für *De beata vita* die *Tusculanae disputationes* und *De finibus*, für die am meisten „theologisches“ Gedankengut enthaltende Schrift *De ordine* schließlich die ciceronische Trilogie *De natura deorum*, *De divinatione* und *De fato*, die sich insbesondere im Gedanken der göttlichen Vorsehung treffen.<sup>17</sup> Die gedankliche und sprachliche Affinität zu Cicero ist tatsächlich unübersehbar. Dies verwundert nicht, da der ehemalige Rhetorikprofessor das *opus* seines großen Vorbildes, an dessen literarischen Stil sich der damalige Schulbetrieb orientierte, nur allzu gut kannte. Und Augustin ist in Cassiciacum noch keineswegs gewillt, seine hohe klassische Bildung gering zu schätzen oder seinen Lesern zu verheimlichen. Dennoch kann man Augustin keinen Plagiatvorwurf machen. Auch wenn das *corpus philosophicum* des berühmten römischen Schriftstellers ihm vielerlei Anregungen zu geben vermochte, so ist der Philosoph von Cassiciacum in seinen Schlussfolgerungen und Ergebnissen ganz und gar selbstständig. Cicero ist für Augustin ein wichtiger Stofflieferant, durch ihn wird die Auswahl der Themen, oft auch die Richtung und die Art des logischen Denkens und Abwägens, nicht aber die Entscheidung selbst präjudiziert.

Eine dogmatische Abhängigkeit besteht allerdings in Bezug auf die neuplatonische Lehre. Durch seine Mailänder Kontakte ist Augustin mit einer christianisierten Form des Neuplatonismus, wie sie im sog. „milieu milanais“<sup>18</sup> gepflegt wurde, in Berührung gekommen. Hochgebildete Männer wie der Mailänder Bischof Ambrosius, dessen geistiger Vater und Amtsnachfolger Simplicianus, der spätere Konsul Mallius Theodorus und andere hervorragende Vertreter dieses Philosophenzirkels lebten und vertraten – z. T. nach dem Vorbild des römischen Rhetors Marius Victorinus – eine spezielle Symbiose von neuplatonischer Ontologie und „modernem“ rationalistischem Christentum, die auf Augustin offensichtlich attraktiv wirkte und einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausgeübt hat. Nachdem man ihn auch mit dem Schrifttum der griechischen Neuplatoniker (Plotin, mindestens ein weiterer Autor<sup>19</sup>) versorgt hatte, gelang ihm auch die endgültige Abkehr vom manichäischen Aberglauben, dem er seit seiner Jugendzeit in Afrika verfallen war. In einer fundamentalen Umkehrung seines Denkens löste das monokausale Weltbild der Neuplatoniker den alten dualistischen Antagonismus von Gut und Böse ab und bot ihm eine faszinierend einheitliche Interpretation der hiesigen und transzendenten Welt. Dass das Böse (*malum*) keine Substanz besitze, wird ihm zum Axiom. Dass alles, was Sein besitzt, gleichzeitig ein vom höchsten Prinzip vermitteltes Gut-Sein erhalten habe, steht ihm unverrückbar fest. Die Prävalenz der geistigen Welt (*mundus intelligibilis*) vor der sinnlichen

<sup>17</sup> Vgl. die Hauptthese von M. P. FOLEY, *The ‚De Ordine‘ of St. Augustine*, Diss. Boston College 1999; hier: S. 7 (u. ö.); siehe aber schon ähnlich P. KESELING, *Weltregiment*, S. 44f, der die „Gespräche von Tusculum“ allerdings den augustinischen „Selbstgesprächen“ zuordnen will.

<sup>18</sup> G. MADEC, *Le milieu milanais: philosophie et christianisme*, in: BLE 88, 1987, S. 194–205.

<sup>19</sup> Siehe hierzu infra Ergebnis 4 („Welche Schriften Plotins kannte Augustin in Cassiciacum?“).

(*mundus sensibilis*) verteidigt er nun, wann immer es möglich ist, mit äußerstem Nachdruck. Ebenso deutlich wird die Gewissheit der geistigen Erkenntnis der Unsicherheit sensueller Wahrnehmung gegenübergestellt. Im ethischen Bereich empfiehlt er, den „Schmutz der Körperlichkeit“ und darauf bezogener Begierden zu meiden; in gnoseologischer Hinsicht rät er zur konsequenten Ausrichtung auf das ontologisch Höherwertige, nämlich die unsterbliche Seele (*anima*), den individuellen wie universellen Geist (*animus, ratio*) und – in letzter Konzentration – auf das Eine (*unum*) und Einfache. In jeder der augustinischen Cassiciacum-Schriften ist die Euphorie der in Mailand vollzogenen philosophischen Neuorientierung deutlich zu spüren.

Dennoch hat die Philosophie für Augustin letztlich nur eine dienende Funktion. Sofern es sich um die wahre Philosophie (*vera et germana philosophia*)<sup>20</sup> handelt, ist sie geeignet, dem Gebildeten die heiligen Lehren (*mysteria*) des katholischen Christentums, die vormals lediglich geglaubt wurden, nunmehr auch rational einsichtig zu machen.<sup>21</sup> Der Philosoph von Cassiciacum ist davon überzeugt, dass die (neu)platonische Lehre und der christliche Glaube sich vor allem in der Gottesfrage vereinigen lassen. Mehrfach expliziert er das christliche Trinitätsdogma mit Hilfe der *termini technici*, die der Triadenlehre Plotins entstammen.<sup>22</sup> Zwar muss man bisweilen konzedieren, dass der noch ungetaufte Katechumene Augustinus noch nicht in jeder Hinsicht umfassend über die christlichen Lehren informiert ist, doch an der Ernsthaftigkeit seines Glaubens darf nicht gezweifelt werden. In einem großen Eingangsgebet richtet er sich in den *Soliloquia* an den christlichen dreieinigen Gott, mit der flehenden Bitte, ihn auf der Suche nach Erkenntnis zu unterstützen. Und ausdrücklich bekennt er sich zur christlichen Überlieferung (bzw. zu Christus selbst) als der stärksten ihm bekannten Autorität.<sup>23</sup> Eine ältere Forschungsrichtung, welche die augustinische Konversion in Mailand lediglich zu einer Bekehrung zur neuplatonischen Philosophie degradieren wollte, ignoriert innerhalb der Frühschriften die entscheidenden Aussagen.

Wie sieht Augustin rückblickend seine Religionsphilosophie von Cassiciacum? Man hat davon gesprochen, dass er sie später „nicht gerade anerkennend“ und sehr „kritisch“ beurteile.<sup>24</sup> Dies ist sicher zu einseitig gesehen, ein differenziertes Bild muss gezeichnet werden: In den *confessiones* fällt er als Christ und Kirchenmann das Urteil, dass seine damaligen Schriften zweifelsfrei bereits dem christlichen Gott „dienten“ (*litteris ... servientibus tibi*), andererseits aber noch nach der

<sup>20</sup> In der Forschungsliteratur wird die Frage, was Augustin unter der mehrfach genannten „wahren Philosophie“ exakt versteht, kontrovers diskutiert; zur Position des Verfassers siehe infra zu 2,1,1, Z. 7 (s. v. *verae philosophiae*).

<sup>21</sup> Siehe *ord.* 2,5,16 und dazu infra zu Z. 31 f (s. v. *vera et ... germana philosophia*) und Z. 30 (s. v. *non contemnere illa mysteria*).

<sup>22</sup> Vgl. besonders deutlich *ord.* 2,5,16; *beat. vit.* 4,35.

<sup>23</sup> Vgl. den berühmten Satz zum Ende von *c. acad.* (3,20,43): *Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum.*

<sup>24</sup> So P. KESELING, *Weltregiment*, S. 42 f.



„Schule der Überheblichkeit lechzten“ (*superbiae scholam ... anhelantibus*).<sup>25</sup> Ihren dezidiert christlichen Charakter habe er gegen Alypius durchsetzen müssen. Dieser wollte mittels der Schriften – so Augustin – „den Geruch der Schulen“ (*gymnasiorum cedros*) verbreiten lassen und habe sich ursprünglich dagegen ausgesprochen, den Namen Christi in die Schriften aufzunehmen.<sup>26</sup> Eine sehr ähnliche Wertung nimmt der greise Bischof von Hippo in den *retractationes* vor: Ihm missfällt, dass er den Wissenschaften (*disciplinae liberales*) zu viel Wert beigemessen habe,<sup>27</sup> dass er sich zu häufig (z. B. bei der Erwähnung der *fortuna* oder der *Musae*) des paganen Sprachgebrauchs befließigt habe<sup>28</sup> und manchen heidnischen Philosophen, beispielsweise Pythagoras, über Gebühr gelobt habe.<sup>29</sup> Viele weitere Details werden nachträglich korrigiert und vor allem – sprachlich wie inhaltlich – der biblischen Norm angepasst. Auch der ausgeprägte Erkenntnisoptimismus der frühen Schriften wird getadelt und unzweideutig darauf verwiesen, dass gemäß der Schrift die vollendete Erkenntnis Gottes (*cognitio dei*) nicht schon in diesem, sondern erst im zukünftigen Leben zuteil werde.<sup>30</sup> Auf der anderen Seite wird auch im Spätwerk der christliche Charakter der Erstlingsschriften bestätigt und ausdrücklich gewürdigt. Der Cassiciacum-Aufenthalt wird als ein *christianae vitae otium* angesprochen.<sup>31</sup> Besonders seine Argumente in *Contra Academicos* sieht der Kirchenvater nach mehreren Jahrzehnten immer noch als wertvoll an und er ist fest davon überzeugt, dass die Widerlegung der akademischen Skepsis nur „aufgrund des Erbarmens und mit der Hilfe des Herrn“ (*miserante atque adiuvante domino*) bewerkstelligt worden sei.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> *Conf.* 9,4,7: *ibi* [i. e. in Cassiciacum] *quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus, testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te.*

<sup>26</sup> *Ibid.* 9,4,7: *quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini unigeniti tui, domini et salvatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. magis enim eas volebat redolere gymnasiorum cedros, quas iam contrivit dominus, quam salubres herbas ecclesiasticas adversas serpentibus.*

<sup>27</sup> *Retr.* 1,3,2: *multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam qui sciunt eas, sancti non sunt; vgl. auch ibid. 1,4,4.*

<sup>28</sup> *Retr.* 1,1,2; 1,2,2; 1,3,2.

<sup>29</sup> *Retr.* 1,3,3: *Nec illud mihi placet, quod Pythagorae philosopho tantum laudis dedi, ut qui hanc audit vel legit possit putare, me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina, cum sint plures idemque capitales.*

<sup>30</sup> *Retr.* 1,2,2: *... et quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam vitam, quomodo libet se habeat corpus eius, cum perfectam cognitionem dei ... in futura vita speret Apostolus.*

<sup>31</sup> *Retr.* 1,1,1.

<sup>32</sup> Siehe *ibid.* und 1,1,4.

## 2. Gedankengang und Struktur der Schrift

### a) Der Gedankengang der Schrift *De ordine*

Augustin beginnt seinen Dialog stilgerecht mit einem Proömium (1,1,1–1,2,5), gestaltet als Widmung an seinen Freund Zenobius, und führt seine Leser direkt und ohne Umschweife in ein ebenso kompliziert wie bedeutsam vorgestelltes Thema ein, welches man im modernen Sprachgebrauch wohl als das *Problem der Theodizee* bezeichnen würde. Das klassische theologische Dilemma wird in kunstvollen Satzgefügen scharf und anschaulich herausgearbeitet: Der Glaube an ein göttliches Wesen, welches einerseits als gütig-fürsorglich und andererseits als allmächtig gilt, erscheint angesichts der allgegenwärtig begegnenden Übel (*mala*) in dieser Welt als in sich widersprüchlich. Wie kann man sich eine umfassende göttliche Ordnung aller Dinge (*ordo rerum*) vorstellen, wenn eine überall zu beobachtende Unordnung (*perversitas*) im Weltgeschehen sie ständig *ad absurdum* führt? Zwingt die scheinbare Widersinnigkeit kontingenter Ereignisse nicht zu dem Eingeständnis, dass die göttliche Vorsehung (*divina providentia*) in ihrer ordnenden Kraft entweder nicht machtvoll und weitreichend genug oder aber durch einen prinzipiell fehlenden Ordnungswillen gekennzeichnet ist? Vor einer solchen Alternative aber warnt der Autor der Schrift: Jeder Zweifel an der Allmacht Gottes müsse als töricht, gefährlich und pietätlos (*impium*) zurückgewiesen werden, vollends frevelhaft aber sei die boshafte Unterstellung, das Übel könnte durch Gottes Willen (*dei voluntate*) erst entstanden und verschuldet sein.

Zumindest die Richtung der Antwort, die Augustin auf das drängende Theodizeeproblem zu geben gedenkt, ist im Proömium bereits angedeutet: Keineswegs herrscht im Universum der Zufall (*casus*) oder gar Unordnung (*perturbatio*). Es ist vielmehr der Beschränktheit unseres Geistes zuzuschreiben, dass die große Harmonie und der umfassende Zusammenhang alles Seienden nicht erkannt wird. Nur deshalb gelangen wir zu einer falschen Ansicht über die Weltordnung, da wir gewohnt sind, unseren Blick lediglich auf die Einzelheiten zu richten, ohne das übergeordnete Ganze zu überschauen. Ein Urteil steht dem nicht an – so ein originelles Bild Augustins<sup>33</sup> –, der die Schönheit eines kunstvollen Mosaikfußbodens nach dem Aussehen einzelner Steinchen zu beurteilen und daraufhin den Künstler (*artifex*) ob seines mangelnden Ordnungssinnes zu tadeln wagt. Wenn man das Universum in seiner harmonischen Gesamtheit überschauen will, so gelingt dies nicht von einem beliebigen Standpunkt der äußeren Peripherie, sondern gleichsam nur – wie bei einer geometrischen Kreisfigur<sup>34</sup> – von dessen innerstem Zentrum (*κέντρον*) her. Dieser eine Mittelpunkt (*unum medium*) des Alls, in dem das komplizierte universale Ordnungsgefüge gewissermaßen zu-

<sup>33</sup> Zur Singularität dieses Beispiels in der antiken Literatur siehe infra unter 1,1,2, Z. 29 (s. v. *in vermiculato pavimento*).

<sup>34</sup> Zur plotinischen Provenienz des Kreisvergleiches siehe infra unter 1,2,3, Z. 46–51 (s. v. *ut in circulo*).

sammenläuft und seinen letzten Ursprung besitzt, ist – Augustin umschreibt es in mystisch-neuplatonischer Terminologie – das Göttliche selbst, welches niemals in der Außenwelt der sinnlichen Erscheinungen, sondern nur in der Reflexion auf den eigenen Geist und dessen transzendenten „Kern“ erblickt und erfahren werden kann.

Die angekündigte philosophische Disputation beginnt mitten in der Nacht (1,3,6–1,5,14). Eine Koinzidenz von scheinbar zufälligen Ereignissen führt dazu, dass alle Gesprächsteilnehmer zeitgleich wach sind und sich im Schlafgemach aus verschiedenen Gründen ein zunächst zwangloses Gespräch über die Ordnung dieser Welt entspinnt. Nachträglich wird dieser Umstand als ein Teil eines umfassenden Weltplanes gedeutet, welcher – zunächst meist unerkannt – durchaus zweckbestimmt agiert. Denn ohne eine nahezu unendliche Anzahl von Voraussetzungen wäre es nie zu der bedeutsam empfundenen Diskussion, geschweige denn ihrer schriftlichen Fixierung und Erhaltung für die Nachwelt gekommen. Es ist Licentius, der Schüler Augustins, der unter dem Eindruck des Erlebten die Behauptung aufstellt, nichts geschehe außerhalb der Ordnung (*praeter ordinem nihil fieri*). An nicht wenigen Beispielen wird demonstriert, dass kein Ereignis ohne Ursache geschieht. Auch wenn dem menschlichen Geist die genauen Gründe für ein Geschehen oft nicht in allen Einzelheiten fassbar sind, so muss doch der Schluss gezogen werden, dass eine geschlossene Kausalkette (*ordo causarum*) existiert, die bei Berücksichtigung aller relevanten Faktoren den Zufall, welcher dezidiert als „Ursachenlosigkeit“ verstanden wird, kategorisch ausschließt.

Um den Begriff der Seinsordnung (*ordo rerum*) definitiv fassbar zu machen, wird auf einer Vorstufe gefragt, was denn das Gegenteil (*contrarium*) der Ordnung sei (1,6,15). In einem bemerkenswerten Gedankengang wird von Licentius nicht etwa die Unordnung oder ein anderes sprachlich-negatives Derivat genannt, sondern spontan und mit großer Bestimmtheit das Nichts (*nihil*). Die Begründung ist denkbar einfach: „Wie kann es etwas Gegenteiliges zu der Sache geben, die das Ganze eingenommen hat, das Ganze innehat?“<sup>35</sup> Denn das Gegenteil der Ordnung müsste sich zwangsläufig und definitionsgemäß außerhalb der Ordnung (*praeter ordinem*) befinden. Wenn aber nichts existiert, was von der Weltordnung nicht umfasst wird, kann es auch kein Gegenteil geben. Selbst der Irrtum (*error*), d. h. das unstete Hin- und Herschwanken, kann der Ordnung nicht als Gegenteil opponiert werden, denn kein Irrtum geschieht bei genauer Betrachtung ohne Ursache. So ist auch der *error* von der Ordnung fest umschlossen, kann daher nicht außerhalb ihrer existieren und damit keinesfalls ihr entgegengesetzt sein.

In einer Weiterführung dieses Gedankens entscheidet sich Licentius, der im Dialog funktional als der große Verteidiger der Weltordnung auftritt, für die Aussage, dass die allumfassende Ordnung notwendigerweise sowohl das Gute als auch das Übel enthalte (1,6,16–1,7,19). An dieser Stelle nun nähert sich die Diskussion

<sup>35</sup> § 15, Z. 7f: *quomodo esse quicquam contrarium potest ei rei, quae totum occupavit, totum obtinuit?*

zum ersten Male ihrem zentralen Thema, der Möglichkeit der Theodizee. Der liebende Gott wird ins Spiel gebracht. Wie kann es sein, so lautet der Einwand, dass Gott die Welt und die von ihm geschaffene Ordnung liebt und gleichzeitig dieselbe Weltordnung auch das Übel enthält? Daraus folge doch zwangsläufig, „dass das Übel von dem höchsten Gott stammt und dass Gott das Übel liebt.“<sup>36</sup> Licentius gibt sich nicht geschlagen. Das Übel, welches von Gott zweifellos nicht geliebt werde, könne sich dennoch innerhalb der Ordnung (*in ordine*) befinden. Denn dass Gott das Gute liebt und das Böse nicht liebt, sei geradezu der Inbegriff des Ordnungswillens Gottes. Das Prinzip der Unterscheidung (*distinctio*; hier: von Gut und Böse) konstituiere gewissermaßen erst den Ordnungsbegriff. Wo keine Unterschiede existierten, werde auch keine Ordnung benötigt. Darin bestehe Gottes Gerechtigkeit (*iustitia*), dass er jedem das Seine (*sua cuique*) zuteile und je nach seinen guten oder schlechten Taten das jeweils Verdiente ganz „ordnungsgemäß“ zukommen lasse.

Augustin kündigt sein Vorhaben an, als *advocatus diaboli* die Thesen des Licentius widerlegen zu wollen, doch lediglich mit dem Ziel, sie in einem kritischen Diskurs weiter „auszufeilen“ (*elimare*) und gegen potentielle Angriffe zu schützen. Ein höheres Gesprächsniveau soll erreicht werden, was nicht zuletzt dem Adressaten Zenobius geschuldet sei, der sich schon seit geraumer Zeit grübelnd mit dem Wesen der Weltordnung auseinandersetze (1,7,20; 1,9,27). Als Vorbereitung der eristischen Auseinandersetzung wird Licentius zu einer Definition der Ordnung aufgefordert (1,10,28). Nach kurzem Zögern formuliert er: „Ordnung ist das, wodurch alles gelenkt wird, was Gott beschlossen hat.“<sup>37</sup> Es entsteht ein Disput, wo Gott selbst angesiedelt werden könne, ob innerhalb oder außerhalb der Ordnung (1,10,29). Es wird gefragt, ob man nicht der Definition gemäß zwischen dem außerhalb der Weltordnung stehenden Gottvater und dem innerhalb der Ordnung sich befindlichen Gottessohn unterscheiden könne. Denn Letzterer sei durch den Vater in die Welt gesandt, werde in gewisser Hinsicht von ihm geleitet. Eine endgültige Übereinstimmung wird an dieser Stelle nicht erzielt und das philosophische Gespräch wird kurz darauf für einige Tage unterbrochen.

Zu Beginn des zweiten Buches wird die Definition der Ordnung als das allumfassende Weltregiment Gottes erneut aufgenommen (2,1,2). Licentius sieht sich gezwungen, noch einmal deutlich zu betonen, dass auch das Übel sich innerhalb der Ordnung befinde, dass Ordnung erst dort entstehe, wo das Zusammensein von Gutem und Bösem geregelt, d. h. prinzipiell Ungleiches unterschieden werden müsse. Augustin als nomineller Widersacher des Licentius setzt seine Fragen fort (2,1,3), indem er das in der antiken Philosophie gebräuchliche Gegensatzpaar von „bewegt werden“ (*moveri*) und „unbeweglich sein“ (*immobile esse*) einführt: Wenn Gott selbst und alles, was mit Gott verbunden ist, unbeweglich (sc. unveränderlich) sei, und wenn andererseits Vieles eindeutig der Bewegung

<sup>36</sup> § 17, Z. 12f: *Ex quo sequitur, ut et mala sint a summo deo et mala deus diligit.*

<sup>37</sup> § 28, Z. 10: *Ordo est ..., per quem aguntur omnia, quae deus constituit.*

(sc. der Veränderlichkeit) unterworfen sei, so folge daraus, dass es etwas gebe, was nicht mit Gott verbunden (*cum deo*), sondern von ihm getrennt (*sine deo*) sei, sich demnach auch nicht innerhalb seiner Ordnung befinden könne. Licentius kann den Einwand nicht auflösen, sondern lediglich bekräftigen, was ihm als Prämisse unverzichtbar erscheint: Zum einen stehe ihm fest, dass nichts von Gott getrennt sei, zum anderen könne an der Unveränderlichkeit im göttlichen Bereich kein Zweifel bestehen. Auf welche Weise aber auch das Veränderliche mit Gott verbunden sein könne, sei ihm noch nicht ersichtlich.

Zunächst wird versucht, den Terminus „mit Gott verbunden sein“ (*esse cum deo*) näher zu bestimmen (2,2,4–2,2,5). Man einigt sich schnell auf die Definition, dass „das mit Gott ist, was fähig ist, Gott zu erkennen.“<sup>38</sup> Der imaginäre Weise (*sapiens*) wird genannt, der zweifellos Gott zu erkennen vermöge und darum auch mit Gott verbunden sei. Weiterhin besteht ein Konsensus, dass auch die Erkenntnisgegenstände des Weisen, die er nicht sinnlich, sondern geistig erfasst, zum Bereich des mit Gott Verbundenen zu rechnen seien. Der Argumentationsgang wird durch das Gedankenspiel gekrönt, dass der Weise unter anderem auch sich selbst erkenne. Da er selbst zu den Objekten seiner Erkenntnis zähle, sei der erkennende Weise sowohl als Subjekt als auch als Objekt gewissermaßen auf zweifache Weise mit Gott verbunden. – Für die Tatsache, dass auch das Vergängliche, wenn auch nur indirekt, mit Gott verbunden sei, wird ebenfalls der Weise als Beispiel bemüht (2,2,6–2,2,7). Im unteren Teil seiner Seele wohne ein Seelenteil, welcher auf die sinnliche Wahrnehmung zurückgreife: das Erinnerungsvermögen (*memoria*). Der Geist des Weisen bediene sich seiner wie eines Sklaven, den er herbeiruft, wann immer es ihm nützlich erscheint. Dass diesem untersten Seelenteil auch das Vergängliche (*mobilis*) zugeordnet werden müsse, sei evident. Denn wofür sonst sei das Gedächtnis verantwortlich, wenn nicht für die vergehenden und leicht entweichenden Dinge?

Auf eine weitere Probe stellt Augustin seine Schützlinge (2,3,8–2,3,10): Da man die Erkenntnisobjekte des Weisen als „mit Gott verbunden“ bezeichnet habe, müsse man notgedrungen auch die Torheit (*stultitia*) dem göttlichen Bereich zuordnen. Denn wie könne der Weise die Torheit meiden, wenn er sie nicht vorher erkannt habe? Sowohl Alypius, der mittlerweile aus Mailand zurückgekehrt ist, als auch Trygetius versuchen sich an einer Antwort, doch ohne überzeugenden Erfolg. So muss der Lehrer selbst die Lösung vorgeben: Wie auch die Finsternis (*tenebrae*) auf keine Weise zu sehen sei, sondern nur dadurch vermieden werden könne, dass man sie mit seinen Augen zu durchdringen suche, so gehöre auch die Torheit, die man gewissermaßen als die „Finsternis des Denkens“<sup>39</sup> bezeichnen könne, keineswegs zu den Objekten der Erkenntnis. Wer weise werden möchte, solle nicht versuchen, die Torheit zu erkennen, sondern möge bedauern, dass eben diese ihn daran hindert, anderes zu erkennen. Es ist dies – Augustin spricht

<sup>38</sup> § 4, Z. 9f: *cum deo est quidquid intellegit deum.*

<sup>39</sup> Vgl. § 10, Z. 62: ... *mentis tenebras* ...

es nicht vollkommen deutlich aus – die Konstruktion des Privationsgedankens: Torheit gilt nicht als eigenständige substanzielle Größe, sondern lediglich als die „Abwesenheit von Weisheit“.

Um wieder zum Thema der Ordnung zurückzukehren, gibt Augustinus folgendes Rätsel auf (2,4,11–2,5,13): Geschieht alles, was ein Tor tut, nach der Ordnung? Bejahte man die Frage, vertrüge sich dies schlecht mit der Definition, dass „die Ordnung das sei, wodurch Gott alles Bestehende leite“<sup>40</sup>. Verneinte man dagegen, dass die häufig ungeordneten Handlungen der Toren jederzeit der Ordnung entsprechen, so wäre die Ordnung nicht umfassend und es gäbe etwas außerhalb ihres Wirkungsbereiches. Es ist Trygetius, der hier durch eine bemerkenswerte Antwort (der Leser der Schrift kennt sie schon aus dem Proömium) den Gesprächspartnern imponieren kann: Den törichten Handlungen sei durch das unaussprechliche und ewige Gesetz Gottes ein gewisser Raum zugewiesen. Wer innerhalb der umfassenden Ordnung des Seins nur diesen Ausschnitt betrachte, komme notwendigerweise zu dem Schluss, dass hier die „Hässlichkeit“ (*foeditas*) herrsche. Wer aber seine geistigen Augen auf das Ganze (*universa*) richte, werde nichts finden, was ungeordnet sei oder sich nicht an seinem ihm zugehörigen Platz befinde. Augustin ist von diesem Gedanken, den er Trygetius kaum zutraut, begeistert und fügt seinerseits eine Reihe von Beispielen als Illustration hinzu. So sei der Hahnenkampf, den man einige Tage zuvor beobachtet habe (1,8,25–1,8,26), ein besonders passendes Bild für die schönheitssteigernde Wirkung des Hässlichen. Das verunstaltete Aussehen des unterlegenen Hahnes, nur für sich betrachtet, sei in jeder Hinsicht abstoßend, dennoch bringe seine Hässlichkeit – durch Kontrastwirkung – die Schönheit des Überlegenen und des gesamten Kampfes erst richtig zum Ausdruck.

Für den notwendigen „Blick auf das Ganze“ sei allerdings, so Augustin, eine umfassende Bildung in den enzyklopädischen Wissenschaften notwendig (2,5,14–2,5,17). Nur sie könne vor einseitigen Sichtweisen schützen. Mit ihrer Hilfe sei es möglich, viele Fragen, die sich angesichts scheinbarer Ungerechtigkeit und Unordnung in der Welt stellten, aufzulösen und zu beantworten. Denjenigen allerdings, für die aufgrund äußerer Umstände (Zeitnot, fehlender Eifer, mangelnde intellektuelle Begabung) eine derartige Bildung nicht zugänglich sei, stehe als Alternative der Weg des Glaubens offen. Gott werde den nicht im Stich lassen, der den christlichen Lehren (*mysteria*) vertraut. Während der Weg der Vernunft (*ratio*) die vollkommene Einsicht verspreche, habe die Autorität (*auctoritas*) eine „befreiende“ (sc. soteriologische) Wirkung. Das Ziel beider Wege sei identisch: es gehe um das Verständnis und die Anerkennung des einen göttlichen Ursprungs der Welt, d. h. des allmächtigen Gottes in seiner dreifachen Gestalt.

Nach einem Exkurs über die Ubiquität des Göttlichen und der daraus folgenden Einsicht, dass der Weise (*sapiens*) trotz seiner körperlichen Beweglichkeit geistig immer mit Gott in Verbindung stehe (2,6,18–2,6,19), startet Augustin

<sup>40</sup> § 11, Z. 3f: *ordo est, quo deus agit omnia, quae sunt.*

einen letzten Angriff auf die Weltordnung (2,7,22–2,7,23). Die Ausgangsfrage lautet: War Gott immer gerecht? Da man dies schlecht abstreiten könne, sei die notwendige Folgerung, dass sowohl das Gute als auch das Böse immer schon existierten. Denn ansonsten brauchte Gott nicht – gemäß der bereits anerkannten Definition der Gerechtigkeit – „jedem das Seine“ (*sua cuique*) zuteilen. Trygetius versucht eine Entschärfung der Problematik, indem er postuliert, dass Gott zwar immer schon gerecht war, aber diese seine Gerechtigkeit (*iustitia*) erst anwenden musste, als das Übel entstand. Diese Erwägung allerdings hält den *advocatus diaboli* nicht davon ab, nunmehr seinen wichtigsten Einwand vorzubringen: Wenn das Übel irgendwann entstand und erst dann Gottes Gerechtigkeit zum Tragen kam, um eben dieses Übel durch seine Platzanweisung in die Weltordnung zu integrieren, dann wäre tatsächlich etwas außerhalb der Ordnung (*praeter ordinem*) entstanden. Die Ordnung wäre also nicht umfassend. Als Alternative sei lediglich denkbar, dass das Übel innerhalb der Ordnung entstanden sei, dann aber wäre Gott der Urheber (*auctor*) des Übels. Dies wiederum sei die abscheulichste Gotteslästerung (*sacrilegium*).

Die Diskussion endet an dieser Stelle und Augustin zieht es vor, einen zusammenhängenden Vortrag (*oratio perpetua*) zu halten.<sup>41</sup> Eine tief verborgene Vernunft (*occultissima ratio*) scheine zwar anzudeuten, dass nichts außerhalb der Ordnung geschehe, doch dürfe man nicht ungeordnet den ersten Schritt vor dem zweiten gehen (2,7,24–2,10,29). Wer Klarheit in den aufgeworfenen Fragen zu erlangen suche, müsse sich selbst einer zweifachen Ordnung unterwerfen, zum einen einer vernünftigen Ordnung der Lebensführung (*ordo vitae*), zum anderen einer geregelten Ausbildungs- und Studienordnung (*ordo eruditionis*). In einem detaillierten Tugendkatalog stellt Augustin zunächst die sittlichen Voraussetzungen des Erkenntniswilligen vor. Danach wendet er sich in einem nächsten Schritt ganz den geforderten Wissensgrundlagen zu. Hier existieren wiederum zwei Wege, welche der Lernende beschreiten kann. Einerseits könne man sich auf dem Wege zum Wissen einer Autorität (*auctoritas*) anschließen, andererseits aber auch seiner eigenen Vernunft (*ratio*) folgen. Die erste Art der Wissensaneignung sei in zeitlicher Hinsicht vorzuziehen, sie bilde gewissermaßen das Eingangstor (*ianua*) zur wissenschaftlichen Bildung. Der zweite Weg, der des selbstständigen Vernunftgebrauchs, habe in sachlicher Hinsicht die Priorität. Er verspreche vollendete Einsicht und nicht zuletzt Glückseligkeit, nicht erst im jenseitigen, sondern bereits im hiesigen Leben.

Für den Philosophen ist naturgemäß der Gebrauch der Vernunft die angemessene Methode. Zunächst nimmt Augustin eine begriffliche Bestimmung der *ratio* vor und klärt insbesondere ihr Verhältnis zur sinnlichen Wahrnehmung (2,11,30–2,11,34). Danach stellt er die Leistungen der menschlichen Vernunft vor, indem er in der Form einer Kulturentstehungslehre das Anwachsen des „Weltwissens“ beschreibt. Hierzu lässt er die personifizierte *ratio* die verschiedenen enzyklopä-

<sup>41</sup> Zur Begründung dieses Vorgehens vgl. *retr.* 1,3,1.

dischen Wissenschaften gleichsam „durchwandern“ (2,12,35–2,15,43). Insgesamt enthält Augustins normativer Bildungskanon sieben Disziplinen. Dem *trivium* von Grammatik, Dialektik und Rhetorik (den sog. Wissenschaften des Wortes) lässt er das *quadrivium* von Musik / Poetik, Geometrie, Astrologie / -nomie und Arithmetik (die sog. Wissenschaften der Zahl) folgen. In diesen Wissensgebieten müsse derjenige gründlich gebildet sein, der nach der Ordnung dieser und der jenseitigen Welt frage. Als die Krönung aller Wissenschaften gilt Augustin die Philosophie (2,16,44–2,19,51). Sie wird zwar nicht im engeren Sinne zu den *septem artes* gezählt, gleichwohl enthält sie deren Quintessenz. In der „wahren und echten“, d. h. der neuplatonischen Philosophie, kulminiert die schiere Unermesslichkeit des Lernstoffes und erfährt hier gleichzeitig ihre radikale Vereinfachung. Sie ist es, welche in glückseliger Gottesschau den Anblick der höchsten Schönheit und des Ursprungs der Welt verspricht. Erst wenn der Geist dort, in jener intelligiblen Welt (*in illo ... mundo intelligibili*<sup>42</sup>), angelangt ist, wird er den Blick auf das harmonische und vollendete Ganze (*totum*) werfen können, von dem in der hiesigen Welt nur die widersprüchlichen Einzelteile wahrgenommen werden. Erst dort wird sich auch das verwickelte Problem der Theodizee, die unerträgliche Anwesenheit des Ungeordneten und Bösen in der Welt, endgültig auflösen.

## b) Die Struktur der Schrift *De ordine*

Eine *Grobgliederung* der Schrift lässt sich relativ gut und trennscharf vornehmen. Auf das Proömium (1,1,1–1,2,5) folgt der erste Hauptteil (1,3,6–1,11,33), welcher Thesen zur Existenz und Ausprägung einer göttlichen Weltordnung enthält. Im zweiten Hauptteil (2,1,1–2,7,23) werden die Gesprächsrollen so verteilt, dass der Augustinschüler Licentius die Verteidigung der aufgestellten Thesen übernimmt, während Augustin selbst den „Ankläger“ spielt, um in einem dialektischen Verfahren die Evidenz der Thesen zu erhärten. Der dritte Hauptteil (2,7,24–2,19,51) enthält – nach dem Vorbild eines aristotelischen bzw. ciceronischen Dialogs – eine *oratio perpetua*, in welcher Augustin anthropogene und methodische Voraussetzungen zum Verständnis der umfassenden Seinsordnung aufzeigt. Den Abschluss (2,20,52–2,20,54) bildet eine Aufforderung zum tugendhaften Lebenswandel und zum Gebet sowie ein von Alypius formulierter Dank an den Hauptredner Augustinus. – Die Schnittstellen der Gliederung des Hauptteils sind aus inhaltlichen Gründen, aber auch in formaler Hinsicht von Augustinus selbst vorgegeben. Die erste Zäsur fällt mit der vom Autor vorgenommenen Bucheinteilung zusammen, die zweite wird extern durch die Besprechung der Schrift in den *retractationes* bestätigt.<sup>43</sup> Die entstandenen drei Teile sind von ihrem äußeren Umfang her etwa gleichgewichtig.

<sup>42</sup> Vgl. § 51, Z. 49f.

<sup>43</sup> Augustin führt in *retr.* 1,3,1 das Unverständnis seiner Gesprächspartner als Grund dafür an, dass er einen Wechsel vom Disputations- zum Vortragsstil gewählt habe.



Eine weitergehende *Feingliederung* gestaltet sich insofern schwierig, als es sich bei *De ordine* mitnichten um eine systematische Abhandlung, sondern um eine zwar gedanklich vorwärts drängende, aber immer wieder von illustrierenden Exkursen unterbrochene Darstellung handelt. Diese besonders im ersten, aber auch im zweiten Buch auftretenden exkursorischen Partien stehen in einer sehr unterschiedlichen Nähe zum Hauptgedankengang und sind nicht immer eindeutig in ihrem Umfang abzugrenzen. Eine Gliederung, die sich ausschließlich an chronologischen Kriterien<sup>44</sup> orientiert, kann ebenfalls nicht vollends befriedigen, da äußerlich sehr ungleiche Abschnitte entstehen würden, die zum Teil – so besonders bei der Zäsur nach 2,6,18 – einer inhaltlichen Disposition eklatant zuwiderlaufen. Schließlich ist – vor allem in Buch 1 – der Fortschritt des philosophischen Gesprächs (Hauptthema: Die Weltordnung) begleitet von einer Progression in der szenischen Rahmenhandlung (Hauptthema: Die Bekehrung des Licentius). Die strukturierenden Prinzipien führen auch in dieser Hinsicht zu vielfältigen, inkongruenten Überlagerungen. – Aufgrund der skizzierten Schwierigkeiten ist die Systematik der folgenden Feingliederung bewusst einfach gehalten. Auf die Einführung weiterer Unterebenen wurde verzichtet. Sie würde eine alles durchwaltende und umfassende „Ordnung“ suggerieren, die in der Schrift *De ordine* eindeutig nicht besteht.

## 1. Proömium

Thema, Widmung, Situation (1,1,1–1,2,5)

## 2. Hauptteil

### a) *Erster Abschnitt:*

Bestimmung der Seinsordnung (1,3,6–1,11,33)

α) Erste These des Licentius: Nichts geschieht „außerhalb der Ordnung“ (§ 6–9)

β) Bekräftigung der These: Ausschluss des Zufalls aus der Ordnung; in einem ununterbrochenen *ordo causarum* geschieht nichts ohne Ursache (§ 10–14)

γ) Zweite These des Licentius: Ordnung umfasst Gutes und Schlechtes (§ 15–16)

δ) Bekräftigung der These: Die Ordnung wirkt durch das Prinzip der Unterscheidung, durch gerechte Zuteilung und Platzanweisung (§ 17–19)

ε) Ankündigung der Widerlegung der Thesen durch Augustin; Hinweis auf den Adressaten Zenobius; Bekehrung des Licentius zum Philosophen (§ 20–21)

ζ) Bekehrung heißt Abwendung von schmutzigen irdischen Gelüsten und Zuwendung zum reinen Antlitz Gottes (§ 22–24)

<sup>44</sup> Die Disposition des Hauptteils nach zeitlichen Aspekten sähe wie folgt aus:

1. Nachtgespräch im Schlafgemach (1,3,6–1,8,21)
2. Gespräch am frühen Morgen im Schlafgemach (1,8,22–1,8,24)
3. Nach dem Aufstehen: Beobachtung des Hahnenkampfes im Hof (1,8,25 f)
4. Gespräch am zweiten Tag (1,9,27–1,11,33)
5. Wenige Tage später: Gespräch am Morgen (2,1,1–2,6,18)
6. Gespräch und Vortrag am Nachmittag (2,6,19–Ende)

- η) Harmonie der Gegensätze: Der Hahnenkampf als Gleichnis für Ordnung, Schönheit und Maß (§ 25–26)
  - θ) Bedeutung der Frage nach der Ordnung; Definition der Ordnung als das Weltregiment Gottes (§ 27–28)
  - ι) Tadel der Eitelkeit der Schüler durch Augustin (§ 29–30)
  - κ) Die Rolle der Frauen in der Philosophie (§ 31–33)
- b) *Zweiter Abschnitt:*
- Verteidigung der Seinsordnung (2,1,1–2,11,34)
  - α) Gesprächseinleitung; Wiederaufnahme der Definition der Ordnung als allumfassendes Weltregiment Gottes (§ 1–2)
  - β) Einwand: Ist nicht alles Veränderliche von Gott getrennt? Versuch einer Entkräftung (§ 3)
  - γ) Arbeitshypothese: Der Weise ist mit Gott verbunden, da er Gotteserkenntnis besitzt; alle Erkenntnisgegenstände des Weisen sind ebenfalls mit Gott verbunden (§ 4–5)
  - δ) Kritische Rückfrage: Ist die Vernunftkenntnis des Weisen von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängig? Differenzierte Antwort (§ 6–7)
  - ε) Einwand: Befindet sich die Torheit bei Gott? Entkräftung mit Hinweis auf den Privationsgedanken (§ 8–10)
  - ζ) Einwand: Werden die Handlungen des Toren von der göttlichen Ordnung umschlossen? Hinweis auf den notwendigen „Blick auf das Ganze“ und die schönheitssteigernde Wirkung des Hässlichen (§ 11–13)
  - η) Die Bildung in den enzyklopädischen Wissenschaften ist Voraussetzung für das Verständnis der Weltordnung Gottes (§ 14–17)
  - θ) Der körperlich bewegliche Weise kann geistig immer mit Gott verbunden sein, denn Gott ist überall (§ 18–19)
  - ι) Einwand: Was entstand zuerst? Das Übel oder die Ordnung (= Gottes Gerechtigkeit, die dem Übel den angemessenen Platz zuweist)? Lediglich unbefriedigende Antworten (§ 20–23)
- c) *Dritter Abschnitt:*
- Aufweis der Bildungsordnung (2,12,35–2,19,51)
  - α) Die doppelte Ordnung für das Verständnis der Welt: *ordo vitae* und *ordo eruditionis* (§ 24–25)
  - β) Der doppelte Weg des Lernens: Autorität und Vernunft (§ 26)
  - γ) Wesen, Bedeutung und Funktion der Autorität (§ 27–29)
  - δ) Begriffliche Bestimmung der Vernunft und ihr Verhältnis zur sinnlichen Wahrnehmung (§ 30–34)
  - ε) Der Aufstieg der Vernunft; die Entstehung der enzyklopädischen Wissenschaften des Wortes und der Zahl (§ 35–43)
  - ζ) Beschränkung des notwendigen Lernstoffes: die neuplatonische Philosophie der Einheit als die Quintessenz der umfassenden Bildung (§ 44–51)
3. Abschluss
- Danksagung, Aufforderung zum Gebet, Hinweis auf Pythagoras (2,20,52–2,20,54)

### 3. Quellen und Traditionen

#### a) Lateinische Klassiker

Die Cassiciacum-Trilogie Augustins orientiert sich in Sprache und Stil an den ciceronischen Dialogen.<sup>45</sup> So wird in besonders auffälliger Weise auch die für Ciceros philosophische Werke charakteristische Einflechtung von Dichterzitaten imitiert. Allerdings tritt an die Stelle des vormals – d. h. zu Ciceros Zeiten – „klassischen“ Schulautors Ennius nunmehr der in der Spätantike ungleich bekanntere VERGIL. Augustinus konnte fest damit rechnen, dass sein gebildeter Leserkreis die Anspielungen auf das Werk des allseits geschätzten *doctus poeta* problemlos identifizierte. Besonders häufig sind die Zitate und Anklänge an Vergil in den drei Büchern *Contra Academicos*,<sup>46</sup> doch steht die Schrift *De ordine*, die insgesamt ein wenig kürzer ist, in dieser Hinsicht nur wenig nach.<sup>47</sup> Die Frequenz der Vergil-Reminiszenzen in den philosophischen Frühdialogen mag sich auch aus dem Umstand erklären, dass das literarische Werk des augusteischen Dichters in Cassiciacum einen Hauptteil der gemeinsamen Lektüre darstellte: Insgesamt dreimal (nämlich in *c. acad.* 1,5,15; 2,4,10 und *ord.* 1,8,26) erwähnt Augustin, dass neben der philosophischen Disputation auch das regelmäßige Studium des Vergil zum Tagespensum gehörte. Schenkt man dieser Notiz Glauben, so wurde täglich ein halbes Buch (*dimidium volumen*; und zwar der Aeneis!<sup>48</sup>) durchgenommen. – Neben Vergil ist der Komödiendichter TEREZ zu nennen, der seinen Niederschlag weniger in *Contra Academicos* gefunden hat,<sup>49</sup> dagegen in *De beata vita* und *De ordine* jeweils mit drei Versen zitiert wird (3x *Andria*, 2x *Eunuchus*, 1x *Phormio*).<sup>50</sup> Die meist scherzhaften Einflechtungen geschehen *ornandi causa* und verleihen der phi-

<sup>45</sup> Vgl. C. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Bd. 2, S. 248; B.R. Voss, *Dialog*, S. 230. Die Unterschiede zur ciceronischen Diktion im Detail – Abweichungen von der klassischen Syntax bzw. vom klassischen Vokabular, reichere Ausgestaltung der Szenerie, größere Variation der sprachlichen Gestaltung bei Augustin – fasst konzise Th. FUHRER (*Contra Academicos*, S. 45 f.) zusammen.

<sup>46</sup> Vgl. HAGENDAHL, *Latin Classics*, S. 446: „No other work of Augustine’s has so many quotations“.

<sup>47</sup> Besonders auffällige (wörtliche) Zitate – in der Textausgabe von GREEN durch Kursivschrift hervorgehoben – finden sich in *ord.* 1,4,10 (*Aen.* 10,875), 2,11,34 (*Georg.* 2,481f; *Aen.* 1,745f) und 2,20,54 (*Aen.* 7,586). Die impliziten Anspielungen und Reminiszenzen sind weit aus häufiger. Vergilische Formulierungen und sprachliche Versatzstücke unterschiedlichen Umfangs werden – in der Regel kommentarlos – in die eigene Diktion „eingebaut“ und dem Leser auf diese Weise ein willkommener „Wiedererkennungseffekt“ geboten. Schöne Beispiele etwa: 1,4,10, Z. 13–15 oder *ibid.* Z. 18–20 (siehe *infra* zur Stelle). Zur statistischen Häufigkeit der Vergil-Bezüge in *De ordine*: siehe *infra* unter 1,8,26, Z. 82f.

<sup>48</sup> Zur umstrittenen Frage, welches Werk Vergils (*Aeneis* oder *Georgica*) gelesen wurde, siehe die Ausführungen *infra* unter 1,8,26, Z. 82f (s. v. *dimidium volumen Vergili* ...).

<sup>49</sup> Siehe aber *ibid.* 3,16,35 mit Bezug auf *Eum.* 331; der Bezug auf den *Heautontimoroumenos* (V 242) in 2,7,17 (Z. 43f GREEN) ist unsicher.

<sup>50</sup> Siehe im Einzelnen: *beat. vit.* 4,25 (*Eum.* 761 und *Andr.* 305f); 4,32 (*Andr.* 61); *ord.* 1,3,9 (*Eum.* 1024); 1,7,20 (*Andr.* 730); 2,7,21 (*Phorm.* 419).

losophischen Disputation mitunter das Kolorit der volkstümlichen Diatribe. – Die Dichtung des OVID wird in *De ordine* insofern berücksichtigt, als mehrfach die Vorliebe des Licentius für die Pyramus-Sage erwähnt wird. Dass bei der Bezugnahme auf den althergebrachten mythologischen Stoff speziell die Version der ovidischen Metamorphosen (*met.* 4,55–166) im Hintergrund stand, ist zumindest sehr wahrscheinlich.<sup>51</sup> – Die Bezüge auf die lateinischen Prosaiker sind, wenn man von der Sonderstellung Varros und Ciceros absieht, in *De ordine* äußerst selten. Eine vage Reminiszenz an die *coniuratio Catilinae* des SALLUST kann ausgemacht werden.<sup>52</sup> Aus dem Werk des TACITUS ist mitunter der *Dialogus* benutzt,<sup>53</sup> einmal wird an exponierter Stelle am Ende eines Gesprächs – zur Kennzeichnung der heiteren, freundlich-urbanen Grundatmosphäre – dessen Aufbruchsformel aus *dial.* 42,2 (*Hic cum arrisissent, discessimus*) wörtlich übernommen.<sup>54</sup>

## b) Pythagoras

Ausdrücklich wird in *De ordine*, unmittelbar am Ende der Schrift, der Name des Pythagoras als Gewährsmann für die Ausführungen Augustins genannt (vgl. *ord.* 2,20,53 f.). Von Pythagoras stammten die Lebensregeln (*vitae regulae*) und die aufgezeigten Wege zum Wissen (*scientiae itinera*), die Augustin seinen Schülern in seiner langen Abschlussrede vermittelt habe. Die Lehre dieses großen Philosophen werde, so die Wertung im Munde des Alypius, mit Recht für ehrwürdig (*venerabilis*) und fast göttlich (*prope divina*) gehalten und Augustin habe sie seinen Zuhörern mit der ihr eigenen Leuchtkraft eindrucksvoll vor Augen führen können. So sehr die augustinische Begeisterung für die *disciplina Pythagorae* in dem Frühdialog spürbar ist, so groß ist seine spätere Irritation: In den *retractationes* sieht sich Augustin genötigt, seine Aussage zu widerrufen und bedauert, dass er dem Pythagoras angesichts dessen zahlreicher und schwerwiegender Irrtümer (*errores plures idemque capitales*) so großes Lob gespendet habe.<sup>55</sup>

Für die Vermittlung der (von Augustin so bezeichneten, in ihrer Kontur jedoch äußerst unscharfen) „Lehre des Pythagoras“ kommen grundsätzlich verschiedene Quellen in Frage. Zu verweisen ist zunächst auf die in der Antike weit verbreitete Legende, Platon habe nach dem Tode seines Lehrers Sokrates ausgedehnte Bildungsreisen nach Ägypten, Italien und Sizilien unternommen, um die Entdeckungen des Pythagoras zu studieren.<sup>56</sup> Augustin, der dies nachweislich für wahr

<sup>51</sup> Siehe dazu infra unter 1,3,8, Z. 45–47; 1,8,25, Z. 62 und insbesondere 1,8,21, Z. 4f mit dem deutlichen Bezug auf *met.* 4,55 f.

<sup>52</sup> Siehe zu 2,7,22, Z. 42–44.

<sup>53</sup> Siehe zu 1,3,8, Z. 41 f; 1,10,28, Z. 6; 1,11,31, Z. 11 f.

<sup>54</sup> Siehe infra unter 2,6,18, Z. 16 f.

<sup>55</sup> *Retr.* 1,3,3: *Nec illud mihi placet, quod Pythagorae philosopho tantum laudis dedi, ut qui hanc audit vel legit possit putare, me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina, cum sint plures idemque capitales.*

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Cicero, *rep.* 1,16; *Tusc.* 1,39; *fin.* 5,87; Val. Max. 8,7, *ext.* 3; Hieronymus, *adv. Rufin.* 3,40; Apuleius, *Plat.* 1,3.

hält und insbesondere platonische Aussagen über die Natur und das Wesen des Göttlichen auf Pythagoras zurückführt,<sup>57</sup> konnte sich aufgrund dieser Annahme berechtigt fühlen, kosmologische und theologische Deutungen, die ihm in der Überlieferung unter dem Namen Platons begegneten, als *Pythagorica* anzusehen und als solche zu bezeichnen.

Pythagoreisches Gedankengut konnte Augustin auch bei seinem literarischen Vorbild Cicero finden. Hier sind die Abhängigkeiten – aufgrund des guten Erhaltungszustandes der *philosophica* Ciceros – zum Teil konkreter fassbar. So wird beispielsweise das Ideal der inneren Einigkeit unter guten Freunden (vgl. *ord.* 2,18,48: *Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt*) bei Cicero explizit und mit ähnlichem Wortlaut auf die Lehre des Pythagoras zurückgeführt (*off.* 1,56: ... *efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus*).<sup>58</sup> Insgesamt wird man aber konzedieren müssen, dass der Einfluss Ciceros in seiner Rolle als Pythagoras-Vermittler nur begrenzt angesetzt werden kann. Ein spezifischer „ciceronischer Pythagoras“ hat in *De ordine* über die wenigen, fast schon topischen Einzelzüge hinaus keinen besonderen Niederschlag gefunden.

Die herausragende kosmologische Bedeutung der Zahl, vor allem die augustini-sche Spitzenthese, dass das Verständnis der Welt letztlich auf der Erkenntnis der Zahlen beruhe (*ord.* 2,16,44; 2,18,47 u. ö.), ist zentrales Gedankengut des pythagoreisierenden Mittelplatonismus wie des platonisierenden Neupythagoreismus, deren Kenntnis – ohne dass in jedem Einzelfall ein bestimmter Autor namhaft gemacht werden könnte – für Augustin sehr wahrscheinlich ist.<sup>59</sup> Eine besondere Nähe scheint zum Neupythagoreer Nikomachos von Gerasa zu bestehen, den Augustin nachweislich bereits für seine verlorene Jugendschrift *De pulchro et apto* verwertet hat.<sup>60</sup> So kann man die sog. „doppelte Zahlendimension“, nämlich die Zuweisung der *numeri* sowohl zur geistigen Welt (als *numeri intelligibiles*) als auch zur körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Welt (als *numeri sensibiles*), als ein Erbe des Geraseners ansehen.<sup>61</sup>

Als die wichtigste Quelle für die *disciplina Pythagorae* wird man jedoch das Schrifttum des Marcus Terentius Varro ansehen müssen. Nicht zuletzt gibt Au-

<sup>57</sup> Siehe *c. acad.* 3,17,37 und aus späterer Zeit *civ.* 8,4; *doctr. christ.* 2,43. Dass das Platon-Bild Augustins von Cicero übernommen ist, zeigen DÖRRIE / BALTES, *Platonismus*, Bd. 1, S. 539, und F. REGEN, *Darstellung*, S. 222 mit Anm. 66.

<sup>58</sup> Zum Gedanken des *unum esse / fieri* unter Freunden siehe auch Aug., *c. acad.* 2,3,9 und Cic., *Lael.* 92.

<sup>59</sup> Vgl. A. DYROFF, *Form*, S. 46f.; A. SOLIGNAC, *Doxographies*, S. 125; C. ANDRESEN, *Bildungshorizont*, S. 90–93; Th. FUHRER, *Contra Academicos*, S. 407.

<sup>60</sup> A. SOLIGNAC (*BAug* 14, 1992, S. 673) zeigt die Affinität einer Passage aus Augustins *De pulchro et apto* zum ersten Buch der *Arithmetika theologumena* des Nikomachos. – Denkbar ist, dass Augustin für *De ordine* auch dessen *Introductio arithmeticae* (ins Lateinische übersetzt von dem aus Madaura, der Nachbarstadt Thagastes, stammenden Apuleius) benutzt hat. Vgl. hierzu B. R. VOSS, *Frühdiologie*, S. 10; A. SOLIGNAC, *Doxographies*, S. 129–137.

<sup>61</sup> In diesem Sinne urteilen A. SOLIGNAC (*Doxographies*, S. 135) und D. J. O'MEARA (*Pythagoras revived*, S. 29, Anm. 79). Siehe *infra* zu 2,15,43, Z. 13f (s. v. *in illis dimensionibus*).

gustin selbst den römischen Polyhistor als Tradenten pythagoreischer Weisheit an (*ord.* 2,20,54). Die Lehre von der universalen Macht der Zahl, der Zahlhaftigkeit alles Seins, der Identifizierung von Zahl und Vernunft sowie insbesondere der Herrschaft rationaler Zahlenverhältnisse in den Künsten ist ein Herzstück des augustinischen Wissenschaftsexkurses (*ord.* 2,12,35–15,43). Es sind diejenigen Lehren, die man seit Jahrhunderten traditionell mit dem Pythagoreismus in Verbindung brachte.<sup>62</sup> Aus welchen der zahlreichen Schriften des Universalgelehrten nun Augustin geschöpft haben könnte (vielleicht aus den verlorenen Büchern *De principiis numerorum*?<sup>63</sup>), muss angesichts der sehr lückenhaften und fragmentarischen Überlieferung der varronischen Werke letztlich offen bleiben.

### c) Marcus Terentius Varro

Neben der pythagoreisierenden Schrift *De principiis numerorum* sind andere Werke Varros als Vorlagen für Augustins *De ordine* in Betracht gezogen worden. Einzelne sprachliche oder inhaltliche Parallelen zum teilweise erhaltenen Werk *De lingua Latina* und auch zu dessen *Rerum rusticarum libri* sind ausgemacht worden, doch eine konkrete Benutzung als Quellen im engeren Sinne bleibt unsicher.<sup>64</sup> Heftig umstritten ist aber vor allem die Frage, ob Augustins Gesamtkonzept der enzyklopädischen Bildung, einschließlich des von ihm präsentierten Fächerkanons, auf Varros *Disciplinarum libri* zurückgehen könnte. Die These an sich ist schon älter: Bereits F. RITSCHL<sup>65</sup> unternimmt 1877 den Versuch einer Rekonstruktion der varronischen „Bücher über die Wissenschaften“ und gelangt aufgrund eingehender Auswertung von Hinweisen, Reminiszenzen und Zitaten unterschiedlichster Varro-Rezipienten (im Einzelnen: Vitruv, Plinius, Martianus Capella, Priscian, Cassiodor, Isidor, Nonius, Gellius, Claudianus Mamertus, schließlich auch Augustin selbst) zu einem mutmaßlichen Aufbau des Werkes. Varro habe demnach in insgesamt neun Büchern<sup>66</sup> die folgenden Disziplinen behandelt: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik, Medizin, Architektur.

Die Rekonstruktion der Wissenschaftslehre Varros hat bis heute großen Anklang gefunden, die Abhängigkeit Augustins von der Konzeption Varros ist weit-

<sup>62</sup> Siehe z. B. das Referat bei Sext. Emp., *adv. math.* 7,92 ff.

<sup>63</sup> So P. KESELING (Weltregiment, S. 81), der darauf hinweist, dass dieselben „in pythagoreischem Geiste gehalten“ waren.

<sup>64</sup> Vgl. zu *De lingua latina* infra unter 2,12,35, Z. 9f (s. v. *imponenda rebus vocabula* ...) und 2,12,36, Z. 24 (s. v. *motus integritas iunctura*); zu den *Rerum rusticarum libri* siehe unter 2,14,39, Z. 9f (s. v. *sonum eumque esse triplicem*).

<sup>65</sup> F. RITSCHL, *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, in: *Opuscula Philologica* 3, Leipzig 1877, S. 352–402.

<sup>66</sup> Die Neunzahl der *libri disciplinarum* ist als erstes bezeugt bei Vitruvius, *De architectura* 7, praef. 14: ... *item Terentius Varro de novem disciplinis unum de architectura*. Vgl. auch Cassiodor, *Institutiones* 2,3,2; Isidor, *origines* 2,23. Der Titel des Werkes ist überliefert bei: Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 10,1,6 und 18,15,2; Nonius Marcellus 135,10 und 551,15 (Lindsay); Cassiodor, *Institutiones* 2,3,2.