

κατάβασις abgeleitet werden. Die gottähnliche, ordnende Besorgung der menschlichen Gemeinschaft der Polis ist damit nicht ein bloßes, sich mit Hilfe von Reden über Menschliches (500b) vollziehendes Ausüben menschlicher Angelegenheiten, sondern, obgleich nicht selbst Dialektik, letzte Konsequenz gerade des Betreibens der Dialektik.

Weil also nicht das Tugendwissen ganz allgemein, sondern gerade das Denken des göttlichen Guten die Ursache für die Rückkehr in den Bereich des Politischen ist, zeigt sich die Politik als in ihrem Kern theologisch begründet. Die „Politeia“ versucht auf ihrem Höhepunkt, dem Höhlengleichnis, nicht ‚nur‘ eine politische Theorie oder eine Metaphysik des Politischen i.w.S., sondern in der geschilderten Weise eine Theologie der Politik. – Oder schlichter: Weil für den Philosophen gilt, daß das Menschliche in ihm herrscht, das Menschliche des Menschen aber eben das Göttliche ist (589df., cf. 590d), ist ‚das Seinige‘ gerade ‚das der Anderen‘, und er steigt hinab.

Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury

Von Markus ENDERS (München)

I. Die geschichtliche Herkunft und der transzendente Charakter des philosophischen Ordo-Begriffs

Durch Cicero hat der lateinische Terminus *ordo*, der, vom Verbum *ordiri* abgeleitet, ursprünglich ein Fachwort der Webersprache darstellt¹ und in vorphilosophischer Verwendung formal „eine Anordnung von Teilen“² bezeichnet, Eingang in den philosophischen Sprachgebrauch gefunden: Im 40. Kapitel des ersten Buches von *De officiis* spricht Cicero über „die Ordnung der Dinge“³: Das sich auf diese Ordnung beziehende Wissen benennt,

¹ Nach dem Lateinischen Etymologischen Wörterbuch, hg. v. A. Walde, 3., Neubearb. Auflage v. J. B. Hofmann, Bd. 2 (Heidelberg 1954) 221, ist *ordiri* ursprünglich ein terminus technicus der Webersprache, der das „Anzetteln“ bzw. „Anreihen“ eines Gewebes bezeichnet, auf das synonyme griechische Verb ὀρθεῖν zurückgeht und erst seit Vergil und Livius die allgemeine Bedeutung „anfangen“, „beginnen“ erhält; vgl. hierzu auch F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin 17/1957), Art. Orden.

² H. Meinhardt, Art. Ordnung (lat. Antike), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (abgk.: HWPPh), Bd. 6 (1984) 1251. Häufig wird der Ausdruck *ordo* gemäß dieser Grundbedeutung im militärischen Bereich im Sinne von „Reih“ und Glied der Schlachtordnung“ (ebd.) verwendet. Eine weitere Spezifikation dieser vorphilosophischen Grundbedeutung des Terminus *ordo* in der römischen Antike liegt in seiner staatsrechtlichen Verwendungsweise zur Bezeichnung des römischen Senats, von der Gracchenzeit an auch des niederen Adelstandes der Ritter (*ordo equester*) und schließlich, seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, zur Bezeichnung jeder politischen Körperschaft, vgl. ebd. 1251f.; das mit Abstand ausführlichste Belegmaterial für die vorphilosophische(n) Verwendungsweise(n) von *ordo* findet man im *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. IX, Pars Altera (Leipzig 1968–81), Art. *ordo*, 952–53 (*ordo qua manus oder series militum*), 953–55 (*ordo qua successio corporeorum sive incorporeorum*), 961–63 (*ordo bzw. ordines qua classes populi*); zum römisch-vorchristlichen Ordo-Verständnis siehe B. Cohen, *La notion d'„ordo“ dans la Rome antique*. In: *Bull. Ass. G. Budé* (1975) 259–82.

³ Vgl. *De officiis* I 40: „Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est.“

so Cicero, der griechische Ausdruck εὐταξία, unter dem er ausdrücklich nicht das verstanden wissen möchte, was der lateinische Terminus *modestia* expliziert, für den der Begriff des Maßes (*modus*) konstitutiv ist, sondern das, was der Terminus *ordinis conservatio*, „Bewahrung der Ordnung“, zum Ausdruck bringt.⁴ Damit aber, so fährt Cicero fort, diese Bewahrung der Ordnung im allgemeinen Sprachgebrauch gleichwohl auch *modestia* genannt werden kann, wird *modestia* von den Stoikern als ein Wissen definiert, dasjenige, was getan oder gesagt wird, an seinem ihm zukommenden Ort anzubringen, so daß „Ordnung“ (*ordo*) und „Anordnung“ (*collocatio*) dieselbe Bedeutung zu besitzen scheinen. Denn auch *ordo* definieren die Stoiker entsprechend, und zwar als eine „Zusammenstellung von Dingen an passenden und ihnen angemessenen Stellen“:

„Itaque, ut eandem nos modestiam appellemus, sic definitur a Stoicis, ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur loco suo collocandarum. Ita videtur eadem vis ordinis et collocationis fore; nam et *ordinem sic definiunt, compositionem rerum aptis et accommodatis locis.*“ (De officiis I 40, Hervorh. v. Vf.)

Daß dieser ciceronischen Definition von „Ordnung“ eine Zirkularität eignet, ist bereits wiederholt festgestellt worden:⁵ Denn in ihr kommt im Begriff der *compositio* das Definiendum implizit als ein Definiens vor. Die Zirkularität dieser und ähnlicher klassischer Definitionen des Ordnungs-Begriffs⁶ dürfte sachlich in dessen Quasi-Transzendentalität begründet liegen: „Ordnung ist ein Fundamentalbegriff, dessen Klärung ordnungsgemäß sein, d. h. ihn selbst voraussetzen muß.“⁷ Die Transzendentalität des Ordnungs-Begriffs muß allerdings – deshalb soll hier nur von einer „Quasi-Transzendentalität“ gesprochen werden – insofern eingeschränkt werden, als unter Ordnung begrifflich „eine Einheit in Bezügen oder eine relationale Einheit verstanden“⁸ und damit der Begriff der Ordnung auf den einer relationalen Einheit zurückgeführt werden kann. Deshalb ist es sachlich möglich, einen „transzendental-ontologischen Erstbegriff von Ordnung“ zu entwickeln.⁹ Dieser gleichsam transzendente Charakter des Ordnungs-Begriffs gilt sowohl für den Seins-Bereich – weil ein ordnungslos Seiendes undenkbar bzw. Ordnung die Bedingung der Möglichkeit von Seiendem, mithin von Wirklichkeit ist – als auch für den Bereich der Erkennt-

⁴ Vgl. De officiis I 40: „Haec autem scientia continentur ea, quam Graeci εὐταξίαν nominant, non hanc, quam interpretamur modestiam, quo in verbo *modus* inest, sed illa est εὐταξία, in qua intelligitur ordinis conservatio.“

⁵ Vgl. H. Kuhn, Art. Ordnung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. II, 1037: „Allen diesen und ähnlichen Definitionen haftet der Verdacht versteckter Zirkelhaftigkeit an. Seinem wesentlichen Gehalt nach wird das Definiendum in den Definitionen durch Worte wie Konfiguration, *compositio*, *dispositio* vorweggenommen. Ein unaufhebbarer, aber eben dadurch aufschlußreicher Mangel.“ Vgl. auch H. Ottmann, Art. Ordnung, in: Staatslexikon⁷, Bd. 4, 189: „O. ist ein philosophisch ‚letzter‘, nicht weiter zurückführbarer Begriff. Definitionen von O. sind deshalb ... zirkulär.“

⁶ Außer der im folgenden noch zu erläuternden *Ordo*-Definition des Augustinus in *De civitate Dei* dürfte auch die Definition Quintilians einen zirkulären Charakter besitzen, vgl. *Institutio oratoria* VII,1,1: „ordo recta quaedam collocatio prioribus sequentia adnectens, dispositio utilis rerum ac partium in locos distributio.“

⁷ H. Kuhn, Art. Ordnung, a. a. O. 1037.

⁸ H. Krings, Sinn und Ordnung, in: *Das Problem der Ordnung*, hg. v. H. Kuhn u. F. Wiedmann (Meisenheim am Glan 1962) 136; vgl. hierzu auch H. Kuhn, *Ordnung im Werden und Zerfall*, in: Ders./F. Wiedmann [Hgg.], *Das Problem der Ordnung*, a. a. O. 14: „... so ist Ordnung eine Beziehung, kraft deren sich Vieles zu Einem ergänzt.“

⁹ Vgl. H. Krings, *Sinn und Ordnung*, a. a. O. 137: „Die innere relationale Einheit des in sich reflektierten Seienden mit sich selbst ist der transzendental-ontologische Erstbegriff von Ordnung.“

nis, die ordnungsgemäß, d. h. gemäß den definierten Verhältnissen zwischen den Begriffen, verfahren muß, um zumindest formal korrekt zu sein.¹⁰

Durch den Apologeten *Tertullian* gelangt der Terminus erstmals in den christlichen Sprachgebrauch. Bei ihm bezeichnet *ordo* in Anlehnung an die vorphilosophische Bedeutung dieses Ausdrucks innerhalb des römischen Rechts im Sinne einer politischen Körperschaft den Klerus – im Unterschied zur *plebs* bzw. den *laici* –, den er auch *sacerdotalis ordo*, *ordo ecclesiae* oder *ordo ecclesiasticus* nennt.¹¹

II. Die Lage der Forschung zum metaphysischen Ordo-Denken bei Augustinus, Boethius und Anselm – die Aufgabenbestimmung der vorliegenden Untersuchung

Philosophischen Rang erhält der Ordo-Begriff im christlichen Denken erst mit *Augustinus*, dessen metaphysisches Ordo-Denken¹² in der bisherigen Augustinus-Forschung mit Ausnahme einer älteren und in manchen Punkten ergänzungs- und korrekturbedürftigen Monographie von J. Rief zum Ordo-Denken des frühen Augustinus¹³ sowie einiger Aufsätze zu Augustins diesbezüglich zentraler Schrift *De ordine* überraschenderweise nicht eigens und auch von diesen Arbeiten nicht als ganzes behandelt und dargestellt wurde.

Es handelt sich dabei um folgende Aufsätze: A. Dyroff, Über Form und Begriffsgehalt der augustianischen Schrift *De ordine*, in: M. Grabmann/J. Mausbach (Hgg.), *Aurelius Augustinus*.

¹⁰ Zur Begründung der Transzendentalität des Ordnungs-Begriffs für diese beiden Bereiche vgl. H. Kuhn, Art. Ordnung, a. a. O. 1037. Während diese in Anlehnung an Kants Begriff des Transzendentalen von H. Kuhn vorgenommene Bestimmung der Transzendentalität des Ordnungs-Begriffs (vgl. hierzu auch G. des Lauriers, *L'Ordre implique par essence le caractère transcendantal*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* [abgk.: ZPhF] 14 [1960] 505–525) für den Bereich des Seins sich nicht unmittelbar als eine Interpretation klassischer Texte verstehen kann, hat H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Hamburg 1982²) 30–33, die thomanische Bestimmung dieser Transzendentalität genau expliziert, vgl. ebd., 31: „Ordnung fügt dem Begriff des Seins nicht mehr hinzu als die Fülle des Seins die von einem Seienden erreicht werden kann, was bei Gott die absolute Seinsfülle besagt, [sc. ist] bei den Geschöpfen die jeweils ordnungsgemäße Stufe.“ Zum näherhin zweifachen, die Transzendentalien noch konstituierenden und insofern „vortranszendentalen“ Charakter des Ordnungs-Begriffs im Kontext des mittelalterlichen, insbesondere thomanischen Denkens vgl. ebd., 33f.

¹¹ Belege bei H. Meinhardt, Art. Ordnung, a. a. O. 1252f.; weitere Belege im *Thesaurus Linguae Latinae*, Art. *ordo*, a. a. O. 963; nicht zu überzeugen vermag allerdings die These Meinhardts, daß der späte, montanistische *Tertullian* mit seiner Kritik am kirchlichen Standes-Unterschied zwischen *ordo* und *plebs* den „normativen Sinn von ‚ordo‘ und dessen Letztbegründung in der Transzendenz“ (ebd., 1253) bestätigt habe; zu *Tertullians* Verwendungsweise des Ordo-Begriffs vgl. ferner L. Manz, *Der Ordo-Gedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens*. Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Stuttgart 1937) 11–16.

¹² Untersucht werden soll in unserem Zusammenhang nur Augustins Theorie der Ordnung des Seins (*ordo rerum* bzw. *ordo universitatis*), nicht aber seine Lehre vom *ordo vitae*, *ordo eruditionis* oder auch vom *ordo amoris*. Zum zuletzt genannten Bereich vgl. die Monographie von R. Bodei, *Ordo Amoris*. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit, aus d. Ital. übers. v. P. Braun (Wien 1993).

¹³ Vgl. ders., *Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus* (Paderborn 1962). Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Untersuchung zum metaphysischen Ordo-Denken in den frühen (!) Schriften Augustins erfolgt punktuell im Zusammenhang der folgenden Darstellung. Nicht zugänglich war mir die unveröffentlichte Dissertation von F. Gässler, *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas v. Aquin*, Diss. (Freiburg i. Br. 1950).

Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestag (Köln 1930) 15–62; zur Struktur und den Hauptthemen des Dialogs vgl. J. Doignon, *Le de ordine*, son déroulement, ses thèmes, in: *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (1–4 ottobre 1986), hg. v. G. Reale/L.F. Pizzolato/J. Doignon/J. O. Reta/G. Madec/G. Folliet (Palermo 1987) 113–150; daß der universale Charakter des in *De ordine* entwickelten Ordo-Begriffs gerade an den scheinbar geringfügigsten natürlichen Erscheinungen – wie dem Plätschern des Wassers im Kanal vor der Villa des Verecundus – exemplifiziert wird, zeigt W. Hübner, *Der ordo der Realien in Augustins Frühdialog *De ordine**, in: *Revue des Études Augustiniennes* (abgk.: REAug) 33 (1987) 23–48. Einige (insbesondere ciceronianische) der für das erste Buch von *De ordine* relevanten Quellen hat untersucht: H. H. Gunermann, *Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustins' *De ordine**, in: *Recherches augustiniennes* 9 (1973) 183–226; aufschlußreich für die Begründung der inhaltlichen Zerteilung des Dialogs *De ordine* – Ordnung des Seins bzw. der Welt und Ordnung der Erkenntnis bzw. der Wissenschaften – sind die Überlegungen von U. G. Leinsle, *Von der Weltordnung zur Lebensordnung. Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog 'De ordine'*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 137/3 (1989) 369–377. Der Aufsatz von B. Benito Y Duran, *La Ordenación del universo según San Agustín y San Buenaventura*, in: *Augustinus* 19 (1974) 31–47, war mir leider nicht zugänglich, stellt aber – gemäß der Kurzbeschreibung seines Inhalts im *Philosopher's Index* – zum weitaus überwiegenden Teil das Ordo-Denken Bonaventuras dar; einige Hinweise dafür, daß der augustinish gedachte Weg der (menschlichen) Seele zu Gott in der strikten Beachtung des *ordo rerum* sowie des *ordo amoris* liegt, findet man bei F. Letizia, *Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustiniana*, in: *Augustinus* 28 (1983), 385–391.

Dieses Desiderat der Augustinus-Forschung kann auch im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes nicht zureichend erfüllt, es sollen aber wenigstens Grundzüge des metaphysischen Ordo-Denkens im augustinishen Gesamtwerk skizziert werden.

Noch weitaus schlechter stellt sich die Situation der Forschung im Hinblick auf das frühmittelalterliche philosophische Ordo-Denken vor dem 12. Jahrhundert dar: Die nach wie vor ihrem systematischen Gehalt nach ergiebigste Studie zum philosophischen Ordo-Denken im Mittelalter von H. Krings berücksichtigt aus dem Bereich des frühen Mittelalters (bzw. der Spätantike) nur Augustinus und – auf Grund ihrer systematischen Konzeption – auch diesen erklärtermaßen nur selektiv, zumal der Schwerpunkt dieses Buches ohnehin auf dem hochmittelalterlichen Ordo-Denken (Albertus Magnus, Thomas v. Aquin, Bonaventura) liegt.¹⁴ Die eher sozialgeschichtlich ausgerichtete ältere Untersuchung von L. Manz zum vor allem frühmittelalterlichen Ordo-Gedanken ist für eine philosophische Begriffsgeschichte weitgehend unbrauchbar und berücksichtigt zudem mit Ausnahme einiger Bemerkungen zu Augustinus philosophisch relevante Autoren des frühen Mittelalters überhaupt nicht.¹⁵ Auch die ältere Studie von P. Michaud-Quantin zur Begriffsgeschichte von *ordo* und *ordines* als philosophischer Termini im Mittelalter übergeht die Zeit zwischen Augustinus und dem 12. Jahrhundert nahezu völlig.¹⁶ Ausgelassen wurden die

¹⁴ Vgl. H. Krings, *Ordo*, a. a. O. XII: „Die Auswahl der Texte ist sachlich bestimmt, d. h. sie will nicht Besonderheiten und Varianten des einen Gedankens bei verschiedenen Philosophen aufzeigen, sondern sie will den Ordo-Gedanken als Leitgedanken einer Epoche darstellen, so wie er in fast sämtlichen Schriften der vier genannten Philosophen [sc. Augustinus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura] erscheint. Der Ordo-Gedanke ist diesem Denken gemeinsam, wenn auch jeder ihm eine besondere Prägung und Note gibt. Diese Arbeit will das Gemeinsame bringen und vernachlässigt eine etwaige ‚Entwicklung‘ des Ordo-Gedankens von Augustin bis Bonaventura.“

¹⁵ Vgl. L. Manz, *Der Ordo-Gedanke*, a. a. O. Entsprechendes gilt für die Abhandlung von O. Veit, *Ordo und Ordnung. Versuch einer Synthese*, in: *Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 5 (Bonn 1953) 3–47.

¹⁶ Vgl. P. Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen-âge* (Rom 1970) 85–101 (*ordo* et *ordines*). Der für die Zeit der Hoch- und Spätscholastik ausgezeichnete Artikel von

Spätantike und das frühe Mittelalter auch von einem 1977 in Rom gehaltenen Kongreß zur (abendländischen) Geschichte des Ordnungs-Denkens.¹⁷ Diese Forschungssituation dürfte in der geistesgeschichtlichen Tatsache begründet liegen, daß der Höhepunkt des abendländischen Ordo-Gedankens zweifelsfrei im hohen Mittelalter und hier insbesondere bei Thomas v. Aquin liegt, der daher nicht zu Unrecht im Blickpunkt der diesbezüglichen Forschung stand.¹⁸ Die nahezu ausschließliche Ausrichtung des philosophiehistorischen Forschungsinteresses am Ordo-Denken auf das hohe Mittelalter bzw. auf Thomas von Aquin dürfte allerdings zugleich auf der impliziten Annahme beruhen, daß zwischen Augustinus und zumindest dem 12., wenn nicht gar dem 13. Jahrhundert keine nennenswerten metaphysischen Ordo-Konzeptionen entwickelt worden seien. Daß eine solche Annahme aber sachlich ungerechtfertigt wäre, sollen die sich an die Rekonstruktion der augustianischen Ordo-Metaphysik anschließenden Überlegungen zum bislang überhaupt noch nicht eigens untersuchten (!) Ordo-Denken bei Boethius und Anselm von Canterbury zeigen. An Anselm kann die Kontinuität des augustianischen Ordo-Denkens im frühen Mittelalter besonders gut nachgewiesen werden, da es von ihm in wesentlichen Punkten übernommen und – zumindest der Intention nach – präzisiert wird. In eine auch nur einigermaßen vollständige Untersuchung des frühmittelalterlichen philosophischen Ordo-Denkens müßte allerdings auch dasjenige *Eriugenas* einbezogen werden.¹⁹ Weil dieses jedoch überwiegend in einer anderen, von Pseudo-Dionysius Areopagita bestimmten Tradition steht als das der hier behandelten Autoren, erfordert es eine gesonderte Betrachtung, die den Rahmen dessen, was im folgenden geleistet werden kann, bei weitem übersteigt.

W. Hübener zum Ordo-Denken des lateinischen Mittelalters in: HWPh 6 (1984) 1254–1279, läßt Boethius gänzlich unberücksichtigt und das anselmische Ordo-Denken unterbestimmt.

¹⁷ Vgl. Ordo. Atti del II colloquio internazionale a cura di M. Fattoni/E.M. Bianchi. Roma, 7–9 gennaio 1977 (Rom 1979); dieser Band vereinigt zahlreiche Arbeiten zum Ordnungs-Denken von der Epik im antiken Griechenland bis ins 18. Jahrhundert, die sich allerdings zum großen Teil mit der Auflistung von Wortvorkommnissen begnügen. Der Sammelband von P. G. Kuntz (Hg.), *The concept of order* (Seattle/London 1968), besitzt weniger einen historischen, sondern eher einen systematischen Anspruch, insofern er es unternimmt, die Präsenz und die Struktur eines Ordnungs-Denkens in verschiedenen Kultur-Bereichen wie Literatur, Kunst, Religion, Ethik, Sprache, menschlicher Gesellschaft etc. festzustellen und zu bestimmen.

¹⁸ Die Forschungsliteratur zum thomanischen Denken ist nahezu Legion; hervorzuheben sind außer der genannten Arbeit von H. Krings folgende ältere Untersuchungen: O. Lottin, *L'ordre morale et l'ordre logique d'après s. Thomas d'Aquin*, in: *Annales Inst. supér. de philosophie* 5 (1924) 303–399; E. A. Pace, *The concept of order in the philosophy of St. Thomas*, in: *New Scholast.* 2 (1928) 51–72; J. M. Marling, *The order of nature in the philosophy of St. Thomas Aquinas* (Washington 1934); J. Weibert, *Saint Thomas, le génie de l'ordre* (Paris 1934); A. De Silva Tarouca, *L'idée d'ordre dans la philos. de Saint Thomas d'Aquin*, in: *Rev. neo-scholast. Philos.* 40 (1937) 341–384; K. Flasch, *Ordo dicitur multipliciter. Eine Studie zur Philosophie des ‚ordo‘ bei Thomas v. Aquin* (mschr. Diss. 1956); G. Giannini, *S. Thomaso d'Aquino, genio dell'ordine*, in: *Giorn. Met.* 29 (1974) 441–460. Zum Ordo-Denken Bonaventuras vgl. insbesondere J. A. Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes. Neue Folge, Nr. 18; München/Paderborn etc. 1974).

¹⁹ Zwar fehlt bislang m. W. noch eine eigene Untersuchung zum Ordo-Denken Eriugenas, fruchtbare Ansätze hierfür aber liefert W. Hübener, Art. *Ordnung*, a. a. O. 1257 f.; in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ordo-Denken steht der Harmonie-Gedanke Eriugenas, den W. Beierwaltes, *Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter*, in: *ZPhF Bd. 45* (1991) 1–21 (zu Eriugena im engeren Sinne vgl. ebd., 8–21), wiederaufgenommen (in leicht überarbeiteter Form) in: *Ders., Eriugena. Grundzüge seines Denkens*. (Frankfurt a.M. 1994) 159–179, insbesondere im Hinblick auf die Musik-Theorie Eriugenas, entfaltet hat.

III. Augustins Ordo-Metaphysik

Bei Augustinus lassen sich grob gesehen zwei, ein früherer und ein späterer, Schwerpunkte seines metaphysischen Ordo-Denkens unterscheiden, die sich jedoch komplementär zueinander verhalten:

Der Schwerpunkt des frühaugustinischen Ordo-Denkens liegt zweifelsohne in der Schrift *De ordine*²⁰, in der zunächst – auf dem Wege einer Selbstbetrachtung des Geistes – die formale Struktur von Ordnung überhaupt angedeutet wird: Sie umfaßt eine prinzipiell wirkende Einheit und eine von dieser prinzipiierte, d. h. bestimmte und maßgerecht begrenzte Vielheit,²¹ und tritt als *Schönheit* in die (zunächst geistige, dann auch sinnliche) Erscheinung.²² Das schönheitsstiftende Grund-Element der Ordnung aber ist, wie aus anderen augustiniischen Texten deutlich wird, die Zahl.

Einige dieser Texte sind zitiert und kommentiert von H. Krings, *Ordo*, a. a. O., 64 f.; zum Thema vgl. ferner: W. Bierwaltes, *Aequalitas numerosa*. Zu Augustins Begriff des Schönen, in: *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 146 f.; ders., *Augustins Interpretation von Sapientia* 11, 21, in: *REAug* 15 (1969) 55: „Seiendes ist nur als Gestalt (*forma, species*) möglich. Gestalt aber ist durch das jedem Seienden immanente Wirken der Zahlen bedingt. Die Manifestation dieser rationalen Struktur oder der Geordnetheit des Seienden aber ist dessen Schönheit (*species, pulchritudo*). Also ist auch Schönheit von der Zahl her zu begreifen“. Wichtig für diesen Zusammenhang ist das Buch VI von *De musica*, vgl. hierzu die Analyse von A. Schmitt, *Zahl und Schönheit in Augustins De musica VI*, in: *Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswiss. (Neue Folge)* 16 (1990) 221–237. Bei J. Rief, *Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus*, a. a. O., 341 ff., bleibt der sachliche Zusammenhang von Ordo-Idee mit dem Begriff des Schönen unklar; ungerechtfertigt ist auch die Kritik, die Rief an diesem von ihm nicht angemessen rekonstruierten Zusammenhang übt, vgl. ebd. Daß Augustinus eine umfassende Zahlenordnung annimmt bzw. den Zahlen eine „Ordnungsleistung“ zuspricht, hat C. Horn, *Augustins Philosophie der Zahlen*, in: *RE Aug* 40 (1994) 389 f., 393 angedeutet.

Weil nichts zufällig bzw. ohne eine Ursache, sondern alles auf Grund einer lückenlosen Ordnung oder Kette von Ursachen geschieht,²³ bewegen sich alle Ereignisse innerhalb ei-

²⁰ Zitiert wird *De ordine* im folgenden nach der kritischen Ausgabe von W. M. Green (Hg.), *Aurelii Augustini opera*. Pars II,2, in: *CCSL XXIX* (Turnhout 1970), mit Angabe des Buches, des Abschnitts sowie der Seiten- u. Zeilenzahl; punktuelle Verbesserungen zur Textgestalt beider Bücher von *De ordine* gegenüber dieser Ausgabe hat vorgeschlagen: J. Doignon, *Problèmes textuels et modèles littéraires dans le livre du De ordine de saint Augustin*, in: *REAug* 24 (1978) 71–86; ders., *Points litigieux dans la tradition du texte De ordine (Livre II) des saint Augustin*, in: *REAug* 25 (1979) 230–244. Eine auf neuerem Stand kommentierte, die bis 1991 erschienene Forschungsliteratur zu dieser Schrift berücksichtigende italienische Übersetzung von *De ordine* ist erschienen in: Aurelio Agostino, *Ordine, Musica, Bellezza. L'Ordine, libri 2 – La Musica, libri 6. La Bellezza, raccolta sistematica di passi da varie opere*. Introduzione, traduzione, prefazioni, note e indici di Maria Bettegini (Mailand 1992) 3–82, ausführlich besprochen von R. Radice, *ordine musica bellezza in Agostino*, in: *Rivista Filosofica Neoscolastica* 84/4 (1992) 587–607.

²¹ Vgl. *De ordine* I,2,3 [CCSL XXIX 90, 1–17]; vgl. hierzu U. G. Leinsle, *Von der Weltordnung zur Lebensordnung*, a. a. O. 377: „Als Grundprinzip aller Ordnung hat sich die Einheit erwiesen, die fähig ist, eine Vielfalt zu ordnen.“

²² Vgl. *De ord.* I,2,3 (CCSL XXIX 90, 1–3): „Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo universitatis, intelligit, quae profecto ab uno cognominata est idcircoque illam uidere non licet animae“; *De vera religione* XLI,77 (CCSL XXXII 237, 7f., Hvhbg. v. Vf.): „*Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum*.“ Hierzu vgl. schon A. Dyroff, *Über Form und Begriffsgehalt der augustiniischen Schrift De ordine*, a. a. O. 25; Schönheit ist die „Eigenschaft, die Augustinus immer der geordneten Einheit einer Vielheit zuerkennt“ (U. G. Leinsle, a. a. O. 377).

²³ Vgl. *De ord.* I 4, 11 (CCSL XXIX 95, 49): „... nihil fieri sine causa“; ebd. (95,55): „aut nihil fieri nisi

ner festen Ordnung, die daher einen universellen Charakter besitzt.²⁴ Definiert wird die Ordnung als das „Instrument“, mit dem Gott die Welt lenkt und leitet, als das Ausführungsorgan seiner universellen Herrschaft über seine Schöpfung:

„Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit.“ (De ordine I,5,14; [CCSL XXIX 103, 13 f.]); wiederaufgenommen in: De ord. II,7,21 (CCSL XXIX 118, 19–21); vgl. auch De ord. I,5,14 (CCSL XXIX 96, 35 f.); zum platonisch-neuplatonischen Hintergrund dieser Ordo-Definition vgl. die von M. Bettetini (Hg.), Aurelio Agostino. Ordine, Musica, Bellezza, a. a. O. 31, Anm. 72, angegebenen Stellen.

Als ein solches aber ist die (Welt-)Ordnung Gott als ihrem ordnenden Prinzip²⁵ bzw. ihrem Maß²⁶ unterworfen, das selbst auf Grund seiner einzigartigen Machtfülle notwendigerweise über jeder Ordnung steht.²⁷ Gott steht als absolute Einheit außerhalb jeder Ordnung, zumal diese stets eine Ungleichheit ihrer konstitutiven Teile impliziert und deshalb nur dort gegeben sein kann, „wo nicht alles gut“ ist, so daß die Ordnung auch als die geregelte Koexistenz von Gutem und Schlechtem begriffen werden kann:

„Ubi omnia bona sunt, inquit, ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat.“ (De ord. II,1,2 [CCSL XXIX 107, 26–28]); ebd. (CCSL XXIX 107, 35–39): „Sed sunt, inquit, etiam mala, per quae factum est, ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur sed simul bona et mala. Cum autem dicimus ‚omnia quae sunt‘, non sola utique bona dicimus. Ex quo fit, ut omnia simul, quae deus administrat, ordine administrentur.“ –

Diese Funktionalisierung der Ordnung durch Gott als ihrem kreativen und konstitutiven Prinzip ist nach Augustinus nicht nur durch ihre formale Struktur, die rein philosophisch erkennbar ist, bedingt,

certo causarum ordine credite“; de ord. I,5,14 (CCSL XXIX 96, 63 f.): „Satis est nihil fieri, nihil gigni, quod non aliqua causa genuerit ac mouerit.“ Vgl. hierzu E. Mühlberg, in: C. Andresen (Hg.), Augustins Philosophische Frühdialoge (Zürich/München 1972) 224: „Eine geschlossene Ursachenkette widerlegt die Annahme eines zufälligen Geschehens.“ Den stoischen Terminus *series causarum* (vgl. Cicero, De fato 20) greift Augustinus in diesem Zusammenhang auf, vgl. De ord. I,6,15 (CCSL XXIX 97, 16); Augustinus übernimmt hier die antike, insbesondere stoische Tradition der Auffassung von Heimarmene bzw. Fatum als einer (lückenlosen) Ursachenkette, vgl. hierzu W. C. Greene, Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought (Cambridge/Mass. 1948); ferner: W. Theiler, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Ders., Forschungen zum Neuplatonismus (Berlin 1966) 46–103.

²⁴ Nichts ist außerhalb der Ordnung, vgl. De ordine I 3, 8 [CCSL XXIX 92, 49 f.]; vgl. ferner De ord. I,6, 15 [CCSL XXIX 96, 1–97, 19]; ebd. (97, 16): „causarum autem series ordine includitur.“

²⁵ Zum Bedeutungsgehalt des Verbums *ordinare* mit Gott als dessen Subjekt vgl. J. Rief, a. a. O. 103. Zur Unterscheidung zwischen dem göttlichen Akt der Welterschöpfung aus dem Nichts (*facere*) und der (göttlichen) Ordnung des Geschaffenen bei Augustinus vgl. J. Rief, ebd., 92 f.

²⁶ Vgl. De vera religione 43, 81 (CCSL XXXII 241, 31, Hvhbg. v. Vf.): „Ipse [sc. deus] autem ordinis *modus* uiuit in ueritate perpetua ...“ Zu Gott als höchstem Maß (*summa mensura*), d. h. als seinsstiftendem Prinzip, das durch seine begrenzend und bestimmend vorgehende, kreative Wirkung jedes Seiende als ein bestimmtes, begrenztes Etwas allererst konstituiert, vgl. De Gen. c. Manichaeos I 16, 26; zur platonischen und neuplatonischen Tradition dieses Gedankens vgl. W. Beierwaltes, Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21, a. a. O. 53–55.

²⁷ Vgl. De natura boni III, 3: „Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem. Nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo.“ Daß das Prinzip der Ordnung selbst über der Ordnung steht, veranschaulicht später Thomas von Aquin häufig mit dem aristotelischen Gleichnis vom Heer, dessen Feldherr als das größte Gut des Heeres dessen Ordnung zugleich transzendiert und konstituiert: „Denn der Feldherr ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung ist durch ihn“, vgl. Met. XII 10 (1075 a10–15); zum Bild des Heeres vgl. auch Ps.-Aristoteles, De mundo 398 a8 und 400 b8; zu Thomas vgl. die bei H. Krings, Ordo, a. a. O. 69f., genannten Stellen.

sondern wird auch von der Hl. Schrift selbst gefordert, vgl. *De vera religione* XLI,77 (CCSL XXXII 237,8, Hervorh. v. Vf.): „Et sicut ait apostolus: *Omnis ordo a deo est.*“ Die zugrundeliegende Schriftstelle ist Röm 13,1: „Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.“

Außer dem formalen Charakter von Ordnung überhaupt impliziert auch der letztlich aus der Universalität der lenkend-erhaltenden Wirkweise Gottes folgende universelle Charakter der Ordnung der Welt, daß auch das Schlechte von ihr umfaßt, in sie integriert sein muß. Dieses „Ordnen“, diese Integration des Schlechten in die die gesamte Schöpfung umfassende Ordnung führt Augustinus daher konsequent auf das (göttliche) Prinzip der (Welt-)Ordnung zurück: Die Ordnung, das Geordnetwerden des Schlechten besteht genau darin, daß es von Gott nicht geliebt wird.²⁸ Durch die Liebe Gottes zum Guten und durch sein Nicht-Lieben des Schlechten und damit durch seine Unterscheidung von beidem bewahrt Gott bzw. die von ihm dadurch konstituierte (und insofern „göttliche“) Ordnung die Harmonie des Weltalls,²⁹ das daher auch, wie Augustinus an einer vielzitierten Stelle in den Soliloquien sagt, mit seinem düsteren Teil vollkommen ist.³⁰ Die „Unterscheidung selbst“, mittels derer Gott die Harmonie des Ganzen bewahrt, ist sachlich nichts anderes als die ausgleichende Gerechtigkeit des göttlichen Wirkens, die per definitionem jedem das ihm Zustehende gibt und aus deren allumfassender Reichweite die Universalität der Ordnung folgt, weil die Ordnung gleichsam nur die außergöttliche Verwirklichungs- und Erscheinungsform der Gerechtigkeit als einer schriftbezeugten Qualität des göttlichen Wirkens ad extra ist:

„Si autem, ut nobis traditur nosque ipsius ordinis necessitate sentimus, iustus est deus, sua cuique distribuendo utique iustus est“ (*De ordine* I,7,19 [CCSL XXIX 98,4244]). Ebd., 46–49: „Quidue praeter ordinem reperiri potest, si dei iustitia bonorum malorumque meritis sua cuique redduntur? Iustum autem deum omnes fatemur: totum igitur ordine includitur.“ Daß Augustinus in *De ordine* in der Frage nach Identität oder Verschiedenheit zwischen *ordo* und Gott letztlich doch unentschieden ist (vgl. *De ord.* II,7,23 [CCSL XXIX 119,83 f.]: „quia *ordo ipse aut bonum est aut ex bono est*“), dürfte auf diese implizite Gleichsetzung des *ordo* mit der Gerechtigkeit Gottes zurückzuführen sein.

Konstitutiv für den Vollzug des gerechten Wirkens Gottes und damit für die universelle Anwendung der Ordnung ist folglich auch das Vorhandensein von Unterschieden³¹ und damit des Schlechten.³² Das Schlechte ist insofern notwendig für die Entstehung der Ordnung der Welt³³ und für die Schönheit aller Dinge, die gleichsam aus Gegensätzen gebildet wird:

²⁸ Vgl. *De ord.* I,7,18 (CCSL XXIX 98,25 f.): „Nam iste ipse est malorum ordo, ut non diligantur a deo.“ Vgl. hierzu H. Meinhardt, *Art. Ordnung, I. Antike, a. a. O.* 1253: „es [sc. das Böse] hat, nachdem es als Nichtgewolltes da ist, seinen Platz in der O., deren Inhalt gerade darin besteht, daß Gott das Böse nicht will.“

²⁹ Vgl. *De ord.* I,7,18 (CCSL XXIX 98,26–32): „An parvus rerum ordo tibi uidetur, ut et bona deus diligit et non diligit mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit deus, et ipsum tamen ordinem diligit; hoc ipsum enim diligit, diligere bona et non diligere mala, quod est magni ordinis et diuinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio quia uniuersitatis congruentiam ipsa distinctione custodit.“

³⁰ Vgl. *Soliloq.* I,2,3 (CESEL LXXXIX 4,13 f.): „Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est.“

³¹ Vgl. *De ord.* I,7,19 (CCSL XXIX 98,44–46): „Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia?“

³² Vgl. *De ord.* II,7,23 (CCSL XXIX 120,88–92): „non enim debui dicere, postquam malum natum est, coepisse ordinem, sed ut illa iustitia, de qua Trygetius disseruit, ita et ordinem fuisse apud deum, sed ad usum non uenisse, nisi postquam mala esse coeperunt.“

³³ Vgl. *De ord.* I,7,18 [CCSL XXIX 98,32 f.]: „... fit, ut mala etiam esse necesse sit“; vgl. *De ord.* II,7,23 [CCSL XXIX 120,90–92].

„Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur“ (De ord. I,7,18 [CCSL XXIX 98,33–35]). Hierzu vgl. H. Krings, *Ordo*, a. a. O. 65: „Die Schönheit lebt im Antithetischen; aus Gegensätzen baut sie sich auf.“ Zum neuplatonischen Hintergrund vgl. Plotin III,2,16 u. 17, bes. 16,49–54: „... ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ' ἂν ἦν πᾶς οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὐτὸν ἔστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίους ἔστιν.“; ders., III,2,17,74 f.: „Καὶ δὴ καὶ ὁ λόγος ὁ πᾶς εἷς, μεμέρισται δὲ οὐκ εἰς πάντων.“ Unverkennbar ist hier Plotins Anspielung auf den Logos Heraklits, vgl. DK 22 (B 8,10,50,67). Die plotinischen Quellen für De ord. I hat ausführlich untersucht A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes dans le début du De ordine de saint Augustin*, in: *Archives de Philosophie* 20 (1957) 446–465; nach J. Doignon, *Le De Ordine*, a. a. O. 121, könnte Ciceros Ästhetik eine weitere Quelle für diesen augustinischen Gedanken einer antithetischen Fügung des Schönen sein.

Wenn auch das Schlechte für das Bestehen einer universellen Ordnung des Seins unabdingbar ist, so führt doch dessen Gegebenheit in bezug auf die Annahme einer universellen Seinsordnung zu folgendem Dilemma: Entweder es wird behauptet, daß das Schlechte außerhalb der Ordnung des Seins entstanden ist; dadurch aber wird die Universalität der Ordnung und damit auch deren Bestimmung als Instrument der göttlichen Weltherrschaft aufgehoben; oder es wird die kontradiktorisch entgegengesetzte Annahme behauptet, daß nämlich das Schlechte innerhalb der Ordnung entstanden ist; damit aber wird de facto das Schlechte ursächlich auf Gott als den Urheber der Ordnung zurückgeführt, was inhaltlich einer Aufhebung des Gottesbegriffs und in moralischer Hinsicht einer Gotteslästerung gleichkommt.³⁴ Weil Augustins Dialogpartner Licentius auf diesen Einwand keine Antwort mehr zu geben vermag, endet der Versuch, eine universelle Seinsordnung mit rationalen Mitteln zu beweisen, de facto aporetisch.³⁵ Dennoch beläßt es Augustinus nicht völlig bei diesem Ergebnis: Denn er schließt seine Überlegungen zur Ordnung des Seins mit einer Aussage seiner Mutter Monika ab, die seine eigene Überzeugung – auch wenn er diese nicht auf argumentativem Wege widerspruchsfrei explizieren konnte – wiedergibt: Weil das Schlechte nicht durch die Ordnung Gottes hervorgebracht worden sein kann, muß es außerhalb ihrer entstanden sein, so daß durchaus etwas außerhalb dieser Ordnung geschieht. Das außerhalb dieser Ordnung entstandene Schlechte aber wurde, sobald es entstand, von der Gerechtigkeit Gottes geordnet, d. h. der göttlichen Ordnung gewaltsam eingefügt, weil Gott in seinem universellen und qualitativ einheitlichen Wirken nach außen in Übereinstimmung mit sich selbst bleiben muß.³⁶

Die augustinische Konzeption einer Seinsordnung geht über De ordine hinaus auch aus anderen Schriften hervor: In De libero arbitrio wird der später von Anselm wahrscheinlich übernommene Begriff des *rectus ordo*³⁷ wie folgt definiert: „Rechte Ordnung“ bzw. Ord-

³⁴ Vgl. De ord. II,7,23 (CCSL XXIX 120,93–99).

³⁵ Vgl. De ord. II,7,23 (CCSL XXIX 120,99–102). Daß hinter dem Scheitern in der Begründung einer Weltordnung eine tiefere Aussageabsicht steht, hat U. G. Leinsle, *Von der Weltordnung zur Lebensordnung*, a. a. O. 377, einsichtig gemacht: „Die Ableitung der Weltordnung aus Gott scheitert, weil die Rückführung der Lebensordnung auf die Einheitsprinzipien (Seele, Gott) noch nicht geleistet ist. Dies ist aber die primäre philosophische Aufgabe.“

³⁶ Vgl. De ord. I,7,23 (CCSL XXIX 120,102–106): „Ego, inquit, non puto nihil potuisse praeter dei ordinem fieri, quia ipsum malum, quod natum est, nullo modo dei ordine natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non siuit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit.“

³⁷ Vgl. für Anselm (nach der kritischen Edition von F. S. Schmitt [Hg.], *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera omnia I–VI* [Stuttgart/Bad Cannstatt 1968], in eckigen Klammern zitiert mit Band-

nung überhaupt liegt nur dort vor, wo Schlechteres dem Besseren unterworfen ist.³⁸ Der Gedanke der Ordnung impliziert demnach eine Hierarchie³⁹ von Wesenheiten bzw. von Gütern, die nach dem Maß des (jeweiligen) Gut-Seins bzw. Vermögens⁴⁰ – als Einteilungs- und Unterscheidungskriterium der Wesenheiten – gegliedert ist. Es sind also „gerechte Stufen“ der Güte und damit Seinsintensitäten,⁴¹ nach denen die Geschöpfe innerhalb dieser Hierarchie der geschaffenen Welt bzw. dieser „Seinspyramide“ geordnet sind.⁴² Das Geordnetsein, die Einbindung in das umfassende Ordnungsgefüge der Schöpfung, ist folglich ein grundlegendes Merkmal jeder (geschaffenen) Substanz oder Natur.⁴³ Der Bestand dieses *ordo universitatis*⁴⁴ wird von der *lex aeterna* garantiert, die in *De libero arbitrio* definiert wird als dasjenige, wodurch es gerecht ist, daß alles vollkommen geordnet ist,⁴⁵ und die „bald als ‚summa ratio‘, bald als ‚divina sapientia‘, bald als ‚voluntas dei‘ und schließlich sogar als Gott bezeichnet wird.“⁴⁶ Die Annahme der Universalität und Vollkommenheit

Seiten- und Zeilenzahl) CDH (= *Cur deus homo*) I 15 [II 73, 22f.]; vgl. auch die Bestimmung des Straßens als ein „richtiges ordnen (*recte ordinare*) der Sünde ohne Genugtuung“ in CDH I 12 [II 69, 11f.].

³⁸ Negativ formuliert in *De lib. arb.* I, 8, 18 (CCSL XXIX 223, 28–30). Zum Begriff des *rectus ordo* vgl. auch *De lib. arb.* I 16, 34 (CCSL XXIX 234, 8); synonym mit *rectus ordo* gebraucht Augustinus auch den Ausdruck *divinus ordo*, vgl. *De lib. arb.* I, 16, 35 (CCSL XXIX 235, 29).

³⁹ Zum *ordo* als Seinshierarchie vgl. J. Rief, a. a. O. 128 ff.

⁴⁰ Vgl. hierzu *De lib. arb.* I, 10, 20 (CCSL XXIX 224, 6f.): „Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent.“

⁴¹ Vgl. *De lib. arb.* III 9, 24 (CCSL XXIX 287, 5f.): „respondebo ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis ita decurrere ...“. Vgl. hierzu J. Rief, a. a. O. 135: „Die zahlreichen Stufen des Alls, von denen jede jeder anderen gegenüber ihre besondere Güte bewahrt und die in ihrer Gesamtheit eine gerechte Stufenfolge darstellen“; ebd., 194: „Die Stufen der Wirklichkeit sind Seinsintensitäten.“

⁴² Vgl. *De Gen c. Man.* II 29, 43 (ML 34, 220): „... omnes naturas bonas esse ... et omnes bonas in quantum sunt, quoniam fecit Deus omnia bona valde, sed distinctionis gradibus ordinata ut sit aliud alio melius; atque ita omni genere bonorum universitas ista compleatur, quae quibusdam perfectis, quibusdam imperfectis, tota perfecta est ...“. Zur gestuften Ordnung der geschaffenen Naturen durch Gott vgl. *De quant. animae* 36, 80 (CSEL LXXXIX 229, 9–11, Hvhbg. v. Vf.): „Id enim iudicavit esse pulcherrimum, ut esset, quicquid est, quomodo est, et ita naturae gradibus ordinaretur, ...“

⁴³ Vgl. *De vera religione* 7, 13 (CCSL XXXII 196, 35–197, 3): „omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiat, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.“

⁴⁴ J. Rief, a. a. O. 140, nimmt zwischen *ordo universitatis* und *ordo rerum* einen sachlichen Unterschied an: „Die Untersuchung der durchaus nicht einheitlichen Sprechweise der Frühschriften führt zur Erkenntnis, daß Augustinus im Sinn von *De ord.* I 1, 1 zwischen *ordo rerum* und *ordo universitatis* unterschieden wissen will. *Ordo rerum* ist verschiedentlich die Ausdrucksweise, mit der die geordnete Differenziertheit des Alls und seine Eigenart als gestufte Wirklichkeit bezeichnet werden soll. Mit *ordo creaturarum* ist die Hierarchie der geschaffenen Wesenheiten charakterisiert, die vom niedrigsten bis zum höchsten Geschöpf eine gerechte Stufenordnung durchläuft, und zwar derart, daß dem Universum keine Vollkommenheit fehlt.“ Beide von Rief unterschiedenen Bestimmungen sind aber nur Aspekte ein und derselben Sache.

⁴⁵ Vgl. *De lib. arb.* I 6, 15 (CCSL XXIX 220, 65f.): „ea [sc. *lex aeterna*] est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.“ Mit diesem ewigen und unwandelbaren Gesetz lenkt Gott seine Schöpfung, vgl. *De quant. animae* 36, 80 (CSEL LXXXIX 229, 6–9).

⁴⁶ J. Rief, a. a. O. 186 (mit den entsprechenden Belegstellen); diese Identifikation der *lex aeterna* mit dem Willen Gottes bzw. mit Gott selbst macht die Aussage Augustins allererst verständlich, daß die Freiheit des Menschen im Dienst an der *lex aeterna* liegt, vgl. *De vera rel.* 46, 87 (CCSL XXXII 244, 19–21). Zum Begriff der *lex aeterna* vgl. ausführlich A. Schubert, *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt, Quellen (Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters 24,2)* (Münster 1924).

der lenkenden Wirkweise Gottes impliziert zugleich die allseitige *Gerechtigkeit* dieser Lenkung der Welt,⁴⁷ die jedem, auch dem Niederen, den ihm angemessenen, zur Vollkommenheit des Ganzen unabdingbaren Platz innerhalb der Gesamtordnung zuweist und jedem das ihm nach Verdienst Zukommende zuteil werden läßt.⁴⁸ Die Bestrafung des Sünders gehört daher ebenso zum Vollzug der (göttlichen) Gerechtigkeit bzw. zur Aufrechterhaltung der größtmöglichen Schönheit der Schöpfungsordnung wie die Prüfung des Gerechten und die Vollendung desjenigen, der sich richtig verhalten hat.⁴⁹ Die Sündenstrafe besitzt also eine eminent positive Funktion: Sie führt zur Erhaltung bzw. Wiederherstellung der Zierde des Weltalls.⁵⁰

In den *Confessiones*, in *De Genesi ad litteram*, in *De Genesi contra Manichaeos*, in *De natura boni* und besonders in *De civitate Dei* wird ein zweiter Schwerpunkt des augustini-schen Ordo-Denkens greifbar, auf den teilweise schon Bezug genommen werden konnte, weil dessen Koordinaten im Vergleich zu *De ordine* konstant bleiben: Gott ist Herr der von ihm hervorgebrachten (Welt-)Ordnung⁵¹ und damit Prinzip jeder Ordnung.⁵² Er schmückt die Welt gleichsam mit Antithesen aus, indem er einen guten Gebrauch von den bösen, den korrumpierten Willen macht und sie in gerechter Weise der Ordnung der Welt einfügt, so daß die Schönheit der Weltordnung aus Gegensätzen gefügt ist und darin der Schönheit der Rede entspricht, die aus der Gegenüberstellung von Gegensätzen entsteht.⁵³

⁴⁷ Vgl. *De lib. arb.* I,1,1 (CCSL XXIX 211, 12–14): „Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem diuina prouidentia hoc uniuersum regi credimus, ...“ *De lib. arb.* III 12,35 (CCSL XXIX 211, 37–39, Hvhbg. v. Vf.): „... ineffabiliter laudandum inuenit deum *naturarum omnium conditorem optimum et administratorem iustissimum*.“ *De vera rel.* 7,13 (CCSL XXXII 196, 28–31): „... omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem trinitate creatrice esse, in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari sine ulla dubitatione perspicitur.“

⁴⁸ Vgl. *De lib. arb.* II 19,53 (CCSL XXIX 272, 65–69); *De lib. arb.* III,9,25 (CCSL XXIX 290, 44–47); *De vera religione* 40,76 (CCSL XXXII 237, 58–62). Die Ordnung und Leitung der Welt ist – als Wirkweise Gottes notwendigerweise – stets gerecht, vgl. (ex negativo formuliert) *De lib. arb.* III 9,26 (CCSL 290, 61–65): „Si enim peccatis earum detractis miseria perseuerat aut etiam peccata praecedat, recte deformari dicitur ordo atque administratio uniuersitatis. Rursus si peccata fiant et desit miseria, nihilominus deonestat ordinem iniquitas.“ Zu dem in diesem Zusammenhang wichtigen Begriff des *ordo iustus* vgl. *Conf.* VI 7,12. Zum Ganzen vgl. J. Rief, a. a. O. 178.

⁴⁹ Vgl. *De vera religione* 23,44 (CCSL XXXII 215, 21–28). Gott ist nicht nur der Schöpfer und Ordner der Dinge, sondern auch der Ordner der Sünden, vgl. *Conf.* I 10,16: „peccatorum autem tantum ordinator.“

⁵⁰ Vgl. *De lib. arb.* III 9,26 (CCSL XXIX 291, 72–76): „Sed uoluntaria quae in peccato fit turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur ut ordinet eam ubi talem esse non turpe sit, et decori uniuersitatis congrue cogat, ut peccati dedecus emendat poena peccati.“

⁵¹ Zur Hervorbringung der Welt-Ordnung durch Gott vgl. *De civ. Dei* XII,2 (Dombart/Kalb I 514,16–21): „Cum enim deus summa essentia sit, hoc est summe esse, et ideo inmutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creauit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinauit“; *Conf.* I 10,16: „Et tamen peccatum, domine deus meus, ordinator et creator rerum omnium naturalium“; zum Herr-Sein Gottes über die Ordnung vgl. *De civ. Dei* IV,33 (Dombart/Kalb I 188,10–12): „cui tamen ordini temporum non subditus seruit [sc. deus], sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit.“

⁵² Vgl. *De civ. Dei* V,11 [Dombart/Kalb I 210,22f.]: „a quo [sc. deo] est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus“; *De civ. Dei* XI,15 [Dombart/Kalb I 483,8–11]: „non enim est ulla natura ..., quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo“; *De natura boni* III,3: „a quo (sc. deus) est omnis ordo, seu magnus, seu parvus.“

⁵³ Vgl. *De civ. Dei* XI,17 (Dombart/Kalb I 484,26–485,1): „Sed Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut, cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis.“; ebd. XI,18 (Dombart/Kalb I 485,15–22); ebd. (Dombart/

In der Definition der Ordnung unterscheidet sich *De civitate Dei prima facie* von *De ordine*: Würde dort die Ordnung nur im Hinblick auf ihr Prinzip als das Instrument seiner Lenkung der Welt definiert, so wird in *De civitate Dei* die Ordnung im Hinblick auf ihre eigene Struktur als die Anordnung von gleichen und ungleichen Dingen – allerdings fordert auch *De ordine* die Ungleichheit der für eine Ordnung konstitutiven Teile⁵⁴ – durch die Zuteilung des einem jeden zukommenden Standortes bestimmt:

„*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*“ (*De civ. Dei* XIX, 13 [Dombart/Kalb II 377, 9f.], Hvhbg. v. Vf.). Mit der *dispositio tribuens loca* dürfte die Ordnung „in ihrer ganzen ontologischen und metaphysischen Tiefe gemeint“ (H. Krings, *Ordo*, a. a. O. 52) sein. Auf Ciceros oben genannte *Ordo*-Definition als mutmaßliche Quelle dieser (spät-) augustinischen Definition hat H. Meinhardt, *Art. Ordnung I. Antike*, a. a. O. 1253, aufmerksam gemacht.

Das in dieser Definition, wie bereits bemerkt wurde,⁵⁵ anklingende Moment der Gerechtigkeit des Prinzips einer Ordnung verweist jedoch zumindest implizit wieder auf Gott als den Herrn der Ordnung der Welt, so daß sich beide Definitionen der Ordnung genau genommen ergänzen: Sie betonen jeweils einen anderen Aspekt – in *De ordine* den des Prinzips, in *De civitate Dei* den der immanenten Struktur – der Welt-Ordnung, die in *De civitate Dei* und in *De Genesi ad litteram* noch prononcierter als in *De ordine* als ein auf Gott als letzter Wirkursache zurückgehender universeller Kausalzusammenhang bestimmt wird: Gott ist die selbst nicht bewirkte Ursache aller Wesen und Dinge,⁵⁶ indem er die universelle Ordnung der Ursachen allererst einsetzt, die (Zweit-)Ursachen ordnet und Gewalt über sie hat.⁵⁷ Er hat allen Dingen, zunächst aber der selbst ungeformten und formbaren Materie, eine Ordnung gegeben, die nicht auf zeitlichen Unterschieden beruht, sondern auf ursächlicher Verknüpfung.⁵⁸

Daß Gott alles von ihm Geschaffene nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat, entnimmt Augustinus der von ihm wiederholt zitierten und interpretierten Schriftstelle *Sapientia* 11, 21: „... *sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*“.

Die chronologische Reihenfolge der Zitate dieser Schriftstelle und ihren jeweiligen Kontext bei Augustinus hat zusammengestellt: A. M. Bonnardière, *Biblia Augustiniana*, A. T., *Le livre de la Sagesse* (Paris 1970) 90–98 und 295 f.; die Bedeutung dieser Triade für den Trinitätsgedanken bei Augustinus hat

Kalb I 486, 5–8: „*Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrarium oppositione saeculi pulchritudo componitur.*“

⁵⁴ Dies folgt ex negativo aus *De ord.* II, 1, 2 (CCSL XXIX 107, 27f.): „*Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat.*“

⁵⁵ Vgl. H. Krings, *Ordo*, a. a. O. 52.

⁵⁶ Vgl. *De civ. Dei* V, 9 (Dombart/Kalb I 207, 8f.): „*Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est.*“

⁵⁷ Vgl. *De civ. Dei* V, 9 (Dombart/Kalb I 207, 14–17, Hvhbg. v. Vf.): „*Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?*“ *De civ. Dei* VII, 9 (Dombart/Kalb I 285, 27–30): „*Sicut enim nihil fit, ita nihil inchoatur ut fiat, quod non faciens causa praecesserit. Hunc sane deum, penes quem sunt omnes causae factorum omnium naturarum naturaliumque rerum*“; ebd. VII, 30 (Dombart/Kalb I 312, 28–31): „*illum Deum colimus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit.*“

⁵⁸ Vgl. *De Genesi ad litteram* V, 5 (Hvhbg. v. Vf.): „... [sc. deus] praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexionione causarum, ut ea quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praestato perficerentur. Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, ...“

untersucht: O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin* (Paris 1966) 279–281 und 421–24; W. J. Roche, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, in: *The New Scholastics* 15 (1941) 350–376, hat diese Triade im Vergleich zu anderen Triaden bei Augustinus ausführlich erläutert; W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in: *REAug* 15 (1969) 51–66, hat vor allem die platonische und neuplatonische Tradition, die hinter den einzelnen Momenten dieser Trias in ihrer augustinusischen Bestimmung jeweils stehen, aufgezeigt. H. Krings, *Ordo*, a. a. O. hat dieses Schrift-Zitat ausdrücklich zum Gliederungsprinzip seiner systematischen Rekonstruktion des Ordo-Denkens Augustins, Alberts, Thomas' und Bonaventuras gemacht, da bei allen vier Autoren Maß, Zahl und Gewicht als Grund-Elemente der Ordnung fungieren; zur mittelalterlichen Traditionsgeschichte von Sap. 11,21 vgl. auch E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern/München⁹ 1978) 493f. I. Peri, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*. Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik, in: A. Zimmermann (Hg.), *Misc. Mediaev.* 16/1: *Mensura*. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter (Berlin/New York 1983) 1–21, hat alle augustinusischen Zitate und Interpretationen dieser Schriftstelle in ihrem Zusammenhang einlässlich interpretiert. Schließlich hat C. Harrison, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics*, in: *Augustinianum* 28 (1988) 591–602, die Bedeutung dieser Triade für Augustins Ästhetik aufgezeigt. Unsere kurze Zusammenfassung des augustinusischen Verständnisses von Sap. 11,21 stützt sich auf die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeiten.

Auf die Analogie der Trias *mensura*, *numerus* und *pondus* zu der Trias *modus*, *species*, *ordo* wurde bereits wiederholt aufmerksam gemacht.⁵⁹ Die jeweils spezifische Bedeutung dieser drei Grund-Elemente der Ordnung des geschaffenen Seins liegt in folgendem: Bewirkt das Maß (*mensura*, *modus*) als das Subsistenz-Prinzip eines Seienden⁶⁰ dessen wesenhafte Bestimmtheit und Begrenztheit, die im „messenden, begrenzend-bestimmenden (*terminare*), selbst aber un-endlichen (*infinitum*) Akt des Creator“⁶¹ gründet und daher die Herkunft des Seienden aus seinem Ursprung anzeigt, so bedingt die Zahl als das zweite Ordnungselement jedes Seienden dessen distinkte (innere und äußere) Form und damit auch dessen Schönheit und Intelligibilität. Schließlich bezeichnet *pondus*, „das Gewicht“ bzw. „das Schwergewicht“, das in seiner Natur angelegte und deshalb wesensnotwendige Grund-Streben jedes Seienden auf seine ihm eigene Vollendung hin. In dieser Finalität alles Seienden zu dem ihm entsprechenden und es vollendenden „Ort“ als seinem *bonum* liegt dessen Ordnung bzw. Geordnetsein (durch Gott).⁶² Der „Ort“ des Willens bzw. der Liebe als der Strebekraft der vernunftbegabten Kreatur ist das *summum bonum*, in dem – genauer in dessen Schau – ihr Streben zur Ruhe kommt und in dem sich die Ruhe der Ordnung des Seins, in der Augustinus den Frieden aller Dinge beschlossen sieht,⁶³ vollendet. Weil dieses

⁵⁹ Vgl. die oben genannten Arbeiten von Roche, Du Roy und Beierwaltes.

⁶⁰ Daß *modus* als das erste Grund-Element der Ordnung im Sinne von „principle of existence, being, or primary actuality“ verstanden werden muß, hat W. J. Roche, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, a. a. O. 355, deutlich herausgearbeitet.

⁶¹ W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation ...*, a. a. O. 53.

⁶² Dies hat W. J. Roche, *Measure, Number, and Weight in Saint Augustine*, a. a. O. 362 ff., überzeugend dargestellt.

⁶³ Vgl. De civ. Dei XIX, 13 (Dombart/Kalb II 376,29–377,8; insb. 377,8): „pax omnium rerum tranquillitas ordinis.“ Vgl. hierzu: W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation ...*, a. a. O. 59: „Derjenige kosmologische, ethische, soziale und religiöse Zustand der Welt aber, der die durch Gott begründete ... Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Ruhe sich hat durchsetzen lassen, heißt augustinusisch *Friede*.“ Hierzu vgl. ausführlich H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin 1926). Zum wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Ruhe, Friede und Ordnung vgl. Conf. XIII 9,10: „Minus ordinata in quietia sunt: ordinantur et quiescunt.“ Hierzu vgl. W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation ...*, a. a. O. 59: „Wenn Ordnung die Integration alles in sich different Seienden in einen Zustand der Ruhe ist, so ist die Un-Ruhe oder Bewegung auf ein noch zu erreichendes Telos hin in geringerem Maße Ordnung als

dreifache Geordnetsein jedes Seienden dessen Herkunft, dessen inneres Geformtsein und dessen finalursächliches „Bezogensein-auf- ...“ expliziert, hat H. Krings diese Dreiheit zu Recht als die des „*ex-in-ad*“ gekennzeichnet.⁶⁴ In formaler Hinsicht versteht Augustinus unter der Triade *mensura*, *numerus* und *pondus* bzw. *modus*, *species* und *ordo* „allgemeine intelligible Konstituenten des geschaffenen Seienden“ bzw. „die vom Creator gesetzten Strukturelemente einer in der Welt universal wirksamen *Ordnung*, die auch das Ungeordnete (Böse) trägt“.⁶⁵ Als solche aber sind sie, so argumentiert Augustinus in *De Genesi ad litteram* IV 3, dem geschaffenen Seienden (logisch) vorgängig: Da nämlich vor der Schöpfung nichts außer dem Schöpfer selbst war, so können die Ordnungsgrößen Maß, Zahl und Gewicht nur in ihm enthalten sein.⁶⁶ Gott ist allerdings weder Maß noch Zahl noch Gewicht, verstanden als quantitative Größen.⁶⁷ In ihm finden sich aber diese Ordnungsgrößen als rein intelligible Strukturen, nach denen er alles geordnet hat,⁶⁸ während er selbst das nicht meßbare, alles Meßbare vielmehr transzendierende und zugleich seinsbegründende Maß von allem (*mensura sine mensura*)⁶⁹ bzw. die alles bestimmende und begrenzende, selbst aber nicht bestimmte und wesentlich unbegrenzte Zahl (*numerus sine numero*)⁷⁰ und das selbst nicht mehr auf etwas anderes bezogene Gewicht als der natürliche, wesensgemäße Ruheort von allem (*pondus sine pondere*) ist.⁷¹ Von Gott stammen daher die

eben diese Beruhigkeit, die alle denkbaren Bewegungen des Denkens und Strebens schon durchlaufen hat.“

⁶⁴ Vgl. H. Krings, *Ordo*, a. a. O. 87; zur jeweiligen Bedeutung dieser drei Grundelemente der Ordnung vgl. die schematisierende Zusammenfassung bei H. Krings, ebd., 86 ff.

⁶⁵ W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation ...*, a. a. O. 52.

⁶⁶ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,7: „... utrum haec tria, mensura, numerus, pondus, in quibus Deum disposuisse omnia scriptum est, erant alicubi antequam crearetur universa creatura, an etiam ipsa creata sunt; et si erant antea, ubi erant. Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erant.“ Zum folgenden Gedankengang vgl. C. Horn, *Augustins Philosophie der Zahlen*, a. a. O. 407–409.

⁶⁷ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,7: „Et quomodo illa ipse [sc. Deus] ? nam et ista quae creata sunt, in ipso esse legitur (Rom. XI, 36): an illa sicut ipse, ista vero sicut in illo a quo reguntur et gubernantur ? Et quomodo illa ipse ? Neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia. An secundum id quod novimus mensuram in eis quae metimur, et numerum in eis quae numeramus, et pondus in eis quae appendimus, non est deus ista.“

⁶⁸ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,7: „secundum id quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat Omnia; nihilque aliud dictum intelligitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit, *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, nisi, *Omnia in te disposuisti* ?“ Vgl. hierzu I. Peri, a. a. O. 9: „Denn von Gott geht aus, was als Maß all und jedem Ding seine Art vorprägt (*modum praefigit*), als Zahl die Gestalt verleiht (*speciem praebet*) und als Gewicht zu Ruhe im Äquilibrium und zur Stabilität führt (*ad quietem ac stabilitatem trahit*).“

⁶⁹ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,8: „Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura“; ebd. IV 4,8: „Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est“.

⁷⁰ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,8: „excedere omnia quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero“; ebd. IV 4,8: „numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse“. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation ...*, a. a. O. 56: „Der Creator ist zwar *summus numerus*, jedoch nicht im Sinne einer denkbar höchsten Quantität, die immer noch – als schlechte Unendlichkeit – überschreitbar wäre, sondern als Zahl, die selbst nicht mehr gezählt werden kann, also nicht mehr durch Zahl einholbar ist: wahre Unendlichkeit.“

⁷¹ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3,8: „excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere.“ Ebd. IV 4,8: „pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad illud.“

innerweltlichen Verwirklichungsformen jeder Art von Maßen, jeder Gleichheit von Zahlen und jeder Ordnung von Gewichten,⁷² so daß die gesamte Ordnung der Dinge der göttlichen Verfügung unterstellt ist und alles durch die göttliche Vorsehung geleitet wird.⁷³ Weil vollständig und ausnahmslos von Gott geordnet, ist die augustinish gedachte Schöpfung daher in ihrer Ganzheit eine vollkommene Ordnung,⁷⁴ sie ist, wie es bei Augustinus und später bei Anselm übereinstimmend heißt, ein *pulcherrimus ordo*.⁷⁵

IV. Das metaphysische Ordo-Denken des Boethius in der *Consolatio philosophiae*

Das metaphysische Ordo-Denken des Boethius⁷⁶ ist bisher weder in den Arbeiten zur Geschichte des abendländischen Ordo-Denkens noch innerhalb der Boethius-Forschung eigens untersucht worden. Dieser Umstand verwundert um so mehr, als in Boethius' metaphysischem Hauptwerk, der *Consolatio philosophiae*, der Ordo-Gedanke in systematischer Hinsicht einen zentralen Stellenwert besitzt. Im folgenden soll diese These entfaltet und begründet werden.

Nach dem Erscheinen der personifizierten ‚Philosophie‘ im ersten Buch der *Consolatio*⁷⁷ richtet sich die Klage des Boethius über die unverdiente Härte seines Schicksals unmittelbar gegen die Relevanz der Philosophie für die menschliche Praxis,⁷⁸ deren manifeste Ungerechtigkeit und damit Unordnung die philosophische Annahme der universellen Herrschaft eines absoluten Prinzips über alles (sinnlich und intellektuell) Erscheinende zu widerlegen scheint und daher die Theodizee-Frage in aller Schärfe aufbrechen läßt.⁷⁹ Diese

⁷² Vgl. De Genesi ad litteram V 22 (Hvhbg. v. Vf.): „nonne clamarent, ne puncto quidem temporis Deum, a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum, ab eius gubernatione cessare?“ Zu den zwei innerweltlichen Verwirklichungsstufen von *mensura*, *numerus* und *pondus* vgl. C. Horn, Augustinus Philosophie der Zahlen, a. a. O. 408.

⁷³ Vgl. De Genesi ad litteram V 21: „... satis ostendit earum quoque rerum ordinem divino subditum imperio“; in diesem Kapitel versucht Augustinus Beweise dafür zu liefern, daß die göttliche Vorsehung jedes Geschehen lenkt und leitet.

⁷⁴ Vgl. Conf. VII 13, 19.

⁷⁵ Vgl. Augustinus, Conf. XIII 34, 49: „Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum“; zu Anselm vgl. oratio 14 [III 59, 119].

⁷⁶ Außer Betracht bleiben hier andere, nicht metaphysische Verwendungsweisen des Terminus *ordo*, etwa wenn Boethius von „ordo praedicamentorum“ (In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima I,7 [CSEL 48 ed. S. Brandt 1906, zit. mit Seiten- und Zeilenzahl: 17, 18]), von „ordo syllogismi“ (ebd., I,5 [CSEL 48: 12, 23]), von „ordo syllogismorum“ (ebd., I,5 [CSEL 48: 13, 5]) oder von „historiae ordo“ (De fide catholica. In: Boethius. Die Theologischen Traktate. Lat.-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. M. Elsässer [Hamburg 1988] 50, Z. 94) spricht. Boethius, der, im Unterschied zu Augustinus, der griechischen Sprache mächtig war, wußte, daß *ordo* die lateinische Entsprechung zum griechischen Terminus τῶξις darstellt, vgl. In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima I,1 (CSEL 48: 4, 17): „tertium, qui ordo quod [sc. Graeci] taxin vocant.“

⁷⁷ Vgl. hierzu J. Gruber, Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: Rheinisches Museum 112 (1969) 166–186.

⁷⁸ Vgl. A. M. S. Boethii Philosophiae Consolatio, ed. L. Bieler (Turnhout ²1984) (= CCSL Bd. 94, zit. mit Angabe des Buches, des Prosastückes und des Abschnitts bzw. des Metrums und der Zeile), I 4, 1–4, bes. 4, Hvhbg. v. Vf.: „Talis habitus talisque uultus erat, cum tecum naturae secreta rimarer, cum mihi siderum uias radio describeres, cum mores nostros totiusque uitae rationem ad caelestis ordinis exempla formares? Haecine praemia referimus tibi obsequentes?“

⁷⁹ Vgl. Cons. I 4, 29f.: „Nam deteriora uelle nostri fuerit fortasse defectus posse contra innoventiam quae sceleratus quisque conceperit inspectante deo monstri simile est. Unde haud iniuria tuorum qui-

Klage aber ist nach Auskunft der ‚Philosophie‘ nur der Ausdruck des seelischen Elends, genauer der selbstverschuldeten innerlich-geistigen Exilserfahrung des Boethius, dessen schlechtes äußeres Ergehen ihm zu Unrecht die Überzeugung von der universellen, sich auch auf die menschliche Praxis erstreckenden Herrschaft eines einzigen (göttlichen) Prinzips genommen hat.⁸⁰ Diese Überzeugung, daß es gleichwohl, trotz des gegenteiligen Anscheins, eine auch das menschliche Leben bestimmende, von einem absoluten Prinzip konstituierte Ordnung objektiv gibt, versucht die ‚Philosophie‘ dem leidenden Boethius zunächst – als ein angesichts seines elenden (Geistes-)Zustands angemessenes mildes Heilmittel (vgl. Cons. I 5, 11f.) – dadurch nahezubringen, daß sie an seine noch vorhandene Überzeugung vom Bestehen einer festen, unverbrüchlichen, göttlich gelenkten kosmischen Ordnung anknüpft⁸¹: Die – in der harmonischen Ordnung der Jahreszeiten sich manifestierende – göttliche Lenkung der Welt ist nicht auf die kosmischen Bewegungsprozesse beschränkt, sondern allumfassend.⁸² Die Ursache für das daher falsche Urteil des Boethius (als Dialogfigur), daß die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes sich nicht auch in der Praxis des menschlichen Lebens durchsetze, liegt in der geistigen Verwirrung des Eingekerkerten, der im Denken die „sichere Ordnung“ verlassen und allein deshalb sich selbst in große Gefahr gebracht hat.⁸³ Die aus therapeutischen Gründen hier nur vorsichtig ange-

dam familiarum quaesivit: ‚Si quidem deus, inquit, ‚est unde mala? bona uero unde si non est?‘“ Zu der Frage, ob der „*familiaris*“, dem das Zitat zugeschrieben wird, Epikur sei vgl. J. Gruber, Kommentar zu Boethius *De Consolatione Philosophiae* (Berlin/New York 1978) 124f.; Boethius’ geradezu klassische Formulierung des Theodizee-Problems wird später von Leibniz nahezu wörtlich aufgenommen, vgl. *Essais de Théodicée*, § 20. In: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. C. I. Gerhardt (Berlin 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1978), Bd. 6, 114: „on demande d’abord d’où vient le mal. Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?“ Den bedeutenden Beitrag der *Consolatio philosophiae* zur Geschichte des Theodizee-Problems hat erstmals ausführlich gewürdigt: T. Schumacher, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs* (Frankfurt a.M./Berlin etc. 1994) 111–186.

⁸⁰ Vgl. Cons. I 5, 3–6.

⁸¹ Daß Boethius in seinem vereinzelt Leid zumindest diese Überzeugung noch geblieben ist, geht erstens aus Cons. I m.5, 1–25 eindeutig hervor (vgl. hierzu auch die Vorstellung einer durchgängigen kausalen Determiniertheit aller natürlichen Vorgänge in I m.2, 6–23); dieser von Gott gelenkten kosmischen Ordnung stellt Boethius im zweiten Teil dieses Metrums (vgl. 26–41) die Ordnungslosigkeit und Ungerechtigkeit in der daher als prinzipienlos angenommenen menschlichen Praxis antithetisch entgegen und formuliert sie als einen Vorwurf gegen das göttliche Prinzip, das es verschmähe, den Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit auch in der Praxis des menschlichen Lebens durchzusetzen, vgl. Cons. I m.5, 25–27. Daher fordert Boethius im dritten und letzten Teil dieses Metrums (vgl. 46–48) das göttliche Prinzip in beschwörendem Ton dazu auf, auch die irdisch-menschlichen Verhältnisse seiner Herrschaft zu unterwerfen; klar zum Ausdruck bringt diese Überzeugung von einer vernünftigen Lenkung der Welt durch Gott schließlich die Antwort des Boethius auf die erste Frage der Philosophie nach der Bewegungsform – zufällig oder vernunftgesteuert – der Welt, vgl. Cons. I 6, 4.

⁸² Vgl. hierzu I m.6 14, 1–19; die Verse 16–19 beziehen sich noch auf den ersten, die feste Ordnung der Natur beschreibenden Teil des Gedichts und nicht, wie J. Gruber, *Kommentar ...*, a. a. O. 149, annimmt, schon auf den zweiten, kürzeren Teil. Sie besagen, daß die Ordnung der Jahreszeiten von Gott gewirkt und deshalb unabänderlich ist.

⁸³ Vgl. I m.6 (14 20–22): „Sic quod praecipiti uia certum deserit ordinem laetos non habet exitus.“ Daß die Tröstung durch die Philosophie, die der leidende Boethius erfährt, in der allmählichen, schrittweise vorgehenden Heilung seines Denkens und damit auch Urteilens liegt, hat T. Schumacher, *Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* Bd. 40 (1993) 20–43, überzeugend aufgewiesen. Für die philosophische Mitte des Werkes, das 9. Metrum des dritten Buches, hat dies bereits W. Beierwaltes, *Trost im Begriff. Zu Boethius Hymnus O qui perpetua mundum ratione gubernas*, in: *Ders., Denken des Einen* (Frankfurt a.M. 1985) 319–336, gezeigt.

deutete Annahme der Universalität der göttlichen Weltherrschaft und damit der Herrschaft eines guten und deshalb gerecht wirkenden göttlichen Prinzips auch über die Praxis menschlichen Lebens behält bis zum vierten Buch der *Consolatio* den Charakter einer unbewiesenen Behauptung. Bevor aber diese Herrschaft eines einzigen Prinzips über die menschliche Praxis im vierten Buch der *Consolatio* zunächst in Frage gestellt und anschließend aufgewiesen wird, zeigt das dritte Buch, daß ein als absolute Einheit wesenhaft bestimmtes *sumum bonum* die notwendige Voraussetzung für den Bestand⁸⁴ und zugleich das gemeinsame Ziel für das natürliche Streben aller Lebewesen ist.⁸⁵ Daß es ein und dasselbe, nämlich das Gute selbst, ist, wonach alle Menschen von Natur aus streben, läßt die ‚Philosophie‘ den Boethius bereits am Anfang des dritten Buches einsehen.⁸⁶ Darin aber zeigt sich die gewaltige Kraft der Natur, die den Weltkreis nach ihren Gesetzen bewegt und bewahrt.⁸⁷ Da aber das Gute selbst – als kreatives Prinzip – auch der zeitlose Anfang des Seins von allem ist, besitzt die Grundbewegung der natürlichen Ordnung eine kreisförmige Gestalt: Die natürliche Ausrichtung aller Lebewesen besteht darin, zurück in ihren Ursprung zu streben, so daß nur diejenigen vernunftbegabten Lebewesen, die sich in ihrem faktischen Lebensvollzug von ihrem natürlichen Grundstreben bestimmen lassen, innerhalb dieser natürlichen Ordnung verbleiben und damit zum „wahren Guten“ gelangen.⁸⁸ Am Ende des dritten Buches der *Consolatio* wird diese Verhältnisbestimmung zwischen der natürlichen Ordnung der Welt, ihrem göttlichen Prinzip und dem natürlichen Grundstreben aller Lebewesen weiter präzisiert:

Die heterogene, aus verschiedenen und bisweilen sogar entgegengesetzten Teilen zusammengesetzte und dennoch wohl gefügte, harmonische Ordnung der Natur setzt ein kreatives und zugleich konstitutiv wirkendes, d. h. sie erhaltendes göttliches (Ordnungs-)Prinzip mit Notwendigkeit voraus,⁸⁹ das auf Grund seiner vollkommenen Selbstgenügsamkeit⁹⁰ die ganze Welt allein durch sich selbst und damit durch das höchste Gute, das es selbst ist, ordnet.⁹¹ Die lenkend-erhaltende Wirkweise Gottes ist ihrer Reichweite nach universell, ihrer Qualität nach in höchstem Maße gut und sie entspricht vollkommen dem natürlichen Streben alles Lebendigen: So ist sie zugleich das „Heil für die Gehorchenden“, d. h. für jene kreatürlichen Entitäten, die ihre natürliche Ausrichtung aus freiem Willen bewahren.⁹² Die Allmacht Gottes bedingt die Unmöglichkeit, seiner Lenkung der Welt zu widerstehen,

⁸⁴ Vgl. *Cons.* III 11, 10–13.

⁸⁵ Vgl. *Cons.* III 11, 30–41.

⁸⁶ Vgl. *Cons.* III 2, 20: „Bonum est igitur quod tam diuersis studiis homines petunt.“

⁸⁷ Vgl. *Cons.* III 2, 20–2m, 6: „in quo quanta sit naturae uis, facile monstratur, cum licet uariae dissidentesque sententiae tamen in diligendo boni fine consentiunt. Quantas rerum flectat habenas natura potens, quibus immensum legibus orbem prouida seruet stringatque ligans inresoluto singula nexu, placet arguto fidibus lentis promere cantu.“

⁸⁸ Vgl. *Cons.* III 2m, 34–38: „Repetunt proprios quaeque recursus redituque suo singula gaudent nec manet ulli traditus ordo nisi quod fini iunxerit ortum stabilemque sui fecerit orbem.“

⁸⁹ Vgl. *Cons.* III 12, 5–8, bes. 7f.: „Non tam uero certus naturae ordo procederet nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicarent nisi unus esset qui has mutationum uarietates manens ipse disponeret. Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur usitato cunctis uocabulo deum nomino.“ Hierzu vgl. P.-B. Lüttringhaus, Gott, Freiheit, Notwendigkeit, in: *Miscellanea Mediaevalia* 12 (1982) 71.

⁹⁰ Vgl. *Cons.* III 12, 10f.

⁹¹ Vgl. *Cons.* III 12, 12–14, insb. 14: „Per bonum igitur cuncta disponit, si quidem per se regit omnia quem bonum esse consensimus, et hic est ueluti quidam clauus atque gubernaculum quo mundana machina stabilis atque incorrupta seruatur.“

⁹² Vgl. *Cons.* III 12, 17f.

während sein ordnendes Wirken „sanft“, d. h. auf den harmonischen Ausgleich der Gegensätze bedacht ist.⁹³

Das Zentrum des boethianischen Ordo-Denkens liegt zweifelsohne im vierten Buch der *Consolatio*: In einem ersten Schritt wird der im dritten Buch bereits angedeutete Zusammenhang zwischen der natürlichen Ordnung und den in ihr befindlichen Lebewesen noch dahingehend präzisiert, daß der Seinsbesitz der Kreaturen an ihr Geordnetsein, d. h. an die Bedingung geknüpft wird, daß sie ihre Ordnung festhalten bzw. ihre eigene Natur bewahren. Denn in ihrer geordneten Natur liegt ihr Sein begründet.⁹⁴ Aus dieser Annahme aber folgt, daß die willentlich und wissentlich Schlechten, d. h. solche Menschen, die die natürliche Ausrichtung ihres Willens pervertiert und das gemeinsame Ziel aller Naturen aus eigener Schuld fallen gelassen haben, in dem, worin bzw. insofern sie schlecht sind, zu sein aufgehört haben.⁹⁵ Das falsche Urteil vieler Menschen, das die Willkür und Strafflosigkeit von Verbrechen als ein Glück erachtet, ist daher nur durch ihre Affekte bedingt, die sie die (objektive) Ordnung der Dinge, derzufolge das Böse sich selbst bestraft und die Tugend sich selbst belohnt, nicht erkennen lassen.⁹⁶ Der intendierte Aufweis der Herrschaft eines wesenhaft guten und deshalb vollkommen gerecht wirkenden transzendenten Prinzips auch über die Praxis menschlichen Lebens ist jedoch erst dann gelungen, wenn gezeigt werden kann, daß auch das im zweiten Buch der *Consolatio* als prinzipienlos und daher als zuhöchst ungerecht charakterisierte Regiment der *fortuna* über das menschliche Tun und Ergehen seinerseits dieser göttlichen Herrschaft unterworfen ist: Denn die faktische Ungerechtigkeit der *fortuna*, die sehr häufig unschuldigen bzw. guten Menschen Strafen und Demütigungen, schlechten und schuldig gewordenen Menschen aber Güter und Belohnungen und damit das von ihnen Gewünschte zuteil werden läßt, stellt den stärksten Widerspruch der Praxis menschlichen Lebens gegen die Annahme dar, daß Gott und damit die vollkommene Gerechtigkeit – und kein blinder Zufall – der Lenker allen Geschehens sei.⁹⁷ Dieser Herausforderung begegnet die ‚Philosophie‘ zunächst mit der Behauptung, daß sie auf einem falschen Urteil beruhe und deshalb nur einen scheinbaren Widerspruch konstruiere. Als Ursache für diesen ihrer Überzeugung nach falschen Anschein einer Vorherrschaft der prinzipien- und damit zugleich ordnungslosen *fortuna* im menschlichen Leben diagnostiziert die ‚Philosophie‘ die allerdings nicht unverschuldete Unkenntnis des Grundes bzw. der miteinander verbundenen Gründe der umfassenden Ordnung,⁹⁸ die richtig und damit gerecht sein muß, wenn es einen guten Lenker der Welt gibt.⁹⁹ Der Charakter dieser Ordnung sowie das Verhältnis zwischen ihr und ihrem göttlichen Prinzip werden im folgenden ausführlich bestimmt:

Alles Bewegte, mithin alle veränderlichen Naturwesen in der Welt erhalten „Ursachen, Ordnung und Formen aus der Beständigkeit des göttlichen Geistes“, der, unbeschadet sei-

⁹³ Vgl. Cons. III 12, 19; 22: „Est igitur summum, inquit, bonum quod regit cuncta fortiter suauiterque disponit.“ Zum Begriff der Allmacht Gottes vgl. Cons. III 12, 27: „Qui uero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit.“

⁹⁴ Vgl. Cons. IV 2, 36: „Est enim quod ordinem retinet seruatque naturam; quod uero ab hac deficit esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit.“

⁹⁵ Vgl. Cons. IV 2, 32 f.

⁹⁶ Vgl. Cons. IV 4, 27–29, bes. 27: „dum enim non rerum ordinem sed suos intuentur affectus, uel licentiam uel impunitatem scelerum putant esse felicem.“

⁹⁷ Vgl. Cons. IV 5, 2–7.

⁹⁸ Vgl. Cons. IV 6, 6: „... dum nexas sibi ordine contexo rationes.“

⁹⁹ Vgl. Cons. IV 5, 7: „Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamuis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.“

ner wesenhaften Einfachheit, eine vielfältige Art der Verwaltung für die zeitlich-veränderlichen Dinge festgelegt hat.¹⁰⁰ Diese vom göttlichen Prinzip statuierte Ordnung aller zeitlichen Entitäten und Ereignisse besitzt zwei grundsätzlich verschiedene Realisationsweisen, eine logisch frühere, implikative, prinzipimmanente, d.h. innergöttliche, und eine logisch spätere, explikative, prinziptranszendente, d.h. zeitlich-weltliche: Als Inhalt der reinen göttlichen Vernunft, die alles ordnet, wird diese Ordnung *providentia* genannt.¹⁰¹ Als zeitlich-weltliche Explikation dieses göttlichen Erkenntnisinhalts wird sie herkömmlicherweise *fatum* genannt.¹⁰² Faßt die göttliche Providenz die Entwicklung der zeitlichen Ordnung mit ihren verschiedenen, zahllosen Entitäten und Ereignissen in einen wesenhaft einfachen, der Erkenntnis- bzw. Seinsweise Gottes entsprechenden Erkenntnisinhalt zusammen, so ist die zeitliche Ordnung des *fatum* die bewegte Explikation bzw. raum-zeitliche Verwirklichung dessen, was die zeitlose Erkenntnis der einfachen und unbewegten göttlichen Vernunft zum Vollzug in Raum und Zeit bestimmt hat.¹⁰³ Zwischen dem *ordo fatalis*, der Schicksalsordnung, und der göttlichen Providenz besteht daher das Verhältnis einer einseitigen Abhängigkeit. Denn der *ordo fatalis* geht – gleichsam als deren Ausführungsorgan – aus der Einfachheit der göttlichen Providenz hervor:

„Quae licet diuersa sint, alterum tamen pendet ex altero; ordo namque fatalis ex prouidentiae simplicitate procedit.“ (Cons. IV 6,11); hierzu vgl. P.-B. Lüttringhaus, a.a.O. 79: „...“, dann ist die ‚Schicksalsordnung‘ (*ordo fatalis*) abhängig von der Vorsehung, ja sie *ist* in einer bestimmten Modifikation diese.“

Dieses einseitige Begründungsverhältnis zwischen göttlicher Providenz und zeitlich-weltlicher Schicksalsordnung illustriert die ‚Philosophie‘ am Beispiel des künstlerischen Aktes: Wie der Künstler die Form seines herzustellenden Werkes zuerst in seinem Geist in einer gleichsam intuitiven Erkenntnis erfassen muß, um sie erst dann in zeitlicher Ordnung ausführen zu können, so ordnet Gott durch seine Providenz in einer einheitlichen, vollkommen bestimmten Weise an, was geschehen soll. Durch das *fatum* aber verwirklicht er das, was er bestimmt hat, in zeitlich-vielheitlicher Weise.¹⁰⁴ Das *fatum* und alles, was seiner Ordnung untersteht, ist daher der Vorsehung unterworfen, ebenso wie das, was sich zwischen der beweglichen Schicksalsordnung und der göttlichen Vernunft befindet.¹⁰⁵ Dieser von der ‚Philosophie‘ explizit unbestimmte gelassene Zwischenbereich besitzt für den Menschen gleichwohl eine eminent wichtige Funktion: Er gibt ihm allererst die Möglichkeit, sich innerlich von der ‚Notwendigkeit des *fatum*‘ genau in dem Maße unabhängig zu ma-

¹⁰⁰ Cons. IV 6,7f.: „Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quicquid aliquo mouetur modo causas, ordinem, formas ex diuinae mentis stabilitate sortitur. Haec in sua simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit.“

¹⁰¹ Vgl. Cons. IV 6,8: „Qui modus [sc. rebus gerendis] cum in ipsa diuinae intelligentiae puritate conspicitur, prouidentia nominatur“; ebd., 6,9: „nam prouidentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit“.

¹⁰² Vgl. Cons. IV 6,8: „cum uero ad ea quae mouet atque disponit refertur, fatum a ueteribus appellatum est.“

¹⁰³ Vgl. Cons. IV 6,10; hierzu: P.-B. Lüttringhaus, a.a.O. 79: „Das *fatum* ist also das Walten der Vorsehung in der Zeit“.

¹⁰⁴ Vgl. Cons. IV 6,12.

¹⁰⁵ Vgl. Cons. IV 6,14: „Quo fit ut omnia quae fato subsunt prouidentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam uero quae sub prouidentia locata sunt fati seriem superent; ea uero sunt quae primae propinqua diuinitati stabiliter fixa fatalis ordinem mobilitatis excedunt.“

chen, in dem er sich in seinem Denken und Wollen der Unwandelbarkeit des ersten oder obersten Geistes, der göttlichen Vernunft, annähert.¹⁰⁶

Die der göttlichen Providenz unterworfenen „Verkettung des Schicksals“ stellt eine festgefügte Ordnung von Ursachen (*ordo causarum*) dar, die nicht nur die Himmelskörper und die Mischung der Elemente, sondern auch die Handlungen und Schicksale der Menschen in eine ganz bestimmte, unveränderliche, weil von der unbewegten *providentia* ausgehende, Ordnung fügen.¹⁰⁷ Da die Schicksalsordnung nur eine rein ausführende und vermittelnde Funktion besitzt, lenkt und ordnet das (absolute) Maß dieser Ordnung daher alles – von sich aus – zum Guten hin. Falsch ist folglich das Urteil derer, die die Ereignisse in der Praxis menschlichen Lebens für ungeordnet und zufällig halten; ein solches Urteil entspringt ihrem Unvermögen, die vom höchsten Guten konstituierte und deshalb unumstößliche (Schicksals-)Ordnung zu erkennen.¹⁰⁸ Dieses faktische Unvermögen ist in einer Hinsicht schuldhaft, in einer anderen Hinsicht aber prinzipiell, mithin nicht schuldhaft bedingt: Denn mit Gewißheit erkennbar ist für den Menschen nur das Gegebensein einer solchen, von einem göttlichen Prinzip ausgehenden (Schicksals-)Ordnung sowie die gute Qualität ihrer Wirkweisen im allgemeinen,¹⁰⁹ nicht aber auch die gute Qualität der konkreten – oftmals sogar als sehr hart empfundenen, leidbringenden – Wirkungen dieser Ordnung und damit ihres Prinzips auf den einzelnen Menschen im besonderen.¹¹⁰ Daher täuscht sich der Mensch sehr oft in seinem moralischen Urteil über andere.¹¹¹ Ein täuschungsfreies Wissen der guten Qualität dieser dem einzelnen Menschen jeweils (vor-)gegebenen Konkretionen

¹⁰⁶ Vgl. Cons. IV 6, 15f.: „simili ratione quod longius a prima mente discedit maioribus fati nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est quanto illum rerum cardinem vicinius petit; quodsi supernae mentis haeserit firmitati, motu carens fati quoque supergreditur necessitatem.“ Daß das Maß der Entfernung und Nähe des Menschen von der göttlichen Vernunft identisch ist mit dem Maß seiner Abhängigkeit von der Schicksalsordnung, drückt Boethius mit dem Bild des Kreises in seinem Verhältnis zum Kreismittelpunkt (vgl. Cons. IV 6, 15) aus, das, wie P. Courcelle, Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae, in: W. Beierwaltes (Hg.), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Darmstadt 1969) 87–90, gezeigt hat, proklischer und nicht, wie H. R. Patch, Fate in Boethius and the Neoplatonists, in: Speculum IV (1929) 62–72, annahm, plotinischer Herkunft ist; zum Ganzen vgl. auch L. Obertello, Il fato e la provvidenza, in: Ders., Severino Boezio Bd. I (Genua 1974) 700ff.

¹⁰⁷ Vgl. Cons. IV 6, 18f., insb. 19: „Haec [sc. series fati] actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit; quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est.“ Vgl. hierzu P.-B. Lüttringhaus, a. a. O. 80: „Das *fatum* ist eine Ordnung, ist der *ordo fatalis*, welcher *ordo* die Gesetzlichkeit und Beständigkeit der Naturabläufe in dieser Welt garantiert.“

¹⁰⁸ Vgl. Cons. IV 6, 21f.: „Qui fit ut, tametsi uobis hunc ordinem minime considerare ualentibus confusa omnia perturbataque uideantur, nihilo minus tamen suus modus ad bonum dirigens cuncta disponat. Nihil est enim quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos, ut uberrime demonstratum est, bonum quaerentes prauus error auertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quaquam deflectat exordio.“

¹⁰⁹ Vgl. Cons. IV 6 55: „Hoc tantum perspexisse sufficiat quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat.“

¹¹⁰ Vgl. Cons. IV 6, 54: „Neque enim fas est homini cunctas diuinae operae machinas uel ingenio comprehendere uel explicare sermone.“ Hierzu treffend: P.-B. Lüttringhaus, a. a. O. 81: „... wir können erkennen, daß die Welt im Ganzen auf Grund ihres Urhebers gut ist; daß auch im Einzelnen letztlich alles zum Besten geschieht, darauf können wir nur vertrauen – allerdings auf Grund eines Wissens: des Wissens von der Gutheit Gottes.“

¹¹¹ Vgl. Cons. IV 6, 24; 32: „Nam ut pauca, quae ratio ualet humana, de diuina profunditate perstrigram, de hoc quem tu iustissimum et aequi seruantissimum putas omnia scienti prouidentiae diuersum uidetur.“

seines Schicksals kann nur ein allwissender, mithin der göttliche Geist selbst besitzen, der – um das Bild des Boethius aufzugreifen – von der hohen Warte der Vorsehung auf die Welt der Menschen gleichsam herabschaut und mit vollkommener Gewißheit erkennt, was für jeden jeweils objektiv nützlich und förderlich ist und der genau dies ihm zukommen läßt.¹¹² Was die Unwissenden bestürzt, weil es gegen ihre Erwartung geschieht, entspricht daher dennoch stets der richtigen Ordnung (*rectus ordo*),¹¹³ die alle Entitäten und alle Ereignisse umfaßt, so daß dasjenige, was von der ihm durch göttliche Vernunft zugewiesenen Ordnung abgewichen ist, in eine andere Ordnung – etwa in die der Sühne oder Strafe – und damit doch wiederum in eine Ordnung zurückgleitet, „damit im Reich der Vorsehung nichts der blinden Willkür zustehe.“¹¹⁴ Gerade in ihrer Verschiedenartigkeit sind die menschlichen Schicksale den individuellen Beschaffenheit(en) oder Bedürfnigkeiten ihrer Träger angepaßt und sind insofern recht und wohlgeordnet, so daß sie ihnen – nach Absicht der göttlichen Providenz – zum Guten gereichen sollen.¹¹⁵ Die lückenlose Ursachenkette der Schicksalsordnung bzw. -notwendigkeit ist also gleichsam das Instrument in der Hand Gottes, seine Herrschaft auch über die Praxis des menschlichen Lebens durchzusetzen.¹¹⁶ Denn auch mit dem Schlechten bringt durch dessen angemessenen Gebrauch die göttliche Providenz eine gute Wirkung hervor,¹¹⁷ so daß es im Hinblick auf die ordnende Providenz nichts Schlechtes gibt, während es im Hinblick auf die menschlichen Verhältnisse überhandzunehmen scheint.¹¹⁸

Das geradezu sinnenfällige Vorbild für die von einem absolut einfachen Prinzip ausgehende (objektive) Ordnung des menschlichen Lebens ist dessen Herrschaft über die Natur und den Kosmos im Ganzen: Denn im Bereich kosmischer und natürlicher Prozesse manifestiert sich die einheitsstiftende Wirkweise Gottes im harmonischen Ausgleich der einander entgegengesetzten Elemente und der dadurch bedingten Kreisbewegung dieser Prozesse.¹¹⁹ Diese einheitsstiftende Wirkweise des göttlichen Prinzips drückt Boethius wiederholt mit dem Begriff der wechselseitigen oder gemeinsamen Liebe aus, durch die dieses Prinzip die von ihm hervorgebrachten Naturen miteinander verbindet.¹²⁰

¹¹² Vgl. Cons. IV 6, 29f.

¹¹³ Vgl. Cons. IV 6, 31: „Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur quod stupeant ignorantes.“ Ebd., 34: „Hic igitur quicquid citra spem uideas geri rebus quidem rectus ordo est, opinioni uero tuae peruersa confusio.“

¹¹⁴ Vgl. Cons. IV 6, 53: „Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod adsignata ordinis ratione decesserit hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno prouidentiae liceat temeritati.“

¹¹⁵ Vgl. Cons. IV 6, 42: „... quae quam recte atque disposite et ex eorum bono, quibus accedere videntur, fiant, nulla dubitatio est.“

¹¹⁶ Vgl. Cons. IV 6, 55: „... malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat [sc. deus].“

¹¹⁷ Vgl. Cons. IV 6, 52: „Sola est enim diuina uis cui mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo alicuius boni elicit effectum.“

¹¹⁸ Vgl. Cons. IV 6, 56.

¹¹⁹ Vgl. Cons. IV 6m., bes. 34–43: „Sedet interea conditor altus rerumque regens flectit habenas, rex et dominus, fons et origo, lex et sapiens arbiter aequi, et quae motu concitat ire sistit retrahens ac uaga firmat; nam nisi rectos reuocans itus flexos iterum cogat in orbem, quae nunc stabilis continet ordo dissaepa suo fonte fatiscant.“ Vgl. hierzu die Anmerkungen bei J. Gruber, Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae, a. a. O. 367f.

¹²⁰ Vgl. Cons. II 8.m., bes. 28–30: „O felix hominum genus, si uestros animos amor quo caelum regitur regat!“ Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung dieses Gedichts vgl. ausführlich C. J. de Vogel, Amor quo caelum regitur, in: *Vivarium* 1 (1963) 2–34; vgl. ferner Cons. IV 6.m., 16–18: „Sic aeternus reficit cursus alternus amor, sic astringeris bellum discors exsulat oris.“ Ebd., 44: „Hic est cunctis communis amor.“

Die im vierten Buch der *Consolatio* ausführlich entfaltete Lehre der ‚Philosophie‘, daß nicht nur die kosmische, sondern auch die Menschen-Welt von einer durch ein göttliches Prinzip konstituierten, kausal determinierenden (Schicksals-)Ordnung umfaßt und bestimmt wird, führt im fünften Buch der *Consolatio* zunächst zu der Frage nach der Möglichkeit dessen, was gewöhnlich „Zufall“ genannt wird, d.h. nach der Möglichkeit von nicht kausal determinierten, sondern willkürlich bestimmten Ereignissen.¹²¹ In einem ersten Schritt zeigt die ‚Philosophie‘, daß dieses mit der Annahme einer durchgängigen kausalen Bestimmtheit alles zeitlich-weltlichen Geschehens unvereinbare Verständnis von „Zufall“ sachlich inadäquat ist: Denn es verstößt gegen den unbestrittenen naturphilosophischen Grundsatz, daß aus nichts nicht etwas hervorgehen kann.¹²² An die Stelle dieses damit als falsch erwiesenen, „vulgären“ Verständnisses von „Zufall“ setzt die ‚Philosophie‘ eine eigene, philosophische Definition des Zufalls als das „unerwartete Zusammentreffen von Ursachen in dem, was zu irgendeinem Zweck unternommen wurde“:

„Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur euentum“ (*Cons.* V 1, 18). Die ‚Philosophie‘ nennt die ‚Physik‘ des Aristoteles als Quelle dieser Definition, vgl. V 1, 12; eine genaue Begründung dafür, daß die von Aristoteles im fünften Kapitel seiner *Physik* entwickelte Definition der *τύχη* als eine akzidentelle Ursache für diejenigen Ereignisse, die „wegen etwas“ geschehen, d.h. finalursächlich bestimmt sind, und die nach einem Vorsatz erfolgen, den es ohne eine planende Vernunft nicht geben kann, so daß sich *τύχη* und *διάνοια* auf dasselbe Ereignis beziehen (vgl. *Phys.* 197 5–8), nicht im engeren Sinne die Quelle für die boethianische Definition des Zufalls sein kann, erfordert einen ausführlichen Textvergleich zwischen der Definition des Boethius und den Kapiteln 4–6 der aristotelischen *Physik*, der im Rahmen dieser Untersuchung nicht geleistet werden kann, vgl. hierzu auch J. Gruber, *Kommentar* ..., a. a. O. 380f. Es sei hier nur pauschal angemerkt, daß vieles für die bereits von P. Courcelle, *Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae*, a. a. O. 99, geäußerte Vermutung spricht, daß Boethius diese Definition des Zufalls einem verlorenen Kommentar des Ammonios Hermeiou über die *Physik* des Aristoteles entnommen haben könnte.

Diese Definition des Zufalls besitzt gegenüber dem „vulgären“ Verständnis von Zufall den entscheidenden Vorteil, mit der Annahme der durchgängigen kausalen Bestimmtheit alles zeitlich-weltlichen Geschehens insofern vereinbar zu sein, als dieses unvermutete Zusammentreffen der zu einem „Zufall“ führenden Ursachen von der Schicksalsordnung, die alles an seinen Ort und in seine Zeit stellt, bewirkt wird.¹²³ Wenn aber selbst der sog. Zufall in Wahrheit die Kausalität der Schicksalsordnung¹²⁴ nicht einschränkt, sondern bestätigt, dann stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens.¹²⁵ Die Brisanz dieser Frage zeigt sich vor allem darin, daß die Annahme einer totalen

¹²¹ Vgl. *Cons.* V 1, 3–8, bes. 8: „... Quis enim coerente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest?“

¹²² Vgl. *Cons.* V 1, 9: „Nam nihil ex nihilo existere uera sententia est“; ebd., 10: „si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse uidebitur; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est qualem paulo ante definiuimus.“ Zur Herkunft dieses Grundsatzes vgl. J. Gruber, *Kommentar*, a. a. O. 379f. Zu diesem populären Verständnis von Zufall vgl. auch P.-B. Lüttringhaus, a. a. O. 83: „Zufall, als unverursachtes Geschehen verstanden, ist ein Begriff *sine fundamento in re*, ein ‚leeres Wort‘ (*inanis vox*)“.

¹²³ Vgl. *Cons.* V 1, 19: „Concurrere uero atque confluere causas facit ordo ille ineuitabili conexione procedans qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.“

¹²⁴ Vgl. *Cons.* V 3, 9: „ordo causarum“.

¹²⁵ Vgl. *Cons.* V 2, 2: „Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?“

kausalen Determiniertheit aller zeitlich-weltlichen Ereignisse und damit auch der Bewegungen der menschlichen Seelen einschließlich ihrer Willensakte auch das moralisch Schlechte, mithin Böse auf Gott selbst ursächlich zurückführen müßte, was allerdings dem denkbar größten Frevel gleichkäme, weil dieser Schluß den Gottesbegriff und somit auch den davon Bezeichneten intentional in sein Gegenteil verkehren würde.¹²⁶ Schließlich würde eine auf alles determinierend wirkende (Schicksals-)Ordnung des menschlichen Lebens auch die Möglichkeit der durch Hoffnung und Gebet bestimmten Gottesbeziehung des Menschen ad absurdum führen.¹²⁷ Diese absurden Konsequenzen lassen die ihnen zugrundeliegende Annahme einer völligen Determiniertheit bzw. Unfreiheit menschlichen Lebens als absurd erscheinen. Boethius gibt sich allerdings mit diesem Anschein nicht zufrieden, sondern er beweist im weiteren Verlauf des fünften Buches der *Consolatio* mit streng rationalen Mitteln, insbesondere durch die Unterscheidung zweier Arten von Notwendigkeit, die widerspruchsfreie Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Willensfreiheit¹²⁸ und damit zugleich die grundsätzliche Möglichkeit und – hinsichtlich ihrer Konsequenzen – weitaus größere Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß nicht alles zeitlich-weltliche Geschehen kausal determiniert ist, daß also auch die von Gott begründete Ordnung des menschlichen Lebens diesem die Freiheit zur Selbstbestimmung und damit die Verantwortlichkeit für sein Gelingen oder Scheitern keineswegs nimmt.

V. Die augustinische Herkunft des anselmischen *Ordo-Denkens*

Anselm von Canterburys metaphysische *Ordo*-Konzeption hat in der ansonsten reichen Forschungsliteratur zu Anselm m.W. noch keine auch nur annähernd angemessene Berücksichtigung gefunden.¹²⁹ Daher blieb es bislang auch unbemerkt, daß Anselm, der auch in anderen Zusammenhängen als ein systematischer Interpret der augustinischen Metaphysik gelten darf, das augustinische *Ordo-Denken* in allen wesentlichen Punkten übernimmt und – zumindest der Intention nach – präzisiert.

¹²⁶ Vgl. *Cons.* V 3,32: „quoque nihil sceleratius excogitari potest, cum ex providentia rerum omnis ordo ducatur nihilque consiliis liceat humanis, fit ut uitia quoque nostra ad bonorum omnium referantur auctorem.“ Daß auch für Augustinus diese Schlußfolgerung bzw. genauer die ihr zugrundeliegende Annahme gänzlich unakzeptabel ist, ist oben gezeigt geworden.

¹²⁷ Vgl. *Cons.* V 3,33–35.

¹²⁸ Die m.E. beste Analyse der logischen Struktur und des historischen Kontextes des Beweisganges des Boethius zur Lösung dieser Frage im fünften Buch der *Consolatio* hat vorgelegt: P. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Zürich 1976).

¹²⁹ Auch der ansonsten gut geschriebene Art. von W. Hübener, *Ordnung*, 2. Frühcholastik, in: *HWPh* 6 (1984) 1258 ff., ist, was seine äußerst knappe Darstellung des anselmischen *Ordo-Denkens* betrifft, von dieser Beurteilung nicht auszunehmen, wenn er behauptet, für Anselm sei Ordnung nur „Gehorsams- und Sühne-Ordnung“ (ebd., 1258); denn der anselmische Gedanke, daß der Gehorsam der Kreatur gegenüber Gott darin besteht, daß jede Kreatur den ihr vorgeschriebenen Ort innerhalb der Ordnung des Alls einhält (vgl. *Cur deus homo* [abgk.: CDH] I 15 [II 72,31–73,2]), auf den Hübener in diesem Zusammenhang verweist, bezeichnet primär eine Seinsordnung – und keine bloße Gehorsams- oder Sühneordnung –, die alles Wirkliche umfaßt und innerhalb derer jedes Geschöpf den ihm seinsmäßig zustehenden Platz einnimmt bzw. einnehmen soll. Auch K. Flasch hat in seinem ansonsten sehr instruktiven Aufsatz *Anselm und der Augustinische Neuplatonismus*, in: F. S. Schmitt (Hg.), *Analecta Anselmiana*, Bd. II (Frankfurt/Main 1970) 1–43, das *Ordo-Denken* Anselms und dessen geschichtliche Wurzeln im augustinischen Platonismus unberücksichtigt gelassen.

Anselm knüpft mit seiner Ordo-Konzeption offensichtlich an diejenige Augustins an. Diese These läßt sich schon am Monologion nachweisen, in dem Anselms metaphysische Ordo-Konzeption bereits hervortritt:

Die *summa essentia* hat die große Masse der von ihr hervorgebrachten Entitäten geordnet.¹³⁰ Das Strukturprinzip und die wichtigsten Stufen dieser Ordnung des geschaffenen Seins gehen aus Mon 31 hervor: Die geschaffenen Entitäten sind nach dem Maß ihrer Ähnlichkeit mit dem, was zuhöchst gut und was in höchstem Grade ist, und damit nach der Intensität oder dem Grad ihres Gut-Seins und ihres Seins geordnet.¹³¹ Die Stufenfolge der nach ihrem denkbaren Seinsgrad geordneten geschaffenen Entitäten führt von den leblosen als den im geringsten Grade seienden über die lebendigen, aber nicht wahrnehmungsfähigen, ferner die sinnlich wahrnehmenden bis zu den vernunftbegabten Substanzen.¹³²

Die *augustinische* Quelle für diese Lehre von dem nach unterschiedlichen Graden der Ähnlichkeit gegenüber Gott und damit nach Seinsintensitäten geordneten Stufenbau der geschaffenen Wirklichkeit ist aller Wahrscheinlichkeit nach *De diversis quaestionibus* LI, n. 2 (CCSL XLIV A ed. A. Mutzenbecher 79,33–80,50)¹³³:

„Multis enim modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliae in quantum solum uiuunt, quia ille summe et primitus uiuit; aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen uiuunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem eius, quia et ipsa bona sunt in ordine suo, cum sit ille supra omnia bonus, a quo bona sunt. Omnia uero quae uiuunt et non sapiunt paulo amplius participant similitudinem. Quod enim uiuit etiam est, non autem quidquid est etiam uiuit. Iam porro quae sapiunt, ita illi similitudini sunt proxima ut in creaturis nihil sit propinquius. Quod enim participat sapientiae et uiuit et est, quod autem uiuit necesse est ut sit, non necesse est ut sapiat. Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorum hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit deo coniunctius. Et sapit enim et uiuit et est, qua creatura nihil est melius.“

Auch hier präzisiert Anselm die augustinische Vorlage systematisch: Er expliziert das Strukturprinzip des Stufenbaus der geschaffenen Welt und er sucht die Ordnung der Schöpfung nach verschiedenen Seinsgraden mit Hilfe seines methodischen Prinzips der

¹³⁰ Vgl. Mon 7 [II 22,7–10, Hvhbg. v. Vf.]: „procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam *tam ordinate variatam*, tam convenienter diuersam sola per seipsam produxit ex nihilo.“

¹³¹ Vgl. Mon 31 [I 49,9–11]: „sed potius necesse erit omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse praestantius, quanto similis est illi quod summe est et summe magnum est“; ebd. [I 49,21–23]: „Quemadmodum enim illud natura praestantius est, quod per naturalem essentiam propinquius est praestantissimo: ita utique illa natura magis est, cuius essentia similior est summae essentiae.“ Ebd. [I 50,5–7]: „Non est itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est et praestantior est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat.“

¹³² Vgl. Mon 31 [I 49,24–50,5, Hvhbg. v. Vf.]: „Quod sic quoque facile animadverteri posse existimo. Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim absumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem *ordinatim* assumpta illam ad magis et magis esse perducunt. Patet igitur magis esse vivens substantia quam non vivens, et sensibilis quam non sensibilis, et rationalis quam non rationalis.“

¹³³ Diesen Hinweis verdanke ich der Angabe von F. S. Schmitt (Hg.), Mon 31 [I 49, Anm. z. den Z. 12–23].

(widerspruchsfreien) Denkbarkeit zu beweisen.¹³⁴ Daher faßt er die von Augustinus unterschiedenen Ähnlichkeitsstufen, die er inhaltlich übernimmt, als denkbare Seinsintensitäten bzw. -grade auf.

Die in seinen späteren Schriften faßbare Ordo-Konzeption Anselms ist ganz offenkundig von der augustiniischen Ordo-Metaphysik abhängig: Ein deutliches Indiz hierfür ist Augustins ausdrücklicher und mehrfacher Hinweis darauf, daß Gott nichts ungeordnet läßt bzw. lassen kann¹³⁵, der von Anselm stellenweise sogar bis in den Wortlaut hinein wiederholt wird,¹³⁶ so daß die Annahme einer Kenntnis der entsprechenden augustiniischen Stellen von seiten Anselms höchst wahrscheinlich ist. Auch die pointierte Aussage Anselms, daß durch die – freiwillig oder unfreiwillig vollzogene – Unterordnung des Geschöpfes unter den göttlichen Willen dessen ihm schöpferbedingte vorgegebener Ort innerhalb der Schöpfungsordnung und damit deren Schönheit, soweit diese von ihm abhängt, bewahrt und daß durch die Verweigerung dieser Subordination des eigenen Willens die Ordnung und Schönheit des Alls beeinträchtigt wird, steht im Horizont des augustiniischen Ordo-Denkens.¹³⁷ Eine weitere, wichtige Gemeinsamkeit betrifft den Grundansatz der bei beiden Denkern, wenn auch in unterschiedlichem Maße, entwickelten Metaphysik des *debere*: Aus dem von Gott geordneten Sein jedes Geschaffenen ergibt sich sein jeweiliges, sei es seinsnotwendig, sei es freiwillig, zu leistendes Sollen.¹³⁸

Auch die von Augustinus zur Bezeichnung der (Welt-)Ordnung im Ganzen verwendete

¹³⁴ Vgl. Mon 31 [I 49, 25]: „cogitatione auferatur ...“

¹³⁵ Die vollkommene Gerechtigkeit Gottes macht es zwingend erforderlich, daß die „Ruinen der Sünder“ nicht ungeordnet bleiben. Vgl. De lib. arb. III 10, 29 (CCSL 293, 14–16): „Nec fieri ullo modo potest ut dei summi et veri perfecta iustitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium.“ De civ. Dei V, 8 (Dombart/Kalb I 201, 18–20): „... qui [sc. Deus] optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere“.

¹³⁶ Vgl. CDH I 12 [II 69, 15–17]: „A. Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere. B. Si aliud volo dicere, timeo peccare. A. Non ergo decet deum peccatum sic impunitum dimittere, B. Ita sequitur.“ CDH I 20 [II 86, 21–23]: „Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitutum quia quamlibet parvum inconueniens impossibile est in deo.“ DCD (= Da casu diaboli) 25 [I 273, 23]: „... ut nec malum inordinatum in regno omnipotentis sapientiae remaneret.“

¹³⁷ Vgl. CDH I 15 [II 73, 3–9, Hvhbg. v. Vf.]: „Quae cum vult quod debet, deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat“; vgl. auch ebd. [II 72, 31 73, 2]: „Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationaliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur“ (hier wird ordo in der Bedeutung von Platz, Ort gebraucht).

¹³⁸ Vgl. bei Anselm – in negativer Wendung – DCV (= De conceptu virginali et de originali peccato) 6 [II 147, 16–19, Hvhbg. v. Vf.]: „Creaturas autem in quibus iustitia non debet esse non punit pro absentia iustitiae, hoc est pro nihilo, quia non est aliquid quod ab illis exigit, nec ordo congruus universitatis rerum hoc expostulat.“ Für Augustinus vgl. De lib. arb. III 15, 42 (CCSL XXIX 300, 20–26, Hvhbg. v. Vf.): „Quapropter omnia temporalia quae in hoc rerum ordine ita locata sunt ut nisi deficient non possint praeteritis futura succedere, ut tota temporum in suo genere pulchritudo peragatur, absurdissime dicimus non debere deficere. Quantum enim acceperunt, tantum agunt, et tantum reddunt ei cui debent quod sunt in quantumcumque sunt.“ Eine ausführliche Interpretation dieser Stellen und ihres Kontextes sowie eine Gesamt-Darstellung der Metaphysik des *debere* bei beiden Autoren beinhaltet meine in Vorbereitung befindliche Habilitationsschrift zur Wahrheitstheorie Anselms.

ten Ausdrücke *ordo rerum* und *ordo universitatis* gebraucht Anselm in dieser Bedeutung.¹³⁹ Entsprechendes gilt für Anselms Begründung der Notwendigkeit der Strafe für den Fall, daß der Sünder nicht umkehrt, so daß Gott keine Satisfaktion geleistet wird: Diese Strafe ist zur Wiederherstellung der „geraubten“ Ehre Gottes, d.h. der durch die Sünde verletzten Schönheit der Schöpfungsordnung, erforderlich,¹⁴⁰ so daß auch das verkehrt oder böse Gewollte von der höchsten Weisheit in die Ordnung und Schönheit des Alls verwandelt wird.¹⁴¹ Daß die Schönheit der Schöpfungsordnung durch die Sünde nicht bleibend beeinträchtigt werden darf, sondern sofort wiederhergestellt werden muß, indem der Sünder das von ihm gegenüber Gott Geschuldete in Form einer Strafe, d.h. unfreiwillig bzw. gezwungenermaßen und damit durch Leiden zurückzahlt, ist selbst genuine Lehre Augustins, die er in einem exponierten Passus im dritten Buch von *De libero arbitrio* mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit entfaltet.¹⁴²

Die entweder durch die freiwillige Satisfaktion oder durch Strafe erfolgende Restitution der verletzten Schöpfungsordnung¹⁴³ aber ist ihrerseits deshalb notwendig, weil Gottes Herrschaft nichts ungeordnet lassen, weil er in der Ausübung seiner lenkenden und gerecht ordnenden Wirkweise nicht versagen kann bzw. das All ordnen muß,¹⁴⁴ d.h. seine ihm geraubte (äußere) Ehre oder die Ehre seiner Würde nicht bewahren kann (vgl. hierzu *Cur deus homo* I 13). Denn als das Beste und Größte muß Gott auch die höchste Gerechtigkeit sein, die als solche am gerechtesten die Ehre seiner Würde bewahrt.¹⁴⁵ Anselm geht also insofern in diesem Zusammenhang noch über Augustinus hinaus, als er die Notwendigkeit

¹³⁹ Vgl. CDH I 13 [II 71, 7, Hvhbg. v. Vf.]: „Nihil minus tolerandum in *rerum ordine*, quam ut creatura creatori debitum honorem auferet et non solvat quod auferit.“ DCV 6 [II 147, 18 f.]: „*nec ordo congruus universitatis rerum*...“

¹⁴⁰ Vgl. CDH I 12 [I 69, 11–13]: „Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur.“ CDH I 15 [II 73, 19 74, 1]: „Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciende poenae exactio ... in eadem universitate suum tenent locum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia“. F. S. Schmitt (Hg.), CDH I 15 [II 73, Anm.], hat auf folgende Parallelstelle bei Augustinus aufmerksam gemacht: Enarr. in Ps. VII, n. 19 (CCSL XXXVIII 48, 15–18): „Non enim oportet ignosci, nisi dicenti: Peccavi. Qui ergo uidet merita animarum sic ordinari a Deo, ut dum sua cuique tribuuntur, pulchritudo universitatis nulla ex parte uioletur, in omnibus laudat Deum.“

¹⁴¹ Vgl. CDH I 15 [II 73, 17–19]: „et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit.“

¹⁴² Vgl. *De lib. arb.* III (CCSL XXIX 301, 59–63): „Nullo autem intervallo temporis ista diuiduntur – ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patitur quod debet –, ne uel puncto temporis uniuersalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore uindictae“.

¹⁴³ Beide alternativen Kompensationsmöglichkeiten haben im Weltall ihren angemessenen Platz und „die Schönheit der Ordnung“, vgl. CDH I 15 [II 73, 19–22]: „Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciende poenae exactio – excepto hoc quia deus de malis multis modis bona facit – in eadem universitate suum tenent locum et ordinis pulchritudinem.“

¹⁴⁴ Vgl. CDH I 15 [II 73, 22–74, 2, Hvhbg. v. Vf.]: „Quas [sc. satisfactionem vel poenam] si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate *quam deus debet ordinare*, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus debet in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.“

¹⁴⁵ Vgl. CDH I 13 [II 71, 15–19]: „A. Item. Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius seruat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus. B. Hoc quoque nil apertius. A. Nihil ergo seruat iustius quam suae dignitatis honorem.“

der Bestrafung des Sünders durch Gott nicht nur, wie Augustinus, einfach mit dem Gottesprädikat der Gerechtigkeit begründet,¹⁴⁶ sondern auf die Göttlichkeit Gottes, d. h. auf den Gottesbegriff selbst, zurückführt. Von dieser Präzisierung Anselms bleibt aber die Tatsache unberührt, daß seine zwar nicht breit entfaltete, aber doch eindeutig belegbare Ordo-Konzeption auf die ungleich ausführlicher entwickelte augustiniische Ordo-Metaphysik zurückgeht. Daß Anselm Augustinus nicht einfach kopiert, sondern der Intention nach systematisch interpretiert und dabei präzisiert, läßt sich auch an anderen Zusammenhängen verdeutlichen.¹⁴⁷

Fichte, Humboldt und Ranke über die Idee und die historischen Ideen

(Mit einem Anhang über Hegel und Droysen)

Von Jorge NAVARRO-PÉREZ (Valencia)¹

Der vorliegende Aufsatz hat als Zweck, die historischen Ideenlehren Wilhelm von Humboldts (1767–1835) und Leopold von Rankes (1795–1886) mit dem Begriff von Idee zu vergleichen, den Fichte in seinen populären Schriften (und besonders in den Vorlesungen von 1805 „Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“) ausarbeitet. Damit versuche ich nicht auf die Frage zu antworten, ob diese Texte Einfluß auf Humboldt und Ranke ausgeübt haben; meine Absicht ist vielmehr bloß, zu analysieren, welche Unterschiede und Ähnlichkeiten es zwischen den Begriffen von Idee bei diesen drei Autoren gibt, ohne dieser Analyse Behauptungen über die Abhängigkeit des einen von den anderen hinzuzufügen. Allerdings habe ich kein Zeugnis gefunden, das belegt, daß Humboldt die erwähnten Schriften Fichtes gelesen hat, während die Exzerpte, die Ranke aus seiner Lektüre von „Über das Wesen des Gelehrten“ und der „Anweisung zum seligen Leben“ nahm, in WuN: I 493–501 erschienen sind.²

¹⁴⁶ Wenn die Sünde ungestraft bliebe, würden Sünder und Nicht-Sünder von Gott gleich behandelt, was gegen seine vollkommene Gerechtigkeit fundamental verstoßen würde, vgl. CDH I 12 [II 69, 19 f.]: „Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur: quia similiter erit apud deum peccanti et non peccanti; quod deo non convenit.“ Gott aber kann nicht ungerecht sein, vgl. CDH I 13 [II 71, 25 f.].

¹⁴⁷ Dies gilt etwa auch für die Metaphysik des debere, für die Definition der Freiheit des Willens und für die Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher Allwissenheit und geschöpflicher Freiheit, um nur einige Beispiele zu nennen.

¹ Dieser Aufsatz ist ein Teilergebnis einer Untersuchung über Humboldts Geschichtsphilosophie, die ich im Rahmen des von Prof. Claudio Cesa geleiteten Forschungsprojekts „Historiographie und Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert“ der Scuola Normale Superiore von Pisa durchgeführt habe. Dieses Projekt wird vom Programm „Human Capital and Mobility“ der Europäischen Union finanziell unterstützt.

² Ich zitiere Droysen, Fichte, Hegel, Humboldt und Ranke nach folgenden Ausgaben und Siglen: DH = J. G. Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte hg. v. R. Hübner (München 1937); DL = J. G. Droysen, Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857); Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), hg. v. P. Leyh (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977); FG = J. G. Fichte, Gesamtausgabe hg. v. R. Lauth u. a. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.); FW = Fichtes Werke hg.