

Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des Hl. Augustinus

Zum 1600. Jahrestag seiner Bekehrung

0. EINLEITUNG

Nach seiner Bekehrung im Sommer 386 zieht sich Augustinus von Mailand auf das Landgut seines Kollegen Verecundus nach Cassiciacum zurück, wo er den Herbst und Winter 386/87 verbringt. Bei ihm befinden sich seine Mutter Monica, die den Haushalt führt, sein Sohn Adeodatus, sein Bruder Navigius, seine Vettern Lartidianus und Rusticus, sein Freund und Schüler Alypius und die beiden Studenten Licentius und Trygetius¹). In Cassiciacum entstehen die ersten erhaltenen Schriften Augustins: die philosophischen Dialoge «contra Academicos», «de beata vita», «de ordine» und die «Soliloquia». Hier beginnt er auch die «disciplinarum libri», Handbücher zu den «artes liberales»²). Hier versucht er erstmals, seine Entdeckung des Christentums auch philosophisch zu durchdringen und einen neuen philosophischen Standpunkt, den des christlichen Neuplatonismus, zu gewinnen³).

Die Nähe dieses ersten, noch philosophischen Versuchs eines gemeinsamen Lebens im Idyll von Cassiciacum zur ersten Klostergründung von Thagaste (389) und zur Abfassung einer Regel für das Gartenkloster⁴) legt es nahe, die Beziehung von Gemeinschaft und Philosophie in den Schriften von Cassiciacum zu untersuchen. Die meisten Interpreten Augustins, besonders im Umfeld des Existentialismus, betonen allerdings sehr stark das «Innerlichkeitsprinzip» im Denken des Kirchenvaters⁵).

¹) Vgl. G. CASATI, *Note sull'ambiente e le persone di Cassiciaco*, in: *Augustinianum* 7 (1967) 502-513.

²) C. Ac., de beat. vit., de ord. werden zitiert nach CC SL 27; Solil. nach PL 32,869-904; Conf. nach CC SL 27. — Übersetzungen: AUGUSTINUS, *Philosophische Frühdialoge*, Zürich-München 1972; DERS., *Alleingespräche*, übers. C.J. Perl, Paderborn 1955.

³) Vgl. W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung»*, Berlin 1909 (Nachdruck Aalen 1975), 42-51.

⁴) A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg ² 1968, 56-68.

⁵) Vgl. vor allem F. KÖRNER, *Das Sein und der Mensch*, Freiburg-München 1959; F. DE NORONHA GALVÃO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustinus*, Einsiedeln 1981; R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M. 1962, wo sich der «Dialog» allerdings nur zwischen Gott und Mensch abspielt.

Seine Philosophie kreise nur um Gott, die Seele und die Wahrheit in dieser. Die Wahrheitsfindung geschehe ausschließlich zwischen Gott und Seele; die Wahrheit ist ja bereits im Inneren des Menschen gegeben.

Dagegen ergeben sich gerade aus den Frühschriften Augustins in der Periode von Cassiciacum und aus seiner persönlichen Situation Hinweise auf eine intersubjektive, dialogische Konzeption der Wahrheitsfindung. Dieser Aspekt ist bisher kaum beachtet worden und stellt eine legitime Ergänzung zur gängigen Augustinus-Interpretation dar. Augustinus vollzieht ja sein Philosophieren nie als einzelner, sondern immer dialogisch. Alle seine philosophischen Frühschriften sind Dialoge. Selbst seine Alleingespräche (Soliloquia) sind durch die Einführung eines «*alius quis*» als Dialog zwischen Augustinus und seiner Vernunft konzipiert⁶). Außerdem kann an vielen anderen Stellen die Bedeutung des Du in der Wahrheitsfindung aufgezeigt werden.

1. AUGUSTINUS, SEIN FREUNDESKREIS UND DAS GEMEINSAME LEBEN.

Im Rahmen seines Studiums der Rhetorik in Karthago kommt dem 19-jährigen Augustinus Ciceros «Hortensius» in die Hand, der einen entscheidenden Eindruck hinterläßt: «Es schwand mit einem Male alle Hoffnung auf Nichtiges; mit ungemeiner Bewegung des Herzens verlangte mich nach dem Unvergänglichen der Weisheit, und ich begann aufzustehen, um zu dir zurückzukehren»⁷). Diese Einladungsschrift zur Philosophie war für Augustinus eine Erweckung, die ihn zum ersten Mal an ein philosophisch-asketisches Leben denken ließ; denn zur Erreichung der Wahrheit ist Verzicht auf Reichtum, Ehren und Sinnengenuß nötig⁸).

Mit seinem bereits in Thagaste und Karthago gebildeten Freundeskreis versucht Augustinus in Mailand den Plan eines gemeinsamen Philosophenlebens zu verwirklichen. Er spürt eine starke Sehnsucht, dem Trubel der Kaiserstadt zu entfliehen und sein bisheriges Leben radikal zu ändern, aber doch mit seinen Freunden zusammen sich nichts anderem mehr als der *Suche nach der Wahrheit* zu widmen. Das Ideal war sicher keine Mönchs-, sondern eine *philosophische Lebensgemeinschaft* mit seinen Schülern und Freunden, die sich in Mailand rasch vermehrten. Conf. VI, 14,24 berichtet Augustinus:

⁶) Solil. I,1,1 (PL 32,869).

⁷) Conf. III,4,7 (CC SL 27,30,8-10).

⁸) ZUMKELLER, *Mönchtum* 49; THIMME, *Entwicklung* 54-60; M. GERCKEN, *Inhalt und Aufgabe der Philosophie nach den Jugendschriften Augustins*, Osnabrück 1939, 80-94.

«Wir waren schon fast dazu entschlossen und wollten es so verwirklichen, daß wir, was ein jeder von uns besitzen mochte, zusammenlegten und ein Familienvermögen gründeten, das auf der Ehrlichkeit der Freundschaft beruhte. So hatte der eine nicht das, der andere nicht jenes, sondern aus allen Geldern wurde eines; das Gesamtvermögen gehörte jedem einzelnen, und alles gehörte allen. ... Nach einmütigem Beschluß sollten jeweils zwei von uns gleichsam als Amtsführer von Jahr zu Jahr alles Erforderliche zur Ruhe der übrigen verwalten. Nachher aber begann man zu überlegen, ob die 'mulierculae', die einige von uns bereits hatten, während wir anderen sie noch haben wollten, das Ganze zulassen würden, und da zerrann uns der schön ausgearbeitete Plan unter den Händen, er zerbrach und wurde verworfen»⁹⁾.

Nach seiner Bekehrung ist es vor allem die Begegnung mit dem christlichen Mönchtum, die Augustinus mit dem Weltleben abschließen und den sinnlichen Trieben den Kampf ansagen läßt. So bekommt das Ideal des gemeinsamen Lebens mit den Freunden eine neue Grundlage. Seine geschwächte Gesundheit ist Augustinus ein Vorwand, den Beruf des Rhetors aufzugeben, um seinen Plan ausführen zu können. Cassiciacum ist aber noch eine Zeit des Übergangs. Augustinus ist sicher noch nicht Mönch; aber der Anfang des Neuen ist gesetzt¹⁰⁾. In Cassiciacum findet sich noch viel vom Lebensstil des frommen Philosophen des Altertums. Es war eben primär eine Philosophengemeinschaft, eine «schola», in der disputiert wurde¹¹⁾. Die Dialoge geben davon Zeugnis. Cassiciacum ist daher, anders als die Vorbereitungszeit späterer Ordensstifter (Benedikt, Franz von Assisi, Ignatius), kein völliges Alleinsein in der Einsamkeit. Augustinus vermeidet bewußt den Bruch mit seiner engsten Umwelt. Er ist kein Freund einsamer Isolierung — dagegen spricht wohl schon sein afrikanisches Temperament —, sondern er sucht auch Beschaulichkeit und Stille im Kreis der Gleichgesinnten¹²⁾, um mit ihnen über Gott und die Seele nachsinnen zu können und dadurch ihnen im Streben nach Weisheit behilflich zu sein. Die Erfüllung seines Dranges nach Freundschaft und Gemeinschaft sollte er allerdings erst in der christlichen Gemeinschaft der Klostergründungen von Thagaste und Hippo finden.

⁹⁾ Conf. VI,14,24 (CC SL 27,89,1-19); Übersetzung: AUGUSTINUS, *Dreizehn Bücher Bekenntnisse*, übers. v. C.J. Perl, Paderborn ²1964, 143.

¹⁰⁾ ZUMKELLER, *Mönchtum* 51.

¹¹⁾ De ord. I,3,7 (CC SL 29,92,28).

¹²⁾ ZUMKELLER, *Mönchtum* 49f.

2 DIE BEDEUTUNG DES DU FÜR DIE ERKENNTNIS DER WAHRHEIT

2.1 Voraussetzungen des gemeinsamen Philosophierens

Das gemeinsame Philosophieren bedarf nicht nur des äußeren Rahmens, der in Cassiciacum geschaffen wurde; es bedarf auch der persönlichen Vorbereitung. Weil nur ein Leben in der Philosophie ein glückliches Leben ist¹³⁾, weist Augustinus immer wieder auf die Notwendigkeit dieser Vorbereitung hin.

Als erste und wichtigste Voraussetzung des Philosophierens wird von Augustinus das *Anflehen Gottes um seine Mithilfe* genannt. Auf das Gebet legt er besonderen Wert, weil er sich der göttlichen Leitung in seinem Wahrheitssuchen gewiß ist¹⁴⁾. Das Gebet ist bereits dazu nötig, die rechte Liebe zur Wahrheitserkenntnis zu entzünden. Die Erhörung ist aber abhängig von der Lebensführung des Beters. So weiß Augustinus, daß seine Mutter das mühelos schaut, was er sich selbst mit viel Mühe aus den Büchern erarbeitet hat, weil ihr Geist ganz auf Gott gerichtet ist. Darum bittet er um ihr Gebet und weiß auch, was er diesem Gebet verdankt¹⁵⁾. Er ist gewiß, daß ihr Gebet bewirkt hat, daß er jetzt ganz der Suche nach der Wahrheit lebt. Denn auf sich selbst gestellt, vermag der Mensch nicht, sich zur Erkenntnis Gottes aufzuschwingen¹⁶⁾. Wie sehr Augustinus von der Notwendigkeit des Gebetes für das Philosophieren überzeugt war und wie er nach dieser Überzeugung handelte, zeigen besonders klar die Einleitungsgebete zu den Soliloquia¹⁷⁾.

An zweiter Stelle wird vom Philosophierenden verlangt, *daß er alles Sinnenfällige und Vergängliche fliehe*, damit sein Geist sich zum Immaterialien erheben könne¹⁸⁾. Um Gott und die Seele zu erkennen, ist die moralische Gesundheit eine notwendige Voraussetzung. Dies bedeutet, sich von der Anhänglichkeit an Reichtum, Ehre und Ehe zu lösen¹⁹⁾. All das hat nur bedingten Wert und darf nur zugelassen werden, wenn es zur Erlangung der Weisheit behilflich ist. Auch Freundschaft, Gesundheit und Leben besitzen ihren Wert nur im Hinblick auf ihren Nutzen für die Suche nach der Wahrheit²⁰⁾. Die seelische Reinheit als *conditio sine qua*

¹³⁾ C.Ac. I,1,2 (CC SL 29,4,52f).

¹⁴⁾ GERCKEN, *Inhalt* 75.

¹⁵⁾ De ord. II,20,52 (CC SL 29,136,8-12).

¹⁶⁾ GERCKEN, *Inhalt* 77.

¹⁷⁾ Solil. I,1,2-6 (PL 32,869-872); II,1,1 (ebd. 885).

¹⁸⁾ GERCKEN, *Inhalt* 80.

¹⁹⁾ Vgl. Solil. I,10,17 (PL 32,878f).

²⁰⁾ Solil. I,12,20-22 (PL 32,880f).

non der Gotteserkenntnis erfordert eine Rückkehr zu sich selbst²¹), primär die Rückkehr aus der Veräußerung in den Sinnen als moralische und intellektuelle Reinigung.

Als dritte unerläßliche Voraussetzung der Erkenntnis Gottes und der Seele nennt Augustinus die *Schulung in den Wissenschaften* (liberales disciplinae). Besonders hebt er die Dialektik hervor; denn sie vermittelt ein von aller Sinneswahrnehmung unabhängiges Wissen, ebenso die Arithmetik: «Niemand darf auf die Lösung der eben erwähnten Probleme hoffen, wenn er nicht sozusagen in zwei Wissenschaften ausgebildet ist, nämlich in der Fähigkeit zum dialektischen Denken und in der Beherrschung der Zahlen»²²). Nach Solil. I,13,23 ist die Ausbildung in den «artes liberales» notwendig, um Gott schauen zu können; sie wird in platonischer Tradition verglichen mit der Gewöhnung an das grelle Sonnenlicht²³). Die Erleuchtung dazu verleiht allerdings Gott, von dessen Mithilfe sich Augustinus immer abhängig weiß²⁴).

2.2. Philosophie und Gemeinschaft

Augustinus will Gott und die Seele erkennen; das ist sein größter Wunsch, dem all sein Streben gilt²⁵). Gott erkennen aber heißt die Wahrheit erkennen. Dies soll jedoch gemeinsam geschehen: «Es gibt nämlich keinen besseren Weg, um die Wahrheit zu suchen, als den der Frage und Antwort»²⁶). Die Suche nach der Wahrheit vollzieht sich also in der *Disputation*, im Dialog. So entspricht es dem Wunsch des gemeinsamen Lebens, «ut animas nostras concorditer inquiramus»²⁷). Hier ist eindeutig im Plural von «unseren Seelen» die Rede; denn für Augustinus vollzieht sich die Suche nach der Wahrheit immer im Gespräch und damit in der Auseinandersetzung mit einem Gegenüber. Für eine wirklich gründliche Erörterung muß ein Gegner da sein, der die Gegenmeinung verteidigt. So übernimmt etwa im Kreis der Disputierenden von Cassiciacum Augustins Freund und Schüler Alypius die Verteidigung des akademischen Standpunktes. Selbst dort, wo Augustinus allein philosophiert, wie in den Soliloquia, schafft er sich durch die Methode des Fragens und Antwortens einen Opponenten²⁸).

²¹) Z.B. c. Ac. II,2,4 (CC SL 29,20,29).

²²) De ord. II,18,47 (CC SL 29, 132,1-4).

²³) Solil. I,13,23 (PL 32,881f).

²⁴) GERCKEN, *Inhalt* 108.

²⁵) Vgl. Solil. I,2,7 (PL 32,872).

²⁶) Solil. II,7,14 (PL 32,891).

²⁷) Solil. I,12,20 (PL 32,880).

²⁸) GERCKEN, *Inhalt* 85, Anm. 396.

Die Bedeutung des Du in der Wahrheitsfindung zeigt sich auch darin, daß Augustins *Freunde* immer zum Kreis seiner Gedanken gehören²⁹⁾. Von Nutzen dafür ist ihm allerdings weniger ihr Leib, ihre körperliche Anwesenheit, als ihre «anima», das gemeinsame Denken und Suchen. Da alles seinen Wert von der Gotteserkenntnis erhält, wird auch die Freundschaft nur zugelassen, insofern sie diesem Streben förderlich ist³⁰⁾. Ausdrücklich ausgeschlossen wird dagegen die Ehe. Denn die Frauen sind durch ihre «Liebkosungen und die Berührung der Leiber» auf diesem Weg nur hinderlich, und nichts ist mehr zu fliehen als das Ehebett³¹⁾. Die Gattin wird hier rein körperlich beschrieben und dem Leiblichen zugeordnet. Eine Frau allerdings mit so viel Mitgift, daß er und seine Freunde ohne materielle Sorgen leben und sich der Philosophie widmen könnten, würde Augustinus nicht ablehnen³²⁾. Andererseits darf aber die Mutter Monica durchaus an den philosophischen Gesprächen von Cassiciacum teilnehmen³³⁾.

Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis gründen wesentlich in der *Liebe*³⁴⁾. Alles, was Gott ähnlich ist, ist Gegenstand der Liebe, die der Erkenntnis, dem Wissen, vorausgeht. Im Menschen, im Freund zumal, aber auch im Feind, wird die «anima rationalis» geliebt, umso mehr als er sie gut gebraucht. Freundschaft und Interpersonalität gehören also vollkommen in den Bereich des Rationalen. Der Freund wird als «anima» geliebt; denn «was an ihm durch den Sinn für mich erkennbar ist, wenn überhaupt durch den Sinn etwas erkannt wird, ist unerheblich und genügt an sich; den Teil aber, durch den er mein Freund ist, nämlich seine Geistseele, den wünsche ich durch den Verstand zu erfassen»³⁵⁾. Die Sinneserkenntnis kann hier nicht genügen; doch auch zu einer eigentlichen Erfassung des Ich und Du kommt Augustinus in den Soliloquia noch nicht. Denn er bekennt, weder sich selbst noch seinen besten Freund Alypius zu kennen, der nach Augustins Vermutung auch sich selbst nicht kennt³⁶⁾. Gerade deshalb ist in in der «dilectio» die gemeinsame Suche nach der «anima» beider aufgegeben und damit die

²⁹⁾ Solil. I,1,6 (PL 32,872).

³⁰⁾ Vgl. Solil. I,10,17-12,20 (PL 32,878-880).

³¹⁾ Solil. I,10,17 (PL 32,878).

³²⁾ Solil. I,11,18 (PL 32,879).

³³⁾ De ord. I,11,31 (CC SL 29,105,1-39).

³⁴⁾ Solil. I,2,7 (PL 32,873); I,12,20 (ebd. 880).

³⁵⁾ Solil. I,3,8 (PL 32,875); Übers.: AUGUSTINUS, *Alleingespräche* 24.

³⁶⁾ Ebd. (ebd.).

Rückkehr der Seelen zu sich selbst als notwendige Bedingung der Gotteserkenntnis.

In diesem Zusammenhang spricht Augustinus an den entscheidenden Stellen immer im *Plural* von sich und seinen Freunden zusammen. Das «Deus et anima» gilt sowohl in der Erkenntnis als auch in der Liebe interpersonal. Wo er von der philosophischen Ordnung der Liebe handelt, spricht er sogleich vom gemeinsamen Leben mit seinen «charissimi» und vom Plan, sich mit seinen Freunden in Muße der Beschäftigung mit den «artes liberales» hinzugeben: «concorditer liberali otio frui»³⁷). Gerade wegen der Hoffnung auf den freudigen Aufschwung, den er im Philosophieren mit ihnen erleben könnte, bewegt ihn die Furcht, sie zu verlieren. Denn nur mit ihnen kann er sich dem «otium liberale», dem Philosophenleben, hingeben. Freilich müssen er und die Seinen sich dazu noch von allen Krankheiten des Geistes und den Leidenschaften befreien.

Da Philosophie für Augustinus niemals eine Privatsache des einzelnen ist, *ist auch die Liebe zur Weisheit gemeinsam*. Die Weisheit wird Solil. I,13,22 verglichen mit einer schönen Frau, die allein der Liebe um ihrer selbst willen wert ist³⁸). Bereits c. Ac. II,3,7 wird im Bild der griechischen Fabel von den Schwestern «Philokalia» und «Philosophia» die Liebe zur Schönheit der Philosophie an die Seite gestellt³⁹), was Augustinus in seiner Spätzeit entschieden ablehnen wird⁴⁰). Die höchste Stufe der Liebe zur Schönheit ist ihm nun erst die Liebe zur Weisheit, mit der die Schönheit für den späten Augustinus zusammenfällt. Als solche «amatores spiritualis pulchritudinis» bestimmt Augustinus in seiner Regel auch seine Philosophen-Mönche, nun in einem christlichen Sinne⁴¹). Auch die schöne Frau Weisheit will Augustinus nicht für sich allein, sondern gemeinsam mit seinen Freunden besitzen: «Ich neide sie den anderen nicht, o nein, ich suche vielmehr möglichst viele zu gewinnen, die mit mir nach ihr verlangen sollen, mit mir sie begehren, mit mir sie umfassen, mit mir sie besitzen sollen. Und umso mehr werden sie mir Freunde sein, je inniger wir unsere Geliebte miteinander teilen»⁴²). Das gemeinsame Streben nach Wahrheit und ihr Austausch festigt also die Freundschaft.

³⁷) Solil. I,9,16 (PL 32,877).

³⁸) Solil. I,13,22 (PL 32,881).

³⁹) C. Ac. II,3,7 (CC SL 29,21,1-12).

⁴⁰) Retract. I,1,3 (CC SL 47,9,58-66).

⁴¹) Regula VIII,1 (L. VERHEIJEN, *La règle de Saint Augustin*, Paris 1967, I,437,237).

⁴²) Solil. I,13,22 (PL 32,881); Übers.: AUGUSTINUS, *Alleingespräche* 43.

Philosophie und Gemeinschaftsleben gehören also zusammen und bedingen einander.

Die Bedeutung von Freundschaft und Gemeinschaft für das Philosophieren erfährt schließlich eine *theologische Rechtfertigung* vom Ziel des Philosophierens her. Alle sollen gemeinsam zu Gott kommen. Das ist die gemeinsame Hoffnung des Kreises von Cassiciacum⁴³). Denn Philosophieren heißt immer Streben auf Gott hin (in deum), was de beat. vit. III,18 als «castitas» bestimmt wird⁴⁴). Die erste Aufgabe der immer noch stark philosophisch geprägten Mönchsgemeinschaft von Thagaste, «ein Herz und eine Seele zu sein auf Gott hin»⁴⁵), ist noch in diesem Kontext zu sehen. Von seinem Kreis in Cassiciacum weiß Augustinus, daß alle durch dieses gemeinsame Streben auf Gott hin verbunden sind⁴⁶). Die doppelte Fragestellung der Philosophie nach Gott und der Seele stellt sich schließlich als die Frage nach dem «Unum» heraus⁴⁷), womit der neuplatonische Gottesbegriff angesprochen ist. In diesem Zusammenhang wird nun auch die Freundschaft selbst als Streben nach dem «Unum» gedeutet: «Was versuchen denn Freunde anderes, als eins zu sein?»⁴⁸). Alle Liebe ist Einheitsstreben, bezogen auf das «Unum» im Sinne des neuplatonischen Gottesbegriffes. So sind Freundschaft, Gemeinschaft und Philosophie hineingenommen in das Streben nach Gott.

2.3 Die Wirkung der Philosophie auf die Gemeinschaft

Nicht nur das gemeinsame Leben steht im Dienst der philosophischen Bemühung um die Erkenntnis Gottes; auch die Philosophie prägt andererseits dieses Leben zu einem wirklich gemeinsamen Suchen und Streben, in dem alles gemeinsam sein soll. Dieses einmütige Suchen Gottes und der «animae nostrae», und zwar «simul concorditer», stellt Augustinus Solil. I,12,20 als Ziel des gemeinsamen Lebens dar⁴⁹). Das bedeutet aber auch, daß der, der als erster gefunden hat, die anderen mitreißen muß. Augustinus seinerseits hat das starke Verlangen nach der Erforschung der Weisheit, Gottes, verspürt und möchte nun die anderen dazu bringen, mit ihm zu philosophieren. Dem dienen vor allem die Einladungen zur Philosophie, die den Dialogen von Cassiciacum als

⁴³) De ord. I,9,27 (CC SL 29,102,10f).

⁴⁴) De beat. vit. III,18 (CC SL 29,75,45f).

⁴⁵) Regula I,2 (VERHEIJEN, Règle 417,4).

⁴⁶) De beat. vit. III,31 (CC SL 29,82,192f).

⁴⁷) De ord. II,18,48 (CC SL 29, 133,21-134,50).

⁴⁸) Ebd. (ebd. 133,38-40).

⁴⁹) Solil. I,12,20 (PL 32,880).

Widmungsschreiben vorausgehen. «Ergo aggredere mecum philosophiam», lädt er Romanianus dringend ein⁵⁰). Denn die Philosophie wird Romanianus zu sich selbst und damit in den Kreis der mit ihm philosophierenden Freunde zurückführen. Suche nach der Wahrheit heißt zugleich «resipiscere»: wieder zur Vernunft kommen und so zu sich selbst und den Freunden zurückfinden⁵¹).

Die *Aufgabe des Du im dialogischen Philosophieren* ist in erster Linie, den anderen zu begeistern, zu drängen, ihm die Philosophie ans Herz zu legen (animare, impellere), eben weil nur in der Philosophie ein glückliches Leben möglich ist⁵²). Deshalb ergeht die entschiedene Aufforderung: «Sed ad nos redeamus, nos, inquam, philosophemur!»⁵³). Beim gemeinsamen Philosophieren geht es deshalb nicht um belangloses Reden, sondern um unser gemeinsames Leben: «Ich möchte diese Disputation nicht um des Disputierens willen unternommen wissen. ... Es geht um unser Leben»⁵⁴). Es geht um das Leben selbst und eine Hoffnung auf Glück für den Menschen⁵⁵). Auseinandersetzung, Disputation und Konflikte gehören deshalb wesentlich zum gemeinsamen Leben. Das Disputieren ist ja ein Sprechen um der Einsicht willen; es steht im Dienst des Lebens, der Wirklichkeit und Wahrheit⁵⁶).

Die Philosophie handelt «de spe de vita de instituto nostro»⁵⁷), somit auch über den *Plan des gemeinsamen Lebens*, dessen Aufgabe es ist, mit aller Kraft die Wahrheit zu suchen. Dieses «magnopere quaerere veritatem»⁵⁸) aber ist nur in der Disputation, im Dialog, unter Einbeziehung einer Gegenposition möglich. Deshalb heißt auch zur Philosophie kommen «in nosmet ipsos respirare», wieder aufatmen in Richtung auf uns selbst und zu uns selbst zurückkehren⁵⁹). Nicht so sehr das Aufleben des einzelnen ist die Wirkung der Philosophie als vielmehr die Richtung auf die Gemeinschaft, hin zum gemeinsamen Suchen und Finden. Was die Philosophie von sich aus wirkt, sind alles Tugenden des gepflegten gemeinschaftlichen Lebens: «hospitalitas, humanitas, elegancia, urbani-

⁵⁰) C.Ac II,2,3 (CC SL 29,19,1).

⁵¹) C.Ac. II,2,4 (CC SL 29,20,29).

⁵²) Ebd. (ebd. 20,36-38).

⁵³) C.Ac. II,3,8 (CC SL 29,21,26f).

⁵⁴) C.Ac. II,9,22 (CC SL 29,30,13f.17).

⁵⁵) C.Ac. III,9,18 (CC SL 29,45,5f).

⁵⁶) I. SCHWARZ-KIRCHENBAUER/W. SCHWARZ in: AUGUSTINUS, *Frühdialoge* 160.

⁵⁷) C.Ac. III,1,1 (CC SL 29,34,7).

⁵⁸) Ebd. (ebd. 34,9f).

⁵⁹) C.Ac. III,2,2 (CC SL 29,35,5).

tas»⁶⁰). So kommt denn alles darauf an, als «blandus amator et sanctus» in voller Bewunderung, atemlos und glühend der Schönheit der Philosophie entgegenzueilen⁶¹).

Der Weg zur Philosophie, in de beat. vit. im Bild der Seefahrt beschrieben, ist zugleich *der Weg zu den anderen*, die Augustinus im Hafen der Philosophie versammeln möchte⁶²). Das gemeinsame Disputieren ist das «convivium», das gemeinsame Mahl der Seelen⁶³). Die gemeinsame Suche nach der Wahrheit aber ist die Suche nach dem Glück, das nur in Gott zu finden ist. Doch auch das Gott-Haben ist keine Angelegenheit des einzelnen, sondern für alle bestimmt, was wieder ein Plural an einer entscheidenden Stelle zu Ausdruck bringt: «Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui»⁶⁴). Dazu hilft aber nur die Bestimmung des gemeinsamen Lebens: «ad deum reditus noster», unser aller Rückkehr zu Gott⁶⁵).

3. KOMMUNIKATION, WISSENSCHAFT, WAHRHEIT

3.1 *Die «schola» von Cassiciacum*

Den Studien- und Freundeskreis von Cassiciacum bezeichnet Augustinus direkt als «schola nostra»⁶⁶). Diese Schule ist eine enge *Lebens- und Arbeitsgemeinschaft*. Nicht zufällig beginnt der Dialog «de ordine» mit einem Nachtgespräch im gemeinsamen Schlafrum, wo alles, auch das herbstliche Laub im Kanal und eine Maus, Anlaß zum Philosophieren werden kann⁶⁷). Diese Lebensgemeinschaft versteht sich primär als eine philosophische. Die hier herrschende Ordnung ist das gemeinsame «otium», die Grundvoraussetzung des Philosophierens, das «secum quiescere», das auch der Spitzmaus gewünscht wird. Die wirkliche Behausung, die «inconcussa nostra habitatio», ist freilich nicht die Villa des Verecundus, sondern die Philosophie selbst⁶⁸). In dieser Wohnung verbindet alle ein gemeinsamer Lebens-Ordo, zu dem Augustinus auch

⁶⁰) C.Ac. II,2,6 (CC SL 29,21,82-85).

⁶¹) Ebd. (ebd. 21,75f).

⁶²) De beat. vit. I,4 (CC SL 29,67,85-108).

⁶³) De beat. vit. III,17 (CC SL 29,74,3).

⁶⁴) De beat. vit. IV,34 (CC SL 29,84,265f).

⁶⁵) De beat. vit. IV,36 (CC SL 29,85,303).

⁶⁶) De ord. I,2,7 (CC SL 29,92,28).

⁶⁷) De ord. I,3,9 (CC SL 29,93,67-85).

⁶⁸) Ebd. (ebd. 93,79-82).

Zenobius, den Adressaten des Dialogs, einlädt: «praesertim si te in ipsum ordinem ... meliora eligens inserere et coaptare volueris»⁶⁹).

In dieser «schola» wissen sich *durch die Philosophie alle verbunden*. Durch sie wird der junge Licentius für Augustinus zum Sohn, ja — was mehr ist — zum Freund⁷⁰). Zusammengebunden sind alle durch die «vincula interrogationis» des gemeinsamen Disputierens, und so kann jeder für den anderen zum Lehrer werden, auch Licentius für Augustinus⁷¹). Jeder kann in dieser Schule vom anderen lernen, jeder kann vom anderen Bestätigung erfahren⁷²); denn zur Philosophie ist zwar das Meiden der «multa», nicht aber der «multi» Voraussetzung⁷³). Da aber unter Freunden alles gemeinsam ist und es hier nicht Mein und Dein gibt⁷⁴), ist auch die Torheit eine gemeinsame Sache, deren man sich nicht zu schämen braucht: «mecum stultus esse dignaris»⁷⁵). So ist Augustinus nicht nur Lehrer in dieser Schule. Er ist zwar der «patronus», der seine Schüler als «suscepti» bezeichnet, als Söhne, zu deren Erziehung sich der Vater verpflichtet hat⁷⁶); doch will er «patronus» sein ohne «patrocinium», ohne Vormundschaft, sondern durch eifriges Zuhören und Lernen von seinen Schülern⁷⁷). Lehren und Lernen von Weisheit aber schließt Gemeinschaft ein; deshalb wird die These des Licentius abgelehnt, wenn der Weise Weisheit lehre, sei er nicht «nobiscum», sondern nur «secum»⁷⁸).

3.2 Der Ort der Wahrheit in den «disciplinae»

Der eigentliche Weg zur Wahrheit ist für den frühen Augustinus die *enzyklopädische Bildung* in den «disciplinae»⁷⁹). Deshalb nimmt der Unterricht in den «artes» eine beherrschende Stellung in der «schola» von Cassiciacum ein. Als Vorbereitung zur Philosophie tritt der Unterricht in den Wissenschaften gleichberechtigt neben die Einsamkeit: Beide sind Heilmittel gegen den Wirrwarr der Meinungen und sollen den

⁶⁹) De ord. I,2,4 (CC SL 29,91,34f).

⁷⁰) De ord. I,6,16 (CC SL 29,97,21-23).

⁷¹) De ord. I,5,13 (CC SL 29,95,29f. 21-23).

⁷²) De ord. II,2,5 (CC SL 29,109,28f).

⁷³) De ord. I,2,3 (CC SL 29,90,1-6).

⁷⁴) C.Ac. II,3,9 (CC SL 29,22,51f).

⁷⁵) De ord. II,3,9 (CC SL 29,112,37).

⁷⁶) Ebd. (ebd. 112,54).

⁷⁷) De ord. II,3,10 (CC SL 29,112,77).

⁷⁸) De ord. II,6,19 (CC SL 29,117,35f).

⁷⁹) De ord. II,5,15 (CC SL 29, 115,34-36).

Menschen zur Selbsterkenntnis führen⁸⁰). Einsamkeit oder «liberales disciplinae»: Augustinus hat sich in Cassiciacum und noch in Thagaste eindeutig für die letzteren entschieden. Die Bildung in den freien Künsten erscheint ja als die zur Hochzeit mit der Wahrheit nötige Aussteuer⁸¹). Die Philosophie selbst vereinigt den Intellekt mit der Wahrheit; sie übertrifft an Schönheit Pyramus und Thisbe, ja Venus und Cupido⁸²). Diese «pulchritudo rationis» in allen Dingen, selbst in einem Hahnenkampf⁸³), zu entdecken, vermag aber nur der, der durch den gemeinsamen «ordo» geformt ist: «qui bene vivit, bene orat, bene studet»⁸⁴). Deshalb ist der vornehmliche Inhalt des gemeinsamen Philosophierens und Lernens, aber auch des täglichen Betens⁸⁵), die Suche nach der Wahrheit durch die «disciplinae» und in ihnen, wie es dem «propositum» Augustins entspricht: «investigandae veritati inservire»⁸⁶). Dieser Suche nach der Wahrheit darf überhaupt nichts vorgezogen werden. Während sonst alles ein Maß haben muß, gibt es in der Suche nach der Wahrheit kein Übermaß⁸⁷).

Im zweiten Buch der Soliloquia geht es Augustinus um die Frage, wo die gemeinsam gesuchte Wahrheit zu finden ist. Sein *Wahrheitsbegriff* ist dabei entscheidend vom Platonismus geprägt⁸⁸): Nichts kann wahr sein, ohne daß die Wahrheit existiert. Als falsch wird dagegen das bestimmt, was sich anders verhält, als es erscheint⁸⁹). Wenn aber überall Falschheit gegeben ist, kann es keine wahre Erkenntnis geben⁹⁰). Falschheit ist aber in allem Sinnenfälligen gegeben. Daher sucht Augustinus jenes Wahre, dem nicht dieses Doppelgesicht von Wahrheit und Falschheit anhaftet. Dies findet er vor allem in den rein formalen Bestimmungen der Dialektik und Grammatik⁹¹).

Dialektik und Grammatik sind aber wahr, weil sie «disciplinae» sind. 'Disciplina' kommt von 'discere'; niemand aber, der lernt und behält,

⁸⁰) De ord. I,1,13 (CC SL 29,90,50-55).

⁸¹) De ord. I,8,24 (CC SL 29,101,64-66).

⁸²) De ord. I,8,21 (CC SL 29,99,5-7).

⁸³) De ord. I,8,25 (CC SL 29,101,82-88).

⁸⁴) De ord. II,19,51 (CC SL 29,135,56).

⁸⁵) De ord. I,8,25 (CC SL 29,101,79f).

⁸⁶) C.Ac. III,20,43 (CC SL 29,60,8-14).

⁸⁷) De ord. II,20,52 (CC SL 29,136,9f).

⁸⁸) Vgl. Solil. II,2,2 (PL 32,886); vgl. A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen*, München 1965, 172-194.

⁸⁹) Solil. II,3,3 (PL 32,886).

⁹⁰) Solil. II,3,4 (PL 32,887).

⁹¹) Solil. II,11,19 (PL 32,894).

kann unwissend genannt werden, noch weiß er Falsches. Jede «disciplina» ist also wahr⁹²). Die «disciplina» besteht geradezu in der Anwendung einer strengen Methode: Definition, Division und Schlußfolgerung gehören wesentlich zu ihr. Augustins unerschütterliches Vertrauen in die Wissenschaften kommt darin zu Ausdruck, daß er in den «disciplinae» den Sitz der Wahrheit erkennt: Sie sind wahr, weil sie «disciplinae» sind⁹³). Im platonischen Verständnis erblickt Augustinus in Mathematik und Dialektik, den rein formalen Disziplinen, das sicherste Wissen. Der Maßstab für die Wahrheit, die Erkenntnis Gottes und der Seele ist deshalb die Unveränderlichkeit und Notwendigkeit der Sätze dieser Disziplinen, besonders der Mathematik⁹⁴).

Die Disziplinen werden in einem *Lehrer-Schüler-Verhältnis* vermittelt. Für diesen Unterricht beginnt Augustinus in Cassiciacum seine Lehrbücher zu schreiben⁹⁵). Besonders Grammatik, Dialektik und Rhetorik sind nötig und geeignet, den Geist daran zu gewöhnen, sich «ohne Schwierigkeiten in der Welt der Ideen zu bewegen und das Wesen der intelligiblen Welt zu verstehen»⁹⁶). Genau diesen Zweck erfüllen auch die nach den Regeln der Dialektik gebauten Dialoge, die die Geduld des Lesers stark fordern und prüfen: Sie sind eine dialektische Übung des Geistes und Sichtung des Gegenstandes. Am Schluß der Soliloquia sagt die Vernunft zu Augustinus selbst: «Unsere langen Umwege in diesem Gespräch hatten ja kein anderes Ziel im Auge, als deinen Geist zu üben, damit du fähig wirst zur Betrachtung»⁹⁷). Diese dialektische Übung ist jedem Philosophen nötig; denn es ist gerade die Dialektik, die das Denken die Kunst des Argumentierens und Aufdeckens der Irrtümer lehrt⁹⁸). Deshalb ist für Augustinus diese «exercitatio animi» Vorbedingung des Aufstiegs zur Erkenntnis Gottes. Nur ganz wenige bevorzugte Seelen benötigen diese Vorbereitung nicht⁹⁹).

Ziel der lehrmäßigen Vermittlung der Disziplinen ist das *sichere Wissen*, die Erfassung der Wahrheit. Dieses sichere Wissen steht dem bloßen Glauben gegenüber: «Sed ego quid sciam quaero, non quid

⁹²) Solil. II,11,20 (PL 32,894).

⁹³) Solil. II,11,21 (PL 32,895).

⁹⁴) Solil. I,4,9 (PL 32,874); ebd. II,17,31 (ebd. 900).

⁹⁵) Vgl. H.I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1982, 206-278.

⁹⁶) Ebd. 259.

⁹⁷) Solil. II,20,34 (PL 32,902).

⁹⁸) Vgl. MARROU, *Augustinus* 257.

⁹⁹) De ord. II,17,45 (CC SL 29,131,3-9).

credam»¹⁰⁰). Um dieses Wissens willen disputiert Augustinus mit seinen Schülern und Freunden und mit sich selbst, seiner Vernunft. Glauben ist hier noch nicht eindeutig religiös zu verstehen. Augustins Hauptanliegen ist es, Gott, die Weisheit, nach geometrischer Genauigkeit zu erkennen¹⁰¹). Wahrscheinlichkeit genügt ihm nicht, auch nicht der bloße Autoritätsglaube. Er will mit der Vernunft zur Wahrheit gelangen¹⁰²). Glauben und Wissen stehen sich also noch eindeutig gegenüber, wenngleich alles Wissen auch ein Glauben beinhaltet: «Alles, was wir wissen, glauben wir auch; aber umgekehrt trifft das nicht zu»¹⁰³). Das freilich, was wir in den Disziplinen als wahr erkannt haben, können wir auch glauben. Im Denken selbst aber darf sich keine Spur von Falschheit finden, soll die Wahrheit selbst in vollkommener Weise erfaßt werden. Dies ist nur dort erreicht, wo etwas vollkommen und unerschütterlich Wahres erkannt wird, wie vor allem in den rein formalen Sätzen und Tautologien der Dialektik¹⁰⁴).

3.3 Die Begründung der «disciplina» aus der Kommunikation

Auf der Suche nach dem Vernunftgemäßen in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen kommt Augustinus in de ord. II,12,35 im Anschluß an Varro¹⁰⁵) zu einer bemerkenswerten Einführung der Disziplinen als dem bevorzugten Ort des Vernünftigen. Das Vernünftige ist das gemeinsame «vinculum naturale» unter den Menschen, denen ja die «ratio» gemeinsam ist. Diese feste Verbindung unter den Menschen aber geschieht *sprachlich*: Durch gemeinsames Sprechen tauschen sie ihre «mentes» und Gedanken aus (refundere). Im Dienst der sprachlichen Kommunikation werden die Laute als Sprachzeichen eingeführt (während Augustinus 389 in «de magistro» bereits an der Fähigkeit der Sprache zum Lehren zweifeln wird). Die Sprachzeichen sind Laute mit Bedeutungen; sie bezeichnen nach stoischer Auffassung nicht unmittelbar die «res», sondern die Gedanken der Kommunikationspartner.

Wie die Sprache, so wird auch die *Schrift* aus der Kommunikation

¹⁰⁰) Solil. I,3,8 (PL 32,875).

¹⁰¹) Solil. I,4,9 (PL 32,874).

¹⁰²) C. Ac. III,20,43 (CC SL 29,61,20-22).

¹⁰³) Solil. I,3,8 (PL 32,875).

¹⁰⁴) C.Ac. III,13,29 (CC SL 29,51,1-52); vgl. SCHÖPF, *Wahrheit* 78f.

¹⁰⁵) De ord. II,12,35 (CC SL 29,127,6-23); vgl. A. DYROFF, *Über Form und Begriffsinhalt der augustinischen Schrift De ordine*, in: M. GRABMANN — J. MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930,36.

begründet. Schriftzeichen dienen der Kommunikation mit Abwesenden, die unsere Worte nicht hören können. Auch die Schrift ist wie die Sprache eine Schöpfung der Vernunft, die ja das «naturale vinculum» unter den Menschen darstellt. Dadurch sind aber die Grundlagen der sprachlichen «artes» des Triviums (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) als Vernunftprodukte im Dienst der Kommunikation begründet.

Ebenso wie die Künste des Triviums werden auch die *mathematischen Disziplinen* auf ein Tun zurückgeführt: das Zählen. Dadurch soll die unendliche Vielheit der Dinge begrenzt und geordnet werden. Aus diesem elementaren Zählen, operational also, erwächst dann erst das Geschäft der Rechenmeister wie oben das der Schreiber aus der Kommunikation. Diese operationale Begründung der Mathematik wird allerdings bei Augustinus nicht voll wirksam, sondern wie so vieles in seinen Frühschriften bald vom neuplatonischen Gedankengut überdeckt. Bereits de ord. II,14,41 ist — als höhere Stufe des Vernünftigen — die platonische Deutung der Mathematik in der «herrlichen Klarheit der Zahlen» gegeben¹⁰⁶). Die Stufe des Zählens und gemeinsamen Sprechens gilt nur als die Kindheit der Freien Künste¹⁰⁷). Dennoch ist diese Kindheit das kommunikative Fundament aller späteren Ausgestaltung der «liberales disciplinae». Weiter entfaltet hat Augustinus freilich nur den dialogischen Ansatz der Dialektik.

3.4 Der dialogische Ansatz der Dialektik

Da aus der Dialektik, in der Augustinus die «wahre Wahrheit» gegeben sieht, mittels der Methodenlehre alle anderen Disziplinen entstehen, überträgt sich die Wahrheit auch auf diese¹⁰⁸). Nach diesem Verständnis sind alle Wissenschaften angewandte Logik. Da andererseits die Dialektik selbst eine «disciplina» ist, stellt sich die Frage, ob es darüberhinaus nochmals eine Wahrheit zu ihrer Begründung geben muß. Augustinus selbst sieht in der Dialektik den Begründungsgang an ein Ende gekommen, weil sie aus sich selbst wahr ist¹⁰⁹). Die Wahrheit der Dialektik kann also nicht weiter begründet werden.

Die *Wahrheitsfindung in der Dialektik* vollzieht sich für Augustinus allerdings dialogisch. Damit durchbricht Augustinus wieder einmal den

¹⁰⁶) De ord. II,14,41 (CC SL 29,129,40-130,51); vgl. MARROU, *Augustinus* 216-229; E. HELLGARDT, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur*, München 1973,175-213.

¹⁰⁷) De ord. II,12,35 (CC SL 29,127,21).

¹⁰⁸) Solil. II,11,21 (PL 32,895).

neuplatonischen Rahmen seiner Philosophie und greift auf stoische Gedanken zurück. Wahrheit existiert für den frühen Augustinus noch nicht völlig unabhängig vom Menschen. Sie kommt nicht auf dem Weg der Illumination in ihn, sondern wird gefunden in der Auseinandersetzung des Disputierens. Setzt bereits die «disciplina» grundsätzlich ein Lehrer-Schüler-Verhältnis voraus¹¹⁰), so ist die Dialektik die «disciplina disputandi» schlechthin. Disputieren wird von Augustinus als Kunst verstanden, zu der mindestens zwei Personen nötig sind. Dasselbe gilt natürlich für die Philosophie insgesamt, insofern sie sich in der Form der Disputation oder des Dialogs vollzieht. Auch sie ist intersubjektiv und dialogisch. Doch nicht alle Menschen haben den Habitus der Dialektik und damit der Wahrheit; denn trotz der Intersubjektivität der Disziplinen, besonders der Dialektik, gibt es so viele dumme Leute. Oder sollte man sagen, «daß die Seelen Unerfahrener keine Seelen seien?»¹¹¹). Die gemeinsame Wahrheitsfindung in der Dialektik wird auch abgegrenzt vom bloßen Lernen aus Büchern, das zwar auch zur Erkenntnis verhelfen kann, aber an sich zu wenig ist.

Die Dialektik selbst wird vom Disputieren her definiert. Sie ist die *Kunst, gut zu disputieren*¹¹²). Augustinus sieht hier in der Logik keine Lehre von den ewigen Wahrheiten, sondern stellt die Disputationsfähigkeit als Ausgangspunkt der Logik dar. Dieses dialogische Moment tritt in der fragmentarisch erhaltenen Schrift «de Dialectica» stark hervor¹¹³). Alle wahrheitsfähigen Sätze, die also ein Urteil des Zu- oder Absprechens beinhalten, müssen in die Disputation. Sie werden geradezu als solche bestimmt, die eines Disputators bedürfen¹¹⁴). Nicht wahrheitsdefinite Sätze, Befehle oder Wünsche können auch in der Disputation nicht auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden. Wahrheit von Aussagen kann als nur auf dem Weg der Dialektik festgestellt werden: in Form der Tautologie oder der disputatorisch festgestellten Wahrheit. Dadurch ist aber auch die Wahrheit der Dialektik selbst, soweit sie nicht rein tautologischer Natur ist, dialogisch einzuholen.

¹⁰⁹) Ebd. (ebd.).

¹¹⁰) Solil. II, 11, 20 (PL 32, 894).

¹¹¹) Solil. II, 14, 25 (PL 32, 897).

¹¹²) De dial. 1 (PL 32, 1409).

¹¹³) De dial. zitiert nach PL 32, 1409-1429: Principia dialecticae. — vgl. H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache*, Bern 1981 (dort Übersetzung); zur Echtheitsfrage: MARROU, *Augustinus* 476f; J. PINBORG, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, in: *Classica et Mediaevalia* 23 (1962) 148-151.

¹¹⁴) De dial. 2 (PL 32, 1409).

Die Dialektik ist aber auch die *Richtschnur zur Beurteilung anderer Wahrheiten*. Sie beschäftigt sich «ex professo» mit der Beurteilung der Wahrheit: «propter veritatem diiudicandam, quod dialectica proficitur»¹¹⁵). Ihr eigenster Bereich ist also die Feststellung der Wahrheit, und das mittels Disputation, im Dialog. Dem dienen die sprachlichen Zeichen, die auch hier eindeutig im Dienst der Kommunikation gesehen werden: «Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum»¹¹⁶). Sprache ist damit per definitionem etwas, das mindestens zwei Personen, Sprecher und Hörer, erfordert¹¹⁷). Die Kraft des Wortes zeigt sich aber vor allem dort, wo sich Disputation vollzieht, im gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit.

Augustinus hat in seinen frühen Dialogen interessante Ansätze zu einer dialogischen Auffassung der Philosophie auf dem Hintergrund des gemeinsamen Lebens mit seinen Freunden erarbeitet. Philosophie erscheint engstens verbunden mit der gemeinsamen Lebensform der «schola» von Cassiciacum. Sie ist ein dialogisches Tun auf der Basis gemeinschaftlichen Lebens. Allerdings sind diese Ansätze beim späteren Augustinus unter neuplatonischem Einfluß kaum weiter entfaltet worden. Unter dem Gesichtspunkt des neueren dialogischen Philosophierens (Martin Buber, Ferdinand Ebner) oder einer dialogischen Begründung der Logik (Paul Lorenzen) könnte Augustinus als Gesprächspartner der Philosophie in einer bislang verdeckten Fragestellung wieder an Bedeutung gewinnen. Darüber hinaus kann er zeigen, wie alles Philosophieren eine Lebens- und Gemeinschaftsangelegenheit ist, da es hinführen soll zum gemeinsamen Finden der Wahrheit.

Stift Schlägl

Gerald KOBLER & Ulrich LEINSLE

A-4160 Aigen i. M.

¹¹⁵) De dial. 8; PL 32,1414 allerdings noch am Ende von c.7; dagegen RUEF, *Augustin* 32.

¹¹⁶) De dial. 5 (PL 32,1410).

¹¹⁷) Vgl. RUEF, *Augustin* 160.