

Augustinus heute

Von A. AUER

I

Wenn ich über Augustinus, den Ethiker, zu referieren habe, dann sehe ich meine Aufgabe weniger darin, in dem vorgeschriebenen Rahmen von drei Stunden auf die konkret ethischen Sätze und Forderungen hinzusteuern, die das System Augustins bietet, im Sinne von Mausbach oder auch Dittrich. Was ich will, geht meines Erachtens noch tiefer: Es muß gezeigt werden, weshalb es notwendig ist und warum es sich lohnt, Augustinus gerade auch als Ethiker zu sehen, und die Beantwortung dieser Frage fordert zuerst die Lösung einer anderen, welches nämlich das Moment ist, das Augustinus zur zeitlosen Größe erhebt. Nur eine solche Schau hat ja Wert und erhebt einen über bloße Wissenskrämerei und — um schon augustinish zu sprechen — über die geistige avaritia, den konträren Gegensatz zur sapientia, der augustinishen Weisheit. Auch muß man Augustinus nur sehen, so wie er ist, und nicht unter dem Gesichtspunkt, was ein anderes und späteres System aus ihm gemacht und wie es ihn sich amalgamiert hat; sondern in der Größe und Eigenwilligkeit seiner geistigen Gestalt, wie es ja zwischen Johannes, Paulus und Franz von Assisi keine zweite gab. Sein Denkstil war ungefähr so gigantisch wie der des Areopagiten und des Meister Eckehart, freilich spekulativ weit tiefer, sich immer vor das Letzte und Höchste stellend und letzte Entscheidungen sich abverlangend. Was ich zeigen will, ist dieses: Augustinus lebt und schöpft aus jenem Urwissen der Menschheit, das wir als sophia bezeichnen und das ethisch eminent relevant ist, und von hier aus gilt es zu zeigen, wie diese geistige Haltung seinem Denken betont ethischen Charakter gibt.

1

Augustinus kann keinen Satz sprechen oder schreiben, der nicht existentiell gemeint wäre und von Lebendigkeit geladen ist. Seine existentielle Haltung rührt aber nicht her aus einer Form von Realismus, sondern ist von einer Metaphysik fundiert, die sich ohne Bruch in die Mystik hinein vollendet, und zwar in ihre edelste und geistigste Form, die Logosmystik. Als Mystiker von Gott angerührt, lebendigst ergriffen und angerufen zu Letztentscheidungen, zu sein und Gotterlebnis wie ethische Haltung in letzten spekulativen Tiefen metaphysisch zu begründen: das ist die Größe und Eigenart augustinishen Seins- und Denkvollzuges. Daher spielt es für mich kaum eine Rolle, was für A. Dempf zum unübersteiglichen Hindernis für ein abschließendes Urteil und eine letzte Stellungnahme wird — die Dynamik der Entwicklung Augustins, womit der leise Vorwurf sich paart, daß er dadurch eben nicht zu

einer einheitlichen Gestalt geworden sei. Ein beliebter Vorwurf, anstatt daß man darin das in ihm flutende Leben sähe, ein nicht rastendes Suchen dessen, der selbst gesagt hat, daß die Seele unruhig ist, bis sie ruht in Gott. Gewiß — es gibt Bruchstellen, aber sie rühren aus dem geistigen Werden dieses einzigen Menschen, der vor uns steht glühend lebendig.

Das Moment dieser so bestimmten Metaphysik als Grundlage einer besonderen Ethik wird unterstrichen durch eine Tatsache: das diese ethische Fundierung unterbauende ganz persönliche Urerlebnis Augustins. Aristotelisch-scholastische Philosophie ist eine klar fundierte, sachlich bedingte und wohl- ausgewogene Philosophie, die in das Gefüge des Seins sich eingeordnet weiß in einer optimistischen und realistischen Haltung, die Unvorhergesehenes, Tragik und Zerstörung in ihr Denksystem nicht einbezieht, weil sie sich gründlichst eingebettet fühlt in das Koordinatensystem ihrer Grundlagen, nämlich die unangezweifelte Abgestimmtheit der Welt der Objekte auf das subjektive Erkennen. Darum ist das natürlich gegebene Sein Voraussetzung für sittliche Wertung schlechthin. Es ist darum gar nicht verwunderlich, wenn das Sittliche nur ein Annex zum Ontologischen wird, gar nicht als primäre Angelegenheit empfunden und darum mehr — weniger Seinswertung ist, die sich von selbst versteht. Anders ist die Situation, wenn das Urerlebnis dem entgegensteht und das Innenleben sich aus der Berührung mit der Umwelt soweit zurückzieht, als das möglich ist; wenn nämlich der Mensch durch alle Höhen und Tiefen hindurchgezerrt wird und zu seinem Erstaunen wahrnimmt, daß die Abgestimmtheit des Innenlebens auf die Umwelt nur mehr der theoretische Glücksfall — die moderne Situation! —, die Diskrepanz aber die Regel geworden ist, seit es Sünde und davon entstellte Leidenschaft gibt — daß eben diese Menschennatur an sich gar nicht existiert, sondern daß es die Frage ist, was Natur überhaupt sei. Dann bezieht die Seele ethisch eine Beobachtungsstellung und wird zurückhaltender in ihrer Wertung. Dieses seinen Denkrhythmus bestimmende Erleben in Augustins Jugend und vorchristlicher Zeit nachzuweisen, ist nicht schwer; er spricht ja offenherzig darüber. Ein solcher Mensch, der die *Confessiones* schreiben kann, weil er alles bewußt erlebt und erleidet, vom Gottesdienst bis zum Ausbruch der Leidenschaftlichkeit, und sich immer auf der Bühne des Lebens agieren sieht, beobachtet von unsichtbaren Zuschauern, ein solcher Mensch wird im Vertrauen zur Umwelt erschüttert und verlegt den Schwerpunkt in das Seeleninnere. Er sieht nicht mehr die Welt in ihrer Größe, sondern in ihrer Begrenztheit, er beginnt an der Tatsache des Kontingenten zu leiden: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*, spricht der Weise. Und wenn eben dieser Mensch ein leidenschaftlicher Grübler ist, dann sucht er die Kontingenz zu überwinden und zum Überkontingenten zu gelangen. Augustinus, durch Schicksal und Veranlagung dem stofflich Realen, der Materie gegenüber skeptisch, ertrug eine Berührung mit der Welt nur mehr durch ein ihm zugängliches Überkontingentes d. h. Unveränderliches und Unvergängliches in ihr, die Wahrheit, die sie durchgeistigt, und er erkannte diese Wahrheit als das Spiegelbild und die Ausstrahlung des Unveränderlichen an sich, Gottes. Darum ist seine erste

Sehnsucht, die Wahrheit zu finden, und in diesem Graben nach dem ewigen Wasser wird er zum Zeugen jener Wahrheitssubstanz, die in dem Tiefengrund der Menschheit ruht, der höchsten und letzten Wahrheit, die Sophia-spekulation in der großen Tradition, das Urwissen der Menschheit um ein Letztes. Das ist meines Erachtens die wahre Größe an Augustinus. Der Gottesgedanke wird ihm daher zur letzten und höchsten Wahrheit, an die er sich klammert im Chaos und stöhnend und selig ruft er aus in Conf. XIII 31, 46: *bonum est non, quidquid aliquomodo est: ab illo enim est, qui non aliquomodo est, sed quod est, est.* Endlich fand er ein Wesen, das ist, was es seinem Sein nach sein soll d. h. das Überkontingente, Gott. Für Augustinus ist Gott ein Objekt, das er erschließt in der üblichen Weise; wenn er schon eines Beweises bedarf für Gottes Dasein, dann nur aus der Tatsache der innerseelischen Momente, besonders der Wahrheit, die auf den Urheber und das Urbild aller Wahrheit verweist. Dieser Gott Augustins entspricht in seinem Wesen nicht dem antiken Gottesbegriff. Indem Augustinus die Idee des Geistes triadisch — hier fällt das Wort zum ersten Mal! — erfaßt im neuplatonischen Sinn, der selbst die absolute und transzendente Trinität entspricht, wird dieser Gott unter dem Einfluß der Offenbarung als der Gott erfaßt und geliebt, der ist, erkennt und liebt, und darauf legt Augustinus das größte Gewicht. Im Anschluß an die neuplatonische Philosophie des Marius Victorinus betont er leidenschaftlich, daß man eigentlich Gott als höchste lebendige Person bezeichnen müsse. Was er sagen will, ist dies eine: Gott ist Leben und sein Lebensvollzug geschieht triadisch als *esse, nosse und velle*; ist Trinität d. h. dreipersonales höchstes Wesen, weder im aristotelischen Sinn noch spinozistisch ausgedeutet; denn vom triadischen Wesen der Seele her hat Augustinus in einer analogia entis die Geistlebendigkeit Gottes zu deuten unternommen als Sein, Erkennen und Wollen. Immer ist es der Vater, der sich selbst erkennt: „Ich bin“ und dieses Erkennen: „der ich bin“, ist der Sohn und die Rückbeziehung vom Prädikat zum Subjekt kann in Gott sich nur vollziehen hindurch durch den Heiligen Geist. So wird Geist Energie, Tätigkeit, ist kein totes Prinzip und in diesem Zeugen des Logos aus dem Vater wird das Wort auch in uns hineingesprochen, unser Erkennen wird in Gott einbezogen und erhält erst dort seine letzte Verankerung und Gewißheit. Die Achse augustinischen Denkens ist also die Trias. Die Verankerung in Gott aber ist der augustinischen Ethik tiefster Grund und der seiende Gott spielt in seiner ethischen Haltung eine um so größere Rolle, als sein Leben bewußt um den Lebendigen kreist, den er, seiner eigenen Aussage nach, auch in den Zeiten ärgster Verwirrung nicht aus dem Auge verloren hatte — Talent des Mystikers, für den sich von selbst versteht, daß die Tatsache der Notwendigkeit der Existenz Gottes erste Gegebenheit ist. Der Mystiker hat eben nicht den bloß theoretischen Begriff, die Idee; vielmehr hat er Gott in sich in einer Lebendigkeit, ob das nun in der lichten Schau des Erkennens oder in der Caligo ist, auf jeden Fall umgibt diese Schau das beglückende Bewußtsein, die aus der Gottesnähe und Berührung mit Gott folgende Glückseligkeit der Gotthabe. Diese Voraussetzung ist in abgewandelter Form auch noch in an-

deren metaphysisch fundierten Systemen von Ethik gegeben; aber das Verhältnis der Menschen zu Gott wird jeweils anders gesehen und wenn ich nur den Vergleich mit der aristotelisch ausgerichteten Scholastik vornehme und von geschichtlichen Erwägungen sonst Abstand nehme, dann zeigt sich, wie verschiedenartig selbst diese beiden verwandten Systeme sind; denn vom Telos — Denken als Grundlegung kommt das aristotelische System nicht los, um so weniger, wenn Thomas aus der biologisch konzipierten Ethik des Aristoteles eine Ethik ichtfremder Güter formt, aus der indirekt der ethische Charakter des Subjekts sich ergeben muß.

Augustins ethische Auffassung wird ganz anders ausschauen: denn er kommt nicht vom Telosgedanken her, gräbt selbst noch tiefer als Aristoteles, der das Wesen des Menschen biologisch gefaßt hat, hinunter, zum Leben der Seele, deren letzte Struktur eben die genannte Trias darstellt; aus diesem Wesen der Seele ergibt sich auch ihre Bindung und ihr Rückweg zu Gott und welches dieser Weg ist, das macht eben den Inhalt der augustinischen Ethik aus. Mit Absicht lasse ich jetzt den Aspekt: religiös oder rein philosophisch, außer acht; denn im einen und im anderen Fall — immer ist Augustinus Neuplatoniker in edelster Form und das besagt, daß er auch seiner Ethik den weitest gespannten Rahmen geben wird, der möglich ist, d. h. daß er also jede ethische Handlung darstellen wird auf dem Hintergrund der kosmischen Vorgänge, daß jede Sittlichkeit Umriß erhält vom Hineindämmern des ewigen Aion in die endliche Zeit. Insoferne ist sicher die Berührung mit Manis Denken und Plotins Spekulation nicht spurlos an ihm vorübergegangen: was der erste sagt, kann nur bedeuten, daß er zu indischen Priestern ging um Rat; was Plotin berichtet, ist die Tatsache, daß er in Kleinasien mit Brahmanen zusammenzutreffen suchte, um ihre Lehrweisheit zu genießen. Seine Dimension ist, möchte ich sagen, raumlos und zeitlos, ist der ewige Aion, welcher der mystischen Ausrichtung Augustins entspricht. Augustinus ist Idealist oder dem Idealismus verwandt, aber nicht aus Ablehnung der Realität der Außenwelt oder wegen deren Unerkennbarkeit, sondern aus der Überzeugung, daß das Gewicht des Lebens nicht auf dem sogenannten Wirklichen und Sichtbaren liegt, sondern auf dem, was in diese Wirklichkeit hineinragt, dem ewigen Aion, den auch ein Johannes als saeculum verkündete. Johannes denkt apokalyptisch, Augustinus in den Formen der Civitas Dei. Das ist die Schau des Augustinus, der jeden Akt und jedes Geschehen des zeitlichen Aions in die Ewigkeit hinein verfolgt. Damit wird aber auch die ethische Verantwortung dreifach: vor Gott, vor sich selber und vor dem Kosmos. Dieser Kosmos aber ist nicht so sehr in sich geschlossen, wie der Realismus sich ihn denkt, sondern stellt eine Durchdringung zweier Aionen dar in der Weise, daß der diesseitige vom jenseitigen durchleuchtet werden soll und von ihm erst seinen Sinn empfängt.

Das Gewicht der Ontologie liegt bei Augustinus auf dem Geistigen und darum muß im vornherein seine Ethik die Urtendenz haben: zunächst ist jeder Akt ethisch, der hin zum Geistigen und Wirklichen, dem ewigen Aion tendiert oder auch, der sich wendet von der Ma-

terie; aber das bedeutet Hinwendung zum Geist, dessen Licht Gott ist, wie das schon gesagt wurde: *Deus lumen cordis, virtus maritans mentem meam*, Gott das Licht meines innersten Wesens, die Kraft, die die mens befruchtet.

Also: Aion-Denken und die daraus sich ergebende dreifache ethische Verantwortung, das ist fürs erste Grundzug seiner Ethik.

2

Damit paart sich der Einfluß eines anderen Grundgedankens augustini-scher Philosophie. Wir wissen, bei Augustinus handelt es sich offensichtlich um einen existentiellen Denker. Damit will gesagt sein, seine Ethik ist nicht nur Erkenntnissethik, sondern setzt als Wissenschaft und Lehre schon eine bestimmte Haltung voraus, Das ist schon aus dem Mut zu ersehen, mit dem das Axiom: „*Credo, ut intelligam*“ ausgesprochen wird. Um im Sinne thomistischer Scholastik zu philosophieren, brauche ich noch keine vollzogene Entscheidung, noch keine Haltung, sondern nur den klaren und nüchternen Verstand, der die Logik des Denkens meistert. Ganz anders bei Augustinus: Um in seinem Sinne zu philosophieren, muß ich die entsprechende ethische Haltung eingenommen haben, muß das Wissen mein Wollen sein. Ich muß meine Philosophie haben aus der Kraft des Mitvollzuges. Dieselbe ethische Haltung ist nun zweifach geeigenschaftet: einmal das Verhältnis zur Wahrheit und sodann jenes Moment an der Wahrheit, das persönlich beglückt. Die augustini-sche Wahrheit vermag ich nicht zu haben oder in mir zu tragen als ein Objekt der Erkenntnis, als etwas, was mein Wollen und Lieben persönlich unberührt läßt. Wahrheit-haben ist immer wertbelastet für Augustinus, ist immer Wert für mich und ist immer so gesehen. Ethisch-„sein“ ist Wahrheit-„haben“! Daher ist seine Philosophie nur fruchtbar für den, welcher dieselbe Haltung in sich realisiert. Das besagt aber wieder ein Zweifaches: Ich muß guten Willens sein und muß Zugang zur Wahrheit finden, aber nicht durch die Theorie, ich muß sie, allgemein ausgedrückt, zu er-leiden willens sein. Wenn Seuse fragt: „Wer nicht gelitten hat, was weiß denn der?“, so ist das echt augustini-sch empfunden. Deshalb ist es nicht sehr schwer, augustini-sches Denken aufzunehmen, aber sehr schwer, das Letzte aus ihm herauszufragen, sein letztes Anliegen kennenzulernen, kurz — ihn verstanden zu haben. Augustinus philosophiert als ganzer Mensch; ist beeindrückt von der Wahrheit als einem Ganzen, als der Erfüllung des Wesens. Das aber ist ethisch relevant, und zwar liegt das ethische Moment nach Augustinus darin, daß die Philosophie, als Wissen gepflegt und gesehen, *l'art pour l'art*, zur „*avaritia*“ führt d. h. unsittlich ist, wenn sie nicht Kraft und Elan genug besitzt, sich zur Weisheit zu erheben und zu entfalten d. h. durch Kontemplation zu Gott aufzusteigen; denn Weisheit d. h. die erkannte und erliebte Wahrheit ist *beatitudo* und *plenitudo* des Menschen in Gott. So gliedert sich Philosophie als ethische Haltung mit der Weisheit, Gott als Höhepunkt, heraus, worauf schließlich die ganze Schrift: *De quantitate animae* hinausläuft; selbst aber ist diese Philosophie wieder nur die Ausgliederung jener

Konsequenzen, die sich aus dem Wesen des Geistes ergeben: Wesen des Geistes im Verhältnis zu sich und zu Gott nach dem plotinischen Schema gegeben. In der Weisheit als Krönung aber, die in sich dreigliedrig gesehen ist, liegt auch die Krönung der Ethik als Haltung. Spricht Augustinus davon, dann ist zu betonen: Weisheit zu haben, ist nicht möglich ohne jene Haltung der Seele, die Augustinus seiner Schülerin Paulina empfiehlt, in der Ep. 147, im *Purum cor*. So ergibt sich von da her die ganz konkrete Ethik des *Purum cor* und das Wesen, die Tatsache, die Forderung des Reinen Herzens ist Mittelpunkt augustinisher Ethik.

Wir sagten: Augustinus unterscheidet sich von den Philosophen seiner Zeit dadurch, daß er eben nicht Philosoph ist wie andere, daß seine Philosophie nachvollzogen werden muß, wenn man sie verstehen will. Was bedeutet aber das? Diese für uns wichtige Tatsache, welche Ethik in die Grundlegung der Philosophie einbezieht und damit die Philosophie in gewissem Sinne an die Ethik ausliefert, hängt zusammen mit der Stellung des Menschen zu Gott. Darin liegt auch sein ganz anders gearbeiteter Gottesbeweis, der vom thomistischen weit absteht. So sehr ihn die Kontingenz bedrückt und das Leiden an der Kontingenz sein Urerlebnis bestimmt, dennoch konstruiert er nicht den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Umwelt. Im vornherein sind die Spuren Gottes im Kontingenten außer uns nicht die Führer zu Gott selbst, sondern sind nur die Hinweise und Wegzeiger für die in unserer Seele vorhandenen Ideen, die erst ihrerseits in innerer Beziehung zum Logos stehen. Wenn nämlich die Seele die Wahrheit sucht, dann sucht sie in der Wahrheit Gott, auch wenn ihr das nicht ausdrücklich zum Bewußtsein kommt; weil nämlich jenseits der Kontingenz stehend, unveränderlich und ewig, kann die Wahrheit nur unmittelbar aus Gott stammen. Darum ist die in mir erlebte Wahrheit jedenfalls nie ohne Gott möglich. Indem aber die Seele in der Wahrheit — „sie mag höhere oder niedrigste sein“ — die Eigenschaften des Überkontingenten entdeckt, muß sie den Akt der Unterwerfung unter die darin sich spiegelnde höhere Notwendigkeit Gottes leisten. Immer bedeutet die Erkenntnis einer Wahrheit wesentlich den Akt der Unterwerfung unter die damit verflochtenen Tatsachen; um wieviel mehr gilt dies für die Kontingenz, aus der das Absolute ersichtlich wird. Wir sehen, daß wir uns hier an der Quelle des augustinishen Denkens und des späteren Anselmianischen Gottesbeweises befinden: in Gott allein liegt der hinreichende Grund für unsere Gottesidee. Wenn aber ein Akt der Unterwerfung des denkenden Ich dabei notwendig und gegeben ist, wie es sich aus dem Gedanken ergibt, daß wir Gott nicht nur erkennen, sondern haben müssen, so ist es selbstverständlich, daß hier keine ausschließlich logische Schlußfolgerung vorliegt, sondern eine existentiell vollzogene Haltung, die auf persönlicher Erfahrung und Auseinandersetzung beruht, also ethisch ist, also nicht nur logisch gewonnen wird, sondern aus letzten Entscheidungen erflossen ist. Dieser Standpunkt kann sich nur dadurch rechtfertigen, daß Augustinus mystische Gotteserfahrung als den Grund aller und auch der bloß natürlichen Erkenntnisse ansieht, getreu dem gedanklichen Schema, das in Plotin und Marius Victorinus vorliegt. Ob wir

sagen: Die Seele strebt in der Wahrheit über die Grenzen ihrer Memoria hinaus zu Gott, oder: die Seele strebt über sich und die Selbstheit hinaus, weil Gott sie von innen her belebt und mit ihr ist, — beides ist das gleiche: „*Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est.*“ Er ist das Lebensprinzip unserer Seele, wie sie selbst wieder Prinzip ihres Lebens und des Lebens des Menschen ist. Gott ist also *vita vitae*, innerlicher als die Seele, die unser Innerstes ist, tiefer als unser Tiefstes, höher als unser Höchstes. Für den Mystiker ist Gott und sein Dasein von allen Wahrheiten die selbstverständlichste Tatsache, so sehr, daß wir ihn nicht beweisen wollen noch können, sondern ihn eben finden müssen. Gott ist es ja, der unser Denken zu sich selbst hinbewegt. Ob ich also vom Sinn der Wahrheit ausgehe oder vom metaphysischen Grund der Seele, dem voraussetzenden Seelengrund der Mystiker, immer ist Gott in mir (Ps. 138), vor mir und über mir: *Deus lumen cordis mei, . . . virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae.* Daher ist das Suchen nach Gott so stark Ausdruck von Metaphysik wie Ausdruck der Ethik. Darum ist der Gottesbeweis ebenso abhängig vom metaphysisch logischen Element wie er Ausdruck der menschlichen Haltung ist, die ohne Gott undenkbar ist. Dadurch wird das Ethische der Ausdruck des einzig geordneten und wahren Verhältnisses der Seele zu Gott. Gotteslehre, Metaphysik und Ethik — die drei Disziplinen können ineinander verwandelt werden. Daher ihre zentrale Stellung bei Augustinus. Die drei großen Axiome seines Denkens: Sein, Leben und Erkennen kreisen um die Urvoraussetzung, den die Wahrheit habenden Menschen, von dem aus der Weg zu Gott führt.

3

Damit ist dieser Ethik Lebenssinn gegeben und ihr wissenschaftlich-logischer Charakter bezeugt. Nicht in psychologischer Beobachtung erfolgt die Grundlegung des ethischen Phänomens und dessen Ableitung, sondern, wenn wir mit Scheler so sagen dürfen, im Lieben selber, d. h. in der Linie des Vollzuges, in den intellektuellen Akten blitzen die Werte und Ordnungen auf. Der Vollzug aber ist eben jener der glaubensmäßig unterbauten neuplatonischen Metaphysik entlehnte Akt der *Reversio* als der Verbindung Gottes mit der Seele und der Seele mit Gott. Die daraus sich ergebenden Werte und deren Erkenntnis sind es, die konkret das sittliche Wollen erzeugen, und die daran schließende Verpflichtung. Auf der echten Werterkennung ist nach Scheler das sittliche Wollen fundiert. Der Wert ist in der sittlichen Erkenntnisphäre also mitgegeben, Wollen ist dem Sein wesensmäßig eingeordnet. Der Satz des Sokrates, daß das Gute im Erkennen beruhe, wird erneut relevant. Hiezu bemerkt Scheler, daß das bloß theoretische Wissen um das Gute ohne Erfüllung im gefühlten Werte sei. Schwebt Augustinus in seiner Distanzierung der *Sapientia* von der *Scientia* nicht dasselbe Problem vor? Sicherlich; denn auch für ihn handelt es sich um den Wertvollzug, nicht um das leere Wissen. In seinem Gegensatz von geistiger Habsucht und Weisheit drückt sich dasselbe Anliegen aus. Augustins Ethik ist also wohl spiritualistisch, nicht aber

intellektualistisch; denn wie wir sehen werden, kommt das Denken bei Augustinus aus dem Wollen der Liebe, der *neusis*. Daraus ergibt sich spekulativ schon hier, daß aus dem Wesen des Liebenden in der *neusis* die ethischen Grundwerte folgen und das sittliche Leben die Tatsache der geistigen Person voraussetzt. Dem Systematiker zuliebe können wir also feststellen, daß Augustins Ethik der phänomenologischen Ethik am nächsten steht.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun eine Dreigliederung in der Entwicklung des Themas:

1. Die inhaltliche Voraussetzung der augustiniischen Ethik.
2. Ihr Kernstück — das *Purum cor*.
3. Ihre Krönung — die *Sapientia*.

A. Die inhaltlichen Voraussetzungen der augustiniischen Ethik.

Die Vorbedingung jeder ethischen Selbstgestaltung ist damit natürlicherweise gegeben: die Selbsterkenntnis oder das *Praeceptum, ut se cognoscat*, als erste sittliche Pflicht (*De Trin.* X 5); denn nur hier ist es möglich, die absolut unerschütterliche Basis zu finden, um wirklich Wahrheit zu erkennen, das Wesen der Seele aufzufassen, jedenfalls in seiner Grundstruktur und so —

1. Axiom — den *Magister interior* zu finden, um wirklich Wahrheit zu erkennen, die sich aus der Außenwelt niemals ergeben kann. „*Noli foras ire, in te redi et transcede te ipsum.*“ Daher ist Selbsterkenntnis die sittliche Verpflichtung und mit ihr die Erkenntnis Gottes als des Spenders des Logos. Sie legt sich von selbst dadurch nahe, daß der Mensch von Natur aus sich selbst liebt, und wenn er schon sich nicht erkennt, so doch das Nachdenken über sich selbst liebt. Denkt die Seele aber im Verlangen nach Selbsterkenntnis über sich nach, dann nimmt sie vor aller seelischen Innenschau wahr, daß sie glücklich sein will (*Conf.* X 20) — wieder ein Merkmal dafür, daß die augustiniische Philosophie eine Haltung voraussetzt, die vom Leben her kommt; als Inhalt dieses Glückes findet der Mensch den Wahrheitsbesitz, der sie unmittelbar an Gott verweist: *Fit renovatio . . . mentis secundum . . . imaginem Dei . . . , ut intelligatur reformatio* (*De Trin.* XIV 16; XIII 3). Dieser Satz muß von hinten aufgerollt werden, dann haben wir augustiniische Ethik. So ergibt sich diese erste und oberste Verpflichtung von selbst aus dem Eikon-Denken. Wenn die Seele aber so ihrer inne geworden ist, dann ist sie nach Augustinus mehr in Gott als Gott in ihr, sie braucht sich nur in sich zu versenken und nach innen zu transzendieren, wie Augustinus wörtlich sagt, d. h. sich in die höhere Seele zurückzuziehen und sie findet Gott in sich. Gewiß hat diese Auffassung ihre Quelle im Neuplatonismus, noch mehr aber in der eigenen Gotteserfahrung; denn es erging Augustinus wie später Anselm und Bonaventura; auch für sie ist Gottes Dasein so selbstverständlich klar, daß ein Gottesbeweis nur mehr formelle Angelegenheit ist ohne praktischen Wert. Ihnen allen ist Gott

das: esse simplicissimum, quod primo cadit in intellectu, quod melius cognoscitur nesciendo. Damit ist aber als 2. Axiom gegeben: Nach Augustinus wissen wir, daß die Illumination, die Einstrahlung, der letzte Grund unserer Wahrheitserkenntnis ist. Gott ist der wahre Magister interior, der den Seelen die Schau der Ideen einstrahlt im ewigen Licht, ob man nun das fassen will als Gottesakt selber oder als seine Schöpfung. Die Ideen sind deshalb, weil Gott sie schaut und daran die höhere Seele, die Mens, teilhaben, sie partizipieren läßt —, während die Dinge dadurch sind, daß Gott sie will und ins Dasein setzt. So umgeht oder besser modifiziert Augustinus, ohne dem System untreu zu werden, die Lehre vom Nous und der Weltseele und gibt ihr den neuen Nenner aus der Offenbarung. Die Ideen sind aber einerseits die des theoretischen Wahrheitsbereiches, andererseits die des sittlichen. Es handelt sich im einen wie im anderen Fall um die obersten Prinzipien: Die spekulativen Axiome, deren Wahrheit jenseits aller Beweisbarkeit steht und in sich geschaut wird, also die obersten Denkgesetze, sind in ihrer mannigfachen Art bezogen auf die Denkrichtigkeit, aber auch auf die Kraft zur Evidenz der Urteilsfällung. (Eine eigene Angelegenheit ist die Erkenntnis der Zahl, besonders der sogenannten inneren Zahl, d. h. das Gefühl für Zeit und Rhythmus und das Wesen der Bewegung.)

Ihnen stehen gegenüber — als 3. Axiom — die obersten Gesetze des Handelns, die in der Synderese empfangen werden und dem Gewissen zugrundeliegen, so daß sie dann die Norm für ihn bilden. Wenn sich aus der 1. 2 der Summa des Thomas in Erklärung der qu 18 a c ergibt: „Ratio est ultima regula et mensura totius moralitatis, informata lege divina“, so hat niemand besser und klarer reinsten Augustinismus dargestellt als Thomas und damit aber auch bewiesen, wieviel unverfälschter Augustinismus die thomistische Ethik enthält. Damit ist natürlich auch das Naturrecht eingegeben. Die Frage ist bloß diese, ob wir diese eingestrahelten Elemente als potentiell gegeben im thomistischen Sinn interpretieren, oder augustinish als fertige Formen hinnehmen, die in die Seele gelegt sind und nicht erst durch Verbindung mit der entsprechenden Materie sich aktivieren; zusammengefaßt, machen sie dann den Inhalt der lex aeterna aus, hinsichtlich deren also der Mensch keine andere Aufgabe hat, als sie abzulesen und anzuwenden. Die möglichen Einwände dagegen sind klar auf der Hand, sind aber jedenfalls nicht Ausdruck des Bekehrungserlebnisses und der ersten Glaubensfreudigkeit, sondern sind reine Konsequenz aus der neuplatonischen Schau des inneren Lichtes.

Aus der Bezogenheit unseres Handelns auf Gott ergibt sich als einer der edelsten Grundzüge der Sittlichkeit, daß sie nicht die Ausführung irgendwelcher Gesetze und Normen ist, sondern personal gefaßt werden muß, da sie auch die menschliche Person zu gestalten berufen ist. Diese Pflicht liegt in dem Charakter der Ebenbildlichkeit der Menschenseele und ihrer Begabung zu denken und zu lieben und damit der Anspruch auf Eigenwert. Der Mensch ist Person. Es wurde dagegen beigebracht, daß Augustinus wohl den Personcharakter anerkenne und die personale Eigenständigkeit erkannt habe, die

sich zunächst in der Seibsterfassung manifestiert und in der Selbstgestaltung aus Freiheit krönt, aber dieses Moment werde wieder entwertet durch ein rein intellektualistisches Zielprinzip, gemeint ist die Contemplatio als Visio transcendens seipsum. Der Einwand besteht nicht zu Recht; denn diese Schau ist eben durchaus neuplatonisch gedacht und hat zur Bedingung, daß sie geschieht in der Neusis, d. h. in der Zurückwendung der Seele zu Gott, so wie der Nous sich zurückwendet zum Wesen des Hen. Also geschieht Schau nur, wo Wille und Sehnsucht in zäher Beharrlichkeit das Ziel niemals ließen, also hat sie wahre ethische Haltung zur Voraussetzung. Schon die geistige Abstammung Augustins allein beweist, daß die Zielsetzung spiritualistisch, aber nicht intellektualistisch gedacht werden kann. Wir brauchen bloß zurückzugreifen auf die Willensmetaphysik des Marius Victorinus, des Chalcidius und der Denker dieser Kreise und wir werden sehen, daß die so geartete Zielsetzung nicht dem Willen sich beiorndnet, sondern dem wesenhaften Streben eingebaut ist und daher dem vollen Leben, wie es Augustinus liebt, durchaus angemessen ist. Die Neusis oder der Eros, den Plotin mit dem Begriff der Neusis auswechselt, verbindet Gott-Seele-Gott. Gewiß, der leibseelische Dualismus ist nicht zufriedenstellend gelöst, und mag man hier auch eine Bruchstelle im System sehen, jedenfalls ist der augustinische Intellektualismus durchaus nur scheinbar; ja, er ist wie im Skotismus weitaus mehr von Grund aus überwunden durch ein Ganzheitsdenken, als das im scholastischen System der Fall ist.

Wenn man schließlich aus der Art der Persönlichkeitsethik Augustins schließt, daß „außer dem kontemplativen Geistesleben des amor intellectualis nicht die ganze Fülle der konkreten Willensziele im Gemeinschaftsleben“ in die Ethik einbezogen sei, so daß Augustins Ethik vorwiegend individualistisch sei, so ist auf die Darstellung der „Sapientia“ zu verweisen.

B. Das Kernstück der Ethik — das Purum Cor.

Habe ich somit in diesem Vortrag die Artung augustinischer Ethik von ihrem Ziel und ihrer Erfüllung her abgeleitet, nämlich der Schau als beatitudo in Gott — und haben wir etwas von der Stärke ihrer Haltung, von ihrer zähen und leidenschaftlichen Unbedingtheit nachzuspüren versucht: Gott habe mit den vollen gereinigten Kräften des Lebens und Erkennens als einstweilen unerfüllte Forderung, so müssen wir dann zunächst erörtern: Wie geschieht die Reinigung aller Kräfte zur Gottergreifung und Gottverähnlichung, wie ist in der ethischen Läuterung passives und aktives Moment geordnet? Ja, was heißt für Augustinus „Lauterkeit“? Daß diese nur in der Gott liebenden und Gott erkennenden Seele hervorströmen kann, das ist für Augustinus klar. Und so schreiten wir zum Begriff, zum Kernbegriff seiner Ethik vor, zum Purum Cor.

Was ist das Purum Cor und wie ist es zu erlangen? Diese Frage gilt es aus augustinischen Quellen darzulegen.

II

Das Kernstück der augustinischen Ethik ist das *Purum Cor*. Mit diesem so selten betonten und interpretierten Begriff stoßen wir zum Kern augustinischen Denkens überhaupt vor. Seine Ethik und Mystik ist ohne dieses Element nicht denkbar. Augustinus spricht an den verschiedensten Stellen davon, ballt aber seine Auffassungen darüber in Ep. 147 ad Paulinam zusammen. Am klarsten spricht sich Augustinus als neuplatonischer Ethiker aus l. c. Nr. 28. Wir müssen uns bemühen, hinter den letzten Sinn dieses Problems zu kommen, er liegt nicht auf der Hand und deckt sich auch nicht mit dem, was etwa Mausbach oder Reul darüber zu sagen haben. Karrer kommt schon viel näher an das Problem heran; immer ist zu bedenken, daß auch der christliche Ethiker Augustinus stets neuplatonischer Metaphysiker bleibt und daß seine Tugendlehre immer von der Läuterung herkommt.

1

Man muß daher zur Klärung einzig wieder beim Neuplatonismus einsetzen, schon aus dem Grund, weil Augustins Tugendlehre zutiefst davon beeinflusst werden muß. Vor allem vergißt Augustinus nicht, daß sittliche Tugenden für den Neuplatonismus niemals letztes und höchstes Ideal bleiben können, daß dahinter und darüber die Beschauung stehen müsse. Wenn also von Reinigung die Rede ist, dann kann sie nicht den durchschnittlichen Sinn von Tugend als Reinheit haben. Denn weil im Neuplatonismus jeder ethische Akt eine Hinkehr zur Erfüllung in der Gottesschau ist, so handelt es sich vor allem um das eine: daß der Geist rein sei, um schauen zu können. Der Sinn von Reinigung eignet im Neuplatonismus also der höheren und geistigen Tugend und es muß dem Neuplatonismus daran liegen, die Seele von jenen Affekten frei zu machen, die der Schau hindernd im Wege stehen. So gewinnt tatsächlich diese Tugend etwas von Apathiehaltung. Darauf strebt auch Augustinus hin und im Wesen müssen wir eben nur Nr. 28 deuten, um hinter seine Lehre zu kommen. Er sagt: Obwohl die anderen Seligpreisungen die höchsten Güter verheißen, so heißt es doch nur von denen, die das „*Cor mundum*“ haben, sie werden Gott schauen. Gott schauen aber können sie nur, weil sie gereinigt sind. Was nun Reinigung sei, das ist das Problem. Wir sind heute imstande, den Zusammenhang zu durchschauen auf Grund der Forschungen von Van Lieshout in der Augustinus-Nummer der Thomistischen Zeitschrift 1930. Dennoch müssen wir noch tiefer graben; wir stehen eben hier am Schlüsselpunkt der Augustinischen Ethik schlechthin und der konkreten Durchführung seiner Ansicht, daß Ethik und Mystik innigst zusammenhängen, weil sie in der Wesenseinheit der Seele wurzeln. Wir müssen den Begriff Reinigung noch zentraler fassen.

Um Augustinus zu erklären, müssen wir also beim Neuplatonismus selber einsetzen, nämlich bei seinem Grundansatz, der Hypostasierung des Hen im Nous, die dadurch entsteht, daß das Vollkommene in sich, das Hen, sich hinneigt zu sich selbst, um sich zu schauen, und dieses ist die Urbewegung, die als Neusis bezeichnet wird. Dadurch geschieht aber auch die Selbsthypostasierung des Seins als Intellekts. Jene Bewegung, wodurch das Absolute zur Selbsterkenntnis sich hypostasiert, ist also ein Urwollen. Durch diese Strebewegung wird die erste Hypostase. Das so Hypostasierte, das Andere, der Intellekt wendet sich zum Hen wiederum zurück in der Epistrophe und erfährt sich so als Energie. Diese Geburt nach außen hin ist also ursprünglich eine Selbstentfremdung, Abspaltung zum „Anderen“ hin, das sich in der Rückwendung wiederum selber findet. Das Motiv dieser Selbstentfremdung ist merkwürdigerweise die Eikon oder das Spiegelbild, das im Nous entsteht, ihn aber auch wiederum auf das Ursein zurückverweist. So ergibt sich das triadische Urschema des Geistes als eine triadische Bewegung, die merkwürdig viele Ähnlichkeit mit hegelianischem Denken aufweist. Das Erzeugte sehnt sich nach dem Erzeuger und liebt ihn. Der Wille des Absoluten zu sich selbst ist im Nous der Wille des entsprungenen Geistes zu seinem Ursprung. Und dieser Wille als das Band zwischen den beiden ist Neusis oder Agape — Eros, wie sie Marius Victorinus bezeichnet. Darin liegen auch die Grundlagen der ganzen Ethik bis hinauf zu Augustinus, nämlich daß beide Elemente einander verbinden und bedingen, „Erkennen und lieben“, *cognoscere und amare*.

Ein Moment ist hier noch ausdrücklich hervorzuheben: Da der Nous in der Eikon das Ebenbild Gottes ist und im Ebenbild auch die Ideen trägt als *causae exemplares* des Kosmos, darum enthält der Nous auch in sich die Ideen als sittliche Ideale, damit sie über die Weltseele in die Einzelseelen eingestrahlt werden. So wie der absolute Geist und der Intellekt verbunden sind in der *copula* der Liebe, so auch jeder andere Geist mit den Ideen der erkannten Objekte: In jeder Schau aber dieselbe metaphysische Tatsache, daß das Heraustreten mit dem Zurückwenden durch den Eros sich versöhnt in der Epistrophe. Diese Epistrophe des Nous als Intellekts ist ein aktives Schauen. Das aber bedeutet ein Sich-Haben und Erfüllt-sein. Es ist also dem Geist als *Imago* eine Dynamik wesentlich, die sich triadisch entfaltet, das Erfüllt-sein im Intellektsein des Einen, nach dem als dem Urbild sich das Ebenbild zurücksehnt. Der Geist ist also energetisches Sein, das sich auszeugt hinein in das Universum durch die Weltseele. Ruhe und Dynamik, Ursein und Kosmos sind für den jungen Augustinus jene neuplatonischen Kategorien, die ihm das johanneische Denken *sympathisch* machen konnten. Daraus ergab sich für Plotin aber die Besonderheit seiner Ethik gemäß dem Gedanken, daß die Epistrophe auch den Vorgang der Läuterung als Vergeistigung des Menschen bedingt. Für unser Thema hier ist das die entscheidende Wendung. Treffend wird dieser Prozeß bezeichnet als *Re-Integration* des entfremdeten Geistes.

Darin liegt für Augustinus der Sinn des Menschenlebens überhaupt, seine Tragik und Größe. Alles kommt also darauf an, wie stark und bedingungslos die Seele den Kosmos und sich selber überschreitet und wieder eintaucht und zurückkehrt in das Geistige. Um diese Vergeistigung der Seele zu erreichen, braucht es unbedingt der Concentratio auf das Innere und das Eine. Und so wird das zielklare ethische Mittel ergriffen, das man so oft rein negativ deutete, indem man die positive Haltung übersah, nämlich Wegwendung von dem Außen und die Flucht, um des Inneren und des Einen willen: ἀπάθεια, vom Außen des Nous, also der Weltseele vom Kosmos, und der Seele vom Leib.

3

Aber diesem asketischen Nein hatte schon Victorin eine Wendung gegeben, die auch dem Christen Augustinus vertretbar erscheinen mußte: Entsprechend den Stufen der Abwendung und der Entfremdung hin zum Kosmos die Rückwendung, um durch den Nous zum Einen zu gelangen, zur plotinischen Identität von Hen und Seele in der Ekstase. Damit ist auch die Grundlage für die christliche Unterscheidung in den zwei Menschentypen gegeben: Der Typ des leiblichen und des geistigen Menschen, des exo- und des eso-anthropos im Römerbrief und damit auch im letzten die Unterscheidung der beiden Aione, die sich in der Geschichte der Menschheit im Kampfe liegen. Das ist die neuplatonische Grundlegung der Ethik und das Schema, an das sich ganz bestimmt auch Augustinus gehalten hat, wobei es für unsere Gedankenführung nicht erheblich ist, ob und welche Schwankungen innerhalb der dem Augustinismus zugänglichen neuplatonischen Quellen vorliegen mochten. Es gilt jedenfalls, im Kerne die Entfremdung, die Ekeinos zu überwinden, ob schon andererseits ohne Ekeinos ein Seelenleben nicht möglich ist. Unter ethischem Aspekt ist dazu noch eines zu bemerken:

1) Alle Ethik hat für Augustinus den Sinn der Heimkehr aus der Entfremdung und, was für Plotin die Heimkehr des Nous und die Sehnsucht nach dem Hen ist, die sich vollzieht in der Neusis, das ist für Augustinus Heimkehr als Läuterung oder Reinigung. Es gilt nur, diesen Begriff zu analysieren und aufzuzeigen, inwiefern er den Sinn der Entwicklung der Sittlichkeit und der Askese von den Zeiten der aristotelischen Ethik bis zum Eintritt des Christentums in die Welt darstellt; denn es ist doch sehr zu bemerken, daß wohl die ethischen Begriffe terminologisch die des Aristoteles sind, daß aber ihr Sinn hin zum Christentum sich mehr und mehr wandelte, bis sie jenes Kolorit erhielten, das sie in christlicher und vom Geist Augustins bestimmter Ethik und Askese annahmen, so wie wir sie kennen. Dies aber darzustellen und den Sinn und die Aufgabe der Reinigung aufzuzeigen bzw. zu zeigen, daß geistiges und ethisches Voranschreiten „sich läutern“ heißt, dafür ist der geeignete Weg der über die kurze Geschichte der vier Kardinaltugenden, in denen sich ja der Sinn der ganzen praktischen Ethik ausdrückt. Darum hat auch Augustinus in zwei Abhandlungen prinzipiell dazu Stellung genommen, in: De

quantitate animae und in der *Doctrina christiana*. Wir treten damit in die Erörterung über den Unterschied der beiden großen Arten von Tugenden, die Aristoteles unterscheidet, ein, nämlich der sittlichen und intellektuellen. Darüber sagt eigentlich Aristoteles nur das eine, daß sie unversöhnt nebeneinander stehen und daß die letzteren dem Range nach höher seien als die ersteren. Der Neuplatonismus verbindet demhingegen beide in einer homogenen Reihe des Aufstieges hinsichtlich ihrer Wertung und betont dabei die Reinigung, also die Katharsis so stark, daß durch sie das Moment der Affekte zurücktritt, wenn nicht überhaupt ausgeschaltet wird und die Tugend so einen vollkommen abgewandelten Sinn empfängt. Haben die sittlichen Tugenden des Neuplatonismus noch die Mäßigung im Auge als Ideal, die *μεθριοπάθεια* d. h. das naturgemäße Handeln des Menschen, so führen die intellektuellen Tugenden mit der Versenkung in Gott bzw. in die reine Wahrheit zur Auslöschung der Affekte und damit zur *ἀπάθεια* wodurch der Mensch des natürlichen Lebens und der Beziehungen zu ihm enthoben wird. Damit vollzieht sich also bis hin zu Augustinus die Gewichtsverlagerung von der sittlichen zur intellektuellen Tugend, vom tätigen zum beschauenden Leben und dadurch wird die Bedeutung der Physis in den Hintergrund gerückt. Die Seele wird getrennt von Sinnlichkeit und Leib; Tugend hat eben nicht länger mehr die Aufgabe, die ihr die nikomachische Ethik zugewiesen hatte; vielmehr vom Verkehr mit den Menschen wendet sie sich weg zum göttlichen Wesen und wandelt sich von der irdischen Bedeutung in religiöse. Wir können als Bedingung der Reinigung eine gewisse Flucht vor der Welt und damit eine Apathie bezeichnen. So ergeben sich die zwei Unterarten von: *virtutes purgatoriae* — die reinigenden Tugenden — und die der *anima purgata* — die der schon gereinigten Seele — und daraus wird der Dreischritt abgeleitet, sittliche oder bürgerliche Tugenden machen die unterste Stufe aus, die reinigenden nehmen die mittlere ein und die Tugenden der gereinigten Seelen die oberste. Die Kardinaltugenden müssen auch ihren Charakter als die Voraussetzung des ganzen Tugendgebäudes einbüßen und werden im Neuplatonismus zu Eigentümlichkeiten jeder Tugendstufe überhaupt. Das aber muß mit sich bringen, daß sie auch ihren Sinn wandeln in dem Maß, als sie auf rein geistige Belange, ja sogar auf übernatürliche angewendet werden.

2) Wir können daher (diese genannte als die unterste Stufe vorausgesetzt, wie sie auch gemeint ist in der nikomachischen Ethik) drei Stufen des Tugendlebens unterscheiden.

Die Kardinaltugenden sind folgendermaßen zu charakterisieren:

a) Die erste ist die Klugheit, kraft deren der Mensch wohl noch in Harmonie mit der Physis lebt, also humanistisch gesinnt ist, aber nicht mehr „fleischlich fühlt“. In der anderen Stufe, die Plotin beschreibt als das Leben der dem *Nous* zugewendeten Seele, *νοερώς τῆς φύχης ἐνεργούσης*, äußert sich die Klugheit durchaus als das Schauen des *Nous*. Hieran knüpfen sich in der Forschung die Fragen, wie Augustinus das Verhältnis von Leib und Seele sieht. Wir müssen wohl sagen, daß die beiden Auffassungen, Humanismus und neuplatonischer Spiritualismus, zeitlebens sich in ihm in einer, wenn auch

graduell abgestuften, aber eben in Spannung hielten. Es ist wahr, er wendet sich in Sermo 241 direkt gegen Porphyrs Auffassung, alles Körperliche sei zu fliehen, und damit auch gegen I Enneaden 2, 3; 2, 1—7; 6, 5; er deutet auch den Tod der Blutzengen nicht als Verachtung des Leibes und betont, daß Leib und Seele Geschöpf Gottes seien und daß die Auffassung von soma-sema abzulehnen sei; er erkennt die relativen Weltwerte und Kulturwerte an als „irdische Güter“; Augustinus stellt auch den Martyrer als den hin, der in kluger Weise den Leib liebt im Lichte der Ewigkeit. Dennoch kann man Augustinus auch nicht als Gegner des neuplatonischen Ideals bezeichnen, schon deshalb, weil er in der ersten Periode seines Lebens sicherlich ganz unter dem Einfluß des Plotin stand; später wurde die Antithese Leib-Geist überwölbt von der anderen, Gottes und der Welt Dienst, aber die erste wurde nicht gegenstandslos. Mag es auch wahr sein, daß Augustinus sich sehr gemäßigt ausdrückt, wie es auch wahr ist, daß er in der zweiten Hälfte seines Lebens vom *uti* zum *frui bonis* hinüberwechselte; speziell, wenn er gerade die physis im Auge hat, so war doch seine tiefste Überzeugung eine andere: Der Mensch muß alles tun, was möglich ist, um die Schau, die *contemplatio* zu fördern. Er muß sich häufig zurückziehen und aus innerlichem Verkehr mit Gott zum Handeln schreiten; überragende Sittlichkeit und Harmonie des Inneren sind normal eher durch Weltflucht als durch Weltlichkeit zu erreichen (Mausbach I 360). Der Mensch muß sich also bemühen, sich *a faecrerum mortalium cohibere* (MPL XXXII, 1076).

b) Während die aristotelische Tugend der Mäßigkeit durchaus humanistisch über das *ἐπιθυμητικόν* denkt, läßt der Neuplatonismus auch das bloße *homopathein* nicht mehr zu; er rät der Seele die innere Hinwendung zum *Nous* gemäß der zweiten Stufe und sieht die Mäßigkeit als vorbildliche Tugend der inneren Hinordnung zum *Nous* an. Nach Augustinus aber befreit die Mäßigkeit die Seele vom Verlangen nach irdischer Schönheit und überhaupt von der Macht dieser Welt und so formt er die Mäßigkeit um in die Tugend der Ruhe in Gott. Sie bannt jede sinnliche Neigung, so daß unsere ganze Liebe frei wird für Gott.

c) Die Tapferkeit war ursprünglich lediglich die Überwindung der Todesfurcht, später der Furcht vor jeder Gefahr und wurde im Neuplatonismus zur Überwindung aller Hindernisse, die der Hinwendung der Seele zum *Nous* im Wege stehen. Sie erhält ihre Krönung als Tugendideal dadurch, daß sie Tugend der Beharrlichkeit in der Treue der Seele zum *Nous* wird. Nach Augustinus überwindet sie die Furcht vor Tod und Widerwärtigkeit, besonders bekümmert sich die tapfere Seele in der Vorfreude der Ewigkeit nicht mehr um den Verlust irdischer Güter, nicht einmal des Lebens. Tapferkeit war natürlich die Tugend, die der Antike am wenigsten fremd war und es war nicht schwer, das Ideal des Helden dem des Martyrers anzupassen, zumal den Begriff der Tapferkeit auf die Geduld auszudehnen, wie ja das die Philosophie auch sonst tut (*aggredi — sustinere*).

d) Der Begriff der Gerechtigkeit, der ja ursprünglich lediglich die auf Recht beruhenden Beziehungen zur Außen- und zur Umwelt zu regeln hatte,

erfährt in der Eingliederung in die erste Stufe schon eine große Sinnverschiebung. Die Tugend der Gerechtigkeit besteht gemäß der überragenden Bedeutung des *Nous* darin, daß Vernunft und Verstand die Herrschaft in der Seele übernehmen; demgemäß besagt die zweite Stufe, daß die Gerechtigkeit die Unterwerfung aller Kräfte unter den *Nous* und seine Gesetze zu vollziehen habe. Die vorbildliche Tugend der Gerechtigkeit aber fordert, daß gemäß der Gerechtigkeit der *Nous* nicht an der Ausübung der eigenen Tätigkeit gehindert werde. Für Augustinus wird dann schließlich die Gerechtigkeit zur theologischen Tugend, indem sie die ihr unterstehenden Belange, wie es dem Gesetz der Erlösung entspricht, in den Bereich der Übernatur erhebt und sie der vollkommenen Gottesliebe einzuordnen trachtet.

3) Aus dem Gesagten wird klar, was eingangs angedeutet worden ist: Die Tugendlehre strebt immer mehr von dem durch sie bedingten Charakter der rein menschlichen Bedeutung weg und wird immer mehr dienstbar dem Göttlichen. Dadurch ist angedeutet, daß die Seele dem Bösen und der Welt entfliehen will und nach Reinigung strebt. Aber diese Reinigung dürfte man nicht nur im individuell-sittlich asketischen Sinn verstehen, ja nicht einmal bloß ethisch, sondern man muß sie als Läuterung mit ontologischem Charakter deuten, d. h. als Teilnahme am Geistesleben Gottes und an einem allumfassenden kosmischen Zustand, an dem sich aus dem diesseitigen heraus gebärenden jenseitigen *Aion*. Die Reinigung muß also verstanden werden aus dem sich mehr und mehr durchsetzenden überzeitlichen und ewigen *Aion*, der den bloß zeitlichen durchdringt und „aufhebt“. Reinigung als *Katharsis* ist also das die Tugenden einigende Band, aber es ist jene Reinigung, die

1. vom Affekt losschält;

2. die Seele vom Einfluß der *ratio inferior* befreit;

3. endlich überindividuell wirkt, d. h. unmittelbarer Ausdruck letzter Seinszusammenhänge ist; sie hat also nicht bloß den Wert individueller Askese, sondern muß auf den Rahmen des kosmischen *Aion*-Denkens projiziert werden, will sie zur Gänze verstanden werden. Daher ist auch die Typologisierung des Römerbriefes in zwei Formen von Menschentum durchaus im Sinn des *Aion* zu verstehen und gemeint sind Menschen, die je und je anderen Ebenen, ja anderen Welten angehören — Welten, die wir erst erkennen werden, wenn sie in der Ewigkeit geschieden und vollendet sind; und endgültige Scheidung bedeutet: Weltgericht. Warum denkt denn Augustinus in den Formen der *Civitas Dei* und *terrestris*? Es ist dasselbe Problem aufs Geschichtliche übertragen. Diese Betrachtung über die Reinigung ist es auch, was ich an dem wertvollen Werk von Mausbach doch sehr als Mangel empfinde; denn hier ist Augustinus doch allzusehr mit mittelalterlichen Augen gesehen. Es ist wohl richtig, was Reul betont, daß sich im Leben Augustins mehr und mehr der christliche Gedanke durchsetzt. Das ist wahr, aber dadurch wird nicht die neuplatonische Denkstruktur überwunden und aus Augustinus ein vor-mittelalterlicher Scholastiker gemacht, und das macht man allzu gerne aus ihm, damit er sich den uns gewohnten Denkschemata williger beuge. Wir dürfen an ihm weder seine Größe noch die Eigenwilligkeit seines Denkens je ver-

kümmern. Augustinus bleibt immer Neuplatoniker. Wenn dieses Moment gegen Ende seines Lebens in den Hintergrund tritt, eigentlich müßte man sagen: zu treten scheint, so rührt das nicht davon her, daß er weniger Neuplatoniker ist, sondern daher, daß er die Lösung gefunden hat, die Plotin mit allen Neuplatonikern bis Marius Victorinus vorenthalten blieb: Um den Geist zu retten, müssen sie dem Stoff den Rücken kehren und sich prinzipiell gegen ihn wenden. Der Mangel dieser Lösung blieb immer fühlbar. Erst Augustinus fand sie — und das ist der absolute Höhepunkt der augustininischen Philosophie —, aber nur über die Offenbarung, die ihm sagte, daß es eine Inkarnation gebe, also die Möglichkeit des Eingehens des Geistes in den Stoff und der Aufnahme der Materie durch den Geist, ohne daß der Geist daran Schaden litt oder leiden könnte. Augustinus hat sich also nicht gegen Ende seines Lebens vom Neuplatonismus mehr und mehr abgewandt, sondern der Neuplatonismus ist als Krönung der antiken Philosophie für Augustinus gediegenstes metaphysisches Fundament und geeignetstes Instrument zur theologischen Ergründung und Durchdringung der Offenbarung.

Darum behalten auch die Tugenden bei Augustinus immer ihren neuplatonischen Charakter. Diese Vervollkommnung im neuplatonischen Sinn schreitet hinweg vom tätigen zum beschaulichen Lebensbild und hinweg von der aristotelischen Fassung in Richtung der stoischen Tugendauffassung. Das bringt eine Verfeinerung des Sinnes und Vertiefung auch des Inhaltes des *Cor Purum* mit sich. Die Tugenden sind weit entfernt, dem gesellschaftlichen Leben und Verkehr zu dienen oder, richtiger gesagt, sich darin zu erschöpfen. Spricht Augustinus davon, dann weiß er dennoch, daß er mit dem Leben als Leben rechnen muß, ja, daß er z. B. als solche gekennzeichnete öffentlich bekannte *lupanaria* in einem Gemeinwesen zulassen müsse, aber er weiß zu gut, daß über dem Leben des *profanum vulgus* und seiner Harthörigkeit in ethischen Belangen das Streben nach göttlicher Wahrheit steht; und erst hier und ihr gegenüber entfaltet Augustinus seine Lehre der Tugend als dienstbar der Schau. Das zu wissen ist wichtig; denn damit geht bei ihm die Antike in die ethische Höhenlage des reifen Christentums ein. Also Schau-Apathie-Reinigung bedingen einander und verweben sich zum Sinne der Tugend. Als Resumé können wir daher vermerken:

1) Ist die Klugheit die Erkenntnis dessen, wie man die seelischen Güter wertet, dann ist sie eben *visio interna* in ethischer Hinsicht und heischt Vollendung in der noch höheren Stufe.

2) Ist Gerechtigkeit der Wille zur letzten persönlichen Aufrichtigkeit in innerseelischen Belangen, dann ist sie aber der Wächter der seelischen Harmonie und Ordnung, die die Einstrahlung vorbereitet.

3) Ist Mäßigkeit die Ausschaltung jeglichen sinnlichen Anfluges, dann ist sie heilige Offenheit gegenüber dem *Nous*, nunmehr aber gegenüber dem göttlichen *Logos*, der in uns hineingesprochen wird, bedeutet also Heiligkeit.

4) Ist Tapferkeit die Haltung, welche die *Incommutabilitas* gewährleistet, dann ist sie reine Unwandelbarkeit, ein dauerndes Sich-hinein-

halten in das Licht Gottes und ein Austragen des hereindämmernden ewigen Aion bzw. das ewig-gültige Lebensgesetz für die Menschen, die im neuen Aion leben; denn der Begriff Plotins vom anderen urbildlichen Aion bekommt bei Augustinus durch Johannes auch die biblische Färbung des neuen kommenden Aions, den wir nicht nur vorzubereiten, an dem wir auch schon teilzunehmen vermögen. Mit einem Wort: Worin liegt also nach Augustinus die Vollkommenheit? und darauf gibt es nur eine Antwort: Im *Purum Cor*.

4

In diesem Begriff nun durchschauen wir es — ballt sich tatsächlich die gesamte ethische Auffassung Augustins zusammen und zum Ausdruck dessen haben wir in diesem rein ethischen Problem auch die Pforte zur augustini-schen Mystik bzw. deren ersten Schritt. Wir haben demgemäß im *Purum Cor* — und wir können dafür einfach sagen: in der augustinischen Ethik — zwei Stufen zu unterscheiden: I. die Stufe der *Purificatio*, II. die Stufe der *Plenitudo*. Daher gilt:

I. Es ist kein Zweifel, daß Augustinus das *Purum Cor* zunächst versteht als Reinigung von Leidenschaften und Affekten. Reul faßt das *Purum Cor* ausschließlich nur so und er zitiert *Sermo* 297 als Beleg: Im Gegensatz zur Erde sind Mühe und Arbeit, Furcht und Schmerz in der Seligkeit ausgeschlossen, weil sie Freiheit ist von Schmerz und Leid überhaupt. Das *vacare* aus dem *Vacate et videte* in *Tract.* 29 der Ausgabe G. Morin deutet Reul ausschließlich auf das Freisein von irdischer Arbeit und Mühe. Reul ist eben gefangen im Gedanken, daß Augustinus den persönlichen Kampf zwischen Gott und Welt hienieden auszukämpfen hatte und daß ihm deshalb die Versuchung nahe lag, die Welt überhaupt samt allen Werten verneinen zu müssen im stoisch-neuplatonischen Sinn, daß er also tatsächlich zu einer Haltung der Verneinung des Irdischen gelangte. „Gegenstand der Verachtung soll also einzig sein das Glück der Welt als Hindernis des Ewigen, Verachtung des *Saeculum* als der Welt mit ihren Lockungen und Drohungen gemäß *Serm.* 296 Nr. 9. So faßt das *Purum Cor* auch Mausbach I 171, nämlich lediglich als sittliche Reinheit, sich berufend auf: *De doctr. christiana* I 10, wo Sittlichkeit auch die Menschenliebe bedeutet. *Ut caritate purgati eo perveniant, ubi familiaritate veritatis mirari desistant*; und *De div. quaest.* 83, q 68, 3 versteht Mausbach im gleichen Sinn wie auch *Serm.* 261, 4ff.: Wem Staub ins Auge fliegt, der vermag das Licht nicht zu sehen — so bewirken irdische Leidenschaften, Habsucht, ... die Unfähigkeit des Denkens und das lauterste Licht richtig zu fassen.

II. Das ist aber nicht der reifste Sinn, der sich durchaus auf das Innere der Seele und den Erkenntnisvorgang bezieht: Das *Purum Cor* ist jene Verfassung der der Mens dienenden Erkenntniskräfte, wodurch die reine Schau ermöglicht wird. Also ist mit *Purum Cor* nicht gemeint Ausschaltung von Leidenschaft und Affekten und ihren Folgen als schlecht, sondern insofern, als sie alle Erkenntnis und die reine Schau trüben oder auch er-

schweren; so müssen die Leidenschaften nicht nur in sich gebändigt, sondern durch das *Purum Cor* als reinen Liebeswillen zu Gott aufgehoben werden und selbst der Geist ganz Gott zugewandt sein. Deshalb schauen aber Gott gerade die, die reinen Herzen sind, während die Dürstenden und die nach dem Himmelreich Verlangenden, die Trauernden noch keine Eignung für die Gottesschau haben, weil mit reinem Herzen der geschaut wird, der weder räumlich gesehen wird, noch mit körperlichem Auge gesucht wird, der nicht mit dem Gesichtssinn und nicht im Tastsinn festgehalten werden kann, auch nicht ansprechbar oder fühlbar ist. Das „*Deum videre*“ bezieht sich nicht auf die körperlichen Augen, sondern auf eine rein geistige Schau, die nicht nur die „*visio interna*“ besitzt, sondern die *visio* ausschließlich im „*apex mentis*“: die göttliche Schau. Darum heißt es: *ad mentium visionem, dictum est, pertinere, quod narrat, scilicet Unigenitus Filius Dei*. Die *visio mentis* wird aber gestört durch die *visio exterius*, ja sogar durch die *visio interior* des Plotin, der rein seelischen Selbstschau. Die Seele muß sich also, um voll ethisch zu sein, selbst von allen sinnlichen durch Abstraktion gewonnenen Bildern und Vorstellungen nach Tunlichkeit freimachen, um sich zur *acies mentis* zu erheben und so der göttlichen Einstrahlung, der Illumination, zugänglich zu werden und damit der reinen Wahrheit an sich. Es ist ja für Augustinus eine ausgemachte Tatsache, daß aus sinnlichen Bildern niemals eine letzte Wahrheit abstrahiert werden könne, wie das Aristoteles meinte. Wahrheit kann nur, weil unvergänglich und ewig, von oben her in uns kommen. *Purum Cor* ist also die *Mens*, welche allein der Illumination zugänglich ist; die reinen Herzen aber werden Gott schauen, weil sie allein für Illumination fähig sind. Daher ist Augustinus auch der Ansicht, daß der verklärte Mensch nicht mit verwandelten irdischen Augen Gott schauen wird, sondern eben in *mundo corde*. Immer legt Augustinus ja das Gewicht darauf, daß geistige Schau niemals Räumliches oder Meßbares zum Objekt haben kann, nicht einmal Bildhaftes oder irgend aus den Sinnen Abstrahiertes.

5

Wenn wir nun: *De quant. animae* und: *De doct. christiana* miteinander vergleichen, dann ergeben sich die für den ethischen Aufstieg der Seele und die Art ihrer Selbstbetätigung wichtigen Entwicklungsstufen von selber. Wir können sie in zwei Gruppen zerlegen: 1—3 und 4—7. Die zweite Gruppe ist die uns sowohl ethisch, wie vom höheren Seelenleben aus besonders interessierende Gruppe. Die ersten drei Stufen kommen für uns nicht in Betracht, sie sprechen von der Beseelung des Körperlichen, von dem im Körper sich vollziehenden Sinnenleben und von den dem Menschen eigentümlichen Handlungen. Die vierte Stufe handelt vom Ethischen im eigentlichen Sinn, verlegt echt augustinish den Sinn der Tugend in das *purgationis negotium* und steht im Gegensatz zur 5. Stufe als ihrer Vollendung. Diese hat, was die 4. Stufe anbahnte, zu bewahren, zu festigen und die Läuterung durchzuführen. Daher wird sie auch die Stufe der *tranquillitas* genannt. Bis zu diesem Augenblick

steht die Seele nach Augustinus noch immer im Bemühen, die Folgen der Alienatio, der ekeinosi, also der Entfremdung zu beheben, zugleich aber gilt von ihr: Redintegrat inquinatam animam, und dadurch richtet die Seele schon ihre Blicke auf das Ziel, um dessentwillen sie lebt, wie Augustinus sich ausdrückt. „Die Seele beginnt ihre Größe zu begreifen und darum wagt sie nun, voranzuschreiten in ipsam contemplationem veritatis.“ Geben wir diesem Ausdruck als einem der bekannten verba vigilantia des heiligen Augustinus seine Folie, so ist damit gemeint: In der 4. Stufe beginnt sich die Seele in die mens zurückzuziehen oder besser gesagt zur mens emporzusteigen, in die richtige Geistigkeit sich zu erheben und sich auszustrecken nach dem, was ihr als das altissimum et secretissimum praemium vorbehalten ist, weil die Seele purum cor geworden ist.

In der 6. Stufe gleitet das Seelenleben, wie das natürlich und selbstverständlich ist, in die eigentliche Mystik hinüber. Aber diese dürfte nicht verstanden werden als das Privilegium weniger Bevorzugter, sondern als die Höhe eines normal verlaufenden geistigen und ethischen Lebens, dessen einziges Ziel es ist: Intelligere ea, quae vera summaque sunt; quo perfectiorem, meliorem rectioremque [vita] non habet statum — erkennen, was wahr und was das Höchste ist; das, demgegenüber das Leben keinen höheren, besseren noch richtigeren Zustand kennen kann. Nüchtern und skizzenhaft entworfen klingen diese Sätze und sind doch letzte Formeln tiefster neuplatonischer Schauweise. Diese Stufe ist als Vollendung der beiden vorhergehenden gedacht. Waren diese noch auf das „mundare et custodire“ gerichtet, so hat die 6. ihre Aufgabe ganz schlicht und klar darin, dirigere serenum atque rectum aspectum in id, quod videndum est. Die Reinigung und Läuterung geht also Hand in Hand mit der sich anbahnenden Schau, deren letztes Ziel reine Mystik ist. Für Augustinus selbstverständlich; denn das Ziel des Menschen, jedes Menschen ist die contemplatio Gottes durch den und im Nous. Diesen Ansatz behält Augustinus zeitlebens bei und man kann hinsichtlich dessen niemals sagen, daß er sich je geändert habe. Gerade an der 6. Stufe nimmt man so stark wahr, wie für Augustinus der Begriff des Cor Purum, Cor mundum nicht nur seine Ethik bestimmt, sondern den ganzen Umfang seiner Mystik umgreift und zum Instrument wird, die höchsten Geheimnisse derselben zu bezeichnen. Es nimmt in diesem Zusammenhang des sextus gradus sogar den Sinn an, daß in der Schau das Purum Cor zum Garanten wird, um zwischen den der ungeläuterten Seele innewohnenden „tenebrae“ und der wahren „lux divina“ zu unterscheiden. Dieser Aufstieg der Seele endet dann schließlich in der 7. Stufe, deren Sinn nach Augustinus aber nicht mehr ist, gradus zu sein, die vielmehr eine wahre mansio, eine feste Behausung, Ziel darstellt, und das kann natürlich nur die sapientia sein, von der dann noch besonders die Rede ist.

Sehen wir aber die bisher durchlaufenen Stufen durch und erblicken wir den ethischen Aufstieg im Lichte Gottes, dann können wir abschließend sagen: Gott reinigt die Seele gemäß der 4. Stufe, auf der 5. stellt er die Integrität ihres Innenlebens wieder her und beginnt mit der 6., sie in ihr Eigenstes

einzuführen, wo sie zu Hause ist, um sie gemäß der 7. Stufe zu nähren mit der göttlichen Weisheit. War die 4./5. Stufe noch Ausdruck der *visio interna*, weil die Seele hier immerhin schon zu sich selber kommt, so führt die 6. sie schon über sich hinaus und auf der 7. in Gott hinein in der auch die Innenschau der Seele überragenden *contemplatio*, die schon Ausdruck der göttlichen Weisheit ist.

Gerade dieser Durchblick läßt aber auch eines der tiefsten ethischen Urprobleme Augustins transparent werden: die nie im Augustinismus überwundene Spannung zwischen dem Gott-Monergismus (nach Dittrich) und der menschlichen Freiheit; deren untere Stufen sind beschattet vom Problem der Praedestination, deren höchste Vollendung ist gerade wieder Gnade.

III

Will man in die Artung augustinischen Denkens eindringen, so ist es gut, sich auf einen Begriff zu konzentrieren, der dann, wenn er zentral gewählt ist, ausstrahlt auf alle Gebiete des Seins, Erkennens und Handelns. So hatte ich bis jetzt versucht, an Hand des Mittelbegriffes des *Purum Cor* augustinische Ethik zu entwickeln und wir hatten daran erfahren, wie untrennbar seine sittliche Haltung von seiner metaphysischen Spekulation und seinem religiösen Leben ist, ja, daß eines vom anderen bedingt wird.

Wenn ich nun für den Schluß einen neuen Zentralbegriff, nämlich die Weisheit wähle, so darum, weil ich glaube, daß sich von hier aus die letzte Wucht und Größe seines Einheits- und Ganzheitsdenkens erschließen wird. „Weisheit, du süßestes Licht des gereinigten Verstandes“, ruft Augustinus in *De libero arb.* II 43 aus, und das heißt doch, daß die gereinigte *Mens*, die wir als *Purum Cor* erkannten, der reine Spiegel ist, in den die Weisheit einstrahlen kann. Weise aber wird derjenige genannt, welcher „die beharrliche Regung des Geistes zum unwandelbaren Gute hin“ wendet (*l. c.* II 52) und alle Güter durchschreitet, bis der ausgespannte liebende Wille seine Ruh' im höchsten Gute gefunden hat. Schon die *Upanishaden* weisen dieselbe Richtung zur Weisheit: „Der weiß nichts — heißt es dort —, der die Einzelerrscheinung verehrt. Er soll nur den *Atman* verehren, denn in ihm werden alle Einzelerrscheinungen zur Einheit.“ Weisheit ist ja ein Zentral- und ein Lieblingsbegriff aus dem Osten. Um die einmalige Größe Augustins noch deutlicher zu erkennen, seine geistige Kapazität, seine Assimilationsicherheit und seine Kraft zu letzten Synthesen, in die er uraltes Weisheitsgut mit hineinnimmt, noch klarer darzustellen, werde ich mir erlauben, nun den ungewöhnlichen Versuch zu wagen, zu Augustins Haltung Parallelen zu setzen aus dem Sumerischen, Indischen und chinesischen Osten. Ich bin mir bewußt, wie abenteuerlich das klingt; aber ich bin mir ebenso klar bewußt, daß auf dem Grund aller Kulturen ein Urerbe an Wissen liegt, das in den verschiedenen Kulturkreisen nur immer wieder variiert werden kann — der Kern der wahren *Philosophia Perennis*. Das allein möchte ich

zur Geltung bringen. Ich glaube aber, daß eben bei Augustin dieses Urwissen der Menschheit vorzüglich wieder zu einer unerhörten Helligkeit gelangt dadurch, daß dieser Augustinus, Afrikaner von Blut, antiker Mensch nach Bildung und Zeit, und durch Plotin von Ägypten her wie auch indirekt von östlichen Weisen belehrt, alles in seinem Geiste sammelt und durch Glaube und Genie zur einmaligen Vollendung gestaltet. Der Weise ist also für Augustin übereinstimmend mit allen großen Traditionen

1. der, welcher allein die Weisheit sucht in seinem Inneren und über sich selber hinaus. Zu dieser Weisheitssuche, die wir in unserem zweiten Thema bis zum *Purum Cor* hin aufzeigten, sagt schon Laotse, der nicht nur China, sondern auch sumerische, babylonische und tibetanische Weisheit in sich auffing: „Je weiter du dich ins Außen ergehst, desto weniger wirst du erkennen. Deshalb geht der Weise in sich und weiß dennoch Bescheid. Der Weise schaut auf den Kern und nicht auf die Schale. Er wahrt seine Wesenseinheit.“ Und der Weise ist:

2. der Gerechte, welcher die Weisheit gewann. Somit aber wird die Weisheitssuche eine ganz andere ethische Haltung erfordern als die Weisheitshabe. Hiemit ist das Anliegen dieser Studie skizziert, nämlich:

1. den Begriff der Weisheit metaphysisch zu erloten, und
2. die ethische Haltung des Weise-seins als Weisheit des Weges und Weisheit der Erfüllung in der einmaligen genialen Höhe und Tiefe Augustins zu erfassen.

Mausbach scheint — soweit ich sehe — den Weisheitsbegriff wesentlich zu verengen und nur als die Haltung des Weise-seins im Aufstieg zu Gott zu interpretieren, ohne die spekulative Tiefe und die ethische Spannweite der Weisheit bei Augustinus zu entdecken. Keiner wird die Krönung augustinischer Spekulation und Ethik im Weisheitsbegriff erfassen, der nicht die Doppelhaltung und Doppelbewegung in seiner trinitarischen Spekulation als Weisheit des Weges und des Habens begründet.

1

Bei Augustinus finden wir vor allem zwei mannigfaltig variierte Hauptausagen über die Weisheit:

1) Weisheit wird erlangt in der Schau; „Wie nun weiß ich?“ „Durch Wesenschau!“ stimmt Laotse mit Augustinus wieder überein, d. h. also, wie wir schon sahen, die höhere Vernunft und die *cogitatio intellectualis*, die gereinigte *acies mentis* oder die *scintilla animae* wendet sich als *Purum Cor* hin auf die Wahrheit. Diese Haltung des Geistes pflegt Augustinus „*Sapientia*“ zu nennen.

2) Die Weisheit ist Schau, nämlich Schau des Einen in der *Reversio* zum Ursprung. „Rückkehr zum Ursprung bedeutet die innere Ruhe der Schau“, weiß mit Plotin wieder auch der tibetanische Osten. Die Weisheit ist auch Schau auf die kosmischen und ethischen Gesetze des Alls. Von dieser zweiten Aussage her wollen wir versuchen, die *Sophia*-Lehre Augustins aufzurollen. Immer wieder

sei es gesagt: Augustinus ist Neuplatoniker und bleibt es bis in die Reife seines christlichen Denkens hinein. Er faßt also wie Plotin die Schau als Urbewegung des Geistes, als den sich selber Erkennenden und selber Liebenden, der sich in der Neusis (bei Augustinus die copula der Agape) zu sich selber rückwendet und alle Hypostasen vergeistigt, in seine eigene Reversio zum Hen mit hineinreißt. Von der Art, wie diese Urbewegung des Geistes als Schau erfaßt wird, hängt die Gestaltung des Weisheitsbegriffes ab. Indem sich Augustinus von dem Sophia-Begriff der Griechen absetzt, schließt er sich an viel ältere Traditionen, besonders die des Hermes Trismegistos an durch Plotin und gelangt, bewußt oder unbewußt, in die Nähe des Ostens. Nun gilt: das neuplatonische Denken faßte Sophia als Wesensäußerung der Wahrheit, die als Weltseele sich aus dem Nous hypostasiert und durch die in ihr enthaltenen Logoi intellegibles Urbild des Kosmos wird. Die aus dem Nous emanieren und darum seinsniedrigeren Logoi oder Ideen sind bei Platon unpersönlich als formale Vorbilder gedacht. Diese Auffassung der Ideen als fertiger Formen, die bei Platon noch keine theozentrische Sammlung erfahren, weist auf die statisch-intellektualistische Veranlagung des griechischen Geistes, die später in der undynamischen Eigenart des byzantinischen Christentums fortlebt und bis heute noch nicht ganz in den Sophia-Spekulationen der Russen überwunden ist. Denn leicht hat hier noch Sophia den Anschein eines mythischen Wesens, das aus dem Logos emanierete. Man denke bloß an den Sophia-Begriff bei Solowjoffs „XII Vorlesungen vom Gottmenschen-tum“. Schon bei Platon aber findet diese statische Auffassung der Sophia, — das will hier sagen, daß die Vielheit der Ideen in einer stetig unwandelbaren Ganzheit gedacht werden muß, — ihre Wendung in ein voluntaristisch betontes energetisches Gottesbild, indem schon von Plotin die Substanz der Gottheit als Wille bezeichnet wird, in Übereinstimmung mit der ältesten Osttradition, da auch die Upanishaden den Atman, das große Selbst, als ein alles durchdringendes Wollen erfassen. Mit der theozentrischen Umformung der Ideenlehre aber fällt die Auffassung der Sophia als einer Art mythischen Urbildwesens, einer gottähnlichen Mittlerin zwischen Gott und dem Kosmos. Wenn bei Viktorin und Augustinus die Ideen als Gedanken Gottes gedeutet werden, so werden sie zu Substanzen der göttlichen Wesenheit selber. Sophia ist in Gott, ist durch Gott, ist Gott selbst. Entsprechend der energetisch gefaßten göttlichen Substanz als eines erkennenden Willens und wollenden Erkennens wird Sophia Erkenntnis- und Willensäußerung Gottes zugleich. Weisheit ist somit für Augustinus Liebe, Wahrheit; ist Neusis des Logos zur Seele, Liebe aus Wahrheit. Damit ist aber im Begriff der Sophia das Wesen Gottes und seine Wesensäußerung als Wahrsein und Gutsein vereint; Weisheit haben heißt: In der Wahrheit sein, die Wahrheit erkennen und lieben und sie als Gerechtigkeit tun. Möglich aber wird diese Wahrheitsgabe dem Menschen einzig durch die Neusis Gottes, in dessen Agape er das Wahrheitslicht empfängt. Darum preist Augustinus in seiner plastischen Bildersprache die Weisheit „als Licht und Wärme“ zugleich. Mit dieser augustinischen Weisheitsauffassung ist somit die unteilbare

Einheit des Strebens als Erkenntnishunger nach Wahrheit, als beharrlicher Wille zum Guten und als mystische Sehnsucht nach Unio begründet. Der Schlüssel für sein Einheits- und Ganzheitsdenken ist also seine Weisheitsauffassung als Logos-Spekulation und als Logos-Mystik. Es gilt nun, diese Tiefe und Weite zu erfassen. In die schwierige Logos-Spekulation Augustins müssen wir hinuntersteigen, da nur aus dieser Ergründung die Höhe und Spannweite seiner Ethik abgeleitet werden darf. Im Buch: *De libero arbitrio* spekuliert Augustinus ausführlich über Weisheit und Zahl, die er im Anschluß an die Heilige Schrift miteinander verkoppelt oder auch identisch setzt. Spreche ich jetzt von Zahlen, dann dürfen wir sie nicht im Sinne der Algebra nehmen, sondern so etwa wie Idee, die sich selbst Gestalt gibt wie Wirklichkeit. Folgen wir seiner scheinbar rein erkenntnistheoretischen Abhandlung, so erfahren wir unmittelbarer ihren Zusammenhang mit der ethischen Haltung im Menschbezug und in der Verantwortung vor dem Kosmos. „Alles hat Form, weil es Zahlen hat“, heißt es in *De lib. arb.* II 42; die höchste unwandelbare Form aus ihnen aber, das ist die Wahrheit (II 44). Das All wird durch sie geformt, so daß jedes Ding auf seine Art mit Zahlen seinen Raum füllt und in den Zeiten wird; und II 32 heißt es weiter: „aber damit ist nicht gesagt, daß Weisheit im Vergleich mit der Zahl niedriger anzusehen sei, da sie ja beide dasselbe sind; bloß verlangen sie Augen, die sehen können“. Und schließlich werden im 29. Kapitel die Regeln der Zahl neben die Regeln der Weisheit oder „Fackeln der Tugenden“ gesetzt; also liegt deutlich die Einbeziehung ethischer Werte in den Begriff der Zahl auf der Hand. Die Beziehung von Wahrheit und Form, Weisheit und Zahl, von Gesetz und Regel, ist aber letztlich nur zu erschließen durch Augustins *forma*-Spekulation, die er, von Plotin und Viktorin angeregt und wiederum östliches Denken bestätigend, in seine *Imago*-Lehre hineinvollendet. In sie müssen wir nun hineinsteigen; sie ist schwierig.

Der Logos ist „*forma Dei*“, ist Geist als Form, in welcher der verborgene Gott sich selbst nach Viktorin begrenzt hat. Denn seine Selbsterkenntnis im Sohne ist auch seine Selbstformung. Aber es ist gleicherweise auch der in sich bleibende Gott, welcher den ebenfalls in ihm verborgenen Logos nach außen hin auszeugt als die göttliche Form, in der er seine eigene Unermeßlichkeit nach Maß und Zahl ausdrückt. Das aber heißt, daß der „*Deus absconditus*“ nur im Logos erkennbar ist; denn nur das, was Form und Gestalt angenommen hat, nur das kann der Geist erfassen. Laotse sprach das Gleiche schon aus: „Solange das Tao ungeformt einfach ist, gibt es keine Begriffe; erst wenn die Formgebung einsetzt, wird es Begreifen geben.“ Dieser verborgene Gott in seinem Übersein und seiner Überform oder, wie ihn die *theologia negativa* bezeichnet, in seinem „Nichts“, erkennt sein Innen mit allen noch nicht gestalteten Potenzen am Außen des Sohnes, des Logos; erkennt sein Selbst am gesetzten Anderen, welcher er selber ist als Geist und als Form in der Wirkung. „Das Nichts ist der Formstoff des Seienden“, sagt auch das *Tao-te King*. Der Logos ist damit die Uroffenbarung, Formierung des Nichts oder des reinen transzendenten Überseins als der Seiende, der

sich selber aus und in und durch seinen Ursprung Erkennende und Liebende; denn der Logos offenbart als Imago das Sein des verborgenen Gottes als eine Bewegung in sich und eine Bewegung über sich hinaus und über das Andere in sich selber zurück. Damit hat sich aber eine grundlegende ideelle Wandlung vollzogen: Damit ist Augustins Begriff der Imago nicht mehr statisch wie ein hingehaltener Spiegel gefaßt, sondern voll geladener Dynamik und eben als lebendigste Bewegtheit „personal“; denn das ist die hohe Leistung Augustins, den Personbegriff durch analogia entis aus menschlichen Geistesvorgängen zu erfassen und auf Gott zu beziehen, Victorin überwindend.

„Person“: das ist eben jenes Für-sich-sein, das nur der triadisch bewegte Geist hat, der zum Ursprung wie zu seiner gewirkten Selbst-Form in Relation tritt. Erst durch diesen lebendigen Bezug hin zum anderen, auch Personalen, wird die Person. Diese Hin- und Rückneigung, diese Neusis aber ist für Augustin copula als Wille, als Liebe. Damit wird der Wille zu sich selber und der Wille zum anderen um seinetwillen; wird die Agape zum Personbildenden Element in der Gottheit. Von diesem genialen Kernstück der augustianischen Imagolehre aus läßt sich nun auch die Beziehung von Weisheit und Zahl, von Gesetz und Regel ableiten. Der Logos ist als „forma Dei“ Maß der Schöpfung, und alle Gestalt ist aus ihm und nach ihm gestaltet in seinem Willen; das heißt: Alles durch den Logos Geformte besitzt aus ihm und in sich auch die energetisch weitergestaltende Formkraft. Die dynamisch drängende Potenz des Über-sich-hinaus in der Lebendigkeit der göttlichen Natur, die seine mitteilende Güte ist, wird also im Logos geformter Wille, Aktion und drei-einig formendes Creare. Ähnlich faßt auch das Tao-te-king die Gottheit dynamisch: „Das wirkliche Tao ist allüberflutend. Alles Daseiende verdankt ihm seine Existenz und es verleugnet seine Vaterschaft nicht.“ Damit ist der Kosmos als Creatio und Creare der Urform der Sophia aus dem Vater, weise nach Maß und Zahl geordnet. Damit aber empfängt auch die menschliche Person als Imago der Trinitas im Logos ihr personal-sittliches Gesetz.

Es gibt aber für Augustin aus dieser Spekulation noch einen zweiten Bezug zwischen Weisheit und Zahl, der Plotin engstens und grundsätzlich verpflichtet bleibt, ohne freilich die reife Lösung von „De Trinitate“ zu erreichen. Der Logos ist nicht nur als forma das Maß und die Zahl, sondern er ist auch Zahl als Gezeugter. Die Zahlenspekulationen über die göttliche Triade sind nicht nur griechisch und neuplatonisch, sondern sind ein Urtrieb der religiösen Spekulation überhaupt. Gott, der in sich Einige, wird in der Zeugung des Sohnes der Zweite, ist als „Innen und Außen“ zweimal seiend. Sein göttliches Leben vollzieht sich nämlich im Sohne als eine zweifache Bewegung: „Hin zum Ursprung und hin zur Schöpfung.“ Damit ist im Logos die Zahl gesetzt, die Eins; denn der Logos ist in Gott eins und in seinem Für-sich-sein die Eins. Aber auch die Zwei: Er ist als Erzeugter der Zweite, ist zweimal: als der im Ursprung Verbleibende und der nach Außen Gesetzte; ist Zwei in seiner Doppelneigung zum Vater und zum Geschöpfe. In und mit dem Sohne, der

als Gesetzter Gesetz der Schöpfung wird, wird auch die Fülle des Vaters in ihm als gemessene Fülle, also als Vielzahl offenbar. Der Logos ist damit auch Ursprung der Vielzahl: Ursprung der Vielzahl in Maß und Eigengesetzlichkeit der Geschöpfe, Ursprung der Vielzahl in ihrer rhythmischen Bewegtheit und Bezogenheit zueinander. Der Logos ist Urbild der Äonen, weil er selber „der ewige Aion“ ist, durch den das Raumzeitliche mit der Ruhe der Ewigkeit verbunden ist. Trägt doch der Logos das Prinzip von Raum und Zeit selber in sich; von Raum: als Urform und Maß; von Zeit: weil seine Zeugung ewige Vergegenwärtigung ist, in der er sich zum Ursprung als ewige Vergangenheit rückt und zur Schöpfung als Zukunft hinneigt. Damit ist der hiesige Aion derjenige, welcher die Zukunft vom Logos als sein ewiges Kommen der Neusis erwartet. Damit wird dieser Aion, am Ewigen hängend, dauernd vom ewigen „Nu“ der Zeugung des Logos durchdrungen. Der hiesige Mensch wird zu dem Erwartenden, der in seiner Liebe zur Weisheit die Durchdringung seines persönlichen zeitlichen Geschickes mit der Ewigkeit der trinitarischen Bewegtheit erfährt.

2

Um die ethischen Folgerungen zu ziehen, fassen wir die Ergebnisse von Augustins Sophia-Spekulation noch einmal zusammen: Weisheit ist unwandelbare Wahrheit, die von Menschen geschaut wird als formende Urform des wandelbaren Kontingenten. Weisheit ist Gesetz und Erfüllung für Menschen und Kosmos, Weisheit ist das ständige „Nu“ des ewigen Aions, der den sichtbaren raumzeitlichen Aion durchdringt. Weisheit ist als Schau: Unio mit dem Ursprung in der Reversio und Liebe zur Schöpfung und zu den Seelen, die, als Gedanken substanziell im Göttlichen verbleiben und als das Erschaffene, Entfremdete, durch die Fülle der Logosweisheit vergeistet und versohnt werden, und die als Ziel und Erfüllung auch die Unio mit der Weisheit haben.

Augustinus ist Neuplatoniker, macht sich dieses System dienstbar, er überwindet aber Plotins pantheistische Kosmologie und den falschen Gottesbegriff mit Hilfe der Offenbarung, vor allem des Einbezuges der geschichtlichen Tatsache, der Inkarnation. Die letzte Synthese nämlich und die Erfüllung des Urwissens der Menschheit in ihm wurde ihm möglich durch die Stärke seines: „Credo, ut intellegam“ und durch das Wachstum seiner sittlichen Freiheit in seiner eigenen Re-Integratio. Die Scheu vor dem hiesig Sichtbaren, vor der Materie und dem Leib, in der ihn der Neuplatonismus bestärkt hatte, legt Augustinus in der sittlichen und religiösen Reife seines Menschentums immer mehr ab, weil er sich selber und sein Erbe und Schicksal überwindet; weil er alles lebendig selber vollzieht, weil er ist, was er denkt und tut; darum sieht er schließlich als Freigewordener auch noch die letzten Gipfel der Ethik. Sein erleuchtetes Auge entdeckt in der neuplatonischen Spekulation den Mangel an letzter Erfüllung, weil hier die Schau nicht vollendet und, rein im Spirituellen verbleibend, den sichtbaren Kosmos als ungeistig wegläßt, und weil darum die Haltung der Apathia nicht voll überwunden wird. Die Schau

des Geistes nämlich ist nach Plotin, wenn sie sich auf das niedrigere Geistige richtet, schon Entfremdung und damit Leiden des Geistes. Gerade in dieser Entfremdung aber wird immerhin das geistig Ähnliche in die höhere Stufe der Vergeistigung gezogen: Re-Integratio kann also nur geschehen durch Berührung zwischen Ähnlichem. Wie wäre dem Neuplatonismus denn je eine Schau der Materie als eine Berührung von völlig Verschiedenem möglich? Er lehnt sie mit allen Konsequenzen ab, d. h. die letzte intellegible Hypostase, die Weltseele, Sophia, tritt für den Neuplatonismus nie in eine befleckende Berührung mit der Materie — siehe Solowjoff — mit dem sichtbaren Kosmos. Die Weltseele wird nur von diesem überkleidet. Ziel ist also Befreiung von der Materie und ihr unerlöstes Belassen im Ungeistigen. Höchstes sittliches Ziel des Menschen wird damit die Schau: im Nous auf das Hen, durch die Ekstasis, in der das hiesige Zeitliche völlig vergessen wird, d. h. weder in Auftrag noch Verantwortung der sittlichen Haltung einbezogen wird. Hier gerade leistet Augustinus seine letzte Synthese, und zwar gerade dadurch, daß er den Sinn der neuplatonischen Schau faßt und bis in die christlichen Mysterien durchgestaltet — m. a. W. dadurch, daß er über sich hinauswächst.

Der Sinn des sichtbaren materiellen Kosmos ist für den Christen durch das Mysterium der Inkarnation ein anderer als er für Plotin, den Neuplatoniker, je sein konnte. Bei Plotin ist er ohne eigene Sinnerfüllung, bei Augustinus wird er bejaht durch die Möglichkeit seiner Vergeistigung und Vergöttlichung. Für Plotin dient der materielle Kosmos nur den individuierten Seelen, um die letzte Entfremdung vom Hen, die als Möglichkeit in ihnen lag, zu verwirklichen; denn nur durch die Aktivierung der Potenz zum Abfall erreichen die Seelen in ihrer Reversio die nicht mehr labile Integration im Hen. Damit aber wird am Ziele der Leib als nicht zum Wesen des Menschen gehörig abgestreift und sinkt mit dem sichtbaren Kosmos, weil er sinnlos geworden ist, zurück in das Nichts. Da aber für den gläubigen Augustin der Leib den Wirkungen der Inkarnation offensteht, muß seine Vergeistigung, ja mehr noch, seine Vergöttlichung geschehen: Vergeistigung aber geschieht einzig immer nur durch Schau. Schon durch die äußere Visio, welche bei Augustinus die Seele mittels der Sinne leistet, geschieht die Eingestaltung äußerer Bilder als vergeistigte Species in der Memoria, die Augustin in seiner plastischen Sprache sogar die „venter“ nennt. Das heißt also, durch jedes Berühren in der Schau geschieht eine Einverwandlung in die höhere geistige Stufe. Damit wandelt die Seele, die selber in Gott hinein rückgewandelt und vergeistigt wird, in dem Maße das Außengeschaute um, wie sie selbst Geist wurde.

Dazu tritt noch ein weiteres Element: Wenn der Mensch durch die Macht seiner Seele auch den Kosmos und seinen eigenen Leib vergeistigen kann, ist ihm dennoch niemals die „Vergöttlichung“ der Materie möglich, ohne daß Gott unmittelbar den Menschen als Seele und Leib in die Reversio hineinreißt. Da aber die vergeistigende Schau nur durch Berührung zwischen Ähnlichem geschieht, so muß auch der Logos Leibgestalt angenommen haben, um den Menschenleib rückzuwandeln zu Gott hin. So hat Augustin das Mysterium der Inkarnation mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie spekulativ durch-

drungen, und der entscheidende Schritt wird Augustinus möglich heraus aus der rein spirituellen Haltung, die auch Viktorin noch einnahm, hin zur Bejahung von Kirche und Kult, von Kirche in ihrer konkreten Gestalt. Durch die Inkarnation ist jetzt die Kopula, die Berührung zwischen Gott und der Materie, geschaffen; kann die Vollendung des ganzen Menschen und durch ihn die Plenitudo des Kosmos in der Weisheit geschehen. Der seiner Natur nach zwiefache Mensch, dem sich die Weisheit zwiefach geschenkt hat, geistig als Schau, leiblich als Sakrament, wird Sitz der Weisheit, durch deren Einfalt alle Vielfalt der Schöpfung ins Eine heimkehrt. Schon Viktorin sagte: „Erbarme dich, Herr! Erbarme dich, Christus! Sei du der Logos meines Geistes — sei du der Logos meiner Seele — sei du der Logos meines Leibes. Rückwandle! Amen.“ Durch die Berührung mit der inkarnierten Weisheit geschieht nun auch die Purificatio des Leibes, geschieht die Erschließung der Affekte und des Gemütes in der Kopula des Heiligen Geistes zu Gott hin. Die ethische Haltung des Weisheitserfüllten kehrt sich dadurch vollkommen um: Das „Lassen-müssen“ des Weisen auf dem Wege wird zum Erfüllen-müssen; „der Weise stellt den Urzustand der Liebe wieder her“, weiß auch das Tao-te-king. Daraus folgt ein Zweifaches: das Uti der Güter wird zum Frui; ein Frui um des Auftrags der Geistwerdung willen. Den reinen Genuß zu leisten, ist der letzte und höchste sittliche Auftrag des Weisen, der, weil er alles gelassen hat, um Gott allein zu genießen, nunmehr die Harmonie und den Ordo des Kosmos, die hohen menschlichen Güter nicht mehr nur genießen darf, sondern genießen soll, weil nur so ihre Eingestaltung in ihn selber und damit ihre Vergöttlichung geschehen kann. Von hier aus wird klar, warum auch den reifen Geist Augustins das Problem von Uti und Frui nicht mehr losläßt und daß es sich, von der Mystik durchleuchtet und erfüllt, aus dem rein sittlichen Verhalten verwandelt in die höchste Berechtigung des Gerechten, dem als Weisheitserfüllten die Fülle seiner Zeit die Erfüllung von Kosmos und Geschichte bedeutet; denn der Weise als Heilig-Vollendeter ist Fülle seiner Zeit, weil er in der Schau mit der Logos-Weisheit gestillt wird und sakramental von der Inkarnierten Weisheit durch die verwandelte Materie hindurch genährt wird. Er schaut also 1) die Sinnerfüllung des Kosmos, der Geschichte und seines eigenen Geschickes, indem er die Weisheit der Zahl als Harmonie, Gesetz und Rhythmus beglückt erschaut und in der Lex aeterna sein personales So-sein wie den Sinn eines jeden Geschöpfes in seiner Eigenart und Relation begreift. Augustinus nennt diese Durchschaukraft für Kosmos und Geschichte in: *De lib. arb.* „die Erkenntnis der Vorsehung“, die sich schon dem Weisen auf dem Wege als lockende Spur heiter zeigte und die nun dem Weisheitsvollen Anlaß zu staunendem Genuß wird.

Der Weise ist aber auch 2) die Fülle seiner Zeit, weil er die Sinnerfüllung des Kosmos der Geschichte und des eigenpersonalen So-seins nicht nur schaut, sondern auch ist; denn nur dieser allein ist berechtigt, die Güter zu halten, zu haben und einzuverwandeln. Es ist nicht zu vergessen, daß der reine Genuß um des Auftrages willen bei „dem Weisen auf dem Wege“ ein tiefes Leiden am Kontingenten voraussetzt, nämlich das Leiden des Geistes am un-

geistigeren Objekte als seine Entfremdung. Für den Christen kommt noch dazu der Einbezug in das Leiden Gottes durch dessen Berührung mit der Materie als furchtbar erlittene Entfremdung des Geistes in der Verlassenheit am Kreuz. Augustin weiß wahrlich in seiner glühendlebendigen Geistigkeit, wie, leidend in Verzicht und Verlassen, die Läuterung der Mens zum Purum Cor geschieht und wie schmerzhaft und tapfer die Purificatio des Leibes durchgehalten werden muß; denn — wie Viktorin schon erklärt — zuerst wird die Materie im Versuch der Durchgeistigung vom Seelischen her auf Grund ihrer Verderbnis nur noch kräftiger, um wider den Geist zu stehen. In dem an der Widersetzlichkeit der noch ungeistigen Materie ringenden Leiden ist Augustinus dem heiligen Paulus verwandt, mit dem ihn ja auch die geistige Größe des Wurfes aus dem Hellenismus her verknüpft. Nur sollte man aus Augustins zagender Vorsicht, die er sich wegen seines Temperamentes und wegen seiner Vergangenheit der Leibsphäre gegenüber auferlegt, nicht seine grundsätzlich negative Stellung zur Materie überhaupt ableiten, die er als ausgereifter Christ in seinen tief durchschauten Folgerungen aus der Inkarnation im Prinzip bejaht. Inkarnation wird für Augustin und sein Denken schließlich eine philosophische Angelegenheit.

Um einen falschen Optimismus zu vermeiden, habe ich das augustininische Frui noch einmal als ein tief erlittenes, aber dennoch, als Recht herausgestellt, welches der Weise erst hat, nachdem er sein eigenpersonales Gesetz erschaut und leidend erfüllte. Die Einmaligkeit des sittlich personalen Gesetzes aus der Allgemeinheit der Lex aeterna personal verbesondert erfaßt Augustinus wie keiner, weil er die schwere Würde und Einmaligkeit der persönlichen Existenz in seiner eigenen schweren Schicksalserfüllung begriff. Unerhört einmalig ist ihm 1) die Menschperson darum, weil Geist und Seele nach Begabung und Fassungskraft bei jedem verschieden geschaffen sind — darum sieht Augustinus auch sehr nüchtern die mystische Schau der Sapientia als Sache der Wenigen an. Einmalig ist die Person weiter, 2) weil jede Seele als ein ewiger Gedanke Gottes verschieden im Ewigen begründet ist; weil es auch in die personale Freiheit gestellt wird, wie weit die Seele ihre Fähigkeiten zur Schau durch ihre Beschäftigung mit dem höchsten Objekte entwickelt, und schließlich, weil die Seele in der göttlichen Vorsehung für ihre Zeit und für ihre Umgebung einen einmaligen Auftrag hat.

3

Aber nicht nur, indem der Mensch seine eigene Gesetzlichkeit aus der Allgemeinheit der Lex aeterna ableitet, sondern erst wenn er sie als Anruf des personalen Gottes empfängt und beantwortet, ist er Imago Dei und wird sittlich gerecht, insofern er seine eigene Re-Integratio zum anderen Menschen auswirkt. Hier wird die Personalethik zur Sozialethik, und zwar notwendig wiederum aus Augustins metaphysischer Tiefen-Schau begriffen; denn gemäß der Natur Gottes selber kann der Mensch als Imago Trinitatis seine personale Sittlichkeit nur erfüllen in, mit der Doppelbewegung des Logos und

durch sie, um sich über den Anderen in sich selber zu vollenden. Nur im Einbezug in diese liebende Doppelgebärde des Logos zum Gottesursprung hin und zum Geschöpfe wird es dem Menschen möglich, das doppelte Gebot der Liebe zu Gott und zum Menschen als dem Nächsten ganz zu erfüllen; denn, die Einstrahlung der Weisheit in der Schau zu empfangen, das hieß ja für Augustinus eben, das Licht der Wahrheit zu haben und in die Willensbewegung der göttlichen Liebe einbezogen zu werden. Die Liebe zum Nächsten geschieht also auch in dieser Bewegung der Neusis, der Kopula, die für Augustinus der Heilige Geist ist; d. h. aber somit, daß in dem Maße, wie die Reintegration geschieht, die menschliche Liebeskraft erschlossen und durchflutet wird von der Liebe des Heiligen Geistes, so daß auch die Liebe von Mensch zu Mensch, in die göttliche Kopula eingetaucht, sakramentale Miterlösungs- und Heimholungsgewalt als Funktion der göttlichen Liebe erhält. In dieser Erkenntnis und ihrem lebendigen Vollzug verliert für Augustinus das Gebot der Nächstenliebe alle abstrakte Blässe, wird die Liebe zum zugeordneten Menschen von Gott durchglüht, wird warm aus der Gott erschlossenen Herzsphäre des Menschen.

Die Kraft, sich als einmalige *Imago Dei* zu vollbringen, strömt für Augustinus der Seele einzig aus der höchsten mystischen Stufe, der Schau, in der ihre *Unio* vollendet wird durch den *Raptus*, die *Ekstasis*, in die *Caligo*. Diese *Caligo* interpretiert Augustinus, wie später wiederum Bonaventura, als das Hineingerissen-werden der Seele durch, in und mit dem Logos in die *Reversio* zum Ursprung, welcher als „Über-Esse“ und „Über-Form“ dem Geschöpf wie das Nichts, weil nicht mehr hell, zu erkennen und darum nur in der dunklen Schau, in der *Caligo*, durch die Kopula der Liebesberührung zu erfassen ist. Einzig der, welcher die mystische *Caligo* empfing, darf in der Weisheitskraft selber nunmehr die ausgespannteste Gebärde hin zur Materie vollziehen, welche als äußerster Pol zum göttlichen Ursprung nicht als das „Über-esse“, sondern als das „Non-esse“ ein Nichts ist. Die Polarität und Entsprechung im Denken über das Nichts Gottes und über das Nichts der Materie ist in Augustinus ältestes aufgenommenes östliches Erbe, das im Mittelalter der ihm spekulativ verwandte Meister Eckehart und der Cusaner zu Ende gestalten werden. In der tibetanischen Überlieferung heißt es wiederum: „Als Über-dem-Sein, als das Nichts“ kenne ich den Namen des Wesens nicht von unfaßbarer Werdung. Das „tat“ ist alldurchdringend. Das Alldurchdringende reicht in das unendliche Nichts. Im unendlichen Nichts kehrt es zu seinem Ursprung zurück.“ Auch hier also die Gebärde vom äußersten Pol des göttlichen Nichts bis zum äußersten Pol des geschaffenen Nichts als eine Gebärde ausholender und hineinholender *Reversio*. (Denn „Rückkehr zum Nichts, das ist die Bewegungsweise des Tao“, sagt Laotse. In dieser Gebärde zum materiellen Kosmos hin wird der Mensch, der seine personale Sittlichkeit zu Ende erfüllte, nun auch zur Fülle des Alls und seiner eigenen Zeit.) Daß gerade aus der höchsten Ruhe der *Contemplatio* die Sendung zur Erfüllung des ureigenen Personalen und der Umwelt erfließt, weiß wieder auch der weisheitsdurchtränkte Osten: „Rückkehr zum Ursprung bedeutet die innerste

Ruhe. Das aber bedeutet auch Rückkehr zum Befehle des Himmels, das heißt zur menschlichen Schicksalserfüllung.“

Nachdem des Menschen Geist nun durch die Schau in den ewigen Logos erhoben wurde und sein Leib sakramental in die inkarnierte Weisheit eingestaltet wird, ist er von allen Gesetzen des Kosmos, der heimarmene der Gnosis, also von der Abhängigkeit der Gestirne befreit und gibt dem Kosmos mit der Setzung des ewigen Sohnes selbst das Gesetz. Die vollendete Imago Dei mitgestaltet den Kosmos zur Imago des Menschen, die sich seinem Anruf und seiner Liebesgebärde fügt. Der heilige Mensch spricht durch die heil-gewordene Welt mit seinem Gott. Wohin der Mensch sich immer nun wendet, durch alles hindurch wird er von Gott erfüllt und tritt in Unio mit Ihm. Der vollendete Weise ist nun der „königlich Freie“, der in die Macht und Herrlichkeit seiner Herrschaft über das All und die Menschen eingesetzt wurde. Wer sich an das Tao hält, kann das Sein der Jetztzeit lenken, heißt es bei Laotse auch. Das ist aber auch der „Johanneische Mensch“, dessen Verwandlung im Hier schon beginnt; denn für Augustinus ist die „Vita aeterna“ schon hiesig. Würde man einmal deutlicher an dieser Stelle den Angelpunkt für so manche Kühnheit augustinischer Sozialethik in der Civitas Dei entdecken, man würde Augustinus in seiner Haltung zu Geschichte, Kultur und Gemeinschaft nichts Utopisches mehr vorwerfen, weil diese Haltung nicht in Worten steht, sondern in jener Kraft, an die Augustinus als an die Wandlungsmacht des Vollendeten für Mensch und Aion glühend und stark glaubte. „Das Wirken des Weisen vermag ewigen Charakter anzunehmen“, so bestätigt der große Heide wieder Augustinus. Wie Augustinus nämlich in seiner Weisheitslehre, die da ist Logospekulation — Logos-Mystik, von dem Allergrößten, vom Evangelisten Johannes herkommt, an dem seine eigene Gestalt einzig zu messen ist, so geht er in seiner Aionenlehre auf den Johannes der Apokalypse hin, weil Augustinus mit Johannes den ewigen Aion nicht mehr prae-existent erfaßt, sondern als den Adventlichen, der durch die Haltung des Menschen seine Vollendung in der Geschichte erreichen wird, nachdem der letzte Heilig-Weise sich vollendet und dadurch die Offenheit des Alls und der Geschichte bereitet hat, damit der Ewige Aion, der Pantokrator, in seiner Ankunft alle Aione zu Ende durchdringe. Das erst wird sein die Beatitudo Gottes und des Geschöpfes in der Fülle der Gottschau, weil nun, da alles vergöttlicht ist, Gott das einzige Schau-Objekt des Menschen geworden, wie es Augustinus in seiner Epistula ad Paulinam ausführt, daß es nunmehr kein Leiden des Geistes mehr gibt, weil keine Entfremdung in der Schau auf Ungöttliches geschieht. Das ist die selige Schau der Einfalt, in welcher Gott sich als das Selbst in jedem ihm völlig wieder verinnerlichten Anderen und Außen erkennt. Ist das nicht auch die einzig im Christentum mögliche Letzterfüllung aus der adventlichen Kernweisheit der Upanischaden, die von dem Großen Selbst, dem Atman sprechen, das in seiner Selbsterkenntnis, seinem „tat twam asi“, „Das bin ich“, am Anfang allein war und das „dann“ zur „ganzen Welt wurde“, das „Selbst, das allem und jedem innewohnt“? Von hier aus entquillt auch die selig heitere Haltung des Weisen, welcher der Einfaltige ist,

weil ihm, nachdem er die einfaltige Richtung des Strebens zu Gott allein geleistet, nun dieser Gott alles in allem geworden ist. Ich muß wohl aus den Aussagen Augustins über die Vorsehung entnehmen, daß er die Haltung schlichtester und liebender Hingabe an das Hier und Jetzt als höchste sittliche Krönung, als Heiligkeit gewußt hat; sie im Hier schon ganz zu leben, vermochte er trotz seines inbrünstigen Strebens nicht in dem von ihm ersehnten Grad, wenn je wir dem 10. Buch der *Confessiones* glauben dürfen. Diesen letzten Gipfel der schlichtesten Heiterkeit und Freude in Gott zu erreichen, blieb einem anderen vorbehalten, dem einzigen Franciscus, der Augustinus an letzter ethischer Vollzugsgewalt überragt. Aber es ist gewiß, daß auch Augustinus in seiner Lebensvollendung das Bewußtsein, in beiden Aionen zugleich zu leben, besaß und damit die ganze Würde und Weihe der einmaligen Schicksalsstunde ermaß: sie hat im gesollten Erleiden, Erlieben und Erleben des heiligen Frui den wuchtigen Ernst letzter Verantwortung vor Gott und für die Welt und dennoch ist sie durchklungen von Freude, vom heiligen Spiele der Weisheit, in welcher alles Handeln und Wirken des Menschen durch „das fließende Licht der Gottheit“, das aus seiner Seele und seinem geheiligten Leibe erstrahlt, sakramental wird.

Ich fasse zusammen:

Augustinus ist eine Größe, in dessen begnadetem Denken nicht nur seine eigene Zeit, sondern auch, wie wir sehen, die adventliche Haltung großer heidnischer Tradition ihre Erfüllung findet. Er ist ja selber der Weisheits-erfüllte. Auch Augustinus durfte von sich sagen, was der ferne Osten als *signum* des Weisen anführt: „Meine Worte haben älteste Tradition. Meine Handlungen haben höchste Autorität. Nur, weil sie diese nicht verstehen, verstehen sie auch mich nicht. Derer, die mich verstehen, sind wenige. Die mich als Vorbild nehmen, aber sind die Wertvollen.“ Die Größe seiner Synthese aber erfaßt nur der, welcher die herrliche Höhe und Tiefe seiner Ethik als doppelter Haltung der Suche und der Erfüllung niemals getrennt in sich selber versteht, sondern aus der Tiefe von Augustins mystischer Erfahrung und seiner spekulativen Schaukraft. Dem aber, der diese Ethik lebend und leidend nachzuvollziehen versucht, wird Augustinus donum als Führer zur persönlichen Re-Integratio. Wir reden heute sehr viel von der Verlorenheit und der notwendigen Erneuerung unserer Zeit und unsere große Not wittert in Augustins Größe die Hilfe für unsere Stunde. Aber auch hier besteht die Reformatio der Zeit nicht in Worten, sondern in Kraft des Vollzugs. Mit Augustinus gilt es zunächst zu erkennen, welche Macht und Herrlichkeit, welche Verantwortung dem Menschen als der *Imago Dei* gegeben ist. Dann gilt es auch, Augustins starke Ethik in unserem Heute zu leisten; gilt es also, die sittliche Tapferkeit aufzubringen, Gott als den Läuternden auszuhalten; gilt es, das sittliche Maß zu erkennen und zu vollbringen, welches das einmalig unsrige ist; gilt es, die Gerechtigkeit als Recht zum reinen Genuß zu erlangen, welcher das All miterlöst; gilt es, die Klugheit in der höheren Schau der Weisheit durch die Erkenntnis von Maß und Zahl zu erfüllen.

Vergessen wir nicht: Jedes Wirken und Handeln ist Fruchtbarkeit der

Liebe, die nur aus einer erfüllten, aus einer geformten Geformtheit über-schäumt. Jede Wirkung hat ihr Ausmaß nach dem Maß des Seins. „Liebe, und dann tue, was du willst!“ Das heißt für Augustinus wahrhaftig nicht eine beliebige Häufung von Taten im Außen, denn die Vielgeschäftigen haben nicht die Größe, das Reich zu gewinnen, sagt östliche Weisheit, sondern das heißt für ihn: So sehr im Sein re-formiert sein, daß das Überströmen aus ge-formter Form so stark und mächtig wurde, alles heimholend zu umfassen und in Gott hineinzureißen. Erfüllt sich nicht in der Johanneischen Schau-kraft auf den vollendeten Aion die ganze religiöse Erkenntnis- und Seh-nsuchtskraft der heidnischen Tradition, die als Selbsterlösungsversuch in sich keine Erfüllung finden konnte? Wo immer sie wieder im Pantheismus ab-glitt, da erfüllt sich im Johanneisch geschauten kommenden Aion die letzte Wirklichkeit und Kraft der Gottdurchdringung unter Wahrung jeglicher be-sonderer Gestalt. Aber diese Plenitudo schon ahnend zu erfassen, war immer-hin der religiösen Begabung des Ostens möglich, wenn die Upanishaden ver-künden: „Der, welcher in allen Welten wohnend, von allen Welten verschie-den ist, dessen Leib alle Welten geworden sind, der alle Welten von Innen lenkt, das ist dein Atman, der heimliche Lenker, der Unsterbliche.“ Augu-stins Ethik ist Johanneische Liebesethik, ist der Mensch im Erkennen, Lieben und Handeln, ins Sein Gottes gehoben. Seine schauende durchgöttlichte Men-schenliebe hat Energien, welche wie Atomkräfte eine Zeit aus den Fugen zu reißen, aber auch neu zu gestalten vermag. Nicht viele „halbe Menschen“, sondern wenige „Ganze“ sind die Heilung der Zeit. Solche Menschen, welche Augustins glühend-inbrünstige Konzentration auf das Innen und Höchste mit-vollziehen, werden reif und wach, um Mitgestalter unserer leidenden Zeit zu sein; denn wie die östliche Weisheit sagt: „Der Weise allein versteht sich aufs Retten der Menschen. Stets ist er bereit, auch die Dinge zu retten. Der Weise ist in Sorge, ja in Sorge um die Welt. Das Verhältnis des Weisen zu allen Wesen ist wie zu Kindern.“

Und das nun wäre das schönste Ergebnis der hier in dreifacher Steigerung entwickelten Gedanken, daß sich einige wenige aus dem Mut der Liebe und der Sorge um unsere Zeit heraus entschlössen, Augustins leuchtender Weg-spur in die Sapientia zu folgen, jener Spur, welche das tiefe, gottsehnsüchtige Ahnen der Menschheit als den Höhenweg und darum den sichersten wußten.

Dem glaubenden und schauenden Christen Augustinus konnte diese vor-tastende Suche des größten Heidentums im Mysterium der fleischgeworde-nen Weisheit zur Plenitudo werden.

Und uns! Wenn wir uns heimsehnen in die Tiefen des Vaters, kann uns die Gnade unseres Glaubens durch den Sohn im Heiligen Geist in die Einwohnung ziehen.

Anmerkung: Erst nach Fertigstellung des Textes wurde mir das Buch von G. Huber: Das Sein und das Absolute. Studie zur Geschichte der ontol. Problematik in der spätantiken Philosophie (Hab.-Schrift), Basel 1955, bekannt. Ich erwähne es, weil der Verf. S. 161 ff. § 29 ebenso eingehend Vergleichen mit der östlichen Philosophie anstellt, sich auf zahlreiche fremdsprachliche Quellen berufend.