

# Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus\*

Von RICHARD SCHWARZ

## I

An der Nahtstelle zweier Zeiten, wo das Römertum vom Germanentum, das Heidentum vom Christentum überwunden wurde, wo sich am Horizont der Geschichte die ersten Konturen des werdenden Abendlandes abzuzeichnen begannen, steht jener ringende religiöse Genius, der das Senkblei einer wesenhaften Innenschau in bis dahin ungeahnte Tiefen der Seele hinablotete: Aurelius Augustinus. Er gehört weder ganz der Antike noch ganz dem Mittelalter an. In ihm faßt sich die antike und altchristliche Geisteswelt wie in einem spiegeligen Brennpunkt zusammen, dessen Strahlen den Weg ins Mittelalter erleuchten — wie eben jeder Mensch und jede Zeit einen einmaligen Sinn- und Wertcharakter in sich tragen und aber ebenso zugleich Grundlegung und Übergang zum Kommenden sind, — wie wir seit Herder und Ranke unverlierbar wissen. Weil Augustinus ein kämpfender Mensch war, trägt sein ganzes Denken das Stigma dieses seines ruhelosen Geistes. Überall aber offenbart sich die „greifbare“ Wirklichkeit Gottes. Mit seiner symbolhaften Psychologie eines Seelenlebens, dessen Struktur nach dem Urbild der Trinität geordnet erscheint, erhebt er die schon von Gregor von Nyssa erfahrene *analogia trinitatis* zum Urbild für den *homo interior* und für die gesamte Schöpfungsordnung<sup>1</sup>.

Weder allein von seiner Selbstbesinnung her, wie dies W. Dilthey<sup>2</sup> in einer tiefen Analyse Augustins versteht, noch allein von einer lebensphilosophischen Sicht aus, wie dies B. Groethuysen<sup>3</sup> versucht, ist Augustins Ansatzpunkt zu fassen. Rücken jene Versuche ihn nicht doch zu nahe an das neuzeitliche Bewußtsein? Auch Th. Steinbüchel<sup>4</sup> hat bemerkt, daß die Einordnung Augu-

---

\* Diese Abhandlung ist einem Kapitel einer umfassenden Untersuchung des Verf. entnommen, die demnächst unter dem Thema „Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. Eine histor.-system. Untersuchung zur abendländischen Kulturphilosophie“ erscheint, worin die Aussagen der Philosophie, Dichtung, Kunst, Liturgie usf. in gleicher Weise berücksichtigt sind, um daraus eine kulturphilosophische Sinnbestimmung eines Zeitalters zu gewinnen. — Vgl. bereits Verf., Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters (DVJS XVI, 1938, S. 293—323).

<sup>1</sup> M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, 1927, 195 ff.; E. Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, 1932, 127 ff. Dieser Gedanke bleibt dann bei Thomas von Aquin unfruchtbar. Er beschränkt sich nur auf eine formale Untersuchung über das Wesen der *imago trinitatis* (Quaest. dist. de veritate, qu. X).

<sup>2</sup> Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schr. I, 1922, 255.

<sup>3</sup> Philosophische Anthropologie, in: Hdb. d. Philos., hrsg. von Bäumler u. Schröter III, 1, 1931, 78 ff.

<sup>4</sup> Augustins religiöse Persönlichkeit in ihrem Werden, in: Akad. Bonifatius-Korr. 45, 1930, 16.

stins als eines modernen Menschen im Sinne von Siebeck, Windelband, Sell, Harnack problematisch erscheinen muß. Wohl findet jene „Grenzseele“ einen psychologisch-„lebendigen“ Ansatzpunkt in der Selbstgewißheit der Seele, was freilich niemals in einer Ebene mit Descartes' *Cogito ergo sum*<sup>5</sup> genannt werden darf, — doch kann dies nicht für sich gesehen werden ohne jenen theozentrischen Schwerpunkt seines Ringens um die absolute Substanz, die *spiritualis substantia*. Es bleibt das Geheimnis seines persönlichen religiösen Erlebens, in dem sich Sein und Bewußtsein untrennbar vermählen. „Das Sein als axiologisches Sein, als veritas, ist nicht abstrakt in höherer Sphäre, sondern ruht, gleichsam als apriorische Qualität, im menschlichen Bewußtsein“, so will H. Dinkler<sup>6</sup> diese metaphysische Grunderfahrung Augustins deuten. Sicher geht jedoch diese subjektbezogene Perspektive zu weit: nicht nur in der abstrakt höheren Sphäre, — dies wäre eher vertretbar. Denn jede Besinnung über die augustinische Gedankenwelt muß seine je eigene „Situation“ berücksichtigen, die keinen größeren Abstand kennt, als jene neuzeitlich-autonome Persönlichkeitsidee mit ihrer Ich-zentrierten Seinsmitte, mit ihrem *Est Deus in nobis*, als nur „in der moralisch-praktischen Vernunft, das ist in der Idee der Beziehung des Menschen auf Recht und Pflicht, aber nicht als ein Wesen außerhalb des Menschen“<sup>7</sup>. Denn für Augustinus sind die Dinge, weil Gott sie sieht. Gott erkennt die leiblichen und geistigen Geschöpfe nicht deshalb, weil sie sind, sondern weil er sie sieht, sind sie<sup>8</sup>.

Immer war das Denken des großen Afrikaners unfertig, unsystematisch, immer auf dem Wege. Immer ist er im letzten mehr auf der Suche nach einer tragenden religiös-sittlichen Lebensnorm, als nach Lösung von Problemen. So sind Theologie und Anthropologie in Augustins Denken nicht zu trennen; niemals kann man sagen, ob er als Theologe oder allein als Philosoph redet. „Alles hängt und greift so ineinander, daß Augustinus kein Glied dieser Kette fassen kann, ohne die ganze Kette mitzuziehen. Und der Historiker, der diese Kette nun wieder Glied für Glied prüft, muß ihr immer wieder Gewalt antun, sie zerbrechen, um irgendwo einen vorläufigen Einschnitt zu machen“<sup>9</sup>. Darum gilt für Augustinus und seine Geisträger, daß sie weniger besprochen als mit persönlicher Beteiligung gelesen werden wollen! Denn die Gedankenentwicklung ist hier „in hervorragender Weise Ausdruck der Persönlichkeit, ja unmittelbares persönliches Leben“<sup>10</sup>. Das aber ereignet sich im Gegensatz zur griechischen Grundhaltung: Der Akzent dieser seiner Philosophie liegt

<sup>5</sup> Zu Descartes vgl. bes. K. Buchheim, *Cogito ergo sum*, in: Hochland 37, 1939/40, 129 ff.

<sup>6</sup> Die Anthropologie Augustins, 1934, 46. Dinklers Auffassung wurde — weithin mit Unrecht — als eine theologisch sehr anfechtbare Methode bezeichnet, da sie, auf dem Existentialismus von K. Jaspers aufbauend, die dogmengeschichtliche Situation verkenne. Vgl. so E. von Severus, *Lupus von Ferrières*, 1940 (Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums 21), 137 A 5. Dafür, daß D. auf Jaspers basiere, fehlt jeder Anhalt.

<sup>7</sup> Kants *Opus posthumum*, dargestellt und beurteilt von E. Aidickes, 1920, 814, 824.

<sup>8</sup> A. Dempf, Die Gegenwartsbedeutung der augustinischen Philosophie, in: Akad. Bon.-Korr. 45, 1930, 71.

<sup>9</sup> E. Gilson, *Der heilige Augustinus*. Einf. in seine Lehre. Dt. Übers. 1930, 390.

<sup>10</sup> R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker*, 1919<sup>14</sup>, 208.

weniger auf der rationalen Erkenntnis als vielmehr auf einem religiös-existenziellen Deuten des Bewußtseins und der biblischen Inhalte<sup>11</sup>.

In der sich selbst erlebenden und befragenden Seele ruht für Augustinus der Antrieb ins Absolute; in den Tiefen des eigenen Bewußtseins wird das Problem geboren. Doch zugleich, indem die Seele sich als Wirklichkeit des Seins, als das *magnum miraculum*<sup>12</sup>, als das *grande profundum*<sup>13</sup> erfährt, erfährt sie ihre unmittelbare kreatürliche Bezogenheit auf Gott: *Noverim me, noverim Te!*<sup>14</sup> So schließt das Fragen um den Menschen immer zugleich ein das Kreisen um das göttliche Mysterium.

Über diesem Grunde aber liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der augustiniischen Leib-Seele-Problematik, die allein von jenem Ringen um die religiös-ethisch gegründete Existenzweise des Menschen sinnvoll wird. In jedem seiner Teile ist jeweils der Sinn des ganzen augustiniischen „Systems“ beschlossen, wie in jeder Wasserperle die Weltallsmitte schimmert.

## II

*Zu mir selbst habe ich mich gewandt und mir gesagt: Wer bist Du? Und ich gab die Antwort: Ein Mensch*<sup>15</sup>. *Woraus aber bestehen wir?* so fragt Augustinus weiter. Und seine Antwort: *Aus Seele und Leib*<sup>16</sup>. Leib und Seele ist der Mensch. Der Leib gehört danach zur personalen Konstitution der menschlichen Natur, so daß der Mensch nur Mensch ist durch Verbindung jener beiden Bestandteile<sup>17</sup>. Und an anderer Stelle: *Der Mensch besteht nicht allein als Körper, auch nicht allein als Seele, sondern aus Körper und Seele. Sofern aber beide zugleich verbunden sind, hat er den Namen „Mensch“*<sup>18</sup>.

Schon seit Justin, Irenäus und den großen Alexandrinern<sup>19</sup> finden sich, wohl nicht ohne Einfluß der paulinischen liturgischen Formel im Brief an die Thessalonicher<sup>20</sup>, in der altchristlichen Literatur über die Menschen-natur auch trichotomistische Formeln. So lehrt dann Augustinus, daß die ganze Natur des Menschen aus Geist, Seele und Körper bestehe<sup>21</sup>. Das wäre

<sup>11</sup> A. Solignac, L'existentialisme de Saint Augustin, Nouv. Rev. Théol. 80 Bd. 70, 1948, 1—12.

<sup>12</sup> Serm. 126, 4.                      <sup>13</sup> Conf. IV, 14, 22.

<sup>14</sup> Solil. II, 1, 1.

<sup>15</sup> Conf. X, 6: Dixi me ad me, et dixi mihi: Tu quis est? Et respondi: Homo.

<sup>16</sup> Ep. 3: Unde constamus? ... Ex anima et corpore.

<sup>17</sup> De civ. Dei XIX, 3.

<sup>18</sup> a. a. O. I, 13, 24.

<sup>19</sup> Clemens von Alexandrien greift sogar die dreiteilige platonische Seelenlehre auf: Strom. VII, 12; V, 14; VI, 15. Paid. III, 1. So auch Origenes im trichotomistischen Sinne: De princ. III, 4; II, 8. Zur näheren Bestimmung der Leib-Seele-Problematik in der Patristik vgl. ausführlich in meiner oben bezeichneten Gesamtarbeit und auch bei H. Karpp, Probleme altchristl. Anthropologie (1950); zu Origenes jetzt bes. G. Teichtweier, Das Sein des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie des Origenes, Diss. Freiburg i. Br. 1955 (Maschinenschrift).

<sup>20</sup> I. Thess. 5, 13.

<sup>21</sup> De an. et eius orig. IV, 3: natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus. — Vgl. auch II, 2.

für sich genommen offenbar eindeutig. Daneben stehen jedoch außer den angegebenen dichotomistischen Stellen bei jenem Kirchenlehrer Bestimmungen vom Menschen, die *anima* durch *spiritus* ersetzen<sup>22</sup>. Oder in ganz klarer synonyme Auswechslung: *Nichts finden wir anderes im Menschen als Fleisch und Seele: denn das ist der ganze Mensch, Geist und Fleisch*<sup>23</sup>.

Schon öfter hat man eine Klärung dieser zweifachen Definitionen über eine Interpretation der augustinischen Begriffsinhalte versucht. *Anima* ist belebendes Prinzip des Leibes, auch bei den Tieren. *Animus*, ein Wort, das Augustinus nach seinen eigenen Angaben dem Varro entnommen hat<sup>24</sup> und das manchmal mit *anima* parallel gebraucht wird, umschließt die Bestimmung des Seelischen im Menschen als eines weiteren Lebensprinzips, das zugleich eine vernünftige Substanz trägt<sup>25</sup>. Mit Recht hat E. Gilson<sup>26</sup> bemerkt, daß im Begriff *spiritus* zwei ganz verschiedene Bedeutungen enthalten sind, je nachdem ihn Augustinus von *Porphyrios*<sup>27</sup> oder aus der Heiligen Schrift herleitete<sup>28</sup>. Danach bedeutet jener Terminus im Sinne des Porphyrios die reproduktive Einbildungskraft oder auch sinnliches Gedächtnis, steht also höher als *anima*, aber niedriger als das Denken, als *mens*<sup>29</sup>. Im zweiten Sinne bedeutet *spiritus* den vernünftigen Teil der Seele als eines besonderen Vermögens des Menschen<sup>30</sup>. Indes hat schon H. Dinkler<sup>31</sup> gefragt, ob jener seltsame Anklang an Porphyrios genügen kann für eine durchgehende Interpretation des Begriffs in der ersteren Bedeutung. Sein Hinweis auf die Doppelsinnigkeit von *πνεῦμα* in den Paulinen als menschliche Qualität und göttliches Pneuma vermag freilich hier wenig weiterzuführen, da offensichtlich feststeht, daß Augustinus jene zweifache Bedeutung übernommen hat. Bei alledem aber scheint *anima*, die den Geist zwar zur Funktion haben kann, aber selbst selten zur Funktion eines nur vegetativen Prinzips wird, als der umfassendere, tragende Begriff.

Ein Seelendualismus und damit eine grundsätzliche Trichotomie des Menschen läßt sich für die Lehre Augustins nicht rechtfertigen, da sein Geist- und Seelenbegriff substantiell ineinander greift, wie auch schon Hagenbach<sup>32</sup>,

<sup>22</sup> Sermo 128, 7: Homo enim constat ex corpore et spiritu. Vgl. De civ. Dei XIV, 4, 2.

<sup>23</sup> De an. et eius orig. II, 2: anima und spiritus sind unius substantiae.

<sup>24</sup> De civ. Dei VII, 23, 1.

<sup>25</sup> a. a. O.

<sup>26</sup> Der heilige Augustinus, 464.

<sup>27</sup> De civ. Dei X, 9, 2.

<sup>28</sup> De an. et eius orig. II, 2.

<sup>29</sup> Mens ist mit der Seele in Verbindung gesetzt, ähnlich wie animus, nur eine höhere Funktion, eine besondere Qualität als caput animae (En. in ps. 3, 3). Mens und spiritus sind nach M. Schmaus, a. a. O. 229, keine relativen Begriffe, sondern bezeichnen die essentia. Denn mens und spiritus sind in ihrem Bestande nicht davon abhängig, daß sie einem Menschen zugehören.

<sup>30</sup> De fide et symb. X, 23.

<sup>31</sup> a. a. O. 261.

<sup>32</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1867<sup>5</sup>, 237.

Th. Gangauf<sup>33</sup>, E. Gilson<sup>34</sup>, M. Schmaus<sup>35</sup>, Hieronymus a Parisiis<sup>36</sup>, H. Dinkler<sup>37</sup> gegen H. Ritter<sup>38</sup>, K. Raumer<sup>39</sup>, A. Kratzer<sup>40</sup> festgestellt haben. Mit aller Natur<sup>41</sup> besteht der Mensch aus zwei Substanzen. Nachdrücklich betont Augustinus die Einheit der geistigen Substanz, ihrer verschiedenen seelischen Proprietäten, der erkennenden, belübenden und willentlichen Fähigkeiten: *Una anima est, proprietates quidem diversae*<sup>42</sup>. Auf die nur relative Vielheit des Ternars *Memoria, intelligentia, voluntas* wurde betont hingewiesen; in jedem einzelnen ist die ganze Seelensubstanz gegenwärtig<sup>43</sup>. *Dadurch sind sie drei, daß sie aufeinander bezogen werden*<sup>44</sup>. Was aber an dualistischen Tendenzen im augustininischen Seelenbegriff erscheint, gründet in plotinischen Vorstellungen einer Hierarchie der Seelen, was bei Augustinus als Polarität zwischen *anima* und *mens*, zwischen der vegetativen und menschlich-„konstitutionellen“ Seele und jenem von Gott eingehauchten rationalen Geist, der dem Göttlichen anhängt, Quelle der Wahrheit ist<sup>45</sup>, als *Auge der Seele*<sup>46</sup> Gottes Evidenz erfaßt, anklingen könnte<sup>47</sup>. Wenig glücklich hat man hier von erkenntnistheoretisch-dualistischen Elementen in Augustins Seelenbegriff gesprochen<sup>48</sup>. Eine Klärung jener viel diskutierten Frage scheint vielmehr in anderer Richtung zu liegen: daß der dichotomistische Grundzug der Menschennatur dort betont wird, wo die Fragestellung vor allem in den ethisch-religiösen Bereich hineinragt, der für Augustinus unmittelbar im Existentiellen gründet; die trichotomistische Vertiefung aber ist dort bedingt, wo es um die Gottbezogenheit des Menschen in der trinitarischen Analogie geht, wo der metaphysisch-mystische Bezirk betroffen wird, wie eben die Unterscheidung von Geist und Seele für die Mystik schlechthin

<sup>33</sup> *Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus*, 1852, 197—228.

<sup>34</sup> *Der heilige Augustinus*, 141.

<sup>35</sup> a. a. O. 273.

<sup>36</sup> *De unione animae cum corpore in doctrina S. Augustini*, in: *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, ab *Academ. Romana S. Thomas Aq. indictae*, Turini-Romae MCMXXXI, 275 ff.

<sup>37</sup> a. a. O. 263 ff.

<sup>38</sup> *Geschichte der christlichen Philosophie VI*, 1841, 212 ff.

<sup>39</sup> *Augustini Confessiones*, 1876, 177.

<sup>40</sup> *Die Frage nach dem Seelendualismus Augustins*, in: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 28, 1914, 310 ff.

<sup>41</sup> Augustinus, *De nat. boni c. Manich. I*: *Omnis quippe natura aut spiritus aut corpus est; Ep. 102, 20*: *Omnis creatura partim corporalis sit, partim vero incorporalis, quem etiam spiritualem vocamus.*

<sup>42</sup> *De spir. et an. XIII*: *Anima secundum sui officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit, dum intelligit, mens; dum discernit ratio; dum recordatur memoria; dum vult, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum differunt in nominibus: quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversae.*

<sup>43</sup> M. Schmaus, a. a. O. 273.

<sup>44</sup> *De trin. I, 10, 2*: *eo vero tria quo ad se invicem referuntur.*

<sup>45</sup> Augustinus, *Miscellanea Agostineana I*, 1930, 577 f.; *Ep. 196, 5.*

<sup>46</sup> *In Ioann. Ev. tr. 35, 3*: *Mens nostra oculus animae; Sol. 1. I, 6*: *Oculus animae mens est.*

<sup>47</sup> *Zu Plotin vgl. Enn. V, 3, 3; V, 1, 10f. — A. Kratzer, a. a. O. 327 f.; 229 ff.; 381 ff.*

<sup>48</sup> H. Dinkler, a. a. O. 265.

als psychologische Voraussetzung zu ihrem Wesensbestand gehört. Die Überzeugung vom „Seelengrund“, einer „Seelenspitze“, einem höheren Teile der Seele, worin das Göttliche wesenhaft oder *per gratiam et caritatem*<sup>49</sup> lebt, drängte in aller Mystik über einen nur „monistischen“ Seelenbegriff hinaus. Augustinus aber war im tiefsten Grunde Mystiker<sup>50</sup>. A. Gardeil<sup>51</sup> hat in einer verdienstvollen Untersuchung nachgewiesen, daß *mens* bei Augustinus als Träger übernatürlichen Lebens auch die psychologische Grundlage für das mystische Erleben bildet.

Von einer realen Trichotomie bei Augustinus zu sprechen, wäre nur in dem Sinne gestattet, als Gott selbst, das Göttliche in der Seele, jenes Heilig-Geistliche bei Paulus, im Gegenüber als „Drittes“, als das „ganz andere“ in der menschlichen Existenz erlebt wird. Daß es sich bei den trichotomistischen Sätzen dieses Kirchenlehrers jedoch nur um eine äußere „Aufnahme“ einer bei Paulus gegebenen und in der älteren Kirche des öfteren gebrauchten „Formel“<sup>52</sup> handeln soll, erscheint wenig überzeugend. Daß dazu jene Formel bei Paulus nur liturgisch und ohne jeden psychologisch-existentiellen Bezug gemeint sei<sup>53</sup>, vermag ebenso noch nicht unbedingt zu beruhigen.

Mag man nun im Anschluß an *De Trinitate XV, 7, 11* auch von einem erkenntnistheoretischen<sup>54</sup> oder von einem mystisch-psychologischen Trichotomismus im Menschenbilde Augustins sprechen, — an dem dichotomistischen Grundzug seiner Anthropologie vermag das nichts zu ändern: Leib und Seele — das ist der Mensch.

Zwei Seinsweisen stehen sich ihrem Wesen nach antithetisch gegenüber: der Leib als etwas Materielles, die Seele als etwas Immateriell-Geistiges<sup>55</sup>. Der Mensch aber wird neben den beiden Substanzen zu einer zusammengesetzten dritten Substanz, wenngleich beide Teile an sich nicht eines, nicht einmal gleicher oder ähnlicher Natur sind: der Leib ist gleichsam der *äußere*

<sup>49</sup> Zu dieser Unterscheidung einer christlichen und nichtchristlichen Mystik vgl. Verf., Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, 1934, 80 ff., und ders., Die Mystik Hermann Stehrs. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der mystischen Religiosität in Deutschland, in: Dt. Viertelj. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. XII, 1939, 71 ff.

<sup>50</sup> A. Mager, Augustinus als Mystiker, in: Philos. perennis (Festschr. J. Geysler), 1930 I, 85 ff.; Butler, Western Mysticism. The teaching of S. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life, London 1922.

<sup>51</sup> La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 vol., Paris; ders., Le „Mens“ d'après Augustin et S. Thomas d'Aquin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris 1924, 145—161.

<sup>52</sup> H. Dinkler, a. a. O. 266.

<sup>53</sup> Über I. Thess. 5, 23 in diesem Sinne: Bousset, Kyrios Christos, 1921<sup>2</sup>, 121 A. 1; M. Dibelius, An die Philipper und Thessalonicher, 1925<sup>2</sup>, 27; H. Lietzmann, An die Römer, Hdb. z. NT, 1928<sup>3</sup>, 77.

<sup>54</sup> Vgl. auch A. Kratzer, a. a. O. 376.

<sup>55</sup> Zur Geistigkeit der Seele bei A.: Th. Gangauf, a. a. O. 158—182; Nourrison, La philos. de S. A., 1865 I, 165—198; Dupont, La philos. de S. A., 1881, 114—129; J. Storz, Die Philosophie des hl. A., 1882, 104 ff.; M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. A. über Seele und Gott, 1929, 38 ff.

*Mensch*, die Seele der *innere Mensch*<sup>56</sup>. Und wenn Augustinus an anderer Stelle mit der Behauptung, die Seele allein sei der eigentliche Mensch<sup>57</sup> die Wesenskonstitutive der menschlichen Natur ganz ohne den Leib sieht und damit seinen anderen Definitionen offenbar widerspricht, so kann dies nur aus seinem persönlichen Lebens- und Wesensgesetz begriffen werden.

Ein solches grundsätzlich lebensstypologisches Verständnis vermag jedoch jene vorgefaßten Tendenzen zu verhindern, die bestrebt sind, die Wandlungen seiner Geisteshaltung zu harmonisieren oder an thomistische Doktrinen anzugleichen, wie dies etwa Hieronymus a Parisiis<sup>58</sup> oder die gelehrten Scholien der Bonaventura-Ausgabe des Collegium St. Bonaventurae in Quaracchi versuchen.

Von Augustinus her interpretiert, bedeutet jene platonisch beeinflusste Definition von der menschlichen Natur als einer seelischen Substanz, die sich nur eines Körpers bedient, den Versuch, den Menschen als konkrete sittliche Persönlichkeit zu fassen, in der die Seele über dem Leibe steht, vom Leibe substantiell verschieden und dem Göttlichen geöffnet ist. Niemals will Augustinus eine abstrakte metaphysische Definition vom Menschen als Naturwesen bieten<sup>59</sup>. Sein ängstliches und darum überspitztes Abrücken von der biologischen Sphäre aber war nicht zuletzt bedingt durch seine Auseinandersetzung mit dem materialistischen Manichäismus. Danach stellt sich das Problem der Vereinigung von Seele und Leib, zweier so völlig verschiedenartiger Substanzen, ganz scharf. Seine klare Trennung war noch benetzt vom Tau des Glückes seiner am Neuplatonismus gewonnenen befreienden Einsicht einer rein geistigen, vom Stofflichen völlig unabhängigen Substanz — neben dem Problem des Bösen und des Übels tiefste Not und Sehnsucht seiner Seele in seiner ringenden Frühzeit. Noch wie bei Plotin steht jene anthropologische Frage in innenseitiger Verschränkung mit der metaphysisch-kosmischen Dualität von Körper und Geist, Leib und Welt. Und wie dort der Riß zwischen Sein und Nichtsein mitten durch die Welt und mitten durch die Person des Menschen geht, so auch über einer christlich modifizierten Ebene bei Augustinus. Die abgrundtiefe Kluft zwischen jenen entgegengesetzten Substanzen drohen sein Menschenbild zu zerreißen. Ihre mögliche Vereinigung wird auch jenem Kirchenlehrer, wie vorher Gregor von Nyssa, zum Rätsel, ja zum unbegreiflichen Geheimnis, so daß er in einem seiner reifsten Werke bekennt, eher noch, als die Verbindung der Zweiheit von konstitutiven Prinzipien Körper und Geist, sei die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu begreifen: *Leichter ist es, daran zu glauben, daß sich ein Geist mit einem Geiste*

<sup>56</sup> De civ. Dei X, 29: Anima interior, corpus exterior, utrumque tamen unus homo. — Vgl. De trin. IV, 3; Ep. ad Pasc. 174; C. Faust Man. XXIV, 2; De civ. Dei I, 13, 24: Der innere Mensch ist die Geistseele, die Intelligenz, der Verstand.

<sup>57</sup> De mor. Eccl. I, 27, 52: Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.

<sup>58</sup> a. a. O. 302, 275 ff.

<sup>59</sup> J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 1931, 24: „Es ist ein wertendes, von religiösen und ethischen Motiven getragenes Denken, das diese Anthropologie aufbaut.“

oder . . . ein körperloses Wesen mit einem körperlosen verbindet, selbst wenn es sich auf der einen Seite um ein menschliches und wandelbares, auf der anderen um ein göttliches und unwandelbares handelt, als daran, daß ein Körper mit einem körperlosen Wesen in Verbindung steht<sup>60</sup>. Das Wie einer solchen Aneinanderfügung als Vereinigung kann vom Menschen nie begriffen werden, erscheint als tiefstes Wunder: *Iste modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est*<sup>61</sup>. Ein kongenialer Geistträger Augustins, Blaise Pascal<sup>62</sup>, kommentiert diese Stelle in dieser Weise: „Der Mensch ist sich selbst der wunderlichste Gegenstand der Natur; denn er kann nicht begreifen, was der Leib, und nicht, was der Geist ist, und noch viel weniger, wie ein Leib mit einem Geist vereint sein kann. Dies ist der Gipfel seiner Schwierigkeiten und gleichwohl sein eigenes Sein.“

Die innenseitigen, funktionellen Beziehungen zwischen Leib und Seele werden von Augustinus ganz im plotinischen Sinne gedacht. Mit den *Enneaden* definiert er: *Die ganze Seele ist im ganzen Körper und in allen seinen Teilen gegenwärtig*<sup>63</sup>. Bewiesen wird dies aus seiner erkenntnistheoretischen Grundhaltung, daß die ganze Seele benachrichtigt wird, sobald ein Punkt des Leibes eine Berührung erfährt, wenn auch dieser Punkt nicht der ganze Leib und wegen seiner Kleinheit nicht einmal sichtbar ist. Dann auch dadurch, daß der körperliche Eindruck dieser Benachrichtigung sich nicht über den ganzen Leib ausbreitet; denn die Seele nimmt den Eindruck an der Stelle wahr, an dem er zustande kommt. Das wäre aber unmöglich, wenn die Seele zum Teil in einem anderen Gliede gegenwärtig wäre. Ihre Gegenwart muß also einer ganz anderen Ordnung angehören, einer rein geistigen; sie besteht nicht in einer räumlichen, die Seele teilenden Ausbreitung, sondern in einer allgegenwärtigen Tätigkeit, der sich kein Teil des ausgedehnten Leibes entzieht<sup>64</sup>. Wegen ihrer Unausgedehntheit aber ist die Seele räumlich nicht lokalisierbar<sup>65</sup>. Ihre Größe ist vielmehr dynamischer Art<sup>66</sup>. Sie erstreckt sich durch den Körper hindurch mit einer gewissen „vitalen Spannkraft“ (*non locali diffusione sed quadam vitali intentione*). Ihre Gegenwart und Verbindung mit

<sup>60</sup> De civ. Dei X, 29.

<sup>61</sup> a. a. O. I, 21, 10. Vgl. Gregor von Nyssa, De hom. opif. 177B; so auch Laktanz, De opif. Dei XVI, 1, 11: *Mentis rationem incomprehensibilem esse quis nesciat . . . cum ipsa mens quo loco sit aut cuius modi nesciatur? . . . animus se ipso non videt, aut qualis aut ubi sit; nec si videat, tamen perspicere possit, quo pacto rei corporali res incorporalis adiuncta sit.*

<sup>62</sup> Pensée II, 72, ed. L. Brunschwig ed. minor, 357.

<sup>63</sup> Ep. ad Volus.: *Anima tota est in toto corpore et in singulis partibus.* — De Gen. ad litt. VII, 13, 17; De imm. an. 16, 25. Vgl. Plotin, Enn. IV, 2, 1.

<sup>64</sup> De imm. an. IX, 18; Die aug. Theorie des Schmerzes macht dies deutlich: De Gen. ad litt. III, 5. — Zur heutigen physiologischen und psychologischen Seite des Schmerzerlebnisses vgl. F. Sauerbruch und H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes, 1936.

<sup>65</sup> De quant. an. 13, 23: *anima tametsi per totum corpus sentit non idcirco est cum corpore extensa.*

<sup>66</sup> a. a. O. 32, 69: *accipe (a me) quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia.*



dem Körper in dieser Art „Lebensspannung“ wird also nicht extensiv-molar, sondern intensiv-dynamisch<sup>67</sup> zu bestimmen sein. Wahrnehmung aber ist dann nichts anderes als ein zeitweises Anwachsen der Stärke in der Tätigkeit, wodurch die Seele irgendeinen Punkt des Leibes belebt. Infolgedessen erscheint Augustinus eine Einwirkung des Körpers auf die Seele völlig unmöglich<sup>68</sup>. Dem Leibe gegenüber verhält sich die Seele uneingeschränkt aktiv und spontan<sup>69</sup>. Die Dinge der Außenwelt dagegen rufen im Leibe nur gewisse Wirkungen hervor<sup>70</sup> und erregen dadurch die Aufmerksamkeit der Seele. Sinnesempfindung beruht allein in der aufmerkenden subjektiven Aktivität der Seele<sup>71</sup>, ist im letzten kein eigentliches leiblich-seelisches Geschehen<sup>72</sup>. Dies wird ganz deutlich an seiner Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung<sup>73</sup>, als *non latere animam quod patitur corpus*<sup>74</sup>.

Obgleich Augustinus das Nervensystem als das eigentliche Organ für die Wirksamkeit der Seele ansah<sup>75</sup>, hat er doch eine unmittelbare Wechselwirkung nicht angenommen, dachte diese vielmehr vermittelt durch ein Medium: Licht und Luft<sup>76</sup>. Diese Bestimmungen erschienen als Zwischenglieder deshalb geeignet, weil sie einerseits nicht selbst Geist sind, andererseits aber körperlich als derart fein gelten, daß sie dem Immateriellen nahe kamen<sup>77</sup>. Diese Medien sind in den Sinnen tätig, sie vermitteln die Empfindung und bewirken so, daß die Seele vom Körperlichen Kenntnis erhält<sup>78</sup>.

Die Wurzel zu dieser in der Folgezeit häufig wiederholten und abgewandelten Auffassung entnahm Augustinus der empedokleisch-platonischen Optik: das Auge sei feuriger oder lichtartiger Natur; nach Platon befindet sich im Auge eine besondere Art von Feuer, das nicht brennt, wohl aber ein

<sup>67</sup> De Gen. ad litt. VIII, 21, 42: cum anima non sit natura corporea, nec locali spatio corpus impleat, sicut aqua utrem sive spongiam; sed miris modis ipso incorporeo nutri commixta sit viviendo corpori, quo et imperat corpori, quadam intentione non mole. Vgl. Ep. 166, 4.

<sup>68</sup> De mus. VI, 8: Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subiecta materia.

<sup>69</sup> a. a. O. VI, 9: nec ab isto (corpore) quidquam illam animam pati arbitros, sed facere de illo et in illo tamquam subiecto divinitus dominationi suae.

<sup>70</sup> De mus. a. a. O.: Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt.

<sup>71</sup> a. a. O. VI, 10: Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones . . . non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur.

<sup>72</sup> Retr. I, 2: Es (enim) sensus et mentis.

<sup>73</sup> De quant. an. 41.

<sup>74</sup> Sermo 52, 18. — J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 23 u. 279 ff.; E. Gilson, Der heilige Augustinus, 105—123.

<sup>75</sup> De Gen. ad litt. VII, 13.

<sup>76</sup> De Gen. ad litt. VII, 19: per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellencia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam, quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similia sunt, corpus administrat.

<sup>77</sup> Th. Gangauf, a. a. O. II, 314 f.

<sup>78</sup> Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis, in: Philos. Jb. VIII, 139 ff.; A. Schneider, Die Psychologie des hl. Albert d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA, 1903, I, 384 f. (zur Medientheorie).

mildes Licht erzeugen kann<sup>79</sup>. Und mit Plotin<sup>80</sup> wurde die Überzeugung von dem sonnenhaften Auge, das nie die Sonne erblickt hätte, wenn es nicht selbst sonnenhaft gewesen wäre, zur Grundüberzeugung aller am Neuplatonismus orientierten Mystik, wie es schon Augustinus vorzeichnete. Denn jenseits des körperlichen Lichtes entdeckt er die Gegenwart eines anderen Lichtes; es ist die aktive Ursache der Wahrnehmung und bezeugt das Dasein des ersten Lichtes: Etwas anderes ist das Licht, das man mit den Augen wahrnimmt, etwas anderes jenes, durch das die Augen selbst befähigt werden, zu empfinden<sup>81</sup>. Dieses zweite Licht aber, das im Innern glüht, ist das Licht der Seele<sup>82</sup>.

Der Lichtleib des Neuplatonismus und der gnostischen Menschenbilder hatte, wie bei Augustinus jenes *per lucem et aerem*, ebenfalls eine mediale Funktion. In der orientalischen Philosophie, bei Israeli und Avicenna, finden sich ähnliche Vorstellungen. Auch mit der Annahme des Mediums einer Luft, in der die Vögel nicht fliegen können<sup>83</sup>, fußt Augustinus auf Platon-Plotin. Erwähnt sei schließlich noch eine indische Parallele zu jener Medientheorie. In der altvedischen Anthropologie bedeutet *kratu* eine vermittelnde Tätigkeit zwischen *manas* und *tanu* als der seelischen und physischen Seite des Menschen<sup>84</sup>.

### III

Augustins Definition vom Menschen als einer vernünftigen Seele, die sich eines Körpers bedient<sup>85</sup>, hatte auf die mittelalterliche Philosophie einen starken Einfluß. Dabei drückte sie in ihrer Kürze Augustins grundsätzlichen Standpunkt aus, der sich im ganzen in der Ebene eines platonischen Dualismus bewegt. Die Meinung von E. Gilson<sup>86</sup>, jene Formel schließe „durchaus

<sup>79</sup> Tim. 45 B-C. — H. Siebeck, *Gesch. der Psychologie I*, 212.

<sup>80</sup> Enn. I, 6, 9.

<sup>81</sup> De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 24: *alia est enim lux, quae sentitur oculis; alia quae per oculos agitur ut sentiatur.*

<sup>82</sup> a. a. O.: *Haec lux, qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est.* — Zur Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik im Altertum und Mittelalter: Cl. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA III, 2, 1908, 358—467; ders., *Der Platonismus im Mittelalter*, Beitr. XXV 1/2, 1927 (in: *Stud. und Charakter. zur Gesch. der Philos. insbes. des MA*, 162 ff.); M. Grabmann, *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, Philos. Jb. XXIII, 1910, 38—54; L. Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*, Abh. aus dem Gebiet der Philos. und ihrer Gesch., Festg. v. Hertling, 1913, 41—55; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Beitr. a. a. O. XXII 2/4, 1914, 21 ff. Vgl. auch Koch, *Goethe und Plotin*, in: *Geist und Form*, 1939.

<sup>83</sup> De Gen. ad litt. III, 6.

<sup>84</sup> R. N. Dandekar, *Der vedische Mensch. Studien zur Selbstdarstellung des Inders in Rg.- und Atharvaveda*, 1938, 63 ff.

<sup>85</sup> De quant. an. 22: *(anima est) substantia quae dum rationis particeps, regendo corpori accomodata; Tract. in Ioann. 19, 15: anima rationalis habens corpus; De mor. Eccl. I, 27, 52: anima rationalis est mortali adque terreno utens corpore.*

<sup>86</sup> a. a. O. 467.

keinen Dualismus des menschlichen Seins“ ein, bedürfte einer näheren Begründung. War doch der Einfluß des Aristoteles, dessen *Kategorien* Augustin in jungen Jahren gelesen hatte, auf ihn sehr gering!<sup>87</sup> Ist doch dazu die typische Geistesart dieser beiden Denker grundverschieden, worauf schon H. Siebeck<sup>88</sup> aufmerksam gemacht hat. Des Aristoteles Lehre war Augustinus vor allem aus Plotins *Enneaden* bekannt<sup>89</sup>; Plotin lehnte sie ab. Einige seiner Argumente finden sich auch bei Augustinus: Die Form des Körpers könnte nie Substanz sein, denn es sei der Form nicht möglich, sich vom Körper zu lösen, so wenig wie der Farbe; sie könnte sich vom Körper nicht zurückziehen, es wäre sonst kein Schlaf möglich<sup>90</sup>. Doch in ihrem eigentlichen Sinne war wohl die aristotelische Theorie Augustins nicht bekannt, da er ihn für einen Schüler Platos hielt<sup>91</sup>, auch nach seinem Lehrinhalt. Somit hat Aristoteles — und das ist für das Verständnis der augustininischen Anthropologie wichtig — weder jetzt noch später dessen psychologische und philosophische Natur- und Weltauffassung bestimmt. Ganz im platonischen Sinne definiert der Kirchenlehrer das Verhältnis von Materie und Form mit dem Gleichnis von Ton und Gesang, von Stimme und Wort<sup>92</sup>.

Indes hat nach dem Vorbilde von N. Kaufmann<sup>93</sup> auch — wie bereits erwähnt — Hieronymus a Parisiis OFM in seiner sorgfältigen Untersuchung<sup>94</sup> den Beweis versucht, daß bei Augustinus durchgängig eine substantiale Einheit von rationaler Seele und Leib vorliege. Mit Augustins Bezeichnung der Seele als *reatrix corporis*<sup>95</sup> und als *habitatrix* des Leibes, der dabei als *habitaculum*<sup>96</sup> bestimmt wird, wird von jenem Verfasser die substantiale, nicht nur akzidentale Vereinigung der Seele mit dem Körper festgestellt<sup>97</sup>.

<sup>87</sup> Vgl. auch L. Grandgeorge, St. Augustin et le néoplatonisme, 1896, 31.

<sup>88</sup> Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in: Z. f. Philos. u. philos. Kritik, NF 92, 1888, 188 ff.

<sup>89</sup> IV, 7, 13.

<sup>90</sup> De imm. an. 10, 17; De Gen. ad litt. X, 21, 37.

<sup>91</sup> Conf. IV, 16; De civ. Dei VIII, 12.

<sup>92</sup> Conf. XII, 29; De Gen. ad litt. I, 5, 29; vgl. J. Geysler, Augustinus und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, 1923, 44.

<sup>93</sup> Elements Aristotelicenne chez S. Augustin, in: Rev. Néoscolastique, 1904/05.

<sup>94</sup> a. a. O. 271—311.

<sup>95</sup> De actibus cum Felice manich. II, 17: Die rationale Seele ist domina corporis sui. Denn Gott hat die Seele reatricem corporis, ut serviret superiori, dominaretur inferiori, id est, serviret Deo, dominaretur corpori.

<sup>96</sup> Sermo 368: Multum quippe anima carni praeponitur: quia ipse habitatrix, caro habitaculum; et anima dominatur, caro autem servit; anima superior est, caro subiecta est. Vgl. Enn. in Ps. 41, 7.

<sup>97</sup> Sein Ergebnis faßt Hieronymus a. a. O. 302 so zusammen: „Iuxta Augustinum, anima rationalis pertinet ad essentiam humanae naturae; efformat cum corpore, quod intrinsecus attingit ac movet, principium operandi simpliciter unum, e quo egreditur una simpliciter operatio; habet ad idem corpus, naturalem habitudinem; tribuit ei, non tantum operari, sed specificari subsistere, vivere et esse in quantumcumque est; tandem, modo mirabili prorsus, et quem intelligere non valemus, unitur ipsi, in unitatem naturae, substantiae ac personae. Iamvero evidenter eo omnia, sive cumulatim sive iam singillatim sumpta, stare nequeunt cum conceptu unionis merae accidentaliter utriusque principii in homine, sed exigunt omnino

Wenn auch der aristotelische Begriff der *forma substantialis* bei Augustinus verbal nicht vorgefunden wird, so soll doch kein Zweifel bestehen, daß er implicite aus gewissen Formulierungen Augustins entnommen werden kann<sup>98</sup>. Zur Begründung seiner These stützt sich Hieronymus a Parisiis vor allem auf folgende Stellen: Nach *De immort. animae* II, 2 und III, 3, einer Frühschrift Augustins, sei unser Körper keine Substanz. Es heißt dort: *Ratio projecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: et corpus enim nostrum nonnulla substantia est, et melius esse substantiam, quam nihil: non est igitur ratio nihil*<sup>99</sup>. Der Zusammenhang mit der platonischen Fassung des Substanz- und *Nihil*-Begriffes erscheint offenbar. Schon H. Dinkler<sup>100</sup> hat dazu bemerkt, daß man von hier aus nicht „unter Pressung isolierter Worte“ die Aufhebung einer zweifachen und damit der körperlichen Substanz im Menschen folgern darf. Nur von der ideengeschichtlichen Voraussetzung her kann die mögliche Tragweite jener Stelle bestimmt werden. Augustinus aber übernimmt in jener Schrift die platonische Lehre vom Gutsein jeder Substanz als etwas Seiendem. In seinem noch im Neuplatonismus verwurzelten Verständnis vermag er jedoch dem Körper nicht den Wert eines Gutseins zuzusprechen<sup>101</sup>. Darum greift er zu der Lösung, den substantialen Charakter des Körpers einfachhin zu negieren.

Ferner gründet sich die Behauptung jenes Autors auf Augustins spätere Spekulation, wo er das Wesen der Seele als Lebens-Substanz durch die ihr eigentümliche Lebendigkeit zu bestimmen bzw. zu ersetzen sucht: *Das Leben deines Fleisches ist deine Seele; das Leben deiner Seele: dein Gott*<sup>102</sup>. Allein auch aus dieser ebenfalls platonisch inspirierten Gleichsetzung von *esse* und *vivere* darf keine Sinnverwandtschaft mit aristotelischen anthropologischen Vorstellungen erschlossen werden. Was hier in Frage steht, ist nicht Leben als „irgendein Leben“ (*qualicumque vita*) oder als Prinzip organischer Belebung im Verständnis einer substantiellen Form; vielmehr handelt es sich bei dieser immer wiederholten Abwandlung jenes Gedankens um einen Lebensvollzug, eine In-Beziehungsetzung, um „die ursprüngliche Zugehörigkeit des seeli-

---

ut intellegatur haec unio substantialis prorsus, id est, talis ut ex ea ens exurgat simpliciter, seu per se unum. Neque huic conclusioni quidquam videtur posse serio opponi, sive ex indole generali psychologiae augustinianae, sive e modo quo concipit S. Doctor genisim humanae cognitionis intellectualis, sive tandem e nonnullis eius dictis, sententiam platoniam de unione accidentali apparenter redolentibus. Qua propter stat conclusio nostra: nullam aliam coniunctionem animae rationalis cum corpore humano admittit Augustinus quam substantialem.“

<sup>98</sup> Hieronymus, a. a. O. 285: „Huic unio utriusque principii fit in natura, in substantia, et in persona . . . Conclusio coniunctionem utriusque habet ut substantialem, non ut per accidens effectam.“

<sup>99</sup> Zur Frage der Materie als prope nihil zwischen dem Sein und dem Nichtsein bei Platon vgl. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, 112 ff.

<sup>100</sup> a. a. O. 202 A. 1.

<sup>101</sup> Plotin, *Enn.* I, 8, 3: Das Böse ist keine Eigenschaft an der Materie, sondern ihre Natur. — Cl. Baeumker, a. a. O. 415.

<sup>102</sup> In Ioann. ev. 47, 10, 8: *Vita carnis tuae, anima tua; vita animae tuae, Deus est.* — *Sermo* 156, 6, 6.

schen zu dem einen unendlichen, göttlichen Leben<sup>103</sup>: . . . *und alles ist Leben, und alles ist Eines — mehr noch: Eines ist und es ist ein einziges Leben*<sup>104</sup>. Deutlich erhellt hieraus, daß jener augustinische Grundgedanke eines allseitig-gestuftten und hierarchisch sich bedingenden und ausgliedernden Lebens nicht als Erklärung des immanent-psychologischen Problems dienen soll, vielmehr nur Geltung hat im Rahmen jenes metaphysisch-religiösen und sittlichen *ordo*: Seele als Vermittlerin zwischen den göttlichen Ideen und dem Körper.

Vitalprinzip ist nicht substantielle Form! Seele wird von Augustinus als individuelles Lebensprinzip des Leibes bestimmt<sup>105</sup>, wodurch doch offenbar nur eine aktuale Verbindung bewirkt wird<sup>106</sup>. Eher aber könnte noch eine andere Stelle in der Schrift *Über die Unsterblichkeit der Seele* für eine substantiale Lösung des Leib-Seele-Problems reklamiert werden, wo es heißt: *Per animam ergo corpus subsistit et eo ipse est, quo animatur*<sup>107</sup>. Doch hat Augustinus dann später jene aristotelisch klingende Formel in seinen *Retractationes*<sup>108</sup> widerrufen mit dem Bekenntnis: *Hoc totum prorsus temere dictum est*. J. Goldbrunner<sup>109</sup> hat indes darauf aufmerksam gemacht, daß unter diesen Widerruf nicht *De quant. animae* 33, 70 fällt, wo von Augustinus die Frage, wie eine von innen wirkende Kraft den Körper aufbauen und ihn erhalten kann, offenbar ganz im Sinne der Wirkungsweise der aristotelischen Entelechie gedacht wird: Alle Betätigungen der Seele, welche die erste Stufe bilden, die Funktionen vegetativer Art, erscheinen als Bindeglied, als Weg zum Ziel. Das aber bedeutet der Sache nach eine Darlegung des *esse inquantum est* von *De immortalitate animae* 15, 24, wo es heißt: *Tradit speciem corpori, ut sit corpus inquantum est*. Allein die Beweisführung J. Goldbrunners er-

<sup>103</sup> Fr. Seifert, *Psychologie. Metaphysik der Seele* (Hdb.d.Philos., hrsg. von A. Bäumler und M. Schröter III), 1928, 36.

<sup>104</sup> *De trin.* IV, 3: . . . et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. Vgl. *De spir. et an.* 36. Vgl. B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, a. a. O. 89: „Leben und leben wollen, Lebensminderung und Lebenserhöhung, leben und sterben, restlose Lebensvollendung, Gott als Quelle des Lebens: Alles wird auf den überall wirkenden ursprünglichen und unverlierbaren Lebensdrang zurückgeführt, alles nach dem Lebenswert bemessen.“

<sup>105</sup> *De lib. arb.* 2, 7, 15—19.

<sup>106</sup> *Sermo* 161, 6: *Praesentia quippe animae tuae caro vivit, et quamdiu in carne tua praesens est anima tua, necesse est, ut vivat caro tua. Ille autem, qui tuam mortem quaerit, elicere vult de carne tua vitam tuam, qua vicit caro tua.*

<sup>107</sup> *De imm. an.* 15, 24. Die umstrittene Stelle lautet im Zusammenhang: *Hoc autem ordine intelligitur summa essentia speciem corpori per animam tribuit, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non sit, manente quippe anima in eo quo anima est corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem. — Vgl. auch a. a. O.: *Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivicans anima.**

<sup>108</sup> I, 5, 3.

<sup>109</sup> *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus*, Diss. München 1934, 34.

scheint in diesem Bezug nicht recht überzeugend, da bei einer Rücknahme einer bestimmten Doktrin nicht auch notwendig sämtliche Stellen benannt werden müssen, wo die in Frage stehende frühere Lehrmeinung ausgesprochen wurde. Eine gewisse Einschränkung von Augustins Widerruf vermag jedoch in der Besprechung seiner Schrift *De musica* gefunden werden: Der erste Vergleich *sive universaliter ut mundus* wird aufrecht erhalten, nur der zweite wird zurückgenommen, da er nicht einsehen kann, *quod sit animal mundus*<sup>110</sup>.

Alles ist der Körper nur durch die Seele, die ihm nach einem Worte von E. Portalié<sup>111</sup> in seinem grundlegenden Beitrag nicht allein die innere Einheit, das sensitive und vegetative Leben gebe, sondern auch die Subsistenz und das Körper-sein. Indes hat auch jener Verfasser die Meinung vertreten, daß der Kirchenlehrer das Verhältnis von Seele und Leib nicht klar als Information gezeigt hat. Form oder Entelechie darf die Seele bei Augustinus nur insofern genannt werden, als unter Entelechie das durch die Form angestrebte Ziel als zweckhaftes Selbstgestalten verstanden wird. In einer komplexen Wirkung formt die Seele den ihr zugeordneten Stoff zum Körper<sup>112</sup>. Das ist der gewiß an Plotin gewonnene, letzthin aber allgemein mystisch-spekulative Gedanke, daß ein Teil von der Seele abgetrennt ist, um diese Tätigkeit zu ermöglichen<sup>113</sup> und die räumlichen und zeitlichen Dinge zu bewerkstelligen<sup>114</sup>. Seine Beschaffenheit ist von jener geistigen Substanz unseres Verstandes, die nicht den Tieren eignet, wodurch wir der intelligiblen und unveränderlichen Wahrheit anhängen. Dabei aber bleibt die Einheit der Seele gewahrt, da jene Abtrennung nur *in auxilium societatis* geschieht<sup>115</sup>.

So ergibt sich Augustins Leib-Seele-Lösung über dem Hintergrunde rein psychologisch-philosophischer Kategorien als eine Brücke zwischen Plato und Aristoteles. Die Behauptung, die Seele sei bei jener umstrittenen Augustinus-Stelle nicht selbst als Form des Körpers, sondern nur als Vermittlerin, als „Überbringerin“ der Körperform zu deuten<sup>116</sup>, bringt lediglich eine Rückverlegung des Problems. Das Verhältnis von Seele und Leib bleibt als eine

<sup>110</sup> Petr. I, 5, 3: se anima esse istum mundum, sicut Plato sentit, aliqui philosophi quamplurimi, nec ratione certa indagare potui, nec divinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. Unde tale aliquid a me dictum quo id accipi posset, etiam in libro de immortalitate animae temere dictum notavi — non quia falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo quod sit anima mundum. — Vgl. Hieronymus a Parisiis, a. a. O. 309, 311: temere dictum est beziehe sich nicht auf die augustiniſche Meinung de anima rationali corpori tribuente speciem atque esse, sed tantum miram istam opinionem platoniam.

<sup>111</sup> St. Augustin, in: Dict. de théol. cath. I (Paris 1909), 2358: „L'union est même si intime, si profonde que l'âme spirituelle donne au corps non seulement la vie sensitive et végétative, mais par la même la subsistance et l'être corporal.“

<sup>112</sup> Contra ep. Manich. c. 14: potentia qua continet corpus et sentit in corpore.

<sup>113</sup> De trin. XII, 4.4: aliquid mentis derivatur.

<sup>114</sup> a. a. O. XII, 7, 12: ad tempora gubernanda. — Plotin, Enn. VI, 9, 8.

<sup>115</sup> a. a. O. XII, 3, 3.

<sup>116</sup> G. Manser, Augustins Philosophie und ihr Verhältnis und ihre Abhängigkeit von Plotin, in: Divus Thomas X, 1932, 42; ders., Das Wesen des Thomismus, 1935<sup>2</sup>, 116 f.

innig-lebendige akzidentelle Einheit zu bestimmen. Denn nicht kraft ihres Wesens, sondern kraft ihrer Tätigkeit, die als eine zweckgerichtete Hinordnung zu betrachten ist, ist die Seele Lebens-, Zweck- und Formprinzip des Körpers<sup>117</sup>. Dieser *intentio animae* erscheinen Seele und Körper untergeordnet: die Seele selbst, indem sie ihr eigenes Leben wahrnimmt; der Körper, indem sie jede einzelne Funktion des Körperlichen wahrnimmt und begründet<sup>118</sup>. „Eine geistbezogene Gestaltung des Leibes wird gefordert durch die Einheit der gestaltenden, niederen Seelenkräfte mit den höheren, der *mēns*“<sup>119</sup>. In dieser Einbeziehung des vegetativen und sensitiven Lebens der Seele in ihr geistiges Leben liegt die personale Würde auch des Leibes begründet, jene Einheit des Wesensbildes, aus dem heraus den Menschen zu formen in Sein, Denken und Tun, letzthin Sinn und Ziel jeder menschlichen „Bildung“ bedeutet.

Allein die Fragestellung nach einer aktualen oder substantialen Bestimmung des augustinischen Leib-Seele-Bildes vermag seiner besonderen, existentiell und religiös gegründeten Geisteshaltung nicht voll gerecht zu werden. Eine gültige Antwort kann erst über dem Hintergrunde der metaphysisch-hierarchischen Wertskala zwischen Gott und Welt möglich erscheinen.

#### IV

Die Frage um Leib und Seele enthüllt sich bei Augustinus in „Stufen“, wie in konzentrischen über- und ineinander gelagerten Kreisringen, von deren Peripherie man von jedem Punkt aus auf anderem Wege, wohl aber mit derselben radialen Richtung in das Zentrum des gemeinsamen Mittelpunktes gelangt. Jene nun vom entwicklungspsychologischen Gesetz her bestimmten „Stufen“ aber wollen unter verschiedenen Aspekten beleuchtet werden. Leib und Seele sind nicht nur erkenntnistheoretisch-psychologische Tatsachen, sondern im augustinischen Bewußtsein zu allererst Wert-Stufen, was über eine genealogische und typologische Besinnung religiös-seelischen Wachstums näher zu erschließen ist<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> De mus. VI, 9: Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto nisi intentione facientis. — Vgl. analog J. Geysler, Lehrbuch der Psychologie, 1920<sup>3</sup>, I, 364; H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung II, 1947, 67.

<sup>118</sup> Lib. arb. 25, 75.

<sup>119</sup> J. Goldbrunner, a. a. O. 43. Vgl. schon A. Kratzer, a. a. O. 323: „A. läßt die sinnliche und geistige Sphäre miteinander verschmelzen und gewinnt durch die Betonung einer Substanz ein Persönlichkeitsbild, einen Mittelpunkt des individuellen Lebens“; G. Manser, Augustins Philosophie 10, spricht von der „substantiellen Identität der Seele mit den Potenzen“.

<sup>120</sup> Die Frage einer möglichen (determinierten?) Entsprechung von jeweiligem Entwicklungsstadium (Phasenstruktur) und weltanschaulichem Habitus (Weltanschauungsstruktur) erscheint als ein dringendes Forschungsproblem, das bis dahin kaum noch angegangen wurde. Über Dilthey, Die Typologie der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen System (in: Weltanschauung, hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, 1911, 3—54) und K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1954<sup>4</sup>, u. a. würde jene bezeichnete Aufgabe als Begegnung und Verbindung von Weltanschauungstypologie, Charakterologie und Entwicklungspsychologie hinausführen müssen. — Vgl. im Ansatz: Ch. Bühler, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, 1933; O. Kroh, Die Gesetzlichkeit geistiger Entwicklung, Z. f. Päd. Psych. 37, 1936; ders., Phasen und Typen, a. a. O. 40, 1939.

Vorbewußt naive, gottgeschenkte Gesundheit führt über die „Krise“ des Tages, an dem der Mensch zerbricht, an dem der neue Gott, „sein“ Gott geboren wird, der in jedem begraben liegt, zu der Gesundung der Seele, die nun jedoch über dem „erfahrenen“ Riß sich schließt, — über diesem Gesetz menschlich-psychischer Entwicklung und Entfaltung enthüllt sich nicht nur Augustins religiös-seelisches Wachstum, sondern in unlöslicher Verschränkung auch seine leib-seelische Problematik. Seine wertbezogene Anthropologie schreitet durch die biblische heilsgeschichtliche Entwicklung vom paradiesischen Menschen über die „Krisis“ des „Falles“ zum Christwerden als ständiger Aufgabe, wie eben seine ganze Philosophie nur als „Darstellung der Entwicklung der Metaphysik des Neuen Testaments“<sup>121</sup> zu begreifen ist, wenn auch mit dem betonten Akzent individueller Selbsterfahrung und Selbstbesinnung.

*Erhebe dich über das Reich des Körperlichen empor und verstehe deine Seele, hebe dich auch noch über deine Seele empor und erkenne Gott. Wenn du in deiner Seele denkend weilst, dann bist du in der Mitte. Wenn du nach unten schaust, so gewahrst du den Körper, wenn du nach oben blickst, so ist dort Gott*<sup>122</sup>. Wohl keine andere Doktrin hat wie diese, daß der Mensch *medium quiddam* sei<sup>123</sup>, die gesamte mittelalterliche Anthropologie gezeichnet. Mit diesem „Zwischen“ bezeichnet Augustinus den metaphysischen Ort des Menschen in jener hierarchischen Stufenfolge von Seinsgraden und Werten, an deren Spitze Gott steht als das *bonum maximum*, die Seele als das *bonum magnum* und der Leib als ein *bonum infirmum*<sup>124</sup>. Den Menschen aber erschuf Gott als Leib und Seele, aus der Zweiheit der Substanzen setzte er die eine Ganzheit „Mensch“ zusammen<sup>125</sup>, wie eben auch die Natur im allgemeinen aus *spiritus* und *corpus* besteht<sup>126</sup>. Dies wurde schon an anderer Stelle erwiesen und sei hier nochmals mit Augustins Thesen verdeutlicht.

Im Gottesstaat erörtert der Kirchenlehrer drei Möglichkeiten:

1) Der Mensch könnte nur Seele sein und der Leib sich wie das Pferd zum Reiter verhalten; denn der Reiter ist ja nicht Mensch und Pferd zugleich, sondern lediglich Mensch.

2) Der Mensch könnte nur Leib sein, der irgendwie in Beziehung stünde zur Seele, so wie das Trinkgefäß zum Trunk.

3) Der Mensch könnte beides sein, so daß Leib und Seele je ein Teil von ihm sind, er selbst aber als Ganzes aus beiden besteht, wie bei einem Zweigespann: *Erst wenn beide miteinander verbunden sind, spricht man von einem Menschen*<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, 1907<sup>2</sup>, 235.

<sup>122</sup> In Ioann. 20, 11.

<sup>123</sup> Vgl. De civ. Dei IX, 13: *pecus et animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale medius homo esset, inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale.*

<sup>124</sup> De civ. Dei XV, 22; XIV, 5; Sermo 156, 6; Ep. 144, 2; 140, 3.

<sup>125</sup> Ep. 137, 11: *miscetur anima corpori.*

<sup>126</sup> De nat. boni I.

<sup>127</sup> De civ. Dei XIII, 24: *Sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen.*



Auf diese Totalität der realen Schöpfung des Menschen legt also Augustinus betonten Wert; besonders noch auf die Erschaffung des Leibes, denn *nemand kann die Körper formen oder erschaffen außer Gott*<sup>128</sup>. Allein aber durch diese göttliche Schöpfertat war die leib-seelische Einheit als organische Ganzheit und Harmonie verbürgt<sup>129</sup>. Und damit war auch der Leib als ein von Gott gesetztes Sein gut<sup>130</sup>. *Die Leiber sind nicht bloß ein äußerlich anhaftender Schmuck oder Behelf, sondern sie gehören zur menschlichen Natur*<sup>131</sup>. Leib und Seele sind füreinander geschaffen und darum hat die Seele einen natürlichen Drang, sich mit dem Leibe zu verbinden, wie es eben auch uns natürlich ist, daß wir leben wollen<sup>132</sup>. Dem Einwand, die Seele hätte ohne den Leib doch ein herrliches Dasein, wird klar damit begegnet, daß die Seele *naturali appetitu ferri in corpus*<sup>133</sup>. Die Seele ist geradezu geschaffen, um den Leib zu beleben!<sup>134</sup> Leib und Seele gehören somit von Natur aus zusammen. Denn ein sterblicher Leib ist für den Menschen passender als zum Beispiel ein unsterblicher, luftartiger Leib der Dämonen<sup>135</sup>. Das ist eindeutig antiplatonisch gedacht und empfunden! Jenes auch augustinische *naturaliter velle* wird sehr häufig in Darstellungen seines Menschen- und Weltbildes mehr oder minder übersehen. Und doch entspricht auch der offene Blick für die *natura*-Sphäre seinem an der biblischen Schöpfungsidee gewonnenen Bewußtsein. An dem Menschen, wie er aus der Hand Gottes hervorgeht, ist alles gut. Selbst das Fleisch wird nicht nur als indifferent bestimmt, sondern schlechthin als gut<sup>136</sup>. Einheit und Ganzheit, In- und Füreinander von Seele und Leib, Reinheit des Geistes und des Fleisches, ohne Sünde und ohne Tod — so steht Aurelius Augustinus bewundernd vor diesem geheimnisvollen paradiesischen Bilde vom Menschen.

In festen hierarchischen Grundverhältnissen waren Leib und Seele verankert, im *ordo bonorum*, da das Obere jeweils das Niedere umfängt und trägt, — jene vom Neuplatonismus über Meister Eckhart<sup>137</sup> hinaus durchhaltende Idee, die man als den Grundriß der Weltanschauung des abendländischen Mittelalters bezeichnen darf: *Wenn für diesen Leib die Seele das Le-*

<sup>128</sup> De civ. Dei XIV, 5.

<sup>129</sup> Op. im. c. Jul. VI, 14, 22: *natura illa talis fuit, ut nec mori posset, si peccare noluisset; natura illa talis fuit, ut in se discordiam carnis et spiritus non haberet.*

<sup>130</sup> De civ. Dei XV, 22: *Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti.* — Vgl. Fr.-J. von Rintelen, *Deus bonum omnis boni*, in: Aurelius Augustinus, 1930, 207; ders., *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I*, 1932, 163; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus I*, 1928<sup>2</sup>, 189 ff.

<sup>131</sup> De civ. Dei I, 13: *... sed corpora ad ipsam naturam hominis pertinent.*

<sup>132</sup> De Gen. ad litt. VII, 25, 27, 38: *Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest, utrum si noluerit compellatur. Sed melius creditur, hoc naturaliter velle, id est in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere.*

<sup>133</sup> a. a. O.

<sup>134</sup> a. a. O. 8, 11: *animans carnem facta est.*

<sup>135</sup> De civ. Dei IX, 10.

<sup>136</sup> De civ. Dei XIV, 5: *Natura carnis quae in genere atque ordine suo bona est; De nat. et gratia 65.*

<sup>137</sup> Vgl. E. von Bracken, *Meister Eckhart und Fichte*, 1943, 46—56.

ben bedeutet, das kein Körper dem anderen zu verleihen vermag, so ist für die Seele Gott dasjenige, was dem Leben Leben verleiht<sup>138</sup>. Man muß diese von Oben gesetzte, gegenseitige Zuordnung und Bedingtheit geradezu als eine religionspsychologische Konvergenz erkennen, wenn später auch Ramana-*nuja*<sup>139</sup> erfährt: Gott ist mein Selbst, so wie meine Seele das „Selbst“ meines Leibes ist. Wie die Seele das tragende, erhaltende Subjekt ist, und der Leib ein der Seele „Beigelegtes“, ihr Zukommendes, von ihr Abhängiges, so ist Gott das Tragende, Beherrschende, zugleich sie Durchdringende meiner Seele.

In dieser gestuften Lebensbeziehung gewinnt dann der Kerngedanke augustinischer Sehnsucht, der Friede, seine gültige Bedeutung: Der Friede zwischen Leib und Seele wird zur ordnenden Grundlage des Friedens in allen Lebensbeziehungen, in Familie, Staat und Gottesreich — aller Dinge. Denn das Ziel der Weltlenkung ist friedenschaffende Ordnung wie sie jenes berühmte Bild im Gottesstaat<sup>140</sup> entwirft: *Der Friede des Leibes ist das geordnete Maß seiner Glieder, der Friede der vernunftlosen Seele ist die geordnete Ruhe ihrer Triebe; der Friede der Geist-Seele ist die geordnete Übereinstimmung ihres Denkens und Tuns. Der Friede von Leib und Seele ist geordnetes Leben und Heil des Lebenden. Der Friede des sterblichen Menschen mit Gott ist der im Glauben geordnete Gehorsam unter dem ewigen Gesetz. Der Friede der Menschen ist geordnete Eintracht. Der Friede des Hauses ist die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Hausgenossen. Der Friede im Staat ist die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Staatsbürger. Der Friede im Gottesreich ist die höchst geordnete und höchst einträchtige Gemeinschaft im Genießen Gottes und im gegenseitigen Genießen in Gott. Der Friede aller Dinge ist die Ruhe der Ordnung.*

Dabei hat E. Fuchs<sup>141</sup> bei der Interpretation der *Pax*-Tafel auf die besonderen Schwierigkeiten hingewiesen, die sich für Augustinus bei der Berücksichtigung jener beiden „im Grunde gegensätzlichen Begriffe“ *ordo* und *pax* ergeben, wie dies im 13. und 14. Kapitel von *De civitate Dei* spürbar wird.

Deutlich umrissen wird dazu die Bedeutung der Friedensidee für die Bestimmung des leiblich-seelischen Verhältnisses im Hinblick auf die besondere Situation des Tieres. Dies erstrebt für seinen Körper und seine Seele den Frieden. Als *anima irrationalis* kennt seine Seele nur *appetitiones* und bedarf zu

<sup>138</sup> Conf. X, 6; Sermo 65, 4, 5: Sicut adest vita corporis, id est anima ne moriatur corpus: si debet adesse vita animae, hoc est Deus, ne moriatur anima.

<sup>139</sup> Vgl. R. Otto, *Indiens Gnadensreligion und das Christentum*, 1930, 25: zum Grundsätzlichen der Konvergenzen bes. ders., *Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte*, Visnu Narayana, 1917, 141 (*Religiöse Stimmen der Völker*, hrsg. von W. Otto, *Die Religion des alten Indien III*).

<sup>140</sup> XIX, 13: Pax corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis ordinata requies appetitorum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae ordinata vitae et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide . . . Pax omnium verum tranquillitatis ordinis. — Vgl. Thomas v. A., S. th. I qu. 103 ad 2.

<sup>141</sup> Augustin und der antike Friedensgedanke (*Neue philol. Unters.*, hrsg. von W. Jaeger III), 1926, 58 f.

ihrem eigenen Frieden des Friedens zwischen Körper und Seele. An jedem kann dieses Friedensstreben als natürlicher Trieb beobachtet werden. Die Flucht vor dem Schmerz bedeutet dann Liebe zum Frieden des Körpers, zumal der Schmerz als Störung des körperlichen Friedensverhältnisses zu gelten hat<sup>142</sup>. Liebe zum Frieden der Seele ist dem Wesen als natürlicher Drang eingegeben, in demselben Sinne, wie es dem Streben nach Lust (*voluptas*) folgt<sup>143</sup>. Die Flucht vor dem Tode ist dann ebenso als Liebe zum Frieden, der zwischen Leib und Seele besteht, zu deuten<sup>144</sup>.

Die Wertabstufung des Körperlichen bedeutet in jenem augustinischen Verständnis keine grundsätzliche ethische Diffamierung des Leibes, obwohl er die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, im Gegensatz zu Irenäus<sup>145</sup> nicht oder nur sehr bedingt auf den Leib bezieht, im ganzen in der *anima rationalis* wiederfindet<sup>146</sup>. Zum Künster des Schöpfers wird der Leib durch die Harmonie seines Baues<sup>147</sup>.

Augustins Schilderung des paradiesischen Menschenbildes gewinnt etwas Übermenschliches, Unwirkliches, da jenem Bilde das „Gesetz in den Gliedern“ mangelt, wodurch unser existentielles Bewußtsein des Mensch-seins getragen wird: Weder in noch an seinem Leibe war Verderbnis, die irgendwelchen Verdruß einem seiner Sinne bereitet hätte. Keine innere Krankheit, keinen äußeren Schlag brauchte er zu fürchten. Höchste Gesundheit im Fleische, völlige Harmonie in der Seele ... vielmehr durch den gleichen Willensakt hätten diese Glieder bewegt werden können, wie die übrigen, und ohne den verführerischen Antrieb der Leidenschaft hätte in Leibes- wie Seelenruhe der Mann sich ohne Verderbnis der Reinheit mit seinem Weibe verbunden.

Wie der metaphysische Grund der Vereinigung von Leib und Seele in der Vermittlerrolle zu suchen ist, die die Seele zwischen den göttlichen Ideen und dem Körper als das von Gott Belebte und selbst den Leib Belebende wahrzunehmen hat, so bestand der physische Grund in der von Gott gewollten und ursprünglich geschaffenen Synthese des Leibes mit der Seele: Leidenschaftslos ist er ihr willfähiges Instrument, ihr Gefährte. Die göttliche Gnadenordnung geht harmonisch in der Naturordnung auf, solange der Mensch mit seiner freien Entscheidung<sup>149</sup> im *inbaerere Deo*, in der Erkenntnis seines mensch-

<sup>142</sup> De civ. Dei XIX, 13.

<sup>143</sup> a. a. O. c. 12: *sicut nemo est, qui gaudere nolit, ita nemo est, qui pacem habere nolit.*

<sup>144</sup> a. a. O. c. 14: *sicut enim pacem corporis amare se ostendunt animantia, cum fugiunt dolorem, et pacem animae, cum propter explendas indigentias appetitionum voluptatem sequuntur: ita mortem fugiendo satis indicant, quantum diligant pacem, qua sibi conciliantur anima et corpus.*

<sup>145</sup> Adv. haer. V, 6 und 7.

<sup>146</sup> Vgl. M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, 201: Die Analogie im äußeren Menschen.

<sup>147</sup> De civ. Dei XXII, 24, 4: ... *Certe enim nihil creatu, videmus in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum.*

<sup>148</sup> De civ. Dei XIV, 26.

<sup>149</sup> Zu der umstrittenen Willensproblematik vgl. u. a. bes. H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930.

lichen „Maßes“, der *humilitas*, mit dem Grund seines Wesens in Gott als höchstem und letztem Wert verankert bleibt<sup>150</sup>: *Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spirituali*. Die Zuordnung von Seele und Leib entsprach dem natürlichen Seinsbestand, die Trennung von beiden aber ist „wider die Natur“, bedeutet den Tod.

Allein jenes Goldene Zeitalter biblischer Erinnerung wurde zerbrochen vom hochmütigen „Fall“ Adams, der im augustinischen Verständnis Schicksalswende der ganzen Menschheit, „Scheidepunkt aller Geschöpflichkeit“<sup>151</sup> bedeutet. Die *cupiditas* des Fleisches ist die schwerwiegende Folge jener freien und verantwortlichen Entscheidung<sup>152</sup>. Das innere Verhältnis von Seele und Leib wird umgekehrt, der Dualismus durchschneidet existentiell die Sphäre von Fleisch und Geist. Krankheit und Gottesferne wird jetzt, was einst natürlich begnadete Gesundheit an Leib und Seele war.

Wie kam Augustinus zu diesem vernichtenden Akzent des Leiblichen? Seine persönliche körperlich-geschlechtliche Selbsterfahrung leitete ihn wie von selbst zu einem grundsätzlichen Mißverständnis jener wesenhaft religiösen Kategorien des Apostels, dessen Antinomie von *Sarx* und *Pneuma* er nur sittlich versteht, indem er die moralisch-abwertenden Elemente, die gewiß auch in der paulinischen Begrifflichkeit des „Sarkischen“ als der Sphäre des Widergöttlichen, Nur-Menschlichen mit enthalten sind, nunmehr verabsolutiert und somit das Physiologische zum alleinigen Aspekt jener religiösen Mensch- und Weltansicht erhebt<sup>153</sup>. Damit aber war für Augustinus im „Fleischlichen“ die Macht der Begierde, der Sinnlichkeit, der Konkupiszenz aufgebrochen! Das Band zwischen Gott und Mensch und damit auch zwischen Seele und Leib wurde mit dem *Non serviam* zerrissen, zur inneren Zerrissenheit wurde sich selbst der Mensch! Der Mensch, im Weltensein gefangen, erlebt die Tiefe tragischer Existenz: über Leib und Seele haftet das Stigma der Unerlöstheit. Diese Verlorenheit aber verspürt die Seele, die freilich auch nach der „Krisis“ der Sünde dem Göttlichen in ihrem tiefsten Grunde verhaftet bleibt, als eine unüberbrückbare Entfremdung des Körperlichen. Die relative, in der gottgeschenkten Ordnung gesehene Wertigkeit des Leibes als *parvum bonum* wurde zerstört. Leben wird zur Last, zum Übel, der Leib zum Kerker der Seele<sup>154</sup>. In tragischer Resignation klärt diese neue existentielle Situation des Menschen Augustins Diagnose der Erkrankung der Seele: Die Geburt ist der Anfang der Krankheit!<sup>155</sup> Wer spürte hier nicht die Nähe

<sup>150</sup> De civ. Dei XIV, 11, 2: *Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spirituali*.

<sup>151</sup> H. Dinkler, a. a. O. 82. — Augustinus, In Ioann. 26, 16: *Caput omnium peccatorum superbia est*.

<sup>152</sup> De Gen. ad litt XI, 31.

<sup>153</sup> De civ. Dei XIV, 4, 2: *ambulare secundum hominem est esse carnalem*.

<sup>154</sup> Enn. in Ps. 141, 18: *posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod fecit Deus, sed quia poenale et mortale*.

<sup>155</sup> a. a. O. 2, 6: *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est*.

jenes „Seins zum Tode“, wenn Sophokles<sup>156</sup> jene selig preist, die nicht geboren werden?

Das Leibliche sah Augustinus seit dem Sündenfall weithin in einer Ebene mit der *concupiscentia*, wie dies besonders protestantische Interpretationen erweisen wollen<sup>157</sup>. J. Mausbach<sup>158</sup> sucht dagegen jenen Begriff primär als religiösen Terminus zu fassen, wenigstens nicht ausschließlich als sexuelle Sphäre, sucht das Geschlechtliche als das vitale Agens im Menschen mehr in der Linie der allgemein-sündhaften Lust einzuordnen. Jedenfalls aber liegt hier nicht nur eines der umstrittensten Probleme augustinuscher Anthropologie vor, sondern zugleich auch jene für die abendländische christliche Theologie und mehr noch für ihre Praxis folgenschwere und verhängnisvolle Verschränkung von Körper, Sünde und Konkupiszenz. Augustinus greift jene orphisch-gnostischen Elemente einer Leibverneinung auf, die schon in gewissen Texten bei Johannes und Paulus anklingen, von einem breiten Strom platonischer und gnostischer Konzeptionen innerhalb der frühen Kirche genährt und von jener tiefen Überzeugung eines geheimnisvollen Zusammenhangs zwischen Tod und Geschlechtlichkeit<sup>159</sup> getragen wurden. Über dem an seiner eigenen Erfahrung gewonnenen Pessimismus um Sünde und Sexus verläßt der Bischof von Hippo das methodische Prinzip seiner schriftgebundenen „Philosophie“ und deutet sein persönliches Ungenügen, das nicht zuletzt an der Unruhe seines Leibes gewonnen war, in die biblisch-christliche Lehre hinein. Für ihn, wie für alle in seinem Lichtkreis stehenden Geiststräger krankt der christliche, auch der erlöste Mensch, seitdem an jener nicht wegzudisputierenden Stimmung des Mißtrauens und des schlechten Gewissens, sofern es um die Beteiligung der Geschlechtssphäre geht. A. Harnack<sup>160</sup> hat mit Recht dazu bemerkt, der antike Naturalismus sei weniger gefährlich und für Tausende weniger vergiftend gewesen, als „diese seraphische Geschlechtssphäre“. Und alle Prediger der Wertnichtigkeit des Leibes, sei es im Gewande der Theologen, Dichter oder Künstler im mittelalterlichen Geistesraum, fanden nicht zuletzt an Augustinus ihren sanktionierten Beleg! Bei allem Vorbehalt gegen eine extreme, durchgehende Konkupiszenz-Lehre im

<sup>156</sup> Oid. Kol. 1225 ff. — Vgl. Aug., De civ. Dei XIII, 10: „Wenn man nun zu sterben, d. h. im Tode befindlich zu sein beginnt von dem Augenblick an, daß in einem der Tod einsetzt, (d. h. die Abnahme des Lebens), so befindet man sich fürwahr im Tode vom ersten Augenblick an, da man sich im Leibe befindet.“ — Hier schon klingen also die modernen Erfahrungen der Existenzphilosophie von der „Zeitlichkeit“, dem „Sein zum Tode“ usf. an!

<sup>157</sup> So etwa H. Dinkler, a. a. O. 112 u. a. O. — Vgl. Aug., Miscell. 577: Quod peccatum est quod appellat, nisi concupiscentiam carnis?

<sup>158</sup> Die Ethik des hl. Augustinus II, 1928<sup>2</sup>, 174: „A. versteht unter Konkupiszenz die ungebundene, sittlich nicht geordnete Lust und Begier zum Geschöpflichen, die eben wegen dieser Regellosigkeit zum Bösen reizt; er sieht sie nicht ausschließlich, aber vorwiegend im sinnlichen Teil der Seele, am speziellsten in der Geschlechtssphäre.“

<sup>159</sup> Die geschlechtliche Verbindung ist die Verbindung mit der  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  mit der vergänglichen Gestalt der Welt, sie zerstört das Gebet — so sieht es Clemens Alexandrinus. — Vgl. W. Stählin, Vom Sinn des Leibes 37 f.

<sup>160</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1909<sup>4</sup>, 218 A. 1.

augustinischen Denken ist indes nicht zu leugnen, daß der Leib von ihm auch als *animae namque mortuae . . . sepulcrum*<sup>161</sup>, das ist Grab der unerlösten Seele, als *gravissimum vinculum*<sup>162</sup> erfahren wurde, eine Überzeugung, die er vor allem an der *libido*, der *delectatio carnalis* gewann, welche zur Sündensphäre degradiert, ja weithin eindeutig mit Sünde und Leib identifiziert wird<sup>163</sup>. Die paulinische Formel  $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\alpha\rho\zeta$  wird von Augustinus vornehmlich konkret bezogen, in eins gesetzt mit jener mehr abstrakten, platonisch-orphischen  $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ -Vorstellung, — Quelle des Irrtums am genuinen Christentum! Das aber ist sein paulinisches Vermächtnis: daß auch er den Stachel des Fleisches als eine ihn bedrängende und ängstigende Macht empfand, als ein Überwältigt-werden, wie er auch seine Unfähigkeit, die bösen Begierden in sich zu unterdrücken, offen bekennt<sup>164</sup>.

Wie nahe die Konkupiszenzlehre mit der Anschauung über die Erbsünde<sup>165</sup> und die Ehe<sup>166</sup> verflochten ist, erhellt von hier aus von selbst.

## V

Krank ist der Mensch. Die Ursache der Erkrankung lag im autonomen Willensmoment, die Folge war die *cupiditas carnis*, deren Symptome bedingten seine Tragik, die nur er allein erfahren konnte, bedingt durch sein Menschsein als persönliches Sich-haben in der Seele, die leidet an dem Beschwernis des Körpers und an sich selbst. Seele und Leib aber „infizieren“ sich gegenseitig. Der „Kreislauf“ zwischen Seele und Leib ist gestört, ja zerstört. Das „funktionelle“ Gesetz organisch-gesunden Lebens ist verkehrt: Leib ward Subjekt, Seele Objekt. Die Seele ist an die Außenwelt verloren.

Wie aber kann der Mensch in dieser innerseelischen Zerrissenheit, die zugleich ein Riß zwischen *caro* und *spiritus* bedeutet, bestehen? Was kann eine Heilung bringen? Weil diese Erkrankung seine gesamte psychophysische Konstitution betroffen hat, eben eine „konstitutionelle“ ist, kann die mögliche Heilung auch nur eine totale sein. Doch wie? — Die Heilung der leiblich-seelischen Krankheit kann nur von außen kommen, ja allein schon der Wille zu diesem höheren Leben kann nur in einer *gratia praeveniens* gelenkt werden als *delectatio vitrix*<sup>167</sup>. Nur der göttliche Arzt vermag diese totale Erkrankung, die eben letzthin eine Verkehrung des „Standortes“ im Schöpfungs-

<sup>161</sup> Enn. in Ps. 87, 11.

<sup>162</sup> De mor. eccl. cath. I, 22, 40.

<sup>163</sup> De duab. an. 20: Propterea enim corporea diligendo peccamus.

<sup>164</sup> Sermo 128, 9.

<sup>165</sup> J. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, 1905, 43 ff.; N. P. Borghese, Il problema del male in sant'Agostino. La libertà, il peccato e la grazia, Palermo 1921; E. Gilson, Der hl. Augustinus 254 ff.

<sup>166</sup> Vgl. die aufschlußreiche Untersuchung von M. Müller, Die Lehre des hl. A. von der Paradiesche und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, 1954, 19 ff.; B. Roland-Gosselin, La morale de saint A., Paris 1925, III.

<sup>167</sup> Hier liegt das offene Problem Augustins: die Frage des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit, der gegen Thomismus, Molinismus, Kongruismus eine besondere Lösung grundlegte, die schließlich im Luthertum weiterwirkte.

gefüge ist, mit seiner *gratia medicinalis*<sup>168</sup> zu heilen: Selbst der nun aufbrechende Kampf der beiden Seelen in der eigenen Brust kann im letzten nur als Gottes eigenes Wirken begriffen werden, wie eben alle tiefe Religiosität im religionspsychologischen Zirkel endet<sup>169</sup>. Es ist der Gottesgeist selbst, der in uns kämpft<sup>170</sup>. Gottes Hilfe hat die psychophysische Konstitution von Seele und Leib geheilt, hat ihr, die aus dem Seinsordo aus eigenem Willen und Verschulden herausgefallen war, wieder die rechte Ordnung verliehen.

*Ordo* ist der Zentralbegriff der augustinischen Weltanschauung. In einer genialen Konzeption hat der Schüler Plotins<sup>171</sup> jene wesenhaft abendländischen Elemente des *Ordo*-Gedankens, wie sie vor ihm von Plato, Aristoteles, der Stoa und besonders dem Neuplatonismus ausgebildet waren<sup>172</sup>, aufgenommen und schenkte dem Mittelalter seine an der *revelatio naturalis* gewonnene christliche Grundidee des *ordo*, wodurch Gott, Seele und Welt in festen Grundverhältnissen erlebt und beheimatet wurden: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*<sup>173</sup>. So aber hat Augustinus<sup>174</sup> selbst seine Konzeption erklärt: *Da Gott die höchste Wesenheit, das heißt das höchste Sein und daher unveränderlich ist, darum gab er den Dingen, die er schuf, zu sein, aber nicht auf höchste Weise zu sein, wie er selbst ist. Den einen gab er mehr zu sein, den anderen weniger und ordnete so die Naturen der Wesen in Stufen*. Der Mensch aber gewährleistet an entscheidender Stelle durch seine leib-seelische Doppelnatur die Abfolge dieses Stufengefüges; Seele als Vermittlerin zwischen den göttlichen Ideen und dem Körperlichen — wir erkannten hierin den metaphysischen Grund der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen.

Die Überzeugung vom *Ordo* alles Seins schließt aber, zumal für Augustinus, zugleich einen Wertbegriff ein: Die Idee vom Gut-sein alles Seins<sup>175</sup>. Denn in jedem Sein spiegelt sich irgendwie Gott wider, da sich die Urformen in der Ordnung und qualitativen Gestaltung alles Endlichen ausdrücken, wie es in aller augustinischen Tradition als trinitarische Analogie erlebt wird.

Von diesem „Welt“-*Ordo* her, in den das menschliche Dasein eingespannt ist, durch den bei aller Betonung des persönlichen Bewußtseins auch die augustinische Existenz erst Sein und Wert erhält, wird auch letztlich das Leib-

<sup>168</sup> De natura et gratia 54, 63; Miscell. I, 271: Medicus bonus, pius, iustus, misericors (qui) venit . . . ut consoletur te, ut vere sanus sis.

<sup>169</sup> H. Dinkler, a. a. O. 187. — Lit. bei E. Gilson, a. a. O. 254—288.

<sup>170</sup> Sermo 128, 6, 9.

<sup>171</sup> J. Barion, Plotin und Augustinus. Unters. zum Gottesproblem, 1934.

<sup>172</sup> Vgl. H. Meyer, Thomas von Aquin, 1938, 320 ff.: Der Ordogedanke vor Thomas; L. Manz, Der Ordo-Gedanke, 1937 (Gesch. Überblick von der Spätantike bis Thomas); Th. Steinbüchel, Christliches Mittelalter, 1935, 114; H. Krings, Ordo. Philos.-historische Grundlagen einer abendländ. Idee, 1941, wo eine begriffliche Fundierung versucht wird.

<sup>173</sup> Lib. Sap. XI, 21.

<sup>174</sup> De civ. Dei XII, 2: Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe esse, et ideo immutabilis sit: Rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.

<sup>175</sup> Quidque est, bonum est. Vgl. Fr.-J. v. Rintelen, Deus bonum . . . a. a. O.

Seele-Bild jenes ruhelosen Genius ganz verständlich. In der geheimnisvollen Vermählung von göttlichem Anruf und menschlicher Antwort ward der Mensch geheilt, das heißt seine leib-seelische Konstitution wird wieder in die ur-sprüngliche gottgewollte Ordnung gesetzt: Nun wird der Leib zum *parvum bonum*, gehalten und getragen von der Lebensfülle des hohen und höchsten Gutes, von Seele und Gott, ja sogar zum *summum bonum* kann dem Leibe die Seele werden, in der letzthin Gott selbst wirkend, den Leib beherrscht<sup>176</sup>. Die Seele erhält die ihr „verordnete“ metaphysische Position: ihr eignet die mediale Funktion der Wertmitteilung, da alles Niedere nur vom Höheren jeweils Sein und Wert erhält<sup>177</sup>. Gott aber ist der höchste Erhalter und Spender alles Seins<sup>178</sup>. Die gegenseitige dynamische Beziehung zwischen Gott-Seele-Leib aber wird von Augustinus als Leben erfahren, jenem Grundmotiv seiner Weltanschauung.

Wie aber in der Seinsfolge des augustinischen *ordo* jedes Ding seinen ihm zukommenden Wert erhält, wo noch die Sünde, selbst der Satan seinen ontologischen Wert erhält<sup>179</sup>, so findet auch der Leib des Menschen, wie alles Materielle, seinen wertbezogenen *locus naturalis* im Ganzen der Schöpfungsordnung, wo Schönheit *splendor ordinis* bedeutet. Auch dieses Weltbild erleuchtet jener ästhetisch-kosmische Begriff der Harmonie, jenes stoische Erleben der „Sympathie“, das in seiner terminologischen Gültigkeit bis auf Poseidonios zurückgeht<sup>180</sup>. Hierin liegt auch der Schlüssel für Augustins relativ optimistische Theodizee, die in einem als Lebensaufgabe erfaßten Kampf gegen den Manichäismus<sup>181</sup> das Übel, das Böse, die Sünde über dem Hintergrund einer griechisch-christlichen Tradition nicht als substantielle Wirklichkeit (*substantia*), sondern als Privation, Störung der Ordnung des Seienden bestimmt, da eben der Anfang der Sünde „in einer Privation, einem (freiwilligen) Kraftverlust, einem Sichfallenlassen (*defectus*) aus der in Gott begründeten Ordnung und Lebenssphäre“<sup>182</sup> zu suchen ist. Nicht müde wird Augustinus, die Schönheit des Kosmos zu preisen — sein griechisches Vermächtnis, das er über dem Hintergrund des biblisch-christlichen Schöpfungsgedankens vertieft und verankert. Schöpfung aber sieht er zunächst in der Realität einer *creatio ex nihilo*<sup>183</sup>, dann aber auch, beeinflusst durch die Über-

<sup>176</sup> Enn. in Ps. 146, 6. — Seele als *summum bonum*: De mor. eccl. cath. I, 5, 7.

<sup>177</sup> Enn. in Ps. 145, 5: Sic enim factum est, fratres mei: accepit homo corpus tanquam in famulatum, Deum autem dominum habens, servum corpus, habens supra se Conditorem, infra se quod sub illo conditum est; in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem accepit haerere superiori, regere non potest inferiorem, nisi regatur a meliore. — Ep. 140, 2, 3: in quodam mediate positu est, infra se habens corporalem creatura, supra se autem sui et corporas Creatorem.

<sup>178</sup> De quant. an. 36, 80.

<sup>179</sup> Etiam diabolus in quantum natura est, bonus est.

<sup>180</sup> K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 1926, 52f.

<sup>181</sup> J. Nørregaard, Augustins Bekehrung, übers. von Spelmeyer, 1923, bes. cap. III.

<sup>182</sup> Fr. Billicsich, Das Problem der Theodizee im philos. Denken des Abendlandes I, 1936, 121 ff.

<sup>183</sup> Vgl. bes. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 14f.



zeugung von Kol. 1, 16 und Joh. 1, 3 wie durch Platos Ideenlehre<sup>184</sup>, im Zusammenhang mit der ewigen Zeugung des Wortes aus dem Vater<sup>185</sup>. Hierin aber gründet für Augustinus die tiefste Verankerung des Gutseins alles Seins, auch eben des Materiellen, daß es seit Ewigkeit als Idee im Denken Gottes ruht<sup>186</sup>.

In dieser göttlich gesetzten Wertskala aber hat dann auch der menschliche Leib seinen *ordo*. Der Rückbezug auf den Schöpfer läßt Augustinus den Leib als *donum Dei*<sup>187</sup>, als ein *bonum* preisen. Schön ist der Körper, weil er *bonum Dei quidem donum est*<sup>188</sup>.

*Ordo* bedingt die Schönheit der Welt; aus allem einzelnen aber setzt sich die wunderbare Schönheit des Universums zusammen<sup>189</sup>, die sich jedoch nur dem offenbart, der den *ordo studiorum sapientiae* in sich aufgenommen hat<sup>190</sup>. Wie eine Lobeshymne auf den Schöpfergott klingt Augustins Verherrlichung der Harmonie und Zierde des menschlichen Leibes<sup>191</sup>.

Leib als Gefäß der Seele, Leib und Seele von Gottes Hand gebildet, in Einheit und Güte aufeinander bezogen, — wer dächte hier nicht an die Harmonie hellenisch-plastischer Kunst des Menschenbildes? In dieser ästhetisch-religiösen Wertsetzung ist der Schatten einer Negativität des Körperlichen geschwunden. Der ganze Mensch wird als Wunderwerk Gottes erlebt. Darum wendet sich Augustinus nicht nur gegen die Verachtung des Leibes bei den Manichäern, vor allem auch bei Porphyrios<sup>192</sup>; ausdrücklich bekämpft er die Lehre des Origenes, welcher die irdische Welt als Strafaufenthalt, den Leib als Kerker der Seele ansah<sup>193</sup>.

## VI

Augustinus ist ein platonischer Mensch. Gleichnis und Symbol läßt er dort sprechen, wo das *ineffabile* des leib-seelischen Geheimnisses verdeutlicht werden soll. So kennt er mit der Tradition die Kleid-Analogie, den Leib als *vestimentum animae*<sup>194</sup>; *jamula animae*<sup>195</sup> wird das Fleisch genannt. Die bewundernswerte Ordnung einer friedlichen Harmonie wird vom göttlichen Ur-

<sup>184</sup> K. Gronau, Platos Ideenlehre im Wandel der Zeit, 1929, 36 ff.

<sup>185</sup> Conf. XI, 9, 11: In hoc principio fecisti, Deus coelum et terram, in Verbo tuo, in filio tuo . . .

<sup>186</sup> De div. quaest. 83, 46, 2.

<sup>187</sup> De civ. Dei XV, 22.

<sup>188</sup> Sermo 277, 3: Deus autem noster et corpus fecit et spiritum; er utriusque recreator; utriusque institutor, utriusque etiam restitutor . . . Ergo prudenter martyres Christi non sua corpora contempserunt.

<sup>189</sup> Ench. 3, 10.

<sup>190</sup> De ordine 11. Vgl. A. Dyroff, Über Form und Begriffsgehalt der augustiniischen Schrift de ordine, in: Aurelius Augustinus a. a. O., 59.

<sup>191</sup> De civ. Dei XXII, 24, 4: . . . Certe enim nihil creatum videmus in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum.

<sup>192</sup> a. a. O. X, 29; XII, 26.

<sup>193</sup> a. a. O. XI, 23: de errore, in quo Origenes doctrina culpatur.

<sup>194</sup> Enn. in Ps. 101, 2, 14.

<sup>195</sup> a. a. O. 145, 5.

heber aus verbürgt. Doch dabei bleibt er wiederum weithin antiken Vorstellungen verhaftet, indem er den Körper als Fahrzeug der Seele, die Seele als Wagenlenker bezeichnet, einem außer bei Plato auch in der indischen Vajasaneyisamhita<sup>196</sup> bekannten Bild<sup>197</sup>: *corpus vehiculum, animus utens vehiculo: corpus vehiculum quod regatur, animus auriga corporis tui*. In einem anderen Bilde ist von der Seele als der Bildnerin, der Werkmeisterin (*fabricator*) des Leibes die Rede<sup>198</sup>. Auch vom Gleichnis der traditionellen Ehe-Symbolik weiß Augustinus, indem er mit Paulus<sup>199</sup> den christlich-soziologischen Brautschafsgedanken von Christus und der Kirche auf das psychophysische Verhältnis im Menschen überträgt: *Du hältst dein Fleisch für eine Fessel? so fragt der Kirchenlehrer. Wer aber hat je seine Fesseln geliebt? Du hältst deinen Leib für einen Kerker; wer liebt aber seinen Kerker? Und doch, niemals hat jemand sein Fleisch gehaßt, sondern ernährt und gepflegt, wie Christus seine Kirche . . . Das Verhältnis zwischen Geist und Leib gleicht einer Ehe*<sup>200</sup>. Nicht Gefangene im Körper ist die Seele im Leibe, sondern Eheherr der geliebten Gattin<sup>201</sup>.

Das Haus des Leibes wird von der Seele als Bewohnerin eingenommen, so heißt es in einem bezeichnenden Gleichnis<sup>202</sup>. An anderer Stelle spricht Augustinus dann von dem ganzen Menschen als einem Hause, das von Mann und Frau, Seele und Leib, bewohnt wird. Wie in einem inneren Kampf steht das Fleisch gegen den Geist auf, und der Geist gegen das Fleisch, jedoch *non contraria natura contra aliam naturam pugnat, sed tanquam in domo maritus et uxor*<sup>203</sup>. Sofern die Frau sich Herrscherrechte anmaßt, ist sie ein Übel (*malum*) und verdirbt daher das Haus: *fit perversa domus*; im rechten „geordneten“ Falle aber wird das Weib als gut erkannt, weil es dem Manne dient<sup>204</sup>. Bis dahin ist dieses Bild im ganzen nicht neu. Auch eine ethische Akzentuierung war jeweils immer mitgegeben. Doch spielt bei Augustinus offenbar auch in diesem Gleichnis die sündhafte Affizierung der Geschlechtssphäre bewußter herein, wie einer anderen Wendung zu entnehmen ist: *Sic est ergo et caro nostra, quomodo uxor mala victa, quia bono suo vincitur*. In dieser Metaphysik der Geschlechter wird somit das Weib mit dem Fleische verbunden, das vom Manne, dem seelisch-geistigen Prinzip beherrscht wird. Man hat zur

<sup>196</sup> Lied an manas (Denksinn): Das wie ein guter Wagenlenker die Rosse, wie mit Zügeln die Renner, so die Menschen hin- und herlenkt, das im Herzen festsetzt und doch beweglich, das schnellste Ding, dieses mein Denken soll von guter Entschließung sein. Vgl. K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus, in: Religionsgesch. Lesebuch, hrsg. von A. Berthold, H. 9, 1928<sup>2</sup>, 88.

<sup>197</sup> Miscell. I, 15: *corpus habitaculum, animus habitator: corpus vehiculum, anima utens vehiculo: corpus vehiculum, quod regatur, animus auriga corporis tui!*

<sup>198</sup> De musica VI, 5, 8.

<sup>199</sup> Eph. 5, 29.

<sup>200</sup> De util. jejunii IV, 4—5: . . . Est ergo quasi quoddam coniugium spiritus et carnis.

<sup>201</sup> R. Steidle, Leibeskultur und Leibesübungen im Mittelalter, 1930, 75.

<sup>202</sup> Vgl. auch Enn. in Ps. 48, 2, 7.

<sup>203</sup> Enn. in Ps. 143, 6.

<sup>204</sup> Miscell. I, 603: *Mulier fit ipsa bona, quia servit bono viro.*

Verdeutlichung dieses ethischen Akzentes auf eine andere Erklärung Augustins hingewiesen, die den Zusammenhang von Weib, Sexus und Körper ganz deutlich erscheinen läßt<sup>205</sup>. Freilich widerspricht der Kirchenlehrer in anderem Zusammenhang unter dem Aspekt der *analogia trinitatis*, wobei es keinen Unterschied der Geschlechter gibt<sup>206</sup>, jener Meinung. Denn hier hält er jene Auffassung für unzulässig, welche im Mann die geistige, im Weibe die sinnliche Seite repräsentiert sieht, und von diesem Standpunkt aus den Mann als Bild Gottes, das Weib als Ruhm des Mannes verstehen zu können glaubt<sup>207</sup>. Dies wird hierbei deutlich: Augustinus kennt keine Antworten als systematische Zusammenfassung schlechthin; die jeweilige Richtung, der Aspekt der Fragestellung bedingen auch schon die verschiedene Version. Allgemein war indes jene Rangordnung schon im Schöpfungsbericht selbst vorgezeichnet, dem dann Paulus mit der Stufenfolge von Gott-Christus-Mann-Weib folgt<sup>208</sup>.

Ebenfalls mit der christlichen Tradition sah auch Augustinus das Leib-Seele-Bild im inneren Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen und Inhalten. Seine anfängliche Deutung des christlichen Logos von der abstrakten Logosidee Plotins her führte zu einer einseitigen Betonung des pneumatischen Christus und damit zur Auflösung der Inkarnation als historische Heilstat. In dieser Konsequenz verflüchtigt sich das Menschlich-Leibliche in der Person Christi zur doketischen Doktrin oder in abgeschwächter Form zur Idee der *assumptio carnis*. Nur bis an die Materie heran reicht der Logos, ohne mit ihr in eine essentielle Verbindung zu treten, — die metaphysische Voraussetzung des *Christus usque ad hominem*. So bleibt auch für Augustinus in seiner frühen christlichen Periode der Sohn Gottes identisch mit jener Urwahrheit, in der alle Wahrheiten der Dinge gründen und durch welche die Dinge ihr Sosein erlangen. Als Maß und Urgestalt ist er das letzte, höchste Formprinzip der geschaffenen Welt<sup>209</sup>.

Griechisch-intellektualistisches Erkennen, nicht Glauben hieß in diesem Verständnis das Grundwort des Christentums. Augustins theologische Entwicklung beschreibt den Weg vom Erkennen zum Glauben, vom *Logos-Christus-Deus* zum *Christus-homo*, den er schließlich dann als geschichtlich-einmalige Brücke zum Heil erfährt, „so daß wir seine ganze nachmalige Entwicklung als einen fortschreitenden Prozeß seiner inneren Befreiung vom Neuplatonismus und seines Hineinwachsens in das Wesentliche des Christentums

<sup>205</sup> De opere monach. 32, 40: Quod ergo est in uno homine mens et concupiscentia illa enim regit, haec regitur; illa dominatur, haec subditur — hoc in duobus hominibus, viro et muliere secundum sexum corporis figuratur. — Vgl. H. Dinkler, a. a. O. 189.

<sup>206</sup> De trin. I, 12, 7.

<sup>207</sup> De trin. XII, 13. — M. Schmaus, a. a. O. 200.

<sup>208</sup> I. Kor. 11, 3: „Das Haupt eines jeden Mannes ist Christus, das Haupt der Frau ist der Mann, das Haupt Christi ist Gott. Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, denn er ist ein Abbild und Abglanz Gottes; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Manne.“

<sup>209</sup> De div. quaest. 83, 23: est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma qua formata sunt omnia. Vgl. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901, 33 u. 38.

ansprechen dürfen“<sup>210</sup>. So stoßen wir bei dem Afrikaner zunächst auf eine „akute Hellenisierung des Christentums“<sup>211</sup>. Daher konnte er auf dieser Stufe seiner Entwicklung auch die Vereinigung von Leib und Seele nur vom Geistigen als einem in sich bestimmten Immateriellen her sehen, analog einer *assumptio carnis*, — ohne qualitative oder substantielle Vermischung, wie in der Christologie des Marius Viktorinus<sup>212</sup>, eines Lehrers Augustins, der Logos nicht im eigentlichen Sinne Fleisch ward, sondern sich nur mit ihm überkleidet hat, so daß im Sinne Plotins durch die fleischliche Hülle stets die göttliche Kraft des Geistes hindurchleuchtete. Und K. Adam<sup>213</sup> rührt mit seinen Worten über das Tragische in der Geistesentwicklung Augustins auch zugleich die Mitte der Tragik eines christlichen Leib-Seele-Bewußtseins überhaupt an: „Es ist eine eigentümliche Tragik im Werdegang des großen Heiligen, daß er in dem Augenblick, da ihn der Neuplatonismus für die Wirklichkeit des Geistes erweckte, durch eben diesen Neuplatonismus einem verstiegene[n] Spiritualismus überantwortet wurde.“

Augustins Leib-Seele-Problematik steht in innerer Verschränkung mit seinen jeweiligen christologischen Anschauungen, wie sie dann in der Folgezeit aufgenommen wurden. Das Verhältnis der beiden Naturen in Christus wird parallelisiert mit dem Verhältnis von Leib und Seele: Wie der Mensch Seele und Fleisch ist, so Christus Gott und Mensch<sup>214</sup>. Hier schon wird jener Lösungsansatz grundgelegt, der später bei Hugo von St. Viktor eingehend diskutiert wurde, die *unio personalis*: Seele und Körper sind nicht zwei Personen, sondern ein Mensch, wie auch das Wort durch Annahme der Menschheit nicht zwei Personen, sondern der eine Christus wird<sup>215</sup>. Dabei ist von einer Mischung der Person aus Seele und Körper die Rede, wie auch entsprechend in der Person Christus Gott und Mensch gebunden ist<sup>216</sup>. Dieses christologische Bild scheint monophysitischen Ursprungs zu sein, wie der Terminus *mixtura* (μῆξις) verrät. Die monophysitische Christologie deutete das Ineinander von Gottheit und Menschheit in Christo so, daß das Ewige Wort als innerweltliche, immanente Macht die Menschheit Jesu, so wie die menschliche Seele den Leib durchlebt. Noch Hugo von St. Viktor<sup>217</sup> und seine Schüler konfundierten die Attribute beider Naturen und schrieben der Menschheit die Allmacht, Allwissenheit, sogar Ewigkeit und Unermeßlichkeit zu. Vordem hatte besonders der Vertreter der neualexandrinischen Theologie, Cyrill von Alexandrien<sup>218</sup>, zur Erklärung der Vereinigung (ἕνωσις) der

<sup>210</sup> K. Adam, Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus, 1931, 3, 27.

<sup>211</sup> K. Adam, a. a. O. 3.

<sup>212</sup> E. Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, 260 f.

<sup>213</sup> a. a. O. 22 f. <sup>214</sup> Sermo 186, 1.

<sup>215</sup> In Ioann. XIX, 1, 15.

<sup>216</sup> Ep. 137, 3, 11; Enchir. 11, 36.

<sup>217</sup> De sacr. 2, 1, 6; De sap. anim. Chr.; Sent. 1, 16.

<sup>218</sup> Cyrill lehrte trotz seiner noch unklaren synonymen Terminologie nicht monophysitisch. Vgl. bes. E. Weigs, Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites, 1925, 121—193.

beiden Naturen in Christo das Bild von Leib und Seele und daneben auch das von der glühenden Kohle gebraucht.

Wie kaum ein anderer vor ihm hat Augustinus die paulinische Tiefe des Mysteriums vom „mystischen Leibe Christi“ im christologischen Geheimnis verwurzelt<sup>219</sup> und darin über der statischen Verbundenheit des göttlichen Wortes mit der menschlichen Gemeinschaft besonders die dynamische, immerwährende Auswirkung und Fortwirkung Christi erfahren. Schon Origenes hat jenes im hellenischen Organismusedanken oder auch noch in gnostischen Vorstellungen verwurzelte Mysterium<sup>220</sup> in naher Berührung zu dem Leib-Seele-Problem gesehen, wenn es dort in einer für ihn typischen „Spiritualisierung des organischen Geschehens“<sup>221</sup> heißt<sup>222</sup>: *Wie die Glieder des Leibes nur dadurch Leben haben, daß sie mit der Seele vereint sind und von ihr belebt werden, so ist man auch nur dadurch Glied des Leibes Christi, daß man wirklich mit ihm vereint ist und darum von ihm beseelt und mit seinem göttlichen Leben erfüllt wird.* Denn wie das Ewige Wort nur dadurch der gefallenen Menschheit Erleuchtung und Erlösung brachte<sup>223</sup>, daß es Mensch ward, seine eigene menschliche Natur durch die Vereinigung mit der göttlichen vergöttlichte<sup>224</sup>, auch seinen sterblichen Leib in die Gottheit verwandelte (durch Vereinigung und Vermischung)<sup>225</sup>, so vollzieht sich nun auch die Ausbreitung dieser Vergöttlichung nur dadurch, daß seine göttliche Seele die Glieder unseres, das ist Seines Leibes erfüllt: *Wie die Seele dem Leibe Leben und Bewegung verleiht, da er seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht imstande ist, aus sich selbst zu leben und sich aus sich selbst zu bewegen, so bewegt auch das Wort dadurch, daß es zur Erfüllung der Pflichten bewegt, den ganzen Leib, die Kirche, aber auch jedes Einzelglied der Kirche, denn es kann ohne den Logos nichts tun*<sup>226</sup>.

In ähnlicher Konvergenz jener lebendigen, „organischen“ Wirklichkeiten sieht es auch Augustinus<sup>227</sup>, indem er das alte plotinische Bild der Leib-Seele-Lokalisation so abwandelt: *Christus ist das Haupt, er ist ganz im Haupte und auch ganz im Leibe.* Und an anderer Stelle<sup>228</sup>: *Vom Geist Christi lebt nur*

<sup>219</sup> Vgl. J. Vetter, Der hl. Augustinus und das Geheimnis des mystischen Leibes Christi, 1929, bes. 30 ff.

<sup>220</sup> Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, 1937<sup>2</sup>, 232 f., der die Herleitung jener Idee aus dem gnostischen Leib-Begriff — so E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933, 163 ff. — „ernster Diskussion und kritischer Nachprüfung durchaus wert“ hält. Dagegen: O. Casel, Jb. f. Liturgiewiss. XIII, 1935, 281 bis 291; W. Michaelis, Theol. Lit.-Bl. 1933, 387 ff.

<sup>221</sup> A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik des Origenes, 1938, 89.

<sup>222</sup> Contra Cels. VI, 48.

<sup>223</sup> a. a. O. VI, 79.

<sup>224</sup> a. a. O. III, 28.

<sup>225</sup> a. a. O. II, 41.

<sup>226</sup> Contra Cels. VI, 48.

<sup>227</sup> In Ioann. 28.

<sup>228</sup> In Ioann. 26; 13. E. Przywara, Augustinus, Die Gestalt als Gefüge, 1934, 367 f. — Vgl. L. Daimel, Leib Christi, 1940, wo die Sichtbarkeit betont wird; A. M. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinen und in der Frühcholastik,

*der Leib Christi ... Sag mir an, was aus wem lebt: lebt dein Geist aus deinem Leib, oder dein Leib aus deinem Geist? ... Nicht kann der Leib Christi leben, wenn nicht vom Geiste Christi ... Und weiter<sup>229</sup>: ... der Geist nämlich macht lebendige Glieder, und zu lebendigen Gliedern macht der Geist nur solche, die er im Leibe, den der Geist selber belebt, fand ... Dies Ganze also möge uns dazu kräftig sein ... , daß wir das Fleisch Christi und das Blut Christi nicht nur im Sakrament essen, was auch viele Böse (tun); sondern bis zur Teilnahme am Geist essen und trinken, daß wir in des Herrn Leib als Glieder bleiben, daß wir durch seinen Geist belebt werden.*

Warum sollte man danach nicht das Leib-seelische Verflochtensein des Menschenbildes in diese innige, positive Wertbejahung von Haupt und Leib in Christo, wie es Augustinus<sup>230</sup> im Zusammenhang mit dem Abendmahls-Sakrament sieht, einbeziehen? *In diesem Leibe sind wir, dieses Leibes sind wir teilhaftig, was wir empfangen, kennen wir ... Vollendet ist uns der Leib, mögen wir vollendet werden im Leibe.* Auch den paulinischen Gedanken vom Leibe als Tempel des Heiligen Geistes erkennen wir hier über dem Hintergrund des *Corpus Christi mysticum*<sup>231</sup>: *Das also lehrte und mahnte Er uns in verhüllten Worten, daß wir seien in Seinem Leib unter Ihm als Haupt in Seinen Gliedern, essend Sein Fleisch, nicht verlassend Seine Einheit ... Wir bleiben aber in Ihm, da wir Seine Glieder sind; es bleibt aber Er in uns, da wir sein Tempel sind. Die Leiber der Gläubigen, so heißt es an anderer Stelle<sup>232</sup>, sind Opfergaben Gottes, Glieder Christi, Tempel des Heiligen Geistes ...* Es scheint freilich auch in diesem Zusammenhang erwägenswert, ob für Augustinus wegen seiner zu fundamentalen Copula von *caro-corporis* und *caro-concupiscentia* diese positive Sicht wirksam zum Element seiner Anthropologie werden konnte<sup>233</sup>. Mit dieser religiösen Konzeption aber erhält jener Gegensatz, der im besonderen das Angesicht Augustins und alles Augustinismus zeichnet, seine letzte Tiefe. Wie bei Plato die Wertung der Leiblichkeit schwankt je nach dem vordergründigen Bewußtsein des Ethischen oder Ästhetischen, des Orphischen oder Hellenisch-Bildnerischen, so erfüllt sich das Wesensgesetz augustinuscher Leib-Seele-Thematik in der Antithetik von Sünden- und Erlösungsbewußtsein: Leib als Ort der Sünde in den Zuspitzungen der Konkupiszenzlehre und Leib als Offenbar-werden des Geistes in der *Corpus-Christi-mysticum*-Idee. „Der Schnitt zwischen Leib und

---

in: Divus Thomas III, Bd. 26, 1948; Th. Soiron, Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus, 1951; besonders: A. Mitterer, Christus und die Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib, Abh. über Theologie und Kirche (Festschr. f. Karl Adam), 1952.

<sup>229</sup> In Ioann. 27, 1.

<sup>230</sup> In Ps. 39, 12.

<sup>231</sup> In Ioann. 27, 1.

<sup>232</sup> Contra Maxim. Ar. Eoisc. II, 21, 1: corpora itaque fidelium hostia sunt Deo, membra Christi, templum Spiritus sancti ...

<sup>233</sup> Wenn H. Dinkler, a. a. O. 191, jedoch von einem „bloßen Konstatieren“ jener Römerbrief-Stelle spricht, so scheint eine solche Ansicht doch wohl nicht zutreffend zu sein. A. war es offenbar ernst mit beiden Erfahrungskreisen, die teilweise gegeneinander stehen und nicht gültig verbunden werden können.

Seele“, bemerkt dazu E. Przywara<sup>234</sup>, „ist eben dann fast gleichsinnig mit dem Schnitt zwischen Sünde und Heiligkeit, Sünde und Gott-Erlöser. Erbsünde ist Fleisch, Erlösung ist Einkehr in die Seele.“ Immer aber wird „Fleisch“ als „Entscheidung“ betrachtet, erhält nicht nur einen instrumentalen, wesenhaft griechischen Organon-Charakter, sondern tathafte geschichtlich-existentielle Bedeutung. Über dem anthropologischen Schnittpunkt von Leib und Seele begegnen sich in Augustinus die beiden Ströme eines griechischen und biblischen Daseinsverständnisses. Denn wie der Fleisch-Begriff im Griechischen zu allererst einer naturalistischen Vorfindlichkeit des Menschen entspringt, so der Fleisch-Begriff im Alten und Neuen Testament einem geschichtlichen bzw. „pneumatischen“ Tun an ihm, eben als an dem, woran er seine Geschöpflichkeit bzw. seine vorgegebene Gottesordnung verlieren kann. Damit aber verschiebt sich die Akzentuierung wesentlich von einem philosophisch-naturalistischen, gegenständlichen Bewußtsein in eine ethisch-religiöse „Entscheidung“. *Eins ist, so kündigt Augustinus<sup>235</sup>, das ich dir weisen kann; nichts anderes weiß ich. Durch und durch ist das Sinnliche hier zu fliehen, und sehr achtzugeben, daß, da wir den Leib wirken, unsere Flügel nicht stocken, durch dies verklebt, da wir sie unversehrt und vollkommen brauchen, um aus diesen Düsternissen zu jenem Licht aufzufliegen, das nicht einmal zu zeigen sich würdigt denen, die diese Höhle verschließt, wenn sie nicht solche sind, die, wenn die Höhle aufbricht, entweichen können in sein freies Wehen.*

## VII

Immer steht der Mensch, auch der *homo sanus*, unter der Last des Körpers, der die Seele beschwert. Gesundsein bedeutet zwar ein Leben im Körper, ohne etwas von seinem Gewicht zu fühlen. Allein über diesem Leben lastet immer irgendwie jenes *pondus animae*<sup>236</sup>. Das Relativum an Schönheit der sinnlichen Welt wird zwar im *ordo bonorum* gesehen, aber eben nicht als relative Eigenwertigkeit wirklich angenommen; die Schöpfung der äußeren Welt ist nicht der Weg, auch nicht ein Umweg zu Gott<sup>237</sup>: *Nicht . . . in dieser Schönheit laßt uns suchen, was sie nicht empfing; die darum Unterstes ist, weil sie, was wir suchen, nicht empfing; und in dem, was sie empfing, laßt uns Gott loben, da er soviel Glanz der Gestalt und Güte ihr gab, doch der untersten. Doch nicht als Liebende laßt uns ihr anhängen, sondern als Gottes Lob-singende über sie hinausschreiten, daß wir über sie gestellt, sie selber urteilen, nicht ihr verknüpft, in ihr geurteilt werden. Und in Eile hin zu jenem Gut, das nicht in Orte auseinanderschweift noch in Zeit um und um stürzt,*

<sup>234</sup> a. a. O. 27.

<sup>235</sup> Solil. I, 14, 24; Übers. nach E. Przywara, a. a. O. 117.

<sup>236</sup> Sermo 277, 6: vivere in corpore, et nihil ex eius onere sentire, hoc est sanum esse. Et tamen quantumlibet sit homo in hac vita sanus, sentit etiam sani corporis pondus, i. e. corruptibile. Aggrevat animam, i. e. non obtemperat animae ad nutum omnis voluntatis.

<sup>237</sup> Contra ep. fund. 42; Przywara, a. a. O. 117.

*und von dem doch Glanz und Gestalt empfangen alle Naturen in Ort und Zeit.*

Jäh hin- und hergerissen wird sein Bewußtsein vom Leib zwischen dem Pendelausschlag eines der Konkupiszenz verhafteten Körperseins als eines Kerkers der Seele, wie es unmißverständlich unter manichäisch-neuplatonischem Einfluß die Frühschriften enthalten, und des menschlichen Leibes als Schöpfungstat Gottes. Besonders in seiner späten Rechtfertigungsschrift<sup>238</sup> lehnt er entschieden jene Ansicht ab, daß Loslösung vom Leibe, Reinigung vom Stofflichen, Tugend bedeute, daß *corpus* identisch sei mit *pestes corporeae*, ja er nennt diese Auffassung geradezu eine „frentliche Kühnheit“. Daß der Weg zu Gott über eine Flucht vor dem Körper führt, weist er jetzt als mit der Heiligen Schrift unvereinbar zurück<sup>239</sup>. Schon in *De doctrina christiana*<sup>240</sup> gründet er seine Argumentation auf Paulus: *Auch seinen Leib haßt man nicht; wahr ist nämlich, was der Apostel sagt: Niemand hat je sein Fleisch gehaßt. Und was da einige sagen, sie möchten lieber ganz ohne Leib sein, darin täuschen sie sich durchaus: denn nicht ihren Leib, sondern seinen Verfall und seine Schwere hassen sie. Nicht also keinen Leib, sondern einen verfallenen und blitzbeschwingten möchten sie haben. Aber sie halten das für keinen Leib, wenn er so ist, weil sie so etwas für Seele halten.* Askese aber sieht Augustinus mit dem genuin christlichen Bewußtsein nicht als Wertvernichtung, sondern als Werterhöhung, wenn er dort fortfährt: *Was das aber ist, daß sie in einer gewissen Enthaltsamkeit und vielen Mühsalen ihre Leiber zu verfolgen scheinen: die das in rechter Weise tun, gehen nicht darauf aus, keinen Leib zu haben, sondern einen gebändigten und bereiten zu notwendigem Werk. Denn die Lüste, die des Leibes sich mißbrauchend bedienen, das heißt Gewohnheiten und Hinneigungen der Seele, dem Unteren genießend eins zu werden, — diese durch eine mühselige Zucht des Leibes auszutilgen, dahin geht ihr Verlangen. Denn nicht vernichtigen sie sich, sondern tragen Sorge ihrer (echten) Gesundheit.*

Einen gebändigten und bereiten Leib zu notwendigem Werk. Auch Augustinus weiß mit Plato<sup>241</sup> um jene Tauglichkeit für Maß und Wohlklang: *Denn das ganze Leben des Menschen bedarf des Ebenmaßes und des inneren Einklangs. In Übereinstimmung damit aber schicken die Väter sie (ihre Knaben) noch außerdem zum Turnlehrer in die Schule, damit auch ihr Körper veredelt werde und so die veredelte Gesinnung unterstütze . . .* Und wenn Erziehung das Prinzip ist, „dessen sich die menschliche Gemeinschaft bedient, um ihre leibliche und geistige Art zu erhalten und fortzupflanzen<sup>242</sup>, so kann

<sup>238</sup> I, 5, 3; 11, 2; 3, 2. — A. Harnack, Sitz.-Ber. der Pr. Akad. d. Wiss., 1905, 1117: „... das Sinnliche kommt nun wieder zu Ehren.“ — Vgl. auch Enn. in Ps. 141, 17.

<sup>239</sup> De civ. Dei X, 29, 2.

<sup>240</sup> I, 24, 24; Przywara, a. a. O. 118 f.

<sup>241</sup> Zu Platons ἀρετή vgl. J. Stenzel, Stud. zur Entwicklung der platon. Dialektik, 1917, 8 ff.; ders., Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, 1924, 110; Br. Snell, Philol. Untersuchungen XXIX, 1924, 12 f., 88 ff.

<sup>242</sup> W. Jaeger, Paidia I, 1.



es wie eine christliche Transfiguration jenes antiken, hellenischen Idealzieles einer Paideia des ganzen Menschen erscheinen, wenn wir in Augustins Werk *Über die Sitten der katholischen Kirche*<sup>243</sup> lesen von der notwendigen Sorge für einen gesunden Körper und eine gesunde Seele.

*Figmentum Dei et poena meriti* — beides ist der Mensch: Mensch als Gottes Ebenbild, als gottgesetzte Ganzheit von Seele und Leib und — Mensch als Ort eigen-verschuldeter Quelle der Sünde in der Verlorenheit der Gottesferne. Über diese innere Zerrissenheit ist Augustinus nicht hinausgekommen. Satz steht gegen Satz; nicht jedoch als Unausgeglichenheit eines Systems, vielmehr als erschütterndes Spiegelbild eines seelischen Ringens und Sehns zwischen Schöpfung, Sünde und Erlösung. Gewiß kann man an Hand bestimmter Stellenbelege nachweisen, daß Augustinus um den Weg zu einer substantialen Lösung des Leib-Seele-Problems ahnte, daß er, wie auch die frühchristliche Tradition, von einer Einigung der leib-seelischen Natur des Menschen in der „Person“ wußte; man kann sich berufen auf seine ästhetischen und im gewissen Verständnis philanthropischen Äußerungen, auf seine so zentral empfundene Idee vom *ordo bonorum*, auf seinen Kampf gegen Origenes und den Manichäismus, auf seine feierlichen Widerrufe in den *Retractiones*, — allein auf diesem Wege ist sein Bild vom Menschen nicht zu fassen. Besteht doch keiner dieser Gedanken, der nicht auch wieder von ihm selbst anderweitig durchkreuzt würde. Und die Versuche, Augustins Leib-Seele-Bild allein aus seiner philosophischen Begrifflichkeit, ohne Berücksichtigung seiner zentralen ethisch-religiösen Sphäre zu erschließen, vermögen nicht zu beruhigen.

Die Harmonie der menschlichen leib-seelischen Existenz ging in ihrer Ganzheit für Augustinus seit dem Sündenfall in dieser Weltzeit unwiederbringbar verloren und kann nur erst im Jenseits wieder erreicht und geschenkt werden. So mündet seine Leib-Seele-Problematik schließlich in die Eschatologie. Wie der Tod Folge der Sünde war, so auch für alle Menschen das Tor zu einem neuen Leben in Ewigkeit<sup>244</sup>. Tod aber bedeutet Zerreißung des Menschen in Leib und Seele. Augustinus hat über die Trennung beider Substanzen und über die eschatologischen Fragen viel nachgedacht, was in diesem Rahmen nicht zur Behandlung steht<sup>245</sup>. Immer wieder betont er die Auferstehung des Leibes als reale Substanz gegen alle auftretenden Schwierigkeiten aus Philosophie und auch aus paulinischen Konzeptionen<sup>246</sup>. Mit der Auferstehung wird das Leib-Seele-Verhältnis neu begründet, nun aber in vollkommener Synthetik und Harmonie, da die urgegebene Ordnung wiederhergestellt ist: Gott allein beherrscht die Seele, die Seele allein den Leib<sup>247</sup>. *Esse in pace* — ein Leben in Frieden, in dem die diesseitige *insecuritas humana* überwunden,

<sup>243</sup> Qui ergo diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo est: sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est.

<sup>244</sup> De civ. Dei XIII, 23, 4.

<sup>245</sup> Vgl. H. Eger, Die Eschatologie Augustins, 1933.

<sup>246</sup> Enchir. 23, 84; De civ. Dei XXII, 25.

<sup>247</sup> Contra Adimant. 12; De civ. Dei XIX, 27.

die Distanz zwischen Mensch und Gott aufgehoben ist. Ein Ziel, das ihn im Innersten gefangen hält und das Herz nicht in dieser Weltzeit zur Ruhe kommen läßt.

Der Leib ist ein Gut; doch nicht das höchste. Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse — in der Seele. Daher muß jeder seinen Leib im Hinblick auf seine Seele lieben, die Seele aber im Hinblick auf Gott. Das ist die Gewissens-Formel augustinischer Ethik. Ängstlich ist alle Aktivität einer Zweit-Ursächlichkeit vermieden. Nur zum „Gebrauch“ (*uti*, nicht *frui*)<sup>248</sup>, als Mittel und Stufen zur Erreichung des letzten ewigen Zieles waren alle irdischen Güter und Werte „zugelassen“. Der irdische Staat stand unter dem Gericht, wiewohl seine Wertbeziehung von ihm schwankend bestimmt wird<sup>249</sup>. Alle Liebe zum Irdischen wird damit problematisch, birgt eine geheime Angst eines „bösen Gewissens“. Und wenn auch zugegeben werden muß, daß Augustinus die Verwerfung aller Liebe zu irdischen Dingen in ihrer vollen Schrofheit nur in der ersten Zeit seiner Bekehrung vertrat, später dann einschränkte<sup>250</sup>, seine Flucht vor den Sinnen und ihrem Reich bezeichnet letzthin die Grundstimmung seines Lebensverständnisses: denn „das Irdische ist nichts“<sup>251</sup>.

Das Prinzip der Innerlichkeit des Denkens, in der die Seele sich selbst erfaßt als Evidenz aller Evidenzen und als Kriterium der Wahrheit, gewinnt als erkenntnistheoretisches Axiom — die Seele ist besser bekannt als der Leib — grundlegende Bedeutung für sein gesamtes Menschenbild<sup>252</sup>: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. Hierin liegt auch letzthin der psychologische Ansatz zu seinem Leib-Seele-Verständnis: „Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äußeren, sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation“<sup>253</sup>. Dies nun mußte unwillkürlich zu einer Daseins- und Wertverkürzung der irdisch-menschlichen Welt, sofern man eben die Betrachtung vom gegenständlichen Weltbewußtsein aus nimmt<sup>254</sup>. Daher wird die Statuierung eines, wenn auch latent überbrückten Dualismus zwischen Seele und Leib zum notwendigen Korrelat seines Selbstverständnisses. Der Leib wird zum instrumentalen Mittel, nicht

<sup>248</sup> De doct. christ. I, 4, 4; I, 22, 2: Solo Deo fruendum.

<sup>249</sup> Vgl. V. Stegemann, Augustins Gottesstaat, 1928, 59: A. Dempf, Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 1929, 116 ff.; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, 1951<sup>2</sup>.

<sup>250</sup> Fr. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik, 1931, 255; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, 222 ff.

<sup>251</sup> Sermo 301, 8: Calcate deordum quid, quia nihil est.

<sup>252</sup> De vera religione 39, 72.

<sup>253</sup> H. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie, a. a. O. 189; W. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Philos., 1935, 232 ff.: „Metaphysik der inneren Erfahrung“.

<sup>254</sup> Vgl. auch A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters 130: „Die Skepsis hat ihm wohl die Entdeckung der inneren Erfahrung der apriorischen Werte, der Seelenmetaphysik und den transzendenten Idealismus des schöpferischen Gottesgeistes geschenkt, aber ihn dauernd zur Verachtung der äußeren Erfahrung und ihrer Grundlage, der ontologischen Gesetzmäßigkeit der Dinge und des Menschen verführt . . .“

zur tragenden Voraussetzung des Seelenlebens<sup>255</sup>. Eine Versittlichung der Sinnlichkeit war über einer solchen Grundstimmung kaum möglich. Die Übersteigerung des Rationalen zur reinen Spiritualität, wenn auch unter der Erfahrung als „Leben“, überläßt die Verbindung von Leib und Seele letzthin immer dem Geheimnis, zumal wenn auf der anderen Seite die Macht der Verderbtheit als Begierlichkeit, Konkupiszenz, als unwillkürliche Akte der Sinnlichkeit so bedrohend erlebt wird.

Da der Mensch in der Sünde aus der gottgesetzten Seinsordnung herausgefallen ist, läßt er sich nicht als Naturwesen definieren. Mit der Bestimmung, der Mensch bestehe aus Seele und Leib, er unterscheide sich von anderen Wesen durch seine Vernunft, wäre wenig Gültiges über das augustinische Menschenbild ausgesagt. Eben hier wird der Mensch „dieser Mensch da, der nicht durch eine generell zu definierende, psychophysische Konstitution für uns von Interesse ist, sondern durch seine Erlebnisse, seine Erfahrungen, seine Geschichte: nicht nur als bestimmt charakteristische Wesenheit, sondern als individuell-typischer Erlebniszusammenhang“<sup>256</sup>.

Das Augustinische bezeugt sich in einer gegensätzlichen Vielfalt der Motive und Erlebnisweisen. Das Bemühen, Augustin unbedingt in ein System zu bringen, wurde im 19. Jahrhundert weithin überwunden<sup>257</sup>. Zwischen diesen Polen aber pulsiert jenes Lebendige, das zu vollenden eigentlich uns, dem Hörer und Leser, aufgegeben ist. Ihn, dem jede Formel eines *sic et non* innerlich fremd war, wird man auch nicht mit einer Formel von Antithese oder Synthese seines leib-seelischen Bewußtseins einfangen können. Man hat dabei von einem „Kompromiß“<sup>258</sup> in seiner Weltanschauung, von einer „gnostischen Verdächtigung der Materie“<sup>259</sup> gesprochen; hat empfunden, daß Augustinus den Manichäismus als Symbol seines Weltgefühls nicht überwunden<sup>260</sup>, daß sein tiefes Ringen mit dem Problem des Bösen ein Bündnis ein-

<sup>255</sup> A. Dempf, Die Ethik des Mittelalters (Hdb. d. Philos., hrsg. von Baeumler u. Schröter III, 3) 51f.

<sup>256</sup> A. Groethuysen, Philosophische Anthropologie, 87.

<sup>257</sup> Für dieses Antinomische im Denken Augustins ist für seine Leibwertung bedeutsam in Ps. 141, 18: „Man könnte auch von unserem Leibe sagen Kerker, nicht weil Kerker ist, was Gott geschaffen hat, sondern weil in ihm Straffall ist und Verfall . . . Wenn also das Fleisch dir Kerker ist, ist nicht der Leib dein Kerker, sondern der Verfall deines Leibes. Denn deinen Leib schuf Gott gut, Er der Gute; den Verfall führte er ein als das Recht übende, weil er Richter ist: denn das erste hast du als Wohltat, das zweite als Strafvollzug.“ — Ganz deutlich wird hier, daß Augustins Idee vom Menschenleib nur über dem Hintergrunde eines religiös-ethischen Selbst- und Weltverständnisses gültig wird, nicht aber allein in der Ebene philosophischer Kategorien.

<sup>258</sup> Vgl. für seine Gnadenlehre O. Rothhammer, Der Augustinismus, 1892, 29 A. 2 (keine feste Lehre bei A.); dagegen Ph. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre A.s, 1938, 189.

<sup>259</sup> J. Bernhart, Augustinus, 1922; dagegen G. H. Klein, Augustinus als Gesellschaftsphilosoph, in: Akad. Bonif.-Korr. 45, 1930, 65.

<sup>260</sup> J. Bernhart, a. a. O. 22. Vgl. dagegen G. Wunderle, Einf. in Augustins Konfessionen, 1930, 96: „Er schloß sich den Platonikern insofern nicht an, als er das materielle Sein im Gegensatz zu ihrer Meinung als wirkliches Sein betrachtete . . .“

geht mit dem antiken Dualismus<sup>261</sup>, daß die Werteinheit der Welt von Augustinus „mehr behauptet als aufgewiesen und erhärtet“<sup>262</sup> werde, daß in seiner Geschichtsphilosophie ein Stück iranischen Geistesgutes weiterlebe<sup>263</sup>, daß es bei ihm keine anderen letzten absoluten Werte gäbe, als die aus Gottes unendlicher Persönlichkeit stammen<sup>264</sup>, daß das Problem Mensch-Christ im Ergebnis bei Augustinus nicht eindeutig sei, daß vielmehr vermöge des „lebensmäßigen Charakters“ dieses Problems Aussagen und Gegenaussagen in lebendiger Spannung stehen<sup>265</sup>.

Diese Antworten zielen auf ein ideengeschichtliches Verstehen Augustins. Man gewinnt auf diesem Wege notwendige Einblicke in einzelne zentrale Bezirke seiner Geisteshaltung. Der Kern seiner Persönlichkeit wird jedoch nicht allein analysiert werden können, indem man die Schichten seiner Seele nacheinander abträgt, ihn mehr nach der Seite des Neuplatonikers oder des Christen hin bestimmt<sup>266</sup>. Augustinus erscheint seiner geistigen Struktur nach als der geniale Synthetiker, „der die Gegensätze des Lebens zusammenlebte und zusammendachte, aber kein Systematiker, für den die logische Konsequenz in erster Linie steht“<sup>267</sup>. E. Przywara<sup>268</sup> hat dazu von der Polaritätsidee aus von einem Ausgleich der Gegensätze in der „augustinischen Gradation“ sprechen wollen.

In der Überschau über die augustinische Leib-Seele-Problematik verstärkt sich die Überzeugung, daß diese weder allein vom philosophisch-psychologischen noch allein vom sittlichen Bezirk her zu erschließen ist. Beide bedingen und fordern sich gegenseitig. Plotin und der Manichäismus, Paulus und seine eigene erlebte „Erfahrung“ fließen in seinem Menschenbild zusammen. Das gnostisch-neuplatonische Bewußtsein eines „Risses“, der durch die Welt und durch die menschliche Natur unheilbar hindurchgeht, von ihm selbst über sexueller Not und dem Erlebnis menschlicher Ohnmacht zutiefst empfunden, trägt er in das paulinische Daseinsverständnis in etwa hinein, akzentuiert

<sup>261</sup> H. Eibl, Augustinus und die Patristik, 1923, 342; A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in: Theol. Lit.-Ztg., Juli 1952, col. 386 ff.

<sup>262</sup> H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 1934<sup>2</sup>, 38.

<sup>263</sup> J. Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung, 1939, 151.

<sup>264</sup> G. Wunderle, Augustins Geschichtsphilosophie und der moderne Mensch, in: Schönere Zukunft, 1931, 603 ff.

<sup>265</sup> M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, 17.

<sup>266</sup> W. von Loewenich, Menschsein und Christsein bei Augustinus, 1947, 19. Zu Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus bes. J. Nørregaard, a. a. O.: „Der Neuplatonismus war in Wirklichkeit nur eine ganz kurze Zeit das Primäre für A. . . . Es wurde für ihn Mittel, um sich das Christentum anzueignen. Die wirkliche Entwicklungs- und Richtungslinie ist das Christentum, aber der Neuplatonismus geht hier ein als ein Bestandteil von größter Bedeutung.“ Ähnlich Fr. Heiler, Das Gebet, 1923<sup>5</sup>, 582. J. Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem, 1935, 166; dort die nähere Literatur!

<sup>267</sup> E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, 100 A. 1.

<sup>268</sup> a. a. O. 25 f.

scharf jenen einen Strom der neutestamentlichen Anthropologie und vermag dadurch nur in seltenem Erlebnis über die Zerrissenheit zu einer Totalerhebung als pneumatischer Erfahrung zu gelangen: die substantiale, aber zugleich spannungslose Harmonie des ganzen Menschen mit Leib und Seele bleibt für Augustinus Idealbild des paradiesischen Zustandes und der friedvollen Seligkeit in der Auferstehung. Ansätze zu einer substantial-polaren Spannungseinheit in unserer Weltzeit sind gewiß vorhanden, wenn auch immer als Bedrohlichkeitssituation in der wesenhaft religiösen Erfahrung menschlicher Ohnmacht und Kontingenz, die hier eben vornehmlich unter dem erb-sündlich-begierlichen Aspekt erscheint<sup>269</sup>: Menschliche Existenz in der Spannung von *figmentum Dei et poena meriti* — könnte dies nicht als sein letztes Wort erscheinen?

Begriffliche Fixierungen als substantial oder aktual vermögen im Verständnis des augustini-schen Menschenbildes, wo Ethos und Logos im *ordo amoris*<sup>270</sup> gebunden sind, nur sehr bedingt als Mittel zur Wesensfindung zu dienen. Was wir umschreiben können, ist die Bestimmung des metaphysischen Ortes von Seele und Leib in der Seins- und Wertordnung. Die eigentliche Frage des „Wie“ einer Verbindung von Leib und Seele mußte über dem Hintergrunde seiner Geistlehre für Augustinus, letzthin aber auch für unseren forschenden Blick, ein undurchdringliches Geheimnis bleiben; hieße es anders doch, Augustinus besser verstehen wollen, als er sich selbst verstanden hat<sup>271</sup>.

Man hat Augustinus „die persönliche Summe der altchristlichen Welt“<sup>272</sup> genannt. Wie ein Hegel stehe er am Schluß einer Ära und müsse insofern, von seinem geschichtsphilosophischen Bewußtsein aus, tatsächlich der Antike zugerechnet werden<sup>273</sup>. Treffender erscheint mir indes der Vergleich augustini-scher Lehre mit einem Janus-Kopf<sup>274</sup>. Denn Augustinus hatte die heidnische Antike durch Zusammenfassung, Fortbildung und Überhöhung ihrer Ideen überwunden. Konnten doch erst durch die polare Synthese, durch die

<sup>269</sup> G. Wunderle, a. a. O. 53f., weist die psychoanalytische Deutung im Sinne S. Freuds, wonach A.s. Bekehrung nur eine Art von Sublimierung der Geschlechtlichkeit sei, als unhaltbar zurück.

<sup>270</sup> Vgl. H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustinus, 1929, 41: Der wohlgeordnete Mensch ist der beste.

<sup>271</sup> Vgl. zu dieser hermeneutischen Frage O. F. Bollnow, Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat? (DVJS XVIII, 1940, 117 ff.: dies stelle den letzten Zielpunkt jeder immanenten Kritik dar; ders., Über kritisches Verstehen, a. a. O. XXII, 1944, 14.

<sup>272</sup> A. Dempf, *Sacrum Imperium*, 117.

<sup>273</sup> E. Troeltsch, a. a. O.: A. konnte mit seinem Wesentlichen, der Antike verhaftet, gar nicht auf den Boden einer anderen Kultur übernommen werden. — Vgl. J. Mausbach, Die Stellung des hl. Augustinus in der christlichen Kulturgeschichte, in: *Hochland* 13, 1916, 529—544; A. Dempf, St. Augustinus, der Meister der christl. Bildung, in: *Hochland* 28, 1930/31, 239—248; M. Grabmann, Der Einfluß des hl. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter, in: *Mittelalterl. Geistesleben* II, 1936, 1ff.

<sup>274</sup> K. Bauer, Zur Verständigung über die Stellung Augustins in der Geschichte, in: *Z. f. Kirchengesch.* 42, NF 5, 1923, 243. — Vgl. auch E. Seelberg, Augustinus (Rede), 1930, 1.

Begegnung der griechischen Gedankenwelt mit der Theologie und Erlösungslehre der christlichen Urkunden, Hauptprobleme der antiken Metaphysik und Anthropologie folgerichtig beantwortet werden. In der Lebenspolarität des großen Bischofs von Hippo aber bleiben noch, trotz seiner für das Weltbewußtsein unleugbar „mönchisch-asketischen“<sup>275</sup> Grundstimmung, jene beiden antithetischen Ströme in etwa gebunden: das aus dem antiken kosmischen Harmonie-Gedanken und der biblischen Schöpfungs idee gewonnene Bild von der natürlichen Einheit von Seele und Leib — und das im orphisch-gnostischen Erlösungs-Dualismus und in der biblischen Sündenfalls idee gegründete, Seele und Leib sprengende Bewußtsein.

Nun aber waren jene beiden Mächte des seelischen Spannraumes in ihre eigene Wirksamkeit entlassen. Ihr Zueinander, ihr Gegen- und Übereinander zeichnen die Ideen- und Geistesgeschichte des Leib-Seele-Bildes im Mittelalter, ja bis zur heutigen Stunde. Und in einem bedingten Verständnis wird sich, was die Tiefe und existentielle Sinnerfassung der Leib-Seele-Problematik angeht, die Wahrheit des Wortes von Wilhelm Dilthey erweisen: „Weiter als Augustinus hat kein mittelalterlicher Mensch gesehen.“

---

<sup>275</sup> F. Loofs, Dogmengeschichte, 1906<sup>4</sup>, 384 A. 3.