

C6

Ausonius

Charles Marie Ternes
SEMANT, Luxemburg

Pythagorismus bei Ausonius? Zu den Gedichten Schenkl 29, 30 und 31.

N.B. Der hier vorgelegte Text wurde 1997 in Trier vorgetragen, bei Gelegenheit einer Tagung des Fachbereiches II der Universität. Er ist in Band 27, 1999 des 'Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises' erschienen.

Im 'Corpus Ausonianum' gibt es drei Gedichte, deren Zuweisung innerhalb der 'series operum' variiert; manchmal werden sie dem 'Technopaegnon' zugeordnet, oft den 'Eclogae', oft stehen sie selbstständig, ohne bestimmten Grund hier oder dort. Hier der Text (nach Schenkl):

Quod uitae sectabor iter, si plena tumultu
sunt fora, si curis domus anxia, si peregrinos
cura domus sequitur, mercantem si noua semper
damna manent, cessare uetat si turpis egestas,
(5) si uexat labor agricolam, mare naufragus horror
infamat, poenaeque graues in caelibe uita
et grauior cautis custodia uana maritis,
sanguineum si Martis opus, si turpia lucra
faenoris et uelox inopes usura trucidat?
(10) Omne aeuum curae, cunctis sua displicet aetas.
sensus abest paruis lactantibus et puerorum
dura rudimenta et iuuenum temeraria pubes.
Afflicta fortuna uiros per bella, per aequor,
irasque insidiasque catenatosque labores
(15) mutandos semper grauioribus. Ipsa senectus
expectata diu uotis optata malignis
obicit innumeris corpus lacerabile morbis.
Spernimus in commune omnes praesentia. Quosdam
constat nolle deos fieri. Iuturna reclamant:
(20) 'quo uitam dedit aeternam? cur mortis adempta est
condicio?' Sic Caucasea sub rupe Prometheus
testatur Saturnigenam nec nomine cessat
incusare Iovem data sit quod vita perennis.
Respice et ad cultus animi. Sic nempe pudicum
(25) perdidit Hippolytum non felix cura pudoris.
E contra inlecebrilis maculosam degere ultam
quem iuvat, aspiciat poenas et crimina regum,
Tereos incesti uel mollis Sardanapalli.
Perfidiam uitare monent tria Punica bella,

1764
TERNES, C.M.
1999

(30) *set prohibet seruare fidem deleta Saguntos.
 Vive et amicitias semper cole: crimen ob istud
 Pythagoreorum periit schola docta sophorum.
 Hoc metuens igitur nullas cole: crimen ob istud*
 (35) *Timon Palladiis olim lapidatus Athenis.
 Dissidet ambiguus semper mens obuia uotis.
 Nec uoluisse homini satis est: optata recusat.
 esse in honore placet: mox paenitet ac dominari
 ut possit seruire uolet. Idem auctus honore*
 (40) *inuidiae obicitur. Pernox est cura disertis,
 set rudis ornatu uitae caret. Esto patronus,
 et defende reos: set gratia rara clientis.
 Esto cliens: grauis imperiis persona patroni.
 Exercent hunc uota patrum: mox aspera curis*
 (45) *sollicitudo subit. Contemnitur orba senectus
 et captatoris praeda est heredis egenus.
 Vitam parcus agas: audi lacerabere fama.
 Et largitorem grauius censura notabit.
 cuncta tibi aduersis contraria casibus. ergo*
 (50) *optima Graiorum sententia, quippe homini aiunt
 non nasci esse bonum aut natum cito morte potiri.*

Um eine (wenigstens teilweise) Beantwortung der Frage -nach pythagoräischen Einwirkungen- anzubahnen, möchte ich vier 'Merksätze' vorausschicken, welche den Blickwinkel verdeutlichen mögen, aus dem ich das Problem angehen möchte.

1. Die Frage ist überhaupt zulässig.
2. Die Frage bereichert das Ausonius-Verständnis.
3. Die Frage deckt ein psychologisch-philosophisch-anthropologisches Problem auf, das die gesamte Antike betraf und z.T. betroffen machte.
4. Es ist somit insgesamt lohnend, auch scheinbar periphere Äußerungen ('Philosophie bei Dichtern'), verbrämt mit viel gelehrtem Beiwerk, ernst zu nehmen, als Wegweiser zu einem Menschenbild, das vielgestaltiger ist, als man das manchmal annimmt.

1: Es gibt bei Ausonius drei größere Gedichte, die im Titel, im Text und im Gehalt den Anspruch erheben 'pythagoräisch' zu sein. Schenkl 29: **'De ambiguitate eligendae vitae'**

Schenkl 30: **'De viro bono, apophysis pythagorica'**

Schenkl 31: **Das 'Est et Non'- Gedicht.**

Selbstverständlich gibt es andere Stellen im 'Corpus Ausonianum', die, in Griechisch oder Latein, direkt, exzerpierend oder allusiv, zu Lebensfragen Stellung nehmen und z.T. in den Bereich des Pythagorismus gehören. Sie sind nicht Gegenstand dieses Vortrages. Hier ist sie von der gesamten Intention her 'expressis verbis' gegeben.

2: Ausonius wird als Lyriker anerkannt, als gebildeter Mann, als Lehrer, als 'éminence grise' zweier Herren, als Heide, als Christ, aber als Philosoph? In dem was er uns gezielt hinterlassen hat, bemüht er sich, den Eindruck zu vermeiden, ein Systemiker zu sein: der Pythagorismus ist ja selbst keine einheitliche 'Doktrin'. Im Gesamtbild des Dichters läßt sich aber auch ein 'Hang zur Weisheit' feststellen, der ihn nicht aus seinem eigenen Kontext herausriß sondern ihn erst richtig hineinintegrierte.

3: Somit wird die Frage aufgeworfen, welcher Stellenwert den systematischeren Doxologien zukam, bzw. ob nicht gerade der Pythagorismus (gleichzeitig diffus und in die 'Krusa epè gestanzt) das Vehikel war, mit dem den Fragen der Lebensführung und der Einflußnahme auf sie am besten beizukommen war. Hellenismus ist immer endzeitlich und novativ. Es galt von Fall zu Fall zu

entscheiden, ob es genüge, das Paradoxon wahrzunehmen: es kann keinen Alexander mehr geben, es muß neue 'Alexanders' geben, eigentlich: es müssen einzelne, charismatische Personen da sein, sie dürfen aber nicht zu Tyrannen (im abschätzigen Sinn des Wortes) werden. Somit rückt -im römischen Bereich- Augustus in die Mitte der Bemühungen aller nachfolgender Zeiten; Valentinian wollte ein Augustus sein, eine 'renouatio imperii' betreiben; Gratian schon weniger, obschon gerade Auson sich redlich abmühte, um den Willen zum Christ-Sein noch mit Heidentum, Klassik, Kultur, Tradition auszubalancieren. Das versuchte er noch in den Briefen an Paulinus, aber das waren bereits Nachhutgefechte, Übungen am untauglichen Objekt. Die Frage besteht demnach schlechthin, ob das heidnische Gedankengut in die Nach-Zeit hinübergeführt werden konnte, und vor allem wie, zu welchem Preise.

4: die wenigsten unter den wenigen, die Ausonius praktizieren, kennen die drei Gedichte, die seit dem 15. Jahrhundert zweimal monographisch zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht wurden; sie sind also in der Grauzone dessen anzusiedeln, was man nicht in die gängigen Äußerungen zur Sache einbezieht; allerdings wird man jetzt auch diese Werke (und viele andere) heranziehen müssen, um ein etwas realistischeres Bild von Ausonius zu gewinnen, über den man wesenhaft nichts gesagt hat, wenn man nachweist, daß er die Goldenen Dicta kannte, Theognis, die Bukoliker, Horaz und, natürlich Vergil. Warum er sie benutzte, was er für sich und sein 'Publikum' davon erwartete, was sie ihm bedeuteten (der Dichter schreibt vielleicht vor allem und zuerst für sich selbst) der schließlich, wie jeder Mensch, Freud und Leid kannte, Erfolg aber auch schwere Rückschläge, dies sind die Aufgaben der Ausonius-Forschung. Das Werk gibt uns Einblick in die Psyche des Dichters, und, sollte dieser zeittypisch sein, in die Psyche der Zeit. Damit sind die vier 'Merksätze' im wesentlichen dargelegt.

Ich möchte nun einige, z.T. überlappende Felder vorstellen, mit Themen, die sowohl bei Ausonius als auch in seiner Zeit von Bedeutung gewesen sein mögen.

1. Feld. Man postuliert oft, daß Augustus die 'Zeit erfüllte', eine 'aurea aetas' herbeiführte und man nachher nur versuchen konnte, ihm ähnlich zu sein; ich widerspreche dieser Auffassung und habe seit dreißig Jahren (z.T. nach und mit Kornemann), Tiberius ernst genommen, der zögerte, die Nachfolge anzutreten; als er es dann doch tat, war er verloren; statt des 'plus consilio quam vi' wurde das Gegenteil praktiziert: ohne Erfolg. Das Germanenproblem ist nicht minder akut im ausgehenden vierten Jahrhundert; Ausonius tadelt Valentinian, weil er ein Augustus sein wollte, aber nie richtig zu verhandeln wusste, gleich losschlug, Programme guthieß, aber sie nicht durchführte. Bei Ausonius ist das Thema der 'innocuae secures' nicht von ungefähr rekurrent: Gerechtigkeit muß ohne Blutvergießen auskommen, ein 'sanguine purum tribunal' muß (oder müsste) für Recht sorgen, das Recht 'aufheben', so wie es in unseren Gedichten auch anklingt.

Fassen wir das erste dieser Gedichte zusammen:

Es behandelt das Problem der 'eligenda vita'; man wird das spontan immer wieder übersetzen als 'Suchen nach einer Lebensführung', nach Richtlinien zur Auswahl einer Moral oder moralischer Prinzipien, eines Itinerars, dem zu folgen 'es sich lohne'. Evelyn-White schreibt: 'Reflection on the difficulty of Choosing one's lot in life'. In Wirklichkeit müsste man wohl übersetzen: 'Lohnt es sich das Leben zu bejahen?' Es geht darum 'eligere vitam', zu beschließen, die Wahl zu treffen überhaupt zu leben. Allerdings steht in der Subskription auch das Wort '**ambiguitas**', es wird also eine Wahlerschwerung angekündigt. Das Gedicht ist ein Katalog jener 'Zweideutigkeiten', die das 'Suchen', vor allem aber eine nachfolgende Entscheidung, schier unmöglich machen. Das erinnert manchmal an Martial, wohl auch an die 'Saturae' des Horaz (1,1), in denen der friedliebende Mensch durch peinliche Außeneinwirkungen nicht zum Frieden kommt, zur 'beata vita'. Hier ist der Ton sehr ernst, die gegenübergestellten Kontrastbegriffe lauten: *fora/ domus, mercans / damna, cessare/ egestas, vexat / labor* (für den Dichter der 'Mosella' nun wirklich das Unfaßbare!); nun ist 'Mars sanguineus', 'lucra' sind 'turpia'... Alle gängigen Beschäftigungen, die ein 'iter uitae' ausmachen können sind unliebsam zweideutig geworden, wenn nicht schon ins Gegenteil pervertiert. Man sollte erwarten, daß nun 'otium' gepredigt wird, Abkehr vom Rummel der menschlichen Tätigkeiten. Ab Vers 10, geht der Dichter aber über zu den 'aetates vitae': (damit ist der Um- und Ausweg

‘Verzicht’, ‘otium’ usw., überhaupt alle Wahl ausgeschlossen!): alle Alter sind irgendwie voll Pein und Sorge (wieder besteht starker Kontrast zu dem Dichter der ‘Parentalia’, der sich freute, einen noch jugendlichen Vater zu haben, so daß die Generationen ‘komprimiert’ wurden und Freundschaft die traditionelle Autorität ersetzen mochte); das geht soweit, daß jene, denen mehr als Leben, nämlich die Unendlichkeit des Lebens geschenkt wurde (die ja das Merkmal der Götter war), sich manchmal darüber bitter und dramatisch beklagen. Auch Tugend (‘pudor non felix’ des Hippolytos, mißverstandene Menschenfreundschaft des Timon von Athen), noch Verruchtheit (Tereos und Sardanapal) ändern nichts daran, daß sogar die Pythagoräer (in Vers 32 ausdrücklich erwähnt, mit Anklang an die handfesten Auseinandersetzungen, die es in der Magna Graecia gegeben hatte) verfolgt werden, obschon sie doch scheinbar den Schlüssel zum Problem in Händen hielten: ‘vive et amicitias semper cole’. Nicht ein egoistisches Sich-Selber-Erfahren und -vervollkommen, sondern in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, Kultivierung der ‘amicitia’, jener Form von zwischenmenschlichen Beziehungen, die über ‘concordia ordinum’, ‘societas omnium bonorum’, ja sogar der (idealen) ‘res publica’ steht. Man könnte nun auf die menschliche Natur hinweisen, das ‘animal politicum’ gegen die ‘aetas’ ins Feld führen, als Palliativum. So mag Altern mühsam sein, aber es wird oft auch als Krönung der Weisheit und Geschenk der Götter gewertet. Auch den Weg versperrt Ausonius. Aus dem Wesen des Menschen selbst heraus wird erklärt, anthropologisch (ab V. 35): die ‘mens’ ist so beschaffen, daß es ihr nichts nützt zu ‘wollen’: ‘nec voluisse homini satis est’, sie lehnt das von ihr selbst Gewollte ab: ‘optata recusat’. Der Höhepunkt dieser Verneinung der Seelenantriebe wird in Vers 43 erreicht. Bald mögen die ‘vota patrum’ (viele Gedichte Ausons sind ein Hohelied auf die Vaterliebe und die Verehrung der Vorfahren) lästig sein, dann werden sie zur peinigenden ‘sollicitudo’ voller Sorgen...Man erreicht so Vers 47 (von 50). Dort knallt, die abschließende Sentenz wie ein Peitschenschlag: ich werde der Griechen Lehre befolgen, da sie ja sagen ‘homini non nasci esse bonum’, nicht geboren zu werden, sei für den Menschen das (höchste) Gut’ oder, wenn das Mißgeschick passiert ist, ‘cito morte potiri’. Im Raum stehen alle Theorien, die den Unwert des menschlichen Leibes und Lebens, Drängens und Schaffens dargestellt haben, oder, relativierend, das Tun des Einzelnen oder der Gruppe in Frage stellen. Wenn der Mensch das nicht wollen kann was er, als Mensch, wünscht, dann nützt ihm auch die delphische Weisheit nichts, da man den Eindruck nicht los wird, daß gerade das Wissen von sich selbst, nicht zur ‘ataraxia’, sondern zur Auflösung führen möge. Von augustischer ‘restauratio’, von ‘positive thinking’ im weitesten Sinne ist eigentlich nichts mehr vorhanden. Außer denn, man betrachtet das Gewinnen irgendeiner, beliebigen Wahrheit, sei sie auch Auflösung, als Bereicherung. Von der ‘Mosella’, von den ‘Septem sapientes’, dem ‘Ordo Urbium Nobilium’ sind wir weit entfernt... obschon die eben erwähnten Andeutungen über die unblutige Gerechtigkeit von dort, aus der ‘Mosella’ stammen.

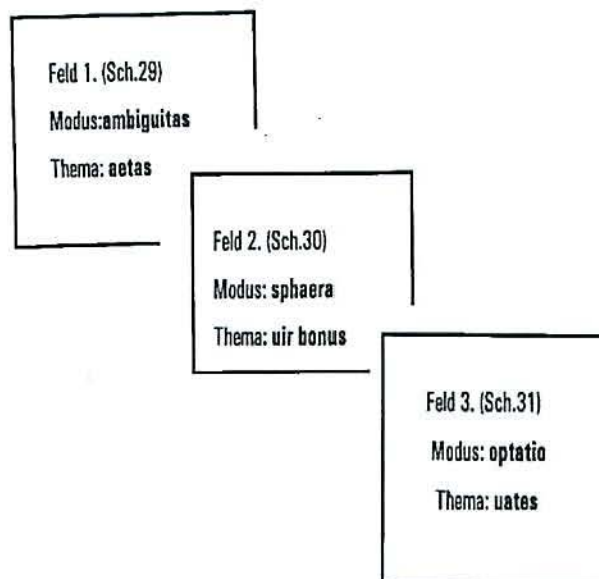
2. Feld. Wenn man das Augustische temperiert und sich bewußt wird, daß die Zeit zwischen Actium und Trajan -so wie er auf dem Bogen in Benevent dargestellt ist- ein jahrzehntelanges Ringen um ein neues Regime war, dann scheint es auf der Hand zu liegen, daß man die Frage nach der Anthropologie stellen muß; eigentlich sollte ja zu dem so schrittweise und zögerlich entstandenen ‘Kaisertum’ ein neuer Mensch passen, sonst kommen wir nicht aus den veralteten Vorstellungen von Regime-Abfolgen heraus, die nur die Struktur, nicht die Träger der Struktur zu beschreiben versuchten.

Das zweite Gedicht, über den ‘vir bonus’ soll hier Aufschluß geben.

‘De viro bono’ wird in vielen Handschriften (zwar verballhornt, aber immerhin erkennbar) als ‘pythagoreische Apophasis’ gekennzeichnet. Den ‘rechtschaffenen Mann’ hat Apollo nicht oft begegnet, so erinnert man uns eingangs; er ist zugleich ‘sapiens’, selbst ‘iudex’ über sich, er erforscht sich -sehr delphisch/ apollinisch- ‘ad unguem’. Es folgt nun eine schwierige Textstelle: seit Ribbeck nimmt man an, daß entweder eine ganze Zeile fehlt (so Schenkl, Peiper), oder mehrere Zeilen vermischt wurden. Wir können dem hier nicht nachgehen; es mag allenfalls interessant sein, daß die Aussage etwas betrifft, das sowohl die ‘procures’ (für die der ‘novus homo’ aus der fernen Pyrenäenprovinz zeitlebens eine große Achtung bekundet) als die ‘opinio vulgi’ einbezieht. Dann geht es gleich weiter: wie bei Horaz (C.1,26,5 sq. und Sat.2,7,86 sq.) muß der ‘vir bonus’ gleichsam eine Sphäre sein, die von außen keinen Fehler zeigt und keinem Zugriff Ansatz gewährt.

Später treten dann wieder (bei der täglichen Gewissenserforschung) die (eindeutig pythagoräischen) Fragen auf:

- was habe ich 'verpaßt', was zur Zeit oder zur Un-zeit getan?
- warum war jenes häßlich, dies ohne Sinn?
- was habe ich gewünscht, das es richtig wäre nicht zu wünschen?
- warum bewegt mich ('trahit', wie im Falle der 'voluptas') 'natura magis quam disciplina'?



Eigentlich ist das Gedicht auf die geistige Struktur des **'ipse iudex sui'** aufgebaut, das heißt auf jenen Traum vom Fehlen, vom Frei-Sein von einer äußeren Justiz, die als schwere Belastung empfunden wird und deren Negation zu den Strukturen der 'aurea aetas' (Ovid!) gehört. Das Thema ist, wie schon gesagt, rekurrent bei Ausonius, der sich drei- oder viermal dazu äußert, immer mit dem Wunsch, diese Justiz, wenn sie schon vorgegeben und nicht umgehbar ist, müsse menschlich sein: ein 'purum sanguine tribunal' kann die einzige Toleranzalternative zur 'uis' sein.

Die Unabhängigkeit (vom äußeren Richter) findet natürlich auch ihren potenzierten Ausdruck in dem **Sphärenparadigma**. Der Mensch tritt auf als eine Einheit, die keinen Zugriff erlaubt, 'teres atque rotundus, externae ne quid labis per levia sidat', also, z.B. im Ethischen, weder einem Hedonismus zugänglich noch einer auffälligen Abkehr von allen Regungen des Menschlich-Allzumenschlichen, nur -wenn man so sagen kann- den Rückzug ins Innere erlaubt; ob man, in gewissen Lebensumständen des Dichters von einer Art 'innerer Emigration' sprechen darf, müsste man diskutieren.

Die Forschung hat sich sehr bemüht, das Gedicht abzulehnen, weil es aus griechischen und horazischen Vorbildern schöpft, dann versucht, die philosophischen Stränge, Fäden und Fädchen auseinanderzudividieren, die man zu erkennen glaubt. Green beseitigt das Problem indem er uns mitteilt, daß Ausonius überhaupt nichts von antiker Philosophie versteht und also einfach alles zur 'Volkswisheit' pauschal verarbeitet.

Was Ausonius sich dabei gedacht haben mag, wie das Gedicht zu dem paßt, was wir von seiner Persönlichkeit wissen, warum er es in jene 'Freundesgabe' aufnahm, die wir als 'opera Ausonii' kennen, interessiert kaum.

Ausonius kann tatsächlich nicht als 'Philosoph' in dem Sinne betrachtet werden, daß er ein System didaktisch, apodiktisch, normativ konsequent vorgestellt und als allein seligmachend anpries. Es genügt zwar, z.B. die 'series operum' zu verändern und, in thematischer Anordnung, gewisse Texte zusammenzustellen, damit das tragende Gedankengut einerseits viel eindeutiger wird und andererseits erheblich konsequenter als dies in herkömmlichen Ausgaben spürbar wird. Jedenfalls, wird das, was ich als 'Anthropologie' des Dichters bezeichnet habe, die umfassende Darstellung des Menschen Ausonius, mehr System beinhalten als man eingangs glauben möchte. Es könnte sogar eine Art Verschleierungstaktik vorliegen, mit der Absicht den einerseits selbstsicheren, zum andern eher schüchternen Menschen zu kaschieren, der zwar als 'guter Römer' das Gebot der Stoiker

befolgte, sich den 'res humanae', den 'res publicae', der 'res publica' zu widmen, aber auch im Kreise der Familie, im Bund mit den Vorfahren, den Lehrern, im Blick auf die Zukunft, die eigene und die der Seinen, Werte erkennt, mitteilt und pflegt, die ihn uns menschlich nahebringen.

Wenn man die Bedeutung der Vergilzitate, 'loci similes' und Andeutungen, 'retractationes' usw. betrachtet, kann man nicht umhin, auch an die komplexe Entwicklung Vergils zu denken, der zwar in Neapel als Epikureer ausgebildet wurde, aber bei Siro keineswegs von einem öffentlichen Commitment abgehalten wurde. Vergil eignete sich vielleicht nicht als Redner und Volksbegeisterer, Dichtung war ihm, wenn ich das so sagen darf, ein 'Ersatz'. Aber welcher Ersatz! Und welches Resultat! Natürlich ist bei ihm Politik überall präsent: schon die 'exercitationes' der 'Appendix' deuten daraufhin; es kann ja auch nicht bezweifelt werden, daß es in den 'Georgika' nicht nur um Ackerbau, in den 'Bucolica' nicht nur um Hirtengesänge ging und in der 'Aeneis' nicht nur um das Epos, das ferne Zeiten beschwören sollte. Es war möglich geworden auch als Epikureer der 'Alma Mater Venus' zu dienen, und ihrer fernen Nachkommenschaft.

Daß es Konflikte zwischen dem Dichter und dem Princeps gab, hat nicht nur Hermann Broch hervorgehoben: die Frage war eben, in welchem Rhythmus und in welcher Weise man vorgehen würde, um das solide durchzusetzen, was Marius und Sulla, Pompejus und Cäsar zu schnell und zu unüberlegt, mit zu viel Gewalt durchzusetzen versucht hatten. Zwischen den Welten steht Cicero, 'Tullius noster', der glaubte, ganz allein die Republik im Lot bewahren zu können. Er brachte schließlich die griechische Philosophie ins römische Denken hinein (nicht er allein, aber doch sehr massiv und v.a. bewußt, gezielt und ideologisch) und hatte in seinen Traktaten über die beste Verfassung -in einer gemischten- ein Ideal dargestellt, das Volk und 'princeps' assoziieren sollte damit 'iuris consensus' und 'communio utilitatis' gesichert seien. Er ließ Augustus viele seiner Wörter, seiner Begriffe, er bestimmte so jenes Ringen mit, Ringen mit dem orientalischen Modell, das etwa Marcus Antonius versinnbildeln kann, später Nero, der ägyptische Sonnen-Held. Es wird nun deutlich, daß wir einer Zweitrennung entgegendriften: man wird sagen, der Ausonius, der mehrere Jahre lang die 'éminence grise' unter Valentinian I. und vor allem Gratian war, schöpft (wenigstens verbal) aus der eher augustischen, gemischten Tradition, wie sie sich in der Zeit der Scipionen -unter stoischem Einfluss- konstituierte; der Lyriker (mal didaktisch, mal impressionistisch) entnimmt derselben geistigen Epoche eine ihrer anderen Strömungen, in der das kleine Haus in Sabinum, der Schnee auf dem Soracte, die kleinen Trinkgelage mit Freunden, erlesene Bosheiten über bekannte oder lästige Zeitgenossen -epikureisch- dominieren. Ich möchte diese Dichotomie nicht abweisen, sie ist im Werk des Ausonius präsent. Ihre Feststellung bleibt aber eher trivial, wenn man davon ausgeht, daß er nicht der einzige war, der so empfand und je nach Stimmung oder Adressat (das tut noch Sidonius mit großer Gewandheit) als 'praetextatus,' oder als Freund der kleineren Muse, seltener als 'vir bonus' auftrat.

Jedenfalls empfand Ausonius den Rückgriff auf das Gedankengut der augustischen Zeit als reales Bedürfnis. Dies ist ein wichtiger Hinweis für das späte 4. Jahrhundert, in dem manche doch glaubten, sie müssten schon zwischen Ambrosius und Symmachus wählen. Bei Ausonius ist davon nichts zu spüren. Die 'Mosella' ist eindeutig 'heidnisch', die 'Ephemeris' christlich, eine 'precatio' christlich, eine 'oratio' heidnisch, eigentlich gibt es keine Texte in denen man den 'semi-cristianesimo' Riggi's wirklich festnageln kann. Allerdings waren die Kaiser damals noch darauf aus, eine 'renovatio imperii' durchzuführen, und gerade Valentinian I. wollte ja ein neuer Augustus sein. Ausonius konnte das zuerst nicht einfach von der Hand weisen: erst in der 'Gratiarum Actio' erfahren wir, daß es 'düstere Zeiten' in Trier gegeben hatte! Für den 'ad limina' promovierten Lehrer aus Bordeaux war die Frage gewesen: wie kann man einem interessanten aber sehr impulsiven, nicht übermäßig kultivierten, autoritären Herrscher jene Vorstellungen vortragen, die im Kreise des Augustus im schillernden Gewand der Gedanken kursierten, die aber schon seit Alexander zu dem unüberbrückbaren Paradoxon geführt hatten, daß die Schöpfung des Einzigartigen zur Ausübung durch mehrere (mindere) Epigonen weitergeführt werden mußte? Es war höchst bedenklich, die Ebene des rein Theoretischen zu verlassen und realistisch über die ersten hundert Jahre des 'Kaiserreiches' zu berichten. Wahrscheinlich hat Ausonius hier eine herbe Enttäuschung erlitten, die ihm endgültig bewies, daß nicht Augustus das Vorbild war, das man ernsthaft nun Gratian vorzeichnen konnte.

3. Feld. Das dritte Gedicht, über das 'Est et Non' bei Pythagoras (das in manchen 'codices' Vergil, oder wenigstens der 'Appendix' zugeteilt wurde) ist eine Meditation über die Bedeutung des Wortes. 'So ist schließlich das Leben des Menschen -schließt das Gedicht- daß zwei Worte es hin- und herwerfen.' Schon das vorige Gedicht (V.24 sqq.) hatte nach dem Aufruf zur Gewissensforschung (der aus den Goldenen Dicta des Meisters inspiriert ist) geschrieben: 'sic dicta et facta per omnia cuncta revolvens dat praemia rectis'. Worte und Taten, Worte sind Taten, Grundlagen jenes 'optare', das in dem ersten Gedicht als irrepressibles Bedürfnis, aber auch als Unmöglichkeit bedauert wurde; die 'optatio' ist eine ethisch normierende Beschlußfassung, die auch in anderen Zusammenhängen als Ausdruck der schlichten aber wirksamen Wahrheits- und Beschlußäußerung gilt und praktiziert wird. Es ist zwar eindeutig, daß diese Wort-Weisheit keine eigentlich philosophische Reflexion initiiert, ganz im Gegenteil, sie verhindert sie in manchem Sinne, ebenso wie die 'Sieben Weisen' nicht eigentlich Philosophie verkünden, sondern Maximen (ge)rechten Handelns. Man muß aber darauf hinweisen, daß es nicht angeht, nun forsch an der Delphischen Tempelinschrift vorbeizuinterpretieren, so als ob nur -leicthin- der banale Spruch vom 'Sich-Selbst-Kennen' wiederholt werde. Fast ebenso geht es mit dem 'in omnibus respice finem', dem Suchen nach dem rechten Zeitpunkt und dem Aufruf, sich nicht in Gerichtsprozesse verwickeln zu lassen, in denen die Freundschaft letzten Endes eher verarmt als sich festigt. Das Beeindruckende an jener Spruchweisheit ist, daß sie mehrschichtig wirkt, vor die Philosophie zurückreicht, von dieser manchmal aufgenommen, manchmal beiseitegestellt wurde, aber am Ende des 4. Jahrhunderts, Ausonius der Lehrer aus Bordeaux, wieder damit Erfolg hat, und das Ambivalente, angesiedelt zwischen Psychologie (Selbst-Erkennen, das Selbst, das Ego bis zu letzt ausforschen) und Schauspiel (die weisen Männer treten auf einer Bühne auf, mit großem Gepränge und verkünden einen Satz, eine Sentenz, mit der sie die ganze, bunte Welt in Form bringen und in der Form halten wollen), wesentlich zu Ausonius gehört. Wenn der Dichter in die Enge getrieben wird, zieht er sich auf die prophetische Rolle des 'uates' zurück. Das geschieht ganz offen, aber deshalb unauffällig in der 'Mosella', wenn nur der Dichter Zugang verschaffen kann zu jenen introspektiven Bildern am, im und auf dem Fluß-Spiegel, die es den Menschen erlauben, Götter zu treffen; das geschieht ganz dramatisch in den 'Sapientes' als Kroisos auf dem Scheiterhaufen den großen Schrei ausstößt: '**o vere vates, o Solon, Solon**', der zur Kehrtwendung der Situation führt und Perserfürsten und Griechen zu Freunden macht.

Sind diese Gedichte, ihre modi und ihre Thematik pythagoräisch? Über weite Strecken bestimmt. Die 'Acta' eines Symposiums, das wir über die Rolle des Pythagorismus im römischen Umfeld, unter der Flagge der 'Rencontres Scientifiques de Luxembourg' abgehalten haben, liegen vor. Die Spannweite der behandelten Themen reicht von Appius Claudius Caecus, Varro, dem Vierten Buch der 'Aeneis', dem 'Haut-Empire' bis zu den 'Floriden' des Apuleius, dem 3. und 4. nachchristlichen Jahrhundert. Soweit man ein doxologisches Ensemble im Pythagorismus erkennen kann, gehören ihm 'katharsis' an, Lebensführung, Lebensbesserung, Läuterung (ganz schlicht in der 'Ephemeris', en passant erwähnt, breit und dogmatisch im 'De viro bono'); wenn der Körper ein Widersacher des Geistes ist, muß er beherrscht werden ('Erotica' aus der Tradition des Martial und vor allem der 'Cento' dürfen nicht als Gegenargument angeführt werden; das Arzt-Thema beim verehrten Vater, der keinen Profit, aber Gesundheit zu bringen versuchte ist ergiebiger); diese Beherrschung kann sich nur im 'labor' äussern, er ist 'ignobilis', er ist kein Sprungbrett für Parvenüs sondern eine Absage an all das, was den Menschen pervertiert (die 'Sorgen' des ersten Gedichtes gehören hierher; bei Ausonius wird dreimal der Ausdruck '**cura nepotum**' gebraucht, die unnütze, nicht wünschenswerte Besorgnis um eine ruhmreiche Nachkommenschaft), zu dem was in der 'askesis' zur 'sophía' führt, d.h. der richtigen, der platonisch 'gerechten' Wertung des Wahren und wahrhaft Wünschenswerten.

Pythagoräer waren 'einsatzfreudig', eigentlich nicht meditativ; Partei ergreifen ist eine wichtige Vorschrift, auch wenn sie Verfolgung und Bedrohung der Gemeinden bedeutet. Ja sogar -und eben- der Tod gehören zu der pythagoräischen 'Botschaft'. Eigentlich wird die richtige 'sophía' ja nicht in diesem ersten Leben erreicht, sondern erst nach der (zwar textlich scheinbar nicht sehr gut dokumentierten) Seelenwanderung, die Daseinsstufen einführen soll, die den eingesammelten Verdiensten vor der Befreiung aus dem 'soma- sema' Dilemma entsprechen sollen. Man schreibt den Pythagoräern die Einführung des Wortes 'philosophos' zu, das jene bezeichnet, die ihr ganzes

Dasein auf ihre eigene Besserung konzentrieren. Dies bedeutet Abkehr von manchen Belangen, die zwar respektable, überaus menschliche Beschäftigungen sind, aber zuerst das 'Non' postulieren, ehe der Zugang möglich wird. Es wäre also durchaus annehmbar, daß Ausonius einerseits mit der Spruchweisheit operiert, die er den 'Septem Sapientes' in den Mund legt; aber das genügt nicht; ihm ist daran gelegen, auch zu beschreiben, was jene Welt eigentlich im innersten zusammenhält, jedenfalls unter welchen Formen sie sich darbietet. Was man als 'Kataloge' (oft auch als 'Digressionen') bei Ausonius thematisiert, ist der Versuch mit dem enzyklopädischen Wissen aristotelischer, varronischer und plinianischer Prägung das Wissen zu erschöpfen, das 'penetrable' der magisch und mythisch sehr be- und geachteten marinen Welt, zum Vollzugsort eines Treffens zu gestalten zwischen der Tierwelt, den Menschen und 'cum sol stetit aureus in orbe', mit den Göttern. Der gelehrte Mensch, der höfische Dichter, der Lehrer und Lehrmeister können nicht zur naiven Gebetsformel finden; wenn sie das tun, dann ist es ihnen inneres Gebot, dazu wieder Distanz zu gewinnen, dieselbe allerdings auszufüllen mit Erudition, die so oder so, d.h. vorübergehend positiv, endgültig aber wohl ziemlich negativ beurteilt wird.

Nicht alles bei Auson ist pythagoräisch. Das wäre erstaunlich und kaum glaubhaft. Es gibt ja auch die **christlichen Einflüsse**, die allerdings selbst pythagoräisch kontaminiert sind.

Man kann aber an dem Schluß unseres ersten Gedichtes nicht ganz vorbeigehen: wäre es besser für den Menschen überhaupt nicht geboren zu werden? Teile von Gedicht 2 stammen aus Fragmenten des **Theognis von Megara** (der vielleicht um -540 lebte), der zur Belehrung des geliebten Freundes Ratschläge und Warnungen aussprach, vor den 'kakoi', den Emporkömmlingen, den Tyrannen. Theognis wird als Ausdruck eines gesellschaftlichen Umbruchs im -6. Jahrhundert betrachtet; auch dies dürfte interessant sein, da ja einige der 'aetates', die wir hier erwähnt haben, Lernbedarf hatten und bekannten. Der Hang zu kurzen Merksätzen paßt sehr gut in den Kontext dessen, was wir eben sehr kurz dargelegt haben.

Bemerkenswert ist auch der mögliche Einfluß der **Skepsis**. Die sogenannte 'Neuere Skepsis', vielfach von Aerzten vertreten, war dialektisch und von der Ohnmacht der 'ratio' beeindruckt. Das lag in der Linie auch der 'Älteren Skepsis', die wir dank Sextus Empiricus besonders gut kennen. Pyrrhon hatte Alexander begleitet und alle 'Wunder' dieses 'iter mirabile' tief empfunden; dann die Verwirrung bedauert, die zur Zeit der Diadochen entstand und, wie wir oben kurz dargelegt haben, wenigstens zu einem fundamentalen Paradoxon führte. Tyrannei oder Freiheit? Der krasse Unterschied zwischen dem, was in Griechenland geschah und dem, was in Griechenland gedacht wurde ist nicht nur das Drama jener Zeit. Vielen Skeptikern wird vorgeworfen, sich aus den Qualen der Zeit zurückzuziehen, in die künstliche Welt der Gedanken, keine Angriffstellen zu bieten, so wie die Gymnosophisten, die Pyrrhon in Indien gesehen haben wollte, keinem Schmerz zugänglich, indifferent. Das Leben wird dann ein Nicht-Wert, der nicht verteidigt oder gerechtfertigt werden kann. Aristocles wollte, daß man sich zuerst frage was denn nun die Dinge in sich sind, dann wie man ihnen entgegentritt, beides führt zu nichts, oder zur 'aphasia', dann zur 'ataraxia'. Ein Urteil muß jedenfalls in der Schwebe bleiben. Auch Antonios von Askalon mag zu dem Zeitgeist (in Athen, etwa -79) beigetragen haben, der lehrte, daß alles Vorstellung ist, sich die 5 Sinne oft widersprechen oder verdächtige Einmütigkeit vortäuschen. Wie soll man nun eine Wahl treffen, wenn die einfachste Entscheidung eigentlich Wissen um solide Erkenntnisse voraussetzt? Die Akademie lehrt, daß nichts zuverlässig ist. Auch diese These nicht, sagt Carneades. Zum Abschluß muß man hinzufügen, daß auch die Christianisierung des Ausonius zu diesen Vorstellungen beigetragen hat, oder jedenfalls dazu führte, daß sie in den drei uns greifbaren Text-Sammlungen für gute Freunde und treue Verehrer weiter verblieben. Zwar sind die 14 Verse, die eine 'altera manus' an den Schluß unseres ersten Gedichtes beigefügt hat eben Zutat, aber dort wird das ausgesprochen, was schon in manchen Geistern präsent war und u.a. in verschiedenen Briefen des Ambrosius so bahnbrechend und revolutionär ausgesprochen wird; der Mensch muß sterben um zu leben; das wahre Leben ist nicht das irdische; 'uita alia est nobis illi uiuendo paranda', ein radikal verschiedenes Leben sind wir aufgerufen für Jenen, den Gott der Christen, zu gestalten. 'Nihil ... vita est quod amemus in ita / nec tamen incassum fas est nos credere natos'. Die Frage ist, ob, dann wie man geboren wird. Es ist nicht erstaunlich, daß Ausonius, in der Zeit, in der die Konversion des Augustinus stattfindet (oder sich vorbereitet) aus allen Quellen der Gelehrsamkeit schöpft, die damals zur Verfügung standen; nicht beliebig, nicht diffus; die scheinbar kontradiktorischen

Gedichte stehen separat im 'Corpus'. Der Dichter wollte einerseits die Zerrissenheit seines Ego, andererseits die Schwierigkeit dokumentieren, mit Wissen gegen Geschichte zu operieren.