

Augustinus in Cassiciacum und die Kultur seiner Zeit: Verbundenheit und Ablösung!*

Von JEAN DOIGNON

Das Erinnerungsalbum, das die *Confessiones* einesteils darstellen, enthält wenige Lebensbilder Augustins, die sich so stark in sein Gedächtnis eingepägt haben und die von solch warmem Licht überstrahlt werden wie der Bericht über den Aufenthalt, den er mit den Seinen (Familie und Schüler) auf einem Landgut nahe bei Mailand im Herbst und Winter des Jahres 386/87 verbrachte¹.

Augustinus hatte gerade zu den Sommerferien des Jahres 386 sein Amt als berühmter Rhetor niedergelegt, als sein Freund Verecundus ihm und den Gefährten, die er in die Abgeschiedenheit mitnahm, ein Landhaus mit Park zur Verfügung stellte in der Region, die man heutzutage Brianza nennt. Was wollten sie dort tun?

Niemand hat je ernsthaft geglaubt, daß heftige Hals- und Atembeschwerden, die es zu kurieren galt, die zwingende Veranlassung gewesen seien, sich von der Welt abzusondern, wie die *Confessiones* glauben machen wollen². Wenn Augustinus in den in Cassiciacum aufgezeichneten *Dialogen* mehrfach auf seinen Gesundheitszustand zu sprechen kommt, geschieht dies, um zu verdeutlichen, daß er sich an gewissen Tagen schonen mußte³. Mehr steckt nicht dahinter.

Die moderne Kritik findet weniger subjektive Gründe für das „Sich-Zurückziehen“ Augustins⁴. Schon seit langem übte ein Leben in Güter- und

* Text eines Vortrags, gehalten am 28. 6. 1988 an dem Institut für Altertumskunde der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Übersetzt von Thomas Stolle.

¹ Vgl. conf. 9, 4, 7: „Et quando mihi sufficiat tempus commemorandi omnia magna erga nos beneficia tua in illo tempore praesertim ad alia maiora properanti?“.

² Vgl. conf. 9, 2, 4: „Quin etiam quod ipsa aetate litterario labori nimio pulmo meus cedere cooperat et difficulter trahere suspiria doloribusque pectoris testari se saucium uocemque clariorem productioremue recusare, primo perturbauerat me quia magisterii illius sarcinam paene iam necessitate deponere cogebat aut, si curari et conualescere potuissem, certe intermittere“.

³ Ord. 1, 2, 5: „Ibi disserebamus inter nos quaecumque uidebantur utilia, adhibito sane stilo quo cuncta exciperentur, quod uidebam conducere ualetudini meae. Cum enim nonnulla loquendi cura detinerer, nulla inter disputandum irrepebat immoderata contentio“; ibid. 1, 11, 33: „Placuit quaestionem differri, simul ut meo stomacho parcerem“.

⁴ So W. Thimme, Augustins geistliche Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Be-

Gesinnungsgemeinschaft starke Anziehung auf Augustinus und seine Freunde aus⁵. Ferner hatte Augustinus Gefallen an einer Askese gefunden, die sich nur in der Distanz zur Welt entfalten kann⁶. Das Betrachten von Vorbildern, deren Konversion durch Lektüre der *Vita Antonii* hervorgerufen worden war, hatte diese Haltung in Augustinus gefördert.

Einen weiteren Akzent legt man auf den Appell, der Augustins intellektuelles Leben herausforderte⁷. Es war gewissermaßen eine „Einebnung“ der intellektuellen Schemata notwendig, in denen Augustinus bisher das Wahre und Schöne begriffen hatte, seit jenem Tag, als sich ihm bei der Lektüre von Ciceros *Hortensius* die Erhabenheit der Philosophie erschlossen hatte.

Alle diese Motive wirkten zusammen; keines konnte eine Vormachtstellung für sich in Anspruch nehmen. Aber sie geben eine bestimmte Bekehrungsatmosphäre wieder, welche sich Augustinus allein bemüht, in den *Confessiones* beizubehalten⁸. Die Atmosphäre der *Dialoge*, die mit der in Cassiciacum gewählten Lebensform gleichzeitig entstehen, legt eine ganz andere Definition für die Prioritäten, die eine Existenz fundieren⁹.

I. Die *Dialoge* und die Kultur des geistigen Austausches

Ein Faktum scheint bislang nicht die verdiente Beachtung gefunden zu haben: Augustinus hat in Cassiciacum die *Dialoge* „Gegen die Akademiker“, „Über das glückliche Leben“, „Über die Ordnung“ und die „Selbstgespräche“ niedergeschrieben, um so ein Publikum zu erreichen, das eine Vorliebe für solche Schriften hatte. Denn, wie der Erfolg der *Dialoge* des Mallius Theodorus beweist¹⁰, war diese alte Art von Werken immer beliebt

kehrung (386–391), in: Neue Studien z. Geschichte der Theologie u. der Kirche 3 (Berlin 1908) 23–24.

⁵ So A. Mandouze, Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce (Paris 1968) 124.

⁶ Vgl. Cl. Lepelley, Un aspect de la conversion de saint Augustin: la rupture avec les ambitions sociales et politiques: in Saint Augustin (= BLE 88) (1987) 242–245.

⁷ Diesen „intellektuellen“ Aspekt unterstrich P. Alfarié, L'évolution intellectuelle de saint Augustin, 1: Du manichéisme au néoplatonisme (Paris 1918) 353–358.

⁸ Zur apologetischen Absicht der *Confessiones* im Vergleich zu dem der *Dialoge* vgl. P. Courcelle, Les premières Confessions de saint Augustin, in: Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1968) 288–290.

⁹ Augustinus ergründet in den *Confessiones* die Distanz, welche die letzteren von den *Dialogen* unterscheidet, die Gott zugewendet, aber doch Erzeugnis der Schule sind: vgl. conf. 9, 4, 7: „Ibi quod egerim in litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scho. lam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te.“

¹⁰ Vgl. CLAUD. paneg. dictus Mallio Theodoro, 84–86, und besonders AVG. ord. 1, 11, 31: „His temporibus, ut omitam ceteros, uir et ingenio et eloquentia et ipsis insignibus muneribusque fortunae et, quod ante omnia est, mente praestantissimus Theodorus, quem bene ipsa nosti, id agit ut et nunc et apud posteros nullum genus hominum de litteris nostrorum temporum iure conquatur.“

und profitierte vom immensen Wissensdurst. Augustinus erklärt dies seiner Mutter in *De ordine* folgendermaßen: „Es finden sich unter den Lesern einige, deren geistiges Vermögen nicht zu verachten ist; sie sind nämlich mit ein wenig Würze der Kultur durchtränkt und können leicht durch die goldverzierten Tore zu den innersten Heiligtümern der Philosophie geführt werden; unsere Vorfahren haben Ausreichendes für sie geschrieben und geleistet. (...) Aber meine eigenen Bücher? Falls sie eines zur Hand nehmen und nachdem sie den Namen gelesen haben, nicht sagen: Wer soll das schon sein? und den Band weglegen; sondern wenn sie aus Neugier und Wissensdurst weiterlesen, ohne sich an der Ärmlichkeit der Schwelle zu stören, dann wird es ihnen gefallen, daß ich mit dir philosophiere¹¹.“

Die *Dialoge* entsprechen somit der Erwartung eines Publikums, das äußerstes Interesse am kulturellen Austausch zeigt. Er soll im Rahmen einer freien *schola* stattfinden, deren Reglement nur aus Höflichkeit und Aufrichtigkeit besteht¹². Die Anziehungskraft kultureller Zirkel ist ein gesellschaftliches Faktum, das sich am Ende des vierten Jahrhunderts besonders in Rom ausbreitete¹³. So scharten sich vornehme Damen um Marcella und bildeten den sogenannten „Aventinkreis“. Unter der Leitung von Hieronymus versuchten sie, nicht allein in die Geheimnisse der Heiligen Schrift vorzudringen, sondern auch ihr Leben nach der Bibel zu gestalten. Etwa zur gleichen Zeit nutzten heidnische Aristokraten um Praetextatus die Muße einer Saturnalienfeier zur gelehrten Konversation¹⁴. Macrobius berichtet, wie sie gegenseitig die Früchte ihrer Lektüre austauschen: Das *Anteloquium* der *Saturnalien* ist der Philosophie gewidmet (nach dem Motto: Adel verpflichtet), aber am zweiten Tag steht das Werk Vergils im Mittelpunkt des Interesses.

Auch in Cassiciacum wird Vergil gelesen¹⁵, teils zum Privatvergnügen, wie etwa Trygetius, der sich an den Geschichten des Mantuesers erfreut¹⁶.

¹¹ Ibid: „In quibus (lectoribus) tamen quia nonnulli reperiuntur quorum animi contemendi non sunt – aspersi sunt enim quibusdam condimentis humanitatis et facile per aureas depictasque ianuas ad sacrosancta philosophiae penetralia perducuntur –, satis eis fecerunt maiores nostri (. . .). Mei autem libri, si quorum forte manus tetigerint lectoque meo nomine non dixerint: ‚Iste quis est?‘ codicemque proicerint, sed uel curiosi uel nimium studiosi, contempta uilitate liminis, intrare perrexerint, me tecum philosophantem non moleste ferent.“

¹² Die Diskussion wird unterstrichen von Tränen (ord. 1,11,30) und von Lachen (c. acad. 3,20,45; b. uita 2,16); sie soll die Ordnung respektieren (ord. 1,7,17).

¹³ Vgl. P. Brown, Augustine of Hippo, A Biography (London 1967) 115–118.

¹⁴ Zu den Aspekten der Erörterung in den Saturnalia vgl. J. Flamant, Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IVe siècle, in: Etudes préliminaires aux relig. orient. dans l'Empire romain 58 (Leiden 1977) 205–232.

¹⁵ Es gibt nicht weniger als 27 Reminiszenzen der Aeneis in den Dialogen: vgl. P. Courcelle, Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide, 1: Les témoignages littéraires, Inst. de France (= Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nous. sér. 4) (Paris 1984) 753.

¹⁶ C. acad. 3,1,1.

Vor allem aber liest man gemeinsam in der Gruppe etwa die Hälfte eines Buches von Vergil pro Abend¹⁷, denn Augustinus ist kein Befürworter ungeselliger Zerstreung. Die dichterischen Elaborate eines Licentius, dessen solitäre Unterhaltung mit den ovidischen Helden Pyramus und Thysbe sagen ihm nicht zu¹⁸. Wacht er selbst im Schweigen der Nacht auf, so beginnt er mit seinen Schülern ein Gespräch, falls er hört, daß sie nicht schlafen¹⁹. Denn es gefällt Augustinus nicht, die Rolle des Lehrers zu spielen, der seiner Sache gewiß²⁰ über alle Zweifel erhaben ist. In seinen Augen zählt einzig das Verlangen zu lernen, und dies unter Miteinbeziehung anderer Ansichten²¹.

Das ist keinesfalls etwas Passives. In Cassiciacum stellt man sich beständig gegenseitig Fragen und provoziert sich, „daß man wie unter einem Kaltwasserstrahl fröstelt“²². Perspektiven eröffnen sich, so wie eine Hand sich öffnet, um eine Schale zu ergreifen²³. Bisweilen erschweren Enthusiasmus und Stimmungswechsel den Gedankenaustausch, sie lassen ihn jedoch nie völlig abbrechen²⁴. Denn pausenlos spornt der Wetteifer die Gegner an, nie um Argumente verlegen zu sein. Die *Dialoge* werden von einer Art gegenseitiger, verbaler Überbietung beherrscht, die sich auch im Briefwechsel des Ausonius mit seinen Freunden Symmachus und Probus ausdrückt, die, wie er, von diesen „conchetti“ begeistert sind.

Das Ergebnis ist eine gewisse Nachsicht der *Dialog*-Teilnehmer gegenüber einer zu gewundenen Rhetorik²⁵. Eine solche Rhetorik erstrahlt mit allen Facetten in dem Rededuell, das sich Licentius und Trygetius über die Definition der Weisheit liefern. Von dieser *altercatio* hat die Schrift *Contra Academicos* den erstaunlichen Wendepunkt und spannenden Schlagabtausch zusammengefaßt etwa folgendermaßen wiedergegeben:

„Als man auf die Frage nach dem glücklichen Leben zu sprechen kam, behauptete Trygetius zunächst, nur der Weise sei glücklich, da selbst nach

¹⁷ Ord. 1, 8, 26.

¹⁸ Ord. 1, 5, 12.

¹⁹ Ord. 1, 3, 6.

²⁰ Ord. 1, 5, 12: „Non enim iam me necesse est esse doctorem, cum tu qui iam tantae rei te certum esse professus es, adhuc me nihil docueris nimium discere cupientem et propter hoc solum dies noctesque uigilantem“.

²¹ Für diese Konfrontation ist der Dialog die angemessenste literarische Form, dies unterstreicht R. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (= *Studia et testimonia antiqua* 9) (München 1970) 216–217.

²² Ord. 1, 10, 28: „Tum ille ubi se ad definiendum cogi audiuit, quasi aqua frigida aspersus exhorruit“.

²³ B. uita 2, 13: „Quo audito, esse omnes quasi in elatum ferculum tentenderunt“.

²⁴ Vgl. nicht weit auseinander ord 1, 10, 28 und 1, 10, 30.

²⁵ Die Rhetorik entfaltet sich in zahlreichen Stilfiguren: vgl. M. J. Bogan, *The vocabulary and style of the Soliloquies and the Dialogues of Saint Augustine* (= *Patristic Studies* 42) (Washington 1935) 106–193.

Meinung der Törichten die Torheit ein Übel darstelle, der Weise müsse vollkommen sein; wer aber noch die Wahrheit sucht, sei mit Sicherheit nicht vollkommen und könne somit nicht glücklich sein.“ Augustinus berichtet weiter: „Diesem Argument hast du, Licentius, mit Nachdruck das Gewicht der Autorität gegenübergestellt, und Trygetius geriet durch die Erwähnung Ciceros in peinliche Verlegenheit. Er fing sich jedoch gleich, erstürmte in edler Entschlossenheit den Gipfel der Freiheit und riß wieder schnell das an sich, was man ihm mit Gewalt aus den Händen genommen hatte. Er fragte dich, ob nach deiner Auffassung derjenige, der noch auf der Suche ist, vollkommen sei. Gäbst du zu, daß er es nicht ist, kehrte Trygetius zum Ausgangspunkt zurück und zeigte nach Möglichkeit, daß nach dieser Definition der vollkommene Mensch derjenige sei, der sein Leben nach dem Gesetz der Vernunft führt, und anschließend, daß nur der vollkommene Mensch glücklich sein kann. Aus dieser Schlinge hast du dich, Licentius, geschickter herausgezogen als ich dachte: Du sagtest, der ‚homo perfectus‘ sei derjenige, der eifrig nach der Wahrheit sucht und indem du zugleich unsere Definition kategorisch verteidigt hast, nach der das glückliche Leben sich letztlich nach der Vernunft ausrichte. Die Entgegnungen des Trygetius fielen deutlich aus. Er nahm deinen Standpunkt ein und; von dort verjagt, hättest du deine ganze Position verloren, wenn dir eine Ruhepause nicht neue Kräfte gegeben hätte²⁶.“

Mit einer Mischung aus Begabung und Ungeschicklichkeit kreuzen sie ihre Klingen. Beide Schüler werden so Gegenstand eines Auftritts, der einem Film ähnlich ist und dessen Episoden vom Griffel des Sekretärs notiert werden müssen²⁷, denn das fertige Buch soll sie im Gedächtnis der Leser festhalten. Augustinus fragt sich, was dieses Buch sein wird: Soll es ein getreues Bild des Gedankenaustauschs wiedergeben²⁸, der sich unter Aus-

²⁶ C. acad. 1, 9, 24: „Nam primo ipse (Trygetius) intulit, quoniam de beata uita quaestio nata est, et beatum solum necesse est esse sapientem, si quidem stultitia etiam stultorum iudicio misera est, perfectum sapientem esse debere, non autem perfectum esse qui adhuc uerum quid sit inquirat, unde ne beatum quidem. Cui loco tu cum molem auctoritatis obiceret, modeste aliquantum Ciceronis nomine perturbatus tamen se statim erexit et generosa quadam contumacia in uerticem libertatis exsiluit rursusque adripuit quod erat de manibus uiolenter excussum quaesiuisset abs te, utrum tibi perfectus qui adhuc quaereret uideretur, ut, si fatereris non esse perfectum, ad caput recurreret demonstraretque, si posset, per illam definitionem perfectum esse hominem qui secundum legem mentis uitam gubernaret ac per hoc beatum nisi perfectum esse non posse. Quo te laqueo cum expedisses cautius quam putabam et perfectum hominem esse diceret inquisitorem diligentissimum ueritatis ipsaque illa definitione, qua beatam uitam illam demum esse dixeramus quae secundum rationem ageretur, tu praefidentius apertiusque pugnasses, ille tibi plane reposuit; nam occupauit praesidium tuum, unde pulsus omnino summam rerum amiseras, ni te indutiae reparassent“.

²⁷ Die Unterhaltungen sollen auf Täfelchen aufgezeichnet werden (ord. 1, 9, 27), damit sie nicht in Vergessenheit geraten (ord. 1, 7, 20), sondern die Leser erreichen (c. acad. 1, 9, 25).

²⁸ Denn es fehlen Täfelchen, um alles aufzuzeichnen (ord. 1, 11, 30; 1, 11, 33).

schluß der Öffentlichkeit vollzog? Wird dieses Buch gestatten, die Diskussion über behandelte Themen weiterzuführen²⁹?

In Cassiciacum bereitet sich Augustinus auf die Tätigkeit als Autor vor. Wie seine Zeitgenossen Ausonius und Symmachus ist er mit den Problemen vertraut, die mit der Zueignung eines Bandes an die Adressaten verbunden sind³⁰.

Der Traktat *De ordine* entsteht auf wiederholtes Anfragen des Zenobius, der selbst Autor von philosophischen Gedichten ist und von großer Ungeduld umgetrieben wird³¹. Aber ist dies nicht eine Gewohnheit unter Gebildeten? Denn auch Symmachus beklagt sich in gestellt aufbrausendem Ton bei Augustinus, daß er ihn zwingt, Hunger zu leiden, indem er ihm nicht seine neuesten Schriften zusende³².

Aber es muß nicht allein der Freund berücksichtigt werden, dem das Buch gewidmet wird, es gilt auch zu bedenken, wie kann man mit einem gemischten Publikum auskommen³³, das nach Aussage des Autors von *De ordine* zusammengesetzt ist aus vielen „Hochmütigen und Unwissenden, die sich auf die Lektüre stürzen sowie sich manchen Leuten an den Hals werfen, ohne zu fragen, um wen es sich handelt; hängt ihr Urteil nur von Kleidung, äußerem Reichtum und Luxus ab, mit dem sie protzen“³⁴? Augustinus erklärt, er kümmere sich darum nicht, keineswegs, weil er seine Leser verachte, aber er Sorge sich, seinen Leserkreis auszuwählen. Sein erlesenes Publikum gleicht einem Zenobius, der bestrebt ist, seine Vorurteile über die Ordnung der Welt zu korrigieren. Oder es gleicht dem ehemaligen Politiker Mallius Theodorus, der zum Studium umwechselte, das ihm hilft, Klarheit zu bekommen in schwierigen Problemen, etwa über die Seele³⁵.

Wie die Diskussionen des römischen „Klubs“ unter Vorsitz des Praetextatus, die uns Macrobius überliefert, waren auch die in Cassiciacum behan-

²⁹ Vgl. ord. 1, 9, 27: „Et cum illi legerint qui nobis maxima cura sunt, si quid eos mouerit ad contradicendum, alias nobis disputationes disputatio ista procreabit seque ipsa successio sermonum in ordinem inseret disciplinae“.

³⁰ Besonders das Problem des Renommees: vgl. ord. 1, 10, 30.

³¹ Vgl. ord. 1, 7, 20: „Non enim grossis auribus eam (disputationem) debeo. Nam Zenobius noster multa mecum saepe de rerum ordine contulit, cui alta percontanti numquam satisfacere potui, seu propter obscuritatem rerum seu propter temporum angustias. Crebrarum autem ille procrastinationum usque adeo impatiens fuit, ut me, quo diligentius et copiosius respondere cogeret, etiam carmine prouocaret et bono carmine“.

³² So *SYMM.* epist. 1, 31: „Ergo tali negotio expende otium tuum et nouis uoluminibus ieiunia nostra sustenta“.

³³ Wie aus ord. 1, 10, 30 hervorgeht: „Vt enim solis amicis et familiaribus nostris litterae istae innotescant, non parum desudabimus“.

³⁴ Ord. 1, 11, 31: „Non ualde curo, inquam, superborum imperitorumque iudicia qui similiter in legendos libros atque in salutandos homines inruunt; non enim cogitant quales ipsi, sed qualibus induti uestibus sint et quanta pompa rerum fortunaeque praefulgeant“.

³⁵ Über Mallius Theodorus als „Lehrmeister“ Augustins vgl. P. Courcelle, in: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1968) 153–156.

delten Themen zur allgemeinen Veröffentlichung bestimmt. Aus dieser Perspektive wird verständlich, daß die *Dialoge*, selbst wenn sie nichts vom Kunstgriff der Fiktion an sich haben, nicht in der Art mechanischer Aufzeichnung festgehalten werden³⁶. Die Themendarstellung ist eine Prüfung für das Ansehen des Autors, sein guter Ruf hängt von ihr ab³⁷. Augustinus gibt selbst zu, daß die Sorge um diesen Ruf ihn erst zu Ende der Redaktion der ersten drei *Dialoge* verlassen hat³⁸. Die schmeichelhafte Schilderung, die Alypius am Ende von *De ordine* über Augustinus gibt, läßt diesen lächeln, aber sie ist keineswegs ausgewischt. Augustinus erwidert zum Schluß: „Wenn Leute dieses Buch lesen, glaube ich nicht, daß sie dir böse sein werden, denn wer würde dem allzu schmeichelnden Urteil eines Freundes nicht ein Höchstmaß an Nachsicht entgegenbringen³⁹?“

II. Wißbegierde und Studium

In Cassiciacum ließ man sich jedoch nicht vom Erfolg einer eventuellen Veröffentlichung gefangennehmen⁴⁰. Es gibt Gestalten von Prestige, die sich menschlichem Kalkül verdanken und die Augustinus für eine Fallgrube hält. Im Gegensatz dazu existiert eine Autorität, die wirklich beachtet werden muß. Sie geht von Menschen aus, die dafür da sind, zu unterrichten, was sie wissen und selbst leben⁴¹.

Denn nach Cassiciacum ist man voller Wissensdurst gekommen. In dieser Absicht haben einige die Stadt, andere ihren Beruf, manche sogar die Kunst selbst verlassen⁴². Betrachten wir Romanianus, einen der Freunde Augustinus⁴³: Vor seinem Entschluß zur philosophischen Zurückgezogenheit gleicht sein Leben, wie das bewegte Leben vieler Menschen, einer Felshöhle, die in ein faszinierendes Licht getaucht ist, aber für viele oberflächli-

³⁶ Vgl. *J. Doignon*, Einleitung der Ausgabe von *De beata uita*, *Bibl. augustinienne* 4/1 (Paris 1986) 16–23.

³⁷ Vgl. ord. 1, 10, 30: „(…) ea ipsa quae nos incitit fama“.

³⁸ Vgl. solil. 1, 10, 17: „(Ratio): Quid honores? – Augustinus: Fateor, eos modo ac paene his diebus cupere destiti“.

³⁹ Ord. 2, 20, 54: „Si qui autem alii fortasse legerint, neque hoc metuo ne tibi succenseant. Quis enim amantis errori in iudicando non beniuolentissime ignoscat?“.

⁴⁰ Vgl. ord. 1, 10, 29–30: „(…) quas uero gloriandi causa inter nos illud ageretur! (…). O si nideretis in quibus periculis iaceamus“.

⁴¹ Vgl. ord. 2, 9, 27: „Humana auctoritas (..) in eio (..) iure uidetur excellere qui, quantum imperitorum sensus capit, multa dant indicia doctrinarum suarum et non uiuunt aliter quam uiuendum esse praecipiant“.

⁴² Dies ist der Fall bei Licentius, der sich für Poesie begeistert: vgl. ord. 1, 3, 8.

⁴³ Vgl. c. acad. 1, 1, 3. Zu Romanianus und sein oberflächliches Glück vgl. *J. Doignon*, *La fortuna y el hombre afortunado, Dos temas parenéticos del prologo del libro I Contra Academicos?* in: *Augustinus* 31 (1986) 79–85.

che und selbstgefällige Menschen zum Ort wird, an dem sie Schiffbruch erleiden⁴⁴.

Die auf der Suche nach der Wahrheit sind, müssen unablässig Fragen stellen⁴⁵. Zunächst einmal sich selbst: So bedenkt Augustinus in der Nacht die Fragen, die ihm in den Sinn kommen⁴⁶. Dann muß man die Fragen auch mehreren vorlegen. So bittet Licentius: „Jetzt frage mich, vielleicht kann ich selbst die große und rätselhafte Frage klären, die sich mir stellt⁴⁷.“ In der Zivilisation der Spätantike, die mehr vom kulturellen Erbe lebt⁴⁸ als von der Erkundung bislang unbearbeiteter Gebiete, ist das staunende Fragen⁴⁹ ein erlesenes Mittel, das eigene Wissen auszuloten⁵⁰. So entstehen die Gespräche der *Saturnalien* bei Macrobius aus den Fragen der Gäste⁵¹. Sie fragen, wo Praktiken wie die Saturnalien oder das Tragen der Toga praetexta ihren Ursprung haben. Man geht auf den Grund eines Geschehens, um dessen äußere Erscheinung besser erfassen zu können.

Auch in Cassiciacum sprechen äußere Ereignisse den Geist an, der nicht nur nach dem Wie, sondern auch nach dem Warum der Dinge fragt. Beispielsweise hört Augustinus des Nachts ein Geräusch, das von fließendem Wasser verursacht wird. Es klingt bald hell, bald dunkel. Woher rührt dieser unregelmäßige Rhythmus⁵²? Augustinus überlegt: Stellt er nicht die Ordnung der Dinge in Frage⁵³?

Am nächsten Morgen ruft ein Hahnenkampf Erstaunen bei den Zuschauern hervor. Augustinus berichtet: „So konnten wir selbst an diesen Hähnen mit ihren vorgestreckten Köpfen, ihren angeschwollenen Kämmen, ihrem heftigen Zustoßen und vorsichtigen Ausweichen und in allen Bewegungen dieser vernunftlosen Tiere nichts sehen, was nicht schön gewesen wäre „...“ Wir fragten uns, warum der Anblick des Kampfes uns

⁴⁴ Allegorie, die in b.uita 1, 1–3 entwickelt wird: vgl. *D. Doignon*, *La Vie heureuse* (De beata uita), *Bibl. augustinienne* 4/1, *Notes complémentaires* 1–2.

⁴⁵ Vgl. ord. 1, 5, 12: „Cui (Licentio) ego (Augustinus): Licet, inquam, me odiosum percontatorem uoces (. . .), pergam tamen quaerere abs te“.

⁴⁶ Vgl. ord. 1, 3, 6.

⁴⁷ Ord. 1, 4, 11: „Iam, inquit (Licentius), interroga, oro te, si possim hoc tantum nescio quid explicare et uerbis et meis“.

⁴⁸ So der „Symmachuskreis“ dargestellt von *R. Klein*, *Symmachus*. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (= Impulse der Forschung 2) (Darmstadt 1971) 67–73.

⁴⁹ Ord. 1, 4, 11: „Quod uero illa, ut dicis, folia sic inciderunt, ut hoc quod admirati sumus eueniret, quo tandem rerum ordine ac non potius casu factum putabimus?“.

⁵⁰ Es handelt sich nicht einfach um eine pädagogische Vorgehensweise, wie es *M. P. Stepat*, *Die Schola von Cassiciacum, De ordine* (Bad Honnef 1980) 22–29 hauptsächlich will.

⁵¹ Vgl. *MACR. Sat.* 1, 6–7.

⁵² Ord. 1, 3, 6: „Ergo, ut dixi, uigilabam, cum ecce aquae sonus pone balneas quae praeterfluebat eduxit me in aures et animaduersus est solito adtentius. Mirum admodum mihi uidebatur quod nunc clarius nunc pressius eadem aqua strepebat silicibus inruens. Coepi a se me quaerere quanam causa esset“.

⁵³ Ord. 1, 3, 8: „Vnde enim solet, inquam, oboriri admiratio (. . .) nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem?“.

eine gewisse Freude bereitete? Und was in uns sei, was uns so nach den von den Sinnen getrennten Dingen suchen läßt? Wir sagten uns: Wo waltet denn kein Gesetz? Wo ist die Herrschaft nicht das Gesetz des Besseren⁵⁴?

Diese Art Fragen kann man auf ganz empirische Feststellungen zurückführen, mit welchen man betrachtet, wie die Entwicklung der Dinge als vom Schicksal bestimmt wird⁵⁵. Die Fachleute der Astrologie gehen so vor. In Karthago war Augustinus noch ein Anhänger dieser unwissenschaftlichen Richtung gewesen⁵⁶. In einem der *Dialoge* erwähnt er mehrfach verwundliche Zauberkünste des Wahrsagers Albicerius. Dieser konnte sich geschickt aus der Affäre ziehen, indem er mit Hilfe okkultur Kräfte Antworten gab, die ins Schwarze zielten⁵⁷.

Diese Episode illustriert uns die Expansionskraft eines kulturellen Phänomens, wie es für das Ende des vierten Jahrhunderts typisch ist: nämlich das Anwachsen des Okkultismus, welcher zumeist das begünstigt hat, was man in der Forschung die „heidnische Reaktion“ nennt⁵⁸.

Obwohl die geistige Richtung in Cassiciacum nicht zur Anklage berechtigt, unter einer Decke zu stecken mit der Mystagogie des Porphyrius⁵⁹, sind die Teilnehmer offen für den Anruf der Zeichen, die von manchen Dingen ausgehen, einen verborgenen Willen signalisieren und die Grundlage bilden für eine unmittelbare Wahrnehmung der Ordnung der Dinge. In einem scharfsinnigen Artikel, der 1987 in der „Revue des Etudes augustiniennes“ erschienen ist, hat sich Professor Wolfgang Hübner intensiv diesen auffälligen, irrationalen Verbindungen von visuellen und auditiven Eindrücken gewidmet, die in den Berichten des ersten Buches von *De ordine* gehäuft auftreten⁶⁰. Sie werden hervorgerufen durch Dinge (eine Wasserleitung) oder Tiere (eine Maus, Flöhe, Kampfhähne) und von Augustinus und seinen Schülern interpretiert als Indiz für eine Vernunft, „die alle Dinge von oben her lenkt“⁶¹. Ferner entgeht ihnen nicht, daß viele Men-

⁵⁴ Ord. 1, 8, 25–26: „Vt in eisdem ipsis gallis erat uidere intenta proiectius capita, inflatas comas, uehementes ictus, cautissimas euitationes et in omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum (. . .). Multa quaerebamus (. . .), cur nos ipsa pugnae facies aliquantum et praeter altiozem istam considerationem duceret in uoluptatem spectaculi, quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursus quod ipsorum sensuum inuitatione cape retur. Dicebamus nobis ipsis: Vbi non lex? Vbi non meliori debitum imperium?“

⁵⁵ So beruft man sich in ord. 1, 3, 7 auf das Schicksal im Bezug auf die in 1, 3, 6 gestellte Frage: vgl. Anm. 52.

⁵⁶ Vgl. b. uita 1, 1, 4.

⁵⁷ Vgl. c. acad. 1, 6, 17–1, 8, 22.

⁵⁸ Titel des klassischen Buches von P. de Labriolle, *La réaction païenne* (Paris 1950).

⁵⁹ Mystagogie, die Augustinus im Buch 10 von *De ciuitate Dei* brandmarken wird, indem er Auszüge aus *De regressu animae* zitiert.

⁶⁰ W. Hübner, *Der ordo* der Realien in Augustins Frühdialog *De ordine* in: REAug 33 (1987) 23–48.

⁶¹ Vgl. ord. 1, 8, 25: „Nam unde aut ubi non potest (ratio) signum dare? Vt in eisdem ipsis gallis erat uidere (. . .) nihil non decorum, quippe alia ratione desuper omnia moderante“.

schen, wenn sie bis zur Sphäre der Kunst vordringen⁶², sich etwas von einer göttlichen Realität übermitteln können. Beim Lesen eines Verses aus der *Aeneis*⁶³, der den Göttervater und den hohen Apollo feiert, wird Augustinus die Transzendenz des wahren Apollo bewußt, Christus, der nicht auf all die Surrogate der Mythologie reduzierbar ist⁶⁴. Dadurch wird eine seelische Krise bei seinem Schüler ausgelöst, welcher sich bislang an einer Poesie beerauscht hatte, deren Sinn er nicht verstanden hatte⁶⁵: nämlich, die einige Spuren der Wahrheit durchdringende religiöse Botschaft⁶⁶ aufzufangen sei kein Spiel oder Rätselraten. Man braucht keine Wahrsager dafür⁶⁷, sondern Menschen, die für die Ordnung der Dinge sich begeistern⁶⁸.

Augustinus beharrt sehr auf diesem Punkt. Denn in seiner Art und im Trend der Zeit verhält sich sein junges Auditorium hypersensibel für Erscheinungen einer *congruentia* oder deren Gegenteil, einer Unordnung im Ablauf von Dingen und menschlichen Handlungen. Aber Augustinus reagiert heftig auf solche Anschauungen⁶⁹, vielleicht weil er hier unter dem Einfluß seiner Mutter steht, einer Frau, die mit Verstand und Glauben begabt ist⁷⁰.

Jedenfalls handelt er in seiner Eigenschaft als Lehrmeister einer *schola* (c.acad. 3,4,7), die mit ihm zusammen die Prüfung der akademischen Kritik der Sinne durchlebt hatte⁷¹. So erklärt er seinen Schülern: An Geistes-schärfe und Findigkeit der Sinne können wir durch Genien, die sich, um uns zu beeindrucken, durch die Luft bewegen, übertroffen werden, nicht

⁶² Vgl. dieses Geständnis des Dichters Licentius: „nescio qua diuina re quae mihi se ostentare coepit“ (ord. 1, 4, 10).

⁶³ VERG. Aen. 10, 875.

⁶⁴ Vgl. ord. 1, 4, 10: „Nec enim ‚altus Apollo‘ est qui in speluncis, in montibus, in nemoribus, nidore turis pecudumque calamitate concitatus implet insanos, sed alius profecto est, alius ille altus ueridicus atque ipsa (quid enim uerbis ambiam?) ueritas“. Text erläutert von J. Doignon, Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai soleil d'Augustin à Cassiciacum, in: *Présence de Virgile (Caesarodunum 13 bis)* (Paris 1978) 175–183.

⁶⁵ Vgl. ord. 1, 3, 9.

⁶⁶ Vgl. ord. 2, 11, 33: „Tenemus, quantum inuestigare potuimus, quaedam uestigia rationis in sensibus“. Dieser Gesichtspunkt wurde hervorgehoben von H. Gunermann, Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus *De ordine*, in: *RecAug* 9 (1973) 212–219.

⁶⁷ Vgl. c. acad. 1, 7, 19: „Nam de uatibus nihil mihi puto esse laborandum qui mente loquantur aliena“.

⁶⁸ Vgl. ord. 2, 7, 24: „Oro uos, inquam, si, ut uideo, multum diligitis ordinem, ne nos praeposteros et inordinatos esse patiamini“.

⁶⁹ Anlässlich des Bösen muß sich Augustinus mit der Frage nach dem „Zusammenhang“ (ord. 1, 6, 20) oder der „Unordnung“ der Dinge (ord. 2, 5, 15) auseinandersetzen.

⁷⁰ Augustinus macht dieses Geständnis seiner Mutter: „Egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo?“ (ord. 1, 11, 32).

⁷¹ Vgl. c. acad. 2, 3, 9: „Ego enim nunc aliud nihil ago quam me ipse purgo a uanis perniciosisque opinionibus“.

aber durch die Vernunft⁷². „Durch ein tiefes Wissen, von dem die Masse der Menschen kaum etwas ahnt, hilft die Vernunft den Studierenden, die Gott und die Seele lieben, aufzuweisen, daß all die Dinge, die wir für unsinnig halten, nicht außerhalb der göttlichen Ordnung liegen“⁷³.

Diese *Studiosi* sollten weniger Liebhaber der Forschung, vielmehr sollte ihr Geist auf Aufmerksamkeit hin orientiert sein. Für sie bedeuten die „äußeren Ereignisse“ keine Mitteilungen, die als solche aufgenommen werden⁷⁴, vielmehr sind sie „Aufforderungen“ (*admonitiones*)⁷⁵, in das Geheimnis von etwas Hintergründigem einzudringen.

Denn die Wahrheit wird nicht mittels der Sinne erfahren, sonst hält sie der akademischen Kritik nicht stand. Sie ist eine Gewißheit, die als höchstes Gut zu bezeichnen ist. Dies bekräftigt Augustinus am Ende von *De ordine*: „Gott hat mir den Gedanken eingegeben, nichts über die Kenntnis der Wahrheit zu setzen, nichts anderes zu wollen, zu erstreben und zu lieben“⁷⁶.

Ein solches Programm benötigt, um realisiert zu werden, eine Wegbeschreibung. Augustinus entwirft sie im zweiten Buch von *De ordine* für die *studiosi* von Cassiciacum⁷⁷. Der Studienverlauf soll durch die Suche der Vernunft festgelegt sein, gefolgt von literarischen und mathematischen Disziplinen, in einer Reihenfolge, die einen spirituellen Aufstieg erkennen läßt⁷⁸. Einige wollten darin die Nachahmung neuplatonischer Entwürfe sehen⁷⁹. Andere meinten, es handle sich schlicht um den Verlauf eines enzyklopädischen Kurses, dessen Kanon Varro festgelegt hat⁸⁰.

Die Disziplinen sind jedenfalls nach der Anordnung aufgeteilt, die von der Logik der Vernunft festgesetzt ist. Sie sollen den „Studierenden“ zu

⁷² Vgl. c. acad. 1,7,20: „Ideo talia cum in memoriam nostram incurrerint, non mirum est si sentiri possunt ab huius aeris animalibus quibusdam uilissimis, quos daemones uocant, a quibus nos superari acuminis ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego“.

⁷³ Ord. 2,7,24: „Et tamen etiam ista omnia quae fatemur esse peruersa, non esse praeter diuinum ordinem, alta quaedam et a multitudinis uel suspitione remotissima disciplina se ita studiosis et Deum atque animas tantum amantibus animis manifestaturam esse promittit, ut non nobis summae numerorum possint esse certiores“.

⁷⁴ Wie sich Licentius zu tun begnügt, in Staunen versetzt von dem, was sich am Morgen des ersten Tages von *De ordine* zugetragen hat: „Quanta et quam multa facta sunt ut haec loqueremur! Quanta fiunt ut te inueniamus!“ (ord. 1,5,14).

⁷⁵ Zu den zahlreichen Belegen der *admonitio* in den Dialogen und deren Bedeutung vgl. J. Doignon, La „praxis“ de l'*admonitio* dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin, in: *Vet Chr* 23 (1986) 21–37.

⁷⁶ Ord. 2,20,52: „Credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse ut inueniendae ueritati nihil omnino praeponam, nihil aliud uelim, nihil cogitem, nihil amem“.

⁷⁷ Ord. 2,12,35–2,20,51.

⁷⁸ Vgl. *ibid.* 2,14,39: „Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum diuinarum beatissimam contemplationem rapere uoluit“.

⁷⁹ So I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. (Paris 1984) 101–136.

⁸⁰ So A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin*, in: *RecAug* 1 (1958) 120–126.

dem Punkt führen, an dem die Vernunft sich dessen bewußt wird, was sie selbst ist, unsterblich und von Gott herstammend⁸¹.

III. Religiosität oder „wahre Philosophie“?

Die beiden Fragen, nach der Seele und nach Gott, können nicht ineinandergemischt werden, selbst wenn sie innerlich verbunden sind, da man sich der Distanz bewußt sein muß, die Gott und die Seele trennt⁸².

Der neuplatonische Mystizismus, der zu jener Zeit den größten Einfluß gewann, läßt diesen Punkt außer acht⁸³. Dieser Mystizismus durchzieht das Werk Plotins, dessen Lektüre Augustinus in Cassiciacum noch frisch vor Augen steht⁸⁴. Gerade in den *Enneaden* bildet die Verschmelzung der Seele mit dem Sein eine fundamentale Gegebenheit. Auch in Cassiciacum wurden Versuche des Verzichts auf die Sinne gemacht, auf den Spuren des Porphyrius, um so in eine Art göttlichen Zustandes zu gelangen⁸⁵. Ihr Scheitern, von dem Augustinus in den *Confessiones* berichtet⁸⁶, befreit ihn von der Illusion, die Erfahrung der Einheit sei wie in das Gewebe der Dinge eingeschrieben⁸⁷. Die Einheit existiert jedoch nur, weil die Vernunft sie den Dingen eingibt. Augustinus illustriert dies: „Aus vielen Materialien, die vorher verstreut umherlagen und die ich nach einem Plan zusammenfügte, habe ich ein Haus gebaut (. . .), nicht daß ich ein besseres Sein habe, weil ich harmonische Dinge mache, sondern weil ich die Harmonie kenne⁸⁸.“

Die Frage, um die es Augustinus in den *Dialogen* letztlich geht, ist, zu wissen, wie erkenne ich die Dinge, wie teile ich sie auf und wie verknüpfe ich sie⁸⁹. Dabei zieht er einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem, was sterblich und unsterblich ist: „Wenn die Vernunft unsterblich ist und ich, der all dieses unterscheiden und verknüpfen kann, selbst Vernunft bin, ist das, wodurch ich sterblich genannt werde, nicht mein Eigentum. Oder

⁸¹ Vgl. ord. 2, 18, 47: „Cuius (philosophiae disciplinae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos nouerimus, altera ut originem nostram“.

⁸² Vgl. ord. 2, 4, 17.

⁸³ Vgl. die von P. Hadot, Plotin ou la simplicité du regard (Paris 1973) 28–29.

⁸⁴ Vgl. J. J. O'Meara, The young Augustine, An Introduction to the „Confessions“ of saint Augustine (London-New York² 1980) 136–141.

⁸⁵ Vgl. AVG. epist. 10, 2 erläutert von G. Folliet, „Deificari in otio“, Augustin, *Epistula X*, in: 2, RecAug 2 (1962) 225–236.

⁸⁶ Vgl. P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1968) 157–167.

⁸⁷ Vgl. ord. 2, 11, 32: „Nemo autem non rideatur, si dixerit ‚rationabiliter olet‘ aut: ‚rationabiliter sapit‘ aut: ‚rationabiliter molle est‘“.

⁸⁸ Ord. 2, 19, 49: „Ex multis rebus passim ante iacentibus, deinde in unam formam congregatis, unam facio domum (. . .). Non ergo numerosa faciendo, sed numeros cognoscendo melior sum“.

⁸⁹ Denn „in der Vernunft gibt es nichts Besseres als die Zahlen“ (ord. 2, 18, 48).

wenn die Seele mit der Vernunft nicht identisch ist, ich aber trotzdem die Vernunft gebrauche und durch die Vernunft mehr Sein habe als ohne sie, dann muß man eben vom Niedrigen zum Höheren, vom Sterblichen zum Unsterblichen fliehen⁹⁰.“

In beiden Fällen muß eine Lösung vollzogen werden, deren Tätigkeit, angefangen mit der neuen Ordnung unserer Lebensführung, sich dahin ausweitet, daß auch der Seelenblick, das heißt die Vernunft, gereinigt wird⁹¹. Daran nimmt Augustinus in den *Soliloquia* für sich selbst Maß. Die Vernunft spricht zu ihm: „Ich will mit dir besprechen, welche Fortschritte wir nach deiner Meinung verwirklicht haben. Trägst du kein Verlangen nach Reichtum? – Nein, und zwar nicht erst seit heute (. . .) – Und dein Ehrgeiz? – Ich habe ihn erst kürzlich, wie ich gestehen muß, erst in diesen Tagen überwunden (. . .) – Und eine Frau? – Du kannst sie in den lockendsten Farben malen und mit allen Vorzügen überhäufen, ich habe mich entschlossen, nichts so sehr zu fliehen wie das Verhältnis mit einer Frau. – Ich frage dich jetzt nicht, kommentiert die Vernunft, was deine Entschlüsse sind, sondern ob du heute noch Anfechtungen ausgesetzt bist oder ob du schon die Leidenschaften überwunden hast? Denn es handelt sich darum, zu wissen, ob deine Augen gesund sind⁹².“

Beim Lesen dieser Bestandsaufnahme kann man nicht umhin, eine Übereinstimmung mit der Askese des Porphyrius festzustellen. Eine porphyrische Maxime wird sogar in den *Soliloquia* zitiert: „Man muß das Sinnhafte fliehen!“⁹³. Doch ein wesentlicher Unterschied verhindert, daß Augustinus von Porphyrius absorbiert wird. Augustinus hält nie die „katharsis“ für die eigentliche Befreiung der Seele⁹⁴. Diese Befreiung, die auf einem Glauben gründet⁹⁵, ist eine Verheißung der Philosophie, die sie nicht

⁹⁰ Ord. 2, 19, 50: „Igitur si immortalis est ratio et ego quae ista omnia uel discerno uel connecto ratio sum, illud quo mortale appellor non est meum. Aut si anima non id est quod ratio et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est“.

⁹¹ Vgl. solil. 1, 6, 12–13: „Ratio: Oculi sani mens est ab omni labe corporis purus, id est a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata (. . .). Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat? – Augustinus: : vt aspiciat. – R.: Aspectus animae ratio est“.

⁹² Solil. 1, 10, 17: „R.: Et tamen tecum hoc ipsum discutiam quod profecisse nos putas. Diuitias nullas cupis? – A.: Hoc quidem non nunc primum. (. . .) – R.: Quid honores? – A.: Fateor, eos modo ec paene his diebus cupere destititi. – R.: Quid uxor? (. . .) – A.: Quantumlibet uelis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decreui. (. . .) – R.: Non ego nunc quaero quid decreueris, sed utrum adhuc lucteris an uero iam ipsam libidinem uiceris. Agitur enim de sanitate oculorum tuorum“.

⁹³ Solil. 1, 14, 24: „Penitus esse ista sensibilia fugienda“, eine Paraphrasierung des geflügelten Wortes von Porphyrius, das zitiert wird von AVG. Ciu. 10, 29, 2: „Omne corpus esse fugiendum“.

⁹⁴ Dies behauptet Porphyrius, *De regressu animae*, frg. 11 Bidez.

⁹⁵ Vgl. AVG. solil. 1, 6, 12: „Quod (mentis purgatio) ei nihil aliud praestat quam fides primo“.

selbst im allgemeinen verwirklicht⁹⁶. Um gelebte Wirklichkeit zu werden, bedarf diese Verheißung einer Autorität. Augustinus findet sie nirgends so wie in den Geheimnissen des Christentums, das für ihn „die wahre Philosophie“ ist, deren „einzigartige Aufgabe es ist, den Urgrund der Dinge zu lehren, der selbst ohne Grund ist, die Unermeßlichkeit der Einsicht, die in ihm wohnt, alles, was sich von ihm herleitet in bezug auf unser Heil, ohne ihn zu verändern. Dieser Urgrund ist der eine Gott, allmächtig und dreifaltig, Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie es die ehrwürdigen Geheimnisse lehren, durch deren aufrichtiges und unerschütterliches Bekenntnis werden die Völker befreit, weder ohne Vermischung, wie einige meinen, noch ohne Verachtung, wie viele glauben⁹⁷.“

Kann man in der letzten Äußerung eine Anspielung auf Auseinandersetzungen über die Trinität sehen, die in der katholischen Kirche von damals für Unruhe sorgten? Dies ist unwahrscheinlich, trotz der Verbindung, die Monika mit Ambrosius unterhielt⁹⁸. Sicher ist, daß Augustinus zu dieser Stunde noch keine feste Lehre über die Person Christi hatte. In Mailand eröffnet ihm der Priester Simplicianus, er sei, ohne es selbst zu wissen, ein Anhänger der Lehre des Heresiarchs Photinus⁹⁹.

Die Inkarnation scheint ihm auf ein Bedürfnis der Menschen zu antworten, dem sich Gottes Güte erbarmt. Sie verleiht dem Christentum seine Autorität als wahre Philosophie einer intelligiblen Welt¹⁰⁰. Zugang zu dieser Philosophie gewährt die vollkommene Gotteserkenntnis, die darauf zielt, sich an der Fülle seines Wesens zu erfreuen¹⁰¹.

⁹⁶ Vgl. ord. 2, 5, 16: „Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat“.

⁹⁷ Vgl. ord. 2, 5, 16: „Nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quide inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum Deum omnipotentem, cum quo tripotentem Patrem et Filium et sanctum Spiritum ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant“.

⁹⁸ Vgl. *J. Doignon*, Points litigieux dans la tradition du texte du „De ordine“ (Livre II) de saint Augustin, in: REAug 25 (1979) 240–244.

⁹⁹ Vgl. *P. Courcelle*, Saint Augustin „photinien“ à Milan (Conf. VII, 19, 25), in: RicSRel 1 (1954) 63–71.

¹⁰⁰ Vgl. c. aad. 3, 19, 42: „Non enim ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritisime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret“. Text erläutert von *G. Madec*, „Philosophia christiana“ (Augustin, Contra Iulianum IV, 14, 72), in: L'art des confins = Mélanges offerts à *M. De Gandillac* (Paris 1985) 588–589.

¹⁰¹ Vgl. b. uita 4, 35: „Illa est igitur plena satiety animorum, hoc est beata uita pie perfecte cognoscere a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo“. Diese Stelle wird erläutert von *J. Doignon*, La Vie heureuse, Bibl. augustienne 4/1, Note complémentaire 19.

IV. Konklusion

In Cassiciacum wird am Ende eines Dialogs jeweils eine Art innere Ganzheit angestrebt. Zu Ende von *Contra Academicos*, nachdem die Argumente des akademischen Skeptizismus vernichtet wurden, äußert ihr ehemaliger Anhänger Alypius seine Freude: „Ich bin bereit, nachdrücklich zu erklären, daß mir niemals etwas so sehr nach Wunsch zuteil geworden ist wie in diesem Fall, wo ich besiegt aus der heutigen Diskussion hervorgehe. Und ich glaube, daß die Freude nicht nur meine eigene sein darf¹⁰².“

Als Augustinus die Unterredung *De beata vita* zum Abschluß bringt, bekennt er voller Dankbarkeit: „Ich danke dem höchsten und wahren Gott und Vater, dem Herrn und Erlöser unserer Seelen, und auch euch, die ihr als willkommene Gäste auch mich einträchtig mit Gunstbezeugungen überhäuft habt¹⁰³.“ Alypius erwidert diese Komplimente Augustins im Schlußkapitel von *De ordine*: „Du hast nicht allein die Wege, sondern uns vielmehr die Gefilde und Fluten des Wissens mit Kürze und Fülle gezeigt, wo die eigentlichen Heiligtümer der Wahrheit sind¹⁰⁴.“

Dieses Gefühl innerer Erfülltheit hinterließ in den *Confessiones* eine beglückende Erinnerung, die in fast paradiesischen Farben ausgemalt wird¹⁰⁵.

Auch in der Wirklichkeit war das *otium* von Cassiciacum ein Erfolg, besonders in Anbetracht der literarischen Fruchtbarkeit und Produktivität. Innerhalb weniger Monate waren Traktate und Briefe entstanden im Rhythmus von persönlicher Betrachtung und gemeinsamer Arbeit. Beides verlangt von jedem Teilnehmer, sein Bestes zu geben.

Es ist ferner ein Erfolg, weil ein Gleichgewicht gefunden wurde zwischen dem Hören auf eine äußere Welt, zu der die *otiosi* möglichst auf Distanz gingen, und der Suche nach einer persönlichen Innerlichkeit, die wiederum eins sein soll mit einer objektiven Wirklichkeit und der Ordnung des Kosmos.

¹⁰² C. acad. 3, 20, 44: „Nihil mihi aliquando, inquit (Alypius), tam ex sententia prouenisse adfirmare paratus sum quam quod hodierna disputatione discedo superatus. Nec istam meam tantum puto debere esse laetitiam“.

¹⁰³ B. uita 4, 36: „Quantas pro uiribus possum gratias ago summo et Deo uero Patri, domino liberatori animarum, deinde uobis qui concorditer inuitari multis etiam me cumulastis muneribus!“.

¹⁰⁴ Ord. 2, 20, 53: „Scientiae non tam itinera quam ipsos campos ac liquida aequora et (...) ipsa etiam sacra ueritatis ubi essent (...) et breuiter et ita plane significasti“.

¹⁰⁵ Die Bilder des „rus Cassiciacum“ und des Paradieses überlagern sich in diesem Gebet an Gott für die Ruhe des Verecundus: „Fidelis promissor reddis Verecundo pro rure illo eius Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requieuiimus in te, amoentitatem sempiternae uirentis paradisi tui, quoniam dimisisti ei peccata super terram in „monte incaseato, monte tuo, monte uberi (Ps. 67, 16)“ (conf. 9, 3, 5). Erinnerung nicht geradezu der „mons incaseatus“ an die Landschaft von Cassiciacum?: vgl. O. Perler, *Les voyages de saint Augustin* (Paris 1969) 180–183.

Einerseits steht fest, daß die Dialoge den literarischen und ethischen Werten ihrer Zeit verbunden bleiben, jenen Werten, die mit Respekt auf die klassische Kultur schauen. So werden die Dialogstruktur, die Grundbegriffe und die Anordnung der Gespräche direkt von den Dialogmodellen Ciceros beeinflußt¹⁰⁶; ein Einfluß, den Augustinus mit Symmachus, Macrobius und Ambrosius teilt. Mit beiden zuletzt genannten eint Augustinus auch das Festhalten an den Grundideen eines Neuplatonismus, der von seiner Theurgie gereinigt ist, das heißt die Auffassung von der absoluten Wahrheit, der Rationalität und Gottes Einheit im Sein.

Andererseits ist Augustinus dabei, sich aus dem Konsens der ihn umgebenden Kultur herauszulösen. Er übernimmt nicht einfach das Erbe dieser Kultur als bereitstehende Antwort auf die religiösen und philosophischen Fragen, die in seinen Augen noch ungelöst sind. Vielmehr macht Augustinus den Glaubensakt zu einer notwendigen Voraussetzung des philosophischen Weges. Dadurch wird eine erhebliche Bresche in die traditionelle Suche nach Weisheit geschlagen¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Dies unterstreicht R. Hirzel, *Der Dialog, ein literarischer Versuch*, 2 (Leipzig 1895) 378.

¹⁰⁷ Diese Ablösung wurde gut analysiert im Bezug auf das 6. Buch von *de Musica* von H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1958) 292–298.