

Deus in homine videt

Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins

Von FRANZ KÖRNER

Wenn das allgemeine Interesse an dem großen Genius Augustinus in den letzten Jahrzehnten in offensichtlichem Wachstum begriffen ist, so hängt das gewiß nicht nur damit zusammen, daß wir im Jahre 1930 seines 1500jährigen Todestages und im Jahre 1954 seines 1600jährigen Geburtstages zu gedenken hatten¹, sondern hat sicher tiefere Gründe. Er, den man mit Recht zu den Vätern des Abendlandes gezählt hat, ist uns wohl zutiefst deshalb wieder näher gekommen, weil er zu seiner Zeit ähnlich zwischen Ende und Anfang stand wie jetzt auch wir. Von daher weiß sich die Gegenwart mehr als manche andere Epoche der Geistesgeschichte von ihm her angesprochen; und wir sind umgekehrt sicher auch eher als andere Generationen in der Lage, sein existenzielles Grundanliegen in den Blick zu bekommen. Hat doch die Jetztzeit — ähnlich wie die im Ansturm der Völkerwanderung erzitternde Spätantike — vieles, was frühere Generationen für einen sicheren Standort hielten, im Chaos versinken sehen, um schließlich „verängstigt“ vor dem „Nichts“ zu stehen. In dieser bedrohlichen „Grenzsituation“ gibt es aber nicht nur Grenzen, sondern auch neue Möglichkeiten! Es kann nämlich gerade durch unsere Gefährdung endlich wieder der Blick frei werden für jenen allein wahren und festen Halt, den der Kirchenvater in ähnlicher Situation unermüdlich als das rettende *verum incommutabile* oder das *internum aeternum* verkündet hat, um zu zeigen, von woher der Mensch das Dasein inmitten der Sturmflut allein zu bestehen vermag. Augustins Wissen darum ist aus seiner ganz persönlichen Daseinsnot geboren und klingt als deren kostbarste Frucht wie ein Grundton durch alle seine bedeutenden Schriften. Es beherrscht bei dem Kirchenvater nicht nur das theologische, sondern auch

¹ Die gerade während dieser Jahre ins Unübersehbare angeschwollene Augustinus-Literatur hat umfangreiche Zusammenstellungen notwendig gemacht, von denen wir hier wenigstens die wichtigsten nennen wollen: R. Gonzalez, *Bibliographia augustiniانا del Centenario*, in: *Religión y Cultura*, Madrid 15 (1931) 461—509; B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1950², S. 369ff. — In die philosophische Augustinus-Literatur führt besonders ein: M. F. Sciacca, *Augustinus*, übers. von E. Schneider, Bern 1948. — Die neueren Arbeiten zur augustiniischen Erkenntnislehre sind vor allem zu finden bei W. Falkenhahn, *Augustins Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen*, Kölner Diss. 1948, S. 146—152; F. Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburger Diss. 1952, S. IV—XIII. — Eine ganze Reihe kleinerer Aufsätze sind zusammengefaßt in den Jubiläumsbänden: *Aurelius Augustinus*, hsg. von M. Grabmann und J. Mausbach, Köln 1930; *Augustinus Magister*, Bd. I—III, Paris 1954/55; *Augustiniana*, Louvain 1954; *Giornale di Metafisica* 9, Genova 1954; vgl. ferner die seitenlangen Literatur-Angaben in fast allen bedeutenderen Augustinus-Monographien und die laufend erscheinenden Literatur-Übersichten: 1) *Bulletin Augustinien*, in: *L'Année Théologique Augustinienne*, seit 1955 unter dem neuen Titel *Revue des Études Augustiniennes*, Paris; 2) *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, in: *Augustiniana*, *Revue trimestrielle*, Louvain.

das damit untrennbar verbundene philosophische Denken. Dessen „Grundschule“, die Erkenntnislehre, gibt uns davon ein unverkennbar deutliches Bild: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino!* (Sol. I, 2, 7).

Wenn wir uns diesem wichtigen Teilgebiet mit besonderem Interesse zuwenden, dann deshalb, weil es gleichsam das Fundament des Ganzen darstellt. Dabei ist wohl von vornherein klar, daß es sich in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen auch wiederum nur um ein Stück der augustini-schen Gnoseologie handeln kann. Bei der Behandlung desselben hoffen wir jedoch, daß ähnlich wie bei der darstellenden Kunst in dem Teil irgendwie das Ganze aufleuchtet; vor allem das, worum es dem Kirchenvater in seinem persönlichen Leben und in seiner Lehre vom Menschen zutiefst ging: *Deus in homine, homo in Deo!*² Gerade das ist in anderen Darstellungen der augustinischen Erkenntnislehre noch kaum beachtet worden.

A.

Das Erkennen als Subjekt-Objekt-Relation

Zunächst fragen wir ganz allgemein: Was versteht Augustinus überhaupt unter dem Begriff „Erkennen“ (*cognoscere*)? Die Antwort ergibt sich aus einer ganzen Reihe von Texten. Danach ist jedwedes Erkennen, in welchem Kenntnis (*notitia; cognitio*) zustande kommt, eine echte Subjekt-Objekt-Relation, denn nur aus dem Zusammenwirken des Erkennenden und des Erkannten geht Kenntnis hervor. Dabei sind die Objekte auch für den idealistisch orientierten Denker nicht zu verwechseln mit dem, was vom erkennenden Subjekt erst hervorgebracht wird. Sie gehen vielmehr der von ihnen zu gewinnenden Kenntnis als unerläßliche Faktoren voraus, denn sie sind es, die die Kenntnis im Subjekt gleichsam zeugen, und nicht umgekehrt³. Diese Vor-

² Dabei können wir hier auf die vom Verf. bereits an anderer Stelle behandelte geschichtliche Entwicklung der augustini-schen Erkenntnislehre nur kurz hinweisen und müssen uns im übrigen auf deren ausgereiftes Stadium beschränken, wie es sich in großer Deutlichkeit schon um das Jahr 400 in den *Confessiones* widerspiegelt.

Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, daß der Kirchenvater seine Gnoseologie in keiner seiner Schriften systematisch zusammenfassend behandelt hat. Deshalb sind wir auf gelegentliche kürzere oder längere Äußerungen angewiesen, die meist in anderem Zusammenhang und oft auch in anderen Entwicklungsphasen stehen. Diese in verschiedenen Früh- und Spätschriften zu findenden Stellen dürfen wir aber trotz ihrer fortschreitenden Reifung bei einiger Bedachtsamkeit doch zum größten Teil nebeneinander stellen, denn das in ihnen immer klarer zum Ausdruck kommende Grundanliegen Augustins ist im wesentlichen das gleiche. Das gilt selbst von scheinbar so verschiedenen Lösungsversuchen wie sie seine anfängliche Anamnesis- und seine spätere Illuminationslehre darstellen, denn beide sind zutiefst von einer gemeinsamen Richtschnur durchzogen (vgl. dazu die ausführlichere Arbeit des Verfassers; *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburger Diss. 1952, bzw. seinen Aufsatz, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre*, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 134 (1954), S. 397—447.

³ Das hat besonders B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1921, S. 6f. betont und an Hand der wichtigsten Texte nachgewiesen, die ihrer Bedeutung wegen zusammen mit weiteren Stellen in den nächsten Anmerkungen wiedergegeben werden:

gegebenheit des Erkenntnisgegenstandes gilt sogar auch dann, wenn es sich um die Gesetze des menschlichen Denkens handelt. Von Gott und nicht von den Menschen stammt nach Augustin die Wahrheit der logischen Verbindungen⁴. So wenig wir die Ordnungen der Dinge erst schaffen, wenn wir sie darlegen, so wenig sind wir auch der Grund für die Tatsache, daß z. B. einer falschen *Conclusio* ein falscher Vordersatz vorausgeht (*De doctr. christ.* II, 32, 50).

Erst nachdem Augustinus so das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt im Erkennen gegen jede idealistische oder realistische Einseitigkeit sichergestellt hat, vergleicht er im Zuge seiner Trinitätsspekulation den Vorgang des Erkennens mit dem des Gebärens: Das Objekt zeugt und das Subjekt gebiert die Kenntnis ähnlich wie einen Sprößling⁵. (In echt rhetorischer Art benutzt Augustinus dabei das Wortspiel „*partum*: *repertum*“ als Stütze.) Auf diese Weise wird sowohl die der Erkenntnis vorgegebene Realität des Objektes als auch die Schöpfertätigkeit des erkennenden Subjektes gewahrt. Zugleich wird darin die Rezeptivität und Spontaneität des menschlichen Erkennens ausgedrückt.

Augustinus teilt es nach platonischem Vorbild in zwei Arten: 1. das Erkennen der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt (*sensibilia*), 2. das Erkennen der geistig wahrnehmbaren Innenwelt (*intelligibilia*)⁶.

Dabei entspricht den beiden großen Sphären der möglichen Erkenntnisobjekte, den *sensibilia* und *intelligibilia*, auch der ontologische Aufbau des menschlichen Erkenntnissubjektes: *Homo ... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* (*De mor.* I, 27, 52)⁷. Diesem wollen wir uns nun entsprechend seinen beiden verschiedenen Aufgaben gesondert zuwenden.

De Trin. IX, 12, 8: *Omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. — De Gen.* IV, 32, 49: *Neque enim cognitio fieri potest nisi cognoscenda praecedant ... Praecedit cognitionem, quidquid cognosci potest ... Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest. — De Trin.* XIV, 10, 13: *Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur. — Vgl. XV, 15, 24.*

⁴ *De doctr. christ.* II, 32, 50: *Ipsa ... veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. — Weitere Stellen dazu bei R. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination, in: Revue de Philosophie, Nouvelle série Tom. I, 30ème Année — No. I, Paris 1930, S. 398.*

⁵ *De Trin.* IX, 12, 18: *Notitia jam inventum est, quod partum vel repertum dicitur ... Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt; ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur.*

⁶ *De mag.* 12, 39: *Omnia quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive ut more avitorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus. — De civ. Dei VIII, 7: Illi (Platonici) vero, quos merito caeteris anteponimus, discreverunt ea, quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur. — VIII, 6: Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi (possunt). — De im. an. 6, 10: Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus. Sed ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur. — De ord. II, 2, 5: Aliud est enim sentire, aliud nosse.*

⁷ Vgl. *De Trin.* XV, 7, 11: *Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore. Vgl. Ep. 3. De civ. Dei XIII, 24 u. ö. Dazu im einzelnen: J. Goldbrunner, Das Leib-Seele-*

B.

Das Subjekt des sinnlichen Erkennens

Das für Augustin sehr schwierige Problem des sinnlichen Erkennens ist an keiner Stelle seines umfangreichen Schrifttums in zusammenhängender Weise behandelt. Nur gelegentlich beleuchtet er es von dieser oder jener Seite.

Auf der Suche nach einem leicht faßlichen Bilde für die göttliche Trinität kommt Augustinus jedoch im XI. Buche seines Hauptwerkes *De Trinitate* etwas eingehender darauf zu sprechen. Er beginnt gleich mit seiner charakteristischen Zweiteilung der menschlichen Erkenntnispotenz, wonach der „äußere Mensch“ mit den Sinnen, der „innere“ mit dem Vermögen zur Einsicht begabt ist⁸. Es ist, so meint er, nur eine Folge unseres jetzigen sterblichen und fleischlichen Zustandes, daß wir uns „leichter und gleichsam vertrauter mit dem Sichtbaren als mit dem geistig Einsichtigen beschäftigen, obwohl jenes draußen, dieses aber drinnen ist (*ista exterius, illa interius*)“⁹. An und für sich ist es doch eine krankhafte Gewohnheit, wenn unsere Aufmerksamkeit der äußeren Körperwelt verfallen ist, statt sich von diesem unsicheren Bereich abzuwenden, um sich in viel sichererer und beständigerer Erkenntnis an den Geist zu heften. So aber suchen wir ausgerechnet dort zur Ruhe zu kommen, wo der Grund der Krankhaftigkeit liegt (*De Trin.* XI, 1, 1).

Nach dieser einleitenden Wertung wird der Akt des sinnlichen Erkennens im einzelnen untersucht. Subjekt ist dabei der mit dem Sinnesvermögen begabte *exterior homo*¹⁰. Objekte sind die sogenannten „*sensibilia*“, d. h. „alles, was die Geist-Seele durch den Körpersinn wahrnimmt“¹¹. Dieser ist fünf-fach geteilt: in Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten¹². Als die fünf „äußeren“ Sinne werden diese Vermögen von dem sogenannten „inneren“

Problem bei Augustinus, Kallmünz 1934; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934 (S. 253 ff.); Hieronymus a Parisiis, *De unione animae cum corpore in doctrina S. Augustini*, in: *Acta hebdomadae augustinianae-tomisticae*, Turini-Romae 1931; Ch. Couturier, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, S. 543—550; dazu aber auch E. Fortin, *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme* (Ep. 137, 11), in: *Augustinus Magister III*, Paris 1955, S. 371—380. Zuletzt erschien R. Schwarz, *Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus*, in: *Philos. Jahrb.* 63 (1955) 323—360. — Zur Streitfrage um Augustins Dichotomie oder Trichotomie s. u.

⁸ *De Trin.* XI, 1, 1: *Nemini dubium est, sicut interiorum hominem intelligentia, sic exteriorum sensu corporis praeditum.*

⁹ *De Trin.* XI, 1, 1; vgl. VIII, 2, 3; X, c. 5f.; X, c. 8; *De mus.* III, 4, 7.

¹⁰ *De Trin.* XI, 1, 1: *Sensu igitur corporis exterior homo praeditus sentit corpora.*

¹¹ C. Ac. III, 11, 26. — Zur augustinischen Terminologie „*animus-anima*“ wird sich aus den noch folgenden Texten ergeben, daß beide entweder synonym gebraucht werden; oder aber — wie etwa in *De civ. Dei* VII, 23 —, daß „*animus*“ zu „*anima*“ eine wertintensivere Bedeutung darstellt (*summus gradus animae*), denn eine Seele haben auch die Tiere, eine „Geist-Seele“ aber nur der Mensch. Hier stützt sich der Kirchenvater ausdrücklich auf die Unterscheidung Varros.

¹² *De Trin.* XI, 1, 1: *Iste sensus . . . quinquepartitus est: videndo, audiendo, olfaciendo, gustando, tangendo.*

und deshalb auch höheren Sinn (*sensus interior*) einheitlich regiert¹³. Dieser befindet sich im Gegensatz zu jenen nicht in den Leibesorganen, sondern „innen in der Seele selbst“¹⁴ und ist deshalb vorzüglicher, weil er die Funktionen jener lenkt und beurteilt¹⁵. An der bereits von Augustin übernommenen, uralten Fünfteilung des menschlichen Sinnesvermögens ist seine bewertende Aufzählung zu beachten. Nach *De mus.* VI, 5, 10 und *De Gen.* III, 4, 6f. stehen nämlich die fünf Sinne in enger Beziehung zu den vier gebräuchlichen Elementen: Die Augen mit dem Licht bzw. dem Feuer; die Ohren mit der Luft; der Geruchssinn mit dem Dunst; der Geschmacksinn mit der Flüssigkeit und der Tastsinn mit dem erdigen Element. Licht und Luft gelten Augustin im Gegensatz zu Feuchtigkeit und Erde als die vorzüglicheren Elemente, weil sie dem Geiste ähnlicher sind als jene (vgl. *De Gen.* VII, 15, 21; VII, 19, 25; XII, 16, 32). Ganz entsprechend wird darum auch in *De Trinitate* der Gesichtssinn als der hervorragendste bezeichnet, weil er bei aller Artverschiedenheit doch dem Schauen des Geistes am nächsten kommt¹⁶. Im Fortgang seiner Untersuchung beschränkt sich Augustinus nunmehr auf den Gesichtssinn, denn was von einem der Sinne gilt, gilt auch von den übrigen (*De Trin.* XI, 1, 1).

Bei einem solchen Akte des Sehens unterscheidet er 1. den Gegenstand (*res*), den wir sehen, 2. die Schau (*visio*), die dabei zustande kommt und 3. das Hintrachten der Geist-Seele (*intentio animi*), das den Gesichtssinn während des Sehens auf dem Gegenstand festhält¹⁷. Vom Äußeren zum Inneren fortschreitend, stellt er dabei als erstes die vom Erkenntnisakt unabhängige Objektivität des Gegenstandes fest. Ebenfalls vorgegeben ist dem Akte des Sehens das Sinnesorgan¹⁸. Die „*visio*“ entsteht dann im Leibessinn vom schaubaren körperlichen Gegenstande her, sobald er mit dem Sinn verbunden ist und geschaut wird. Sie ist die von außen her kommende Formung des Sinnes. Oder noch schärfer ausgedrückt: Sie ist der „von außen her geformte Sinn“ (= *visio corporalis*)¹⁹. „Diese Schau — so erklärt Augustinus — wird also von

¹³ *De l. arb.* II, c. 3—5.

¹⁴ *De l. arb.* II, 3, 8. Wir werden darauf noch genauer zurückkommen.

¹⁵ Zu dem für unser Thema nicht weiter bedeutsamen und von Augustin selber sehr knapp behandelten „*sensus interior*“-Begriff siehe im einzelnen Kälin, a.a.O. S. 32f.; F. Seifert, *Psychologie, Metaphysik der Seele*, München-Berlin 1928, S. 34.

¹⁶ *De Trin.* XI, 1, 1: *Is . . . sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior.* — Weitere Stellen dazu bei E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936, S. 40.

¹⁷ *De Trin.* XI, 2, 2: *Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, considerata sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam videmus, sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest; quod utique jam esse poterat, et antequam videretur: deinde, visio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus: tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est, animi intentio.*

¹⁸ *De Trin.* XI, 2, 2: *Sensus . . . erat in animante, etiam priusquam videret.*

¹⁹ *Ebd.*: *Visio . . . fit in sensu ex visibili corpore, cum jam conjunctum est et videtur; . . . visio . . . est sensus formatus extrinsecus.* — Vgl. *ebd.*: *Forma quae ab eodem (corpore) imprimatur sensui . . . visio vocatur. Videndo . . . sensus non ita formatur ut sensus sit, sed*

dem sichtbaren Ding her gezeugt; aber nicht von ihm allein, denn es muß auch ein Schauender da sein. Daher wird die Schau von dem sichtbaren Gegenstande und dem Schauenden gezeugt, so freilich, daß vom Schauenden der Gesichtssinn und das Hintrachten des Hinschauenden und Hinblickenden stammt, während die Formung des Sinnes, welche Schau genannt wird, allein vom geschauten Körper eingepägt wird, d. h. von einem sichtbaren Gegenstande. Wenn man diesen wegnimmt, dann bleibt von der Form nichts mehr übrig, welche dem Sinne innewohnte, solange der geschaute Gegenstand da war. Der Sinn selber jedoch bleibt“ (De Trin. XI, 2, 3). Das vergleicht Augustinus mit der Spur, die irgendein Körper dem Wasser eindrückt. Auch von dieser bleibt nichts zurück, wenn der Körper entfernt wird²⁰.

In dieser Bestimmung der „visio“ zeigt sich ganz klar die Subjekt-Objekt-Relation als Grundstruktur des sinnlichen Erkenntnisaktes²¹. Die beiden vorgegebenen Faktoren Subjekt und Objekt treten zueinander in Beziehung und zeugen dadurch die visio. Nun erhebt sich für Augustin die Frage, wie sich visio und res zueinander verhalten.

Vom sichtbaren Gegenstand, so meint er, wird zwar nicht der Sinn, aber immerhin dessen Form (= visio corporalis) gezeugt, „welche im Leibessinn als ein dem geschauten Gegenstand ähnliches Abbild entsteht. Wir können aber beim Sehen die Form des Körpers, den wir schauen, und die Form, die von ihr im Sinne des Schauenden entsteht, durch den Sinn selbst nicht auseinanderhalten. Die Verbindung nämlich ist so innig, daß dafür keine Möglichkeit offensteht“²². Die Form des Gegenstandes und die visio stimmen also so überein, daß sie scheinbar zusammenfallen. Allein der Verstand kann beides noch voneinander unterscheiden. So ist es für Augustin gar nicht anders denkbar, als daß beim sinnlichen Erkennen durch den empfundenen Körper in unserem Sinne ein ganz ähnliches Abbild entsteht²³.

Das versucht er durch einen Vergleich einsichtig zu machen: Wenn ein Ring dem Wachs eingedrückt wird, so entsteht durch die Ringform im Wachs ein Abbild. Obwohl wir dieses erst dann in seinem Sondersein unterscheiden können, wenn der Ring entfernt ist, so ist doch leicht einzusehen, daß die Form des Ringes auch schon eingedrückt war, bevor der Ring von ihm weggenommen wurde. Ebenso wäre es, wenn der Ring in eine durchsichtige Flüssigkeit getaucht würde; mit dem einen Unterschied, daß in der Flüssigkeit kein Ab-

ut visio sit. — Ebd. n. 3: Informatio sensus ... visio dicitur. — Zur Unterscheidung zwischen visio corporalis und visio spiritualis s. unten.

²⁰ Ebd.; vgl. De Trin. XI, 2, 2: Nec ulla omnino esse possit talis visio, si corpus non sit quod videri queat.

²¹ Vgl. auch Sol. I, 6, 13: Videre ... ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest.

²² De Trin. XI, 2, 3: (Res visibilis) gignit ... formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus; quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus.

²³ De Trin. XI, 2, 3: Ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis.

bild zurückbliebe wie im Wachs. Und doch müßte der Verstand einsehen, daß beim Eindringen in der Flüssigkeit durch den Ring ein mit der Ringform nicht-identisches Abbild entstanden ist. Es wäre zu unterscheiden zwischen dem Abbild der Ringform in der Flüssigkeit, das nach Wegnahme des Ringes nicht mehr weiterbestehen kann, und der weiterbestehenden Ringform selber (De Trin. XI, 2, 3). „So ist auch im Gesichtssinn, solange der Körper gesehen wird, nicht deshalb kein Abbild des geschauten Körpers, weil es nach seiner Entfernung nicht zurückbleibt. Doch ist dies der Grund, weshalb es so schwer ist, Geister von langsamerer Fassungskraft davon zu überzeugen, daß in unserem Leibessinne ein Bild des sichtbaren Dinges entsteht, wenn wir es sehen, und daß ebendiese Form die Schau ist“ (ebd.).

Die Schwierigkeit, die für „solche mit langsamerer Fassungskraft“ noch bestehen mag, sucht Augustinus dann durch zwei Erfahrungshinweise zu beheben: Das erste sind die „Nachbilder“, die für eine Weile zurückbleiben, wenn wir lange Zeit hindurch angespannt auf einen Lichtkörper hingeschaut haben und dann die Augen schließen. In ihnen sieht er den verschwommenen Rest der jeweiligen visio. Das zweite sind die „Doppelbilder“, die dann entstehen, wenn wir eine Lichtflamme bei auseinandergespreizten Sehachsen der Augen betrachten. Obwohl es nur eine Flamme ist, bemerken wir dann doch eine doppelte „visio“, die sofort verschwindet, sobald ein Auge geschlossen wird (De Trin. XI, 2, 4).

Damit glaubt nun Augustinus ausreichend bewiesen zu haben, daß es im sinnlichen Erkennen eine mit der Objekt-Form nicht-identische Form des Sinnes (= visio) gibt, obwohl diese für sich allein in ihrem Sonderdasein nicht sinnlich unterschieden werden kann. Grund dafür ist die außerordentlich enge Verbundenheit und Ähnlichkeit dieser beiden Formen. Nur der Verstand ist gerade noch in der Lage, sie auseinander zu halten²⁴. Noch Besseres und Zuverlässigeres kann von dem Verhältnis zwischen dem Sinnesobjekt und der visio (corporalis) nicht mehr ausgesagt werden. Als Ergebnis steht fest: Dem Leibessinn wird die Form der sensibilia mit größter Genauigkeit eingeprägt.

Das ist für Augustin möglich, weil der Sinn selbst durch seine Mittelstellung sowohl in den Bereich des Körperlichen als auch des Seelischen reicht. Einerseits stellt er nämlich das Glied eines Körpers dar. Andererseits ist er das Instrument der „mit dem Körper vermischten Seele“ (anima commixta corpori), ohne die ja der Körper nichts empfinden könnte. Sofern der Leibessinn daher sensus formatus (= visio) ist, gehört er zur beseelten Natur. Er kann also weder ohne das Körperliche noch ohne das Seelische gedacht werden²⁵. Damit stoßen wir auf die bedeutsame Frage nach dem eigentlichen

²⁴ De Trin. XI, 2, 5: Duo . . . vix intercedente iudice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago ejus quae fit in sensu, id est, visio.

²⁵ Ebd. n. 2: Sensus . . . oculorum non ob aliud sensus corporis dicitur, nisi quia et ipsi oculi membra sunt corporis: et quamvis non sentiat corpus exanime, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur. — Ebd. n. 5: Visio sensusve formatus . . . autem ita pertinet (ad animantis naturam), ut in corpore

Subjekt der Sinnesempfindung. Ist es unser Körper oder unsere Seele? Oder sind es beide zusammen?

Der körperliche Sinn ist nach Augustins Auffassung rein passiv. Er erleidet nur — wie sich oben gezeigt hat — den körperlichen Eindruck der Objektformen. Deren geistiges Abbild aber, die *visio spiritualis*, wird allein von der Seele unter Benützung des Körpers hervorgebracht. „Im gleichen Augenblick — so sagt Augustinus nämlich —, da der Körper einen Sinneseindruck erleidet, entsteht auch in der Geist-Seele zwar nicht etwas dem Empfundnen Gleiches, aber doch ihm Ähnliches. Wenn dieses nicht entstünde, könnte auch der Leibessinn nicht das empfinden, was von außen her einwirkt. Denn nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper. Von diesem macht sie wie von einem Boten Gebrauch, um in sich selbst abzubilden, was von außen her gemeldet wird. Es kann daher keine körperliche Schau (*visio corporalis*) entstehen, wenn nicht zugleich auch eine seelische (*visio spiritualis*) entsteht. Aber das wird nur dann voneinander unterschieden, wenn der Sinn sich vom Körperlichen abgewendet hat; dann wird das, was durch den Körper geschaut wurde, in der Seele gefunden“ (De Gen. XII, 24, 51). Augustinus unterscheidet also 1. die äußere Objekt-Form, 2. die von außen und innen bewirkte *visio corporalis* (= *sensus formatus extrinsecus*) und 3. die allein aus dem Inneren der Seele stammende *visio spiritualis*. Das Abbild des sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes entsteht nämlich in der Seele nicht durch eine Einwirkung des Körpers auf die Seele, sondern wird von dieser in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit gebildet; und zwar so, daß im selben Zeitpunkt, da der Gegenstand z. B. von den Augen gesehen worden ist, auch das Abbild in der Seele des Sehenden hervorgebracht wird²⁶. Eben diese Gleichzeitigkeit macht es unmöglich, *visio corporalis* und *spiritualis* mittels des Leibessinnes voneinander zu unterscheiden. Das wird erst möglich, wenn der Sinn vom Objekt abgewandt worden ist. Denn während die *visio corporalis* mit dem Körpereindruck vergeht wie die Spur im Wasser (s. o.), bleibt die *visio spiritualis* als etwas Rein-Geistiges im Gedächtnis erhalten (De Trin. XI, n. 6; 13; 16). Bei der Formung dieser geistigen Abbilder des Körperlichen hat ihnen nämlich unser Geist bereits „etwas von seiner eigenen Substanz“ gegeben²⁷, denn er macht sie stets „in sich selbst und von sich selbst“ (ebd.). Mit einem schon erwähnten und von Augustin gerne gebrauchten Bilde ausgedrückt: In den Siegelring (= *corporalia passiva*) schmiegt sich getreulich nachformend die Flüssigkeit (= *anima activa*), ohne daß die Grenzen zwischen beidem aufgehoben würden.

fiat, et per corpus in anima: fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. — Vgl. De Trin. XII, 1, 1, wonach das, was wir in unserer Seele mit den Tieren gemein haben, zum exterior homo gehört.

²⁶ De Gen. XII, 16, 33: Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cujus imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur.

²⁷ De Trin. X, 5, 7: Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.

Zwischen der scharf unterschiedenen *visio corporalis* und der *visio spiritualis* besteht also bei aller Ähnlichkeit doch immer der vom Körperlichen her unüberbrückbare Trennungstrich der Wesensverschiedenheit: *corpus — spiritus!* „Es müßte doch sonderbar sein — sagt Augustinus —, wenn der Körper auf die Seele einwirken könnte“^{27a}. Dagegen kann das sinnliche Empfinden des menschlichen Leibes nicht ohne die lebensspendende Ausstrahlung der inneren Seele gedacht werden (*De Trin.* XI, 2, 2). Ohne sie ist ja nicht einmal das Zustandekommen der *visio corporalis* geschweige denn das der *visio spiritualis* möglich, „denn nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper“ (*De Gen.* XII, 24, 51).

Als der innere und bessere von den beiden Bereichen, die das Wesen des Menschen konstituieren²⁸, bedient sich dabei die Seele des Körpers wie eines Instrumentes oder Boten (s. o.). Durch ihr Hintrachten setzt nämlich die Seele den Leibessinn zu dem wahrnehmbaren Gegenstand hin in Bewegung (*sensum admovet*), hält ihn auf dem Wahrgenommenen fest (*in re sensum tenet*) und verbindet beides miteinander (*utrumque conjungit*)²⁹. Danach ist der Leib selbst beim sinnlichen Erkennen nur passiv beteiligt, während alle Aktivität der Seele zukommt³⁰. Diese erleidet bei ihrer Tätigkeit im Leibe keinerlei körperliche Einwirkung, denn das ist ja für Augustin ganz unvorstellbar (s. o.). Die Seele wird lediglich aufmerksamer tätig, wenn der Körpersinn irgendeinen Sinnesindruck erleidet³¹. Für gewöhnlich befindet sich nämlich die den Leib mit seinen Sinnesorganen belebende Seele in Ruhe. Wenn aber der Körper irgend etwas erleidet (*in ejus passionibus*), schreckt sie gewissermaßen auf und entfaltet an den verschiedenen Körperstellen eine dementsprechend aufmerksamere Tätigkeit, die dann Schauen, Hören, Riechen, Schmecken oder Tasten genannt wird (*De mus.* VI, 5, 10). Dabei — so unterstreicht Augustinus — üben die von außen her unserem Körper begeg-

^{27a} *De mus.* VI, 4, 7: *Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest.* — Vgl. VI, 5, 8: *Considerandum est, utrum revera nihil sit aliud quod dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim anima est corpore deterior.* — Das gilt auch für das richtige Verständnis von *De Trin.* XI, 2, 5 (s. o. Anm. 25).

²⁸ *Conf.* X, 6, 9: *Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt; unum exterius, et alterum interius . . . sed melius quod interius!*

²⁹ *De Trin.* XI, 2, 2: *Illa animi intentio . . . in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque conjungit.* — Ebd. n. 5: *Voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet.*

³⁰ *De Trin.* XI, 2, 2: *Solius animi est haec intentio.* — Vgl. ebd. n. 5; *De ord.* II, 2, 6: *Non enim ipsi oculi vel aures, sed nescio quid aliud per oculos sentit. Ipsum autem sentire, si non damus intellectui, non damus alicui parti animae. Restat ut corpori tribuatur quo absurdus dici nihil interim mihi videtur.* — Vgl. auch *De Trin.* XI, 2, 2, wo Augustinus darlegt, daß die *intentio animi* selbst dann unversehrt erhalten bleibt, wenn ein Mensch geblendet worden ist und seinen Leibessinn nicht mehr nach außen auf einen Körper lenken und mit ihm vereinigen kann. — Vgl. ferner Kälin, a. a. O. S. 19 f.

³¹ *De mus.* VI, 5, 10: *Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere.* — In *Sol.* I, 4, 9 vergleicht Augustinus die Sinne mit einem von der Seele gebrauchten Schiff, das lediglich bis an die Gestade des ersehnten Landes hinträgt und dann verlassen werden muß. — Vgl. *De ord.* II, 2, 6.

nenden Sinnesobjekte ihre Wirksamkeiten als *corporalia* nur „in ipso corpore“, niemals aber „in anima“ aus (De mus. VI, 5, 9). Et has actiones (*corporalium*) . . . non eam (sc. animam) latere . . . totum est quod sentire dicitur (De mus. VI, c, 10; vgl. De quant. an. 23, 41). Mit dieser zusammenfassenden Bestimmung des sinnlichen Erkennens wird die reine Aktivität der Seele unterstrichen, der eine reine Passivität des Leibes gegenübersteht³². Der „innere Mensch“ — so drückt es der Kirchenvater aus — erkennt durch den Dienst des „äußeren“³³. Oder mit anderen Worten: Das Subjekt des sinnlichen Erkennens ist das „innere Ich“ der selbstbewußten Geist-Seele, die sich dazu der Sinne des Leibes bedient: Ego interior cognovi haec (*sensibilia*), ego, ego animus per sensus corporis mei! (ebd.).

Zusammenfassend ergibt sich, daß Augustinus im sinnlichen Erkennen sehr wohl eine echte Subjekt-Objekt-Relation zwischen der erkennenden inneren Geist-Seele und der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt sieht. Jedoch zieht er zwischen diesen beiden wesensfremden Bereichen, dem „Außen“ und dem darüber erhabenen „Innen“, eine scharfe Trennungslinie, welche allein von seiten der das Körperliche beherrschenden Geist-Seele her überwölbt werden kann³⁴. Die im sinnlichen Erkennen gegebene Körperwelt vermag lediglich unseren Körpersinn zu beeindrucken, auf keinen Fall aber die Geist-Seele. Die äußeren *sensibilia* haben wohl eine „befruchtende“, d. h. eine zu intensiverer Seelen-Tätigkeit aufrufende Funktion. Geboren aber wird die eigentliche Erkenntnis allein aus der inneren Geist-Seele, dem Subjekt all unseres Erkennens³⁵. So wird nach Augustin selbst die sinnliche Erkenntnis nicht

³² De mus. VI, 5, 10: Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere. — Vgl. VI, 5, 9; De Gen. ad litt. I, imp. 5. Siehe auch Kälin, a. a. O. S. 12. — Zur stoischen Vorgeschichte dieser Gedanken vgl. J. Rohmer, L'intentionnalité des sensations chez Saint Augustin, in: Augustinus Magister, Paris 1954, S. 491 ff.

³³ Conf. X, 6, 9: Homo interior cognovit haec (*sensibilia*) per exterioris ministerium.

³⁴ In diesem Zusammenhang überrascht es, wenn R. Allers in seinem Artikel „Illumination et vérités éternelles“ (in: Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 477—490) behauptet, daß die im Gedächtnis aufbewahrten Bilder der körperlichen Sinnesobjekte selber auch „körperlicher Natur“ seien (S. 478). Die einschlägigen Texte Augustins erklären offensichtlich das gerade Gegenteil. Vgl. Ep. 147, 16, 38: Quae nuntiata quasi (*mens*) suscipere perhibetur, foris ea relinquit. Sed eorum imagines, id est, incorporeas similitudines corporum, incorporaliter commendat memoriae; unde cum voluerit et potuerit, velut de custodia productas atque in conspectum cogitationis exhibitas iudicat. — Ebd. n. 42: Cum ab exterioribus interiora distinguis, atque illa istis ineffabiliter anteponis; cumque istis foris relictis, in illis intrinsecus demoraris, et ea suis quibusdam incorporalibus finibus metiendo iudicas . . . — Zur überwölbenden Wirkung der mehrstufigen inneren Geist-Seele auf die äußere Körperwelt vgl. z. B. De l. arb. II, c. 3—5; De ord. II, n. 6.

³⁵ Ep. 147, 16, 38: Quamvis enim alia corpore, alia mente videamus; horum tamen duorum generum ipsa discretio videtur mente, non corpore; et ea quae mente conspiciuntur, non indigent ullo corporis sensu, ut ea vera esse noverimus. Quae autem per corpus videntur, nisi mens adsit quae talia nuntiata suscipiat, nulla possunt scientia contineri . . . — Vgl. De quant. an. I, 23, 71; De l. arb. II, 6, 14. — Im einzelnen s. dazu unten. Vgl. ferner J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn 1931, S. 22 ff.; Kälin, a. a. O. S. 19 f.; E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931², S. 74 f.; A. Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus, München 1913, S. 38 f.; J. Cicconardi, De cognitione sensibili apud S. August., Roma 1939; E. Pialat, La théorie de la sensation chez s. Augustin,

durch irgendwelche Abstraktion von der Außenwelt gewonnen, sondern, von außen lediglich veranlaßt, im „Innenraum“ der Seele hervorgebracht³⁶. Diese anima rationalis allein — und nicht etwa wie bei Thomas von Aquin ein „Coniunctum“ von Seele und Leib (S. Th. I, qu. 84, a. 6c) — ist also das Subjekt des sinnlichen Erkennens. Sie macht in der Beziehung zu ihren Erkenntnisobjekten von dem tief unter ihr stehenden Körper als die innerlichere und höhere lediglich einen herrschaftlichen Gebrauch. Gehört doch unser „christlicher Platoniker“ zu den Philosophen, „die das Wissen auf den Geist, nicht auf die Sinne des Menschen gründen“³⁷. Die Sinnesbilder haben lediglich „mahnende und veranlassende Bedeutung, indem sie den Geist anregen, sich nach innen zu wenden, sich der in ihm liegenden Begriffe und Gesetze bewußt zu werden, sie aufzusuchen und sich ihrer zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge zu bedienen“³⁸.

Diese untergeordnete Rolle des sinnlichen Erkennens hat ihren Grund nicht etwa in einer Unzuverlässigkeit des von der Seele regierten Sinnesvermögens³⁹,

in: Archives de Philosophie (Paris) 1932, S. 95—127; Storz, Die Philosophie des heiligen Augustin, Freiburg 1882, S. 119ff.; Hendrikx, a. a. O. S. 36; Goldbrunner, a. a. O. S. 17ff.; F. J. Thonnard, Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon saint Augustin, in: Année Theol. Aug. 12 (1952) 335—345.

³⁶ Vgl. Kälin, a. a. O. S. 42ff.; 60ff.; Hessen, a. a. O. S. 50ff.; Jolivet, a. a. O. S. 443ff.; Gilson, Der heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930 (im folgenden zitieren wir stets nach dieser Übersetzung des oben genannten frz. Werkes), S. 157ff., 489ff.; F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933, S. 38; M. F. Sciacca, Sant Agostino, Brescia 1948, Bd. I, S. 328—345; dazu auch die übersichtliche Darstellung der modernen wissenschaftlichen Kontroverse bei W. Falkenhahn, Augustins Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen, Kölner Diss. 1948, S. 77ff.

Gegen dieses also heute weithin vertretene genuine Augustinus-Verständnis wendet sich immer noch eine kleine aristotelisch-thomistisch orientierte Gruppe. Deren gegenwärtiger Hauptvertreter Boyer hat sich trotz mehrfach erfolgter Widerlegung seiner 1. Auflage auch in der 2. Auflage seines Werkes, L'idée de vérité, Paris 1940, die gewagte Aufgabe gestellt, „à mettre en évidence la convergence des intuitions augustiniennes avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin“ (S. 6). — Zur Auseinandersetzung mit der von Boyer vertretenen Auffassung siehe im einzelnen Körner, Das Prinzip der Innerlichkeit . . . S. 21ff. (mit weiterer Literatur).

³⁷ E. Haenchen, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin, Stuttgart 1932, S. 25. Vgl. dazu auch das Ergebnis von W. Ott, Des hl. Augustins Lehre von der Sinneserkenntnis, in: Philos. Jb. 13 (1900) 148: „Augustinus steht also in Bezug auf Wahrheit und Wirklichkeit der Sinneserkenntnis ganz auf dem Standpunkte Plato's. Er bringt merkwürdige Gedanken über die spezifischen Sinnesqualitäten zum Ausdruck, behauptet deren subjective Realität; will aber damit nicht gesagt haben, daß die Welt objectiv so sei, wie sie erscheine . . . Das Intelligible gilt alles, das Sensible nichts, denn dort beginnt die Wissenschaft, hier ist nur Irrthum und Unruhe, dort ist Ewiges, hier Vergängliches, dort Göttliches, hier Irdisches und Thierisches.“

³⁸ M. Baumgartner, Augustinus, in: Große Denker Bd. I, Leipzig 1910, S. 263; ebenso Hessen, a. a. O. S. 54. — Vgl. auch Ep. 101, 3.

³⁹ De v. rel. 33, 62: Omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle itaque vanitantes, ut nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex. — Vgl. De Trin. XV, 12, 21; XI, 4, 7.

denn die *visio corporalis* und die *visio spiritualis* sind — wie wir gesehen haben — bei aller Artverschiedenheit doch von einer solchen entsprechenden Ähnlichkeit, daß sie kaum von einander unterschieden werden können⁴⁰. Die augustinische Geringschätzung ist vielmehr durch seine Ontologie begründet, denn die unaufhörlich sich verändernde körperliche Außenwelt kann von unserem Wissen niemals so völlig erfaßt werden wie das unwandelbar Wahre⁴¹. „Daher ist von den Sinnen des Körpers keine strenge Wahrheit zu erwarten“⁴². Diese ist ja allein „im Innern“ zu finden (s. u.), während die *sensibilia* doch „draußen“ sind⁴³ und als „Schattenbild der Wahrheit (De v. rel. 39, 72) nur eine „*imitatio veritatis*“ darstellen⁴⁴.

Von der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt wird die Seele also lediglich „ermahnt“, sich den nur innerlich schaubaren und unwandelbar-wahren Erkenntnisgegenständen (*intelligibilia*) zuzuwenden: „*Per istos sensus . . . intret . . . admonitio veritatis*“ (De Gen. c. Man II, 20, 30), „*ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerant*“ (De v. rel. 49, 94). So weist uns bereits Augustins Lehre von der Sinneserkenntnis eindeutig vom „*Foris*“ zum „*Intus*“.

⁴⁰ S. o. — Zum Gewißheitsproblem der sinnlichen Erkenntnis vgl. A. Grass, Das schauende Erkennen bei Augustinus, Freiburger Diss. 1922, Maschinenschrift, S. 53: „Die Behauptung des untrüglichen Wissens bezüglich der Sinneswahrnehmung bezieht sich nicht auf den objektiven Sachverhalt bei den Dingen, sondern auf die Tatsache einer bestimmt gear teten Wahrnehmung des Sinnesobjektes . . . (s. C. Ac. III, 26). Das Wissen, das hier vorliegt, beruht auf einem einfachen, konstatierenden Schauen, einem Gewahren. Diese Urteilé, und das widerlegt den Skeptiker, sind evident, weil der von ihnen gemeinte Sachverhalt dem wahrnehmenden (schauenden) Erfassen unmittelbar gegenwärtig ist. Da nur Tatsächlichkeit wahrgenommen wird, handelt es sich um empirische Evidenz.“ — Vgl. De civ. Dei XIX, 18: *Miserabilis fallitur, qui numquam putat eis (sensus) esse credendum*.

⁴¹ Vgl. z. B. De v. rel. 34, 63: *Non ergo summa (spiritualia) quaeramus in infimis (carnalibus), nec ipsis infimis inhaereamus*. — De v. rel. 33, 61: *corpora mentiuntur . . .* — Ebd. 34, 64: *. . . qui non foris diligit vanitates, et quaerat mendacia*.

⁴² De div. quaest. q. 9: *Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur, quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritas a sensibus corporis*. — Vgl. A. Grass, a. a. O. S. 46: „Eine (strenge) scientia gibt es nur von unwandelbaren, ewigen Wahrheiten. Nun aber haben die Sinnesobjekte kein unwandelbares Sein. Aus diesem Grunde, so lehrt der christliche Platoniker, können wir von der Sinneswahrnehmung kein echtes Wissen (*ἐπιστήμη*) erwarten.“ — Ebd. S. 50: „Ein echtes, auf Einsicht beruhendes Wesenswissen der empirischen Dinge hat Augustin somit nie gelehrt. Wenn er in späten Tagen von einer scientia des a posteriori spricht, so weiß er doch, daß dies eine ungenaue Ausdrucksweise ist, zu der er durch die hl. Schrift gekommen ist.“ Dazu Retr. I, 14, 3.

⁴³ De im. an. 6, 10: *Ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur*. — De ord. II, 2, 5: *Aliud est enim sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto, et eo solo posse comprehendi*. — Vgl. Conf. IV, 11, 17.

⁴⁴ Sol. II, 18, 32. — In diesem Sinne ist auch Conf. V, 1, 1 zu verstehen: *. . . anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te (Deus veritas)*. — Ebenso De Trin. XII, 5, 5.

C.

Das Subjekt des intelligiblen Erkennens

I.

Die bereits erwähnte Zweiteilung des augustinischen Erkennens hat — wie aus dem Bisherigen schon hervorgeht — ihren Grund nicht in einer Verschiedenheit des Subjektes, sondern im Wesensunterschied der auf je besondere Weise zu erfassenden Objekte. Als Subjekt ist ja in jedem Falle ein und dieselbe Seele beteiligt. Zum Erkennen der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt bedarf sie — wie wir gesehen haben — notwendig der Leibessinne. Anders beim Erkennen der intelligibilia, d. h. der „nur dem inneren Schauen erkennbaren Dinge“⁴⁵. Diese erkennt die Seele nicht mit Hilfe des Leibes, sondern gerade in der Abwendung von diesem und in der Hinwendung zum Inneren⁴⁶. Wie in jedem Erkennen so liegt jedoch auch hier nach Augustin eine echte Subjekt-Objekt-Relation vor: *Menti hoc est intelligere, quod sensui videre* (De ord. II, 3, 10; vgl. o.). „Die geistige Schau selbst aber — so erklärt Augustinus — ist jener Akt des Schauens, welcher in der Seele stattfindet und aus dem innerlich Schauenden und dem innerlich Geschauten zustandekommt (*conficitur*); wie auch das, was bei den Augen ‚Sehen‘ genannt wird, sich aus dem Sinne selbst und dem Sinnesobjekt zusammensetzt; wenn aber eines von beiden wegfällt, kann nichts gesehen werden“ (Sol. I, 6, 13). Diese auch für das „Erkennen der nur innerlich schaubaren Gegenstände“ (= *intelligere*) wesensnotwendige Objektivität derselben unterstreicht der Kirchenvater, indem er immer wieder das sinnliche Sehen als anschaulichen Vergleich heranzieht⁴⁷: *Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intelligentia cernimus* (De im. an. 10, 17)⁴⁸. So

⁴⁵ Schröder übersetzt (in BKV¹, Augustinus Bd. II, S. 160) *intelligibilia* mit „nur dem geistigen Schauen erkennbare Dinge“. Ihm schließt sich Grass, a. a. O. S. 14f. an. Da aber für Augustin, den Philosophen des Innerlichkeitsprinzips, „geistig“ und „innerlich“ weithin das gleiche bedeutet, halten wir uns lieber an den genauen Sprachgebrauch: *intus-legere* = innerlich schauen. Zudem klingt gerade in dieser Übersetzung das beherrschende und im Begriff „*intelligere*“ stets mitschwingende Prinzip der Innerlichkeit an. — Vgl. dazu De mor. eccl. I, 20: . . . *animus res quaedam est intelligibilis, id est quae tantum intelligendo innoscit, alia creatura est omne sensibile, id est quod per oculos, vel aures, vel olfactum vel gustum, vel tactum, quasi quandam notitiam sui praebet.* — De civ. Dei VIII, 6: . . . *Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt.*

⁴⁶ De im. an. 1: *Nec corpus intelligit nec animus auxiliante corpore intelligit, quia cum intelligere vult a corpore avertitur.*

⁴⁷ De Trin. XI, 1, 1: *Ut si quando interiora spiritualia accomodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus . . . Sed et multum est, et non necessarium, ut omnes hos quinque sensus id quod quaerimus interrogemus. Quod enim nobis unus eorum renuntiat, etiam in caeteris valet. Itaque potissimum testimonio utamur oculorum. Is enim sensus corporis maxime excellit, et est visione mentis pro sui generis diversitate vicinior.*

⁴⁸ Zur Objektivität der *intelligibilia* siehe im einzelnen Körner, Das Prinzip der Innerlichkeit . . ., S. 54—88 (mit weiterer Literatur).

deutet Augustinus schon durch seine Terminologie an, daß die innerlich schaubaren Gegenstände unserer Erkenntnis mindestens ebenso objektiv vorgegeben sind wie das z. B. von unserem Auge unabhängige Sinnesobjekt⁴⁹. Ist ihm doch die Erkenntnis der intelligiblen Gegenstände viel sicherer und beständiger als die der unsicheren sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt (De Trin. XI, 1, 1).

Wie der Kirchenvater das Erkennen im allgemeinen mit dem Vorgang des Zeugens und Gebärens vergleicht (s. o.), so im besonderen auch das Erkennen der intelligibilia: Mit dem Blick des Geistes schauen wir jene Erkenntnisgegenstände, deren Ort die ewige Wahrheit ist (z. B. Sol. I, 1, 3; De div. quaest. q. 46, 2). Dabei empfangen wir gewissermaßen die Kenntnis, tragen sie als inneres Wort bei uns und gebären es durch innerliches Sprechen⁵⁰. Augustinus unterscheidet somit klar zwischen den nur innerlich schaubaren Gegenständen, von welchen wir unsere Kenntnis empfangen, und dem von uns hervorgebrachten inneren Wort. Erst aus dem zeugenden, empfangenden, austragenden und gebärenden Zusammenwirken von Objekt und Subjekt geht als Frucht unsere Kenntnis hervor⁵¹. So hat Augustinus auch vom innerlich schauenden Erkennen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit das Bild einer Subjekt-Objekt-Relation gezeichnet. Auch für ihn, den Vertreter eines platonisch beeinflussten Idealismus, stehen damit die jeweiligen Erkenntnisobjekte — seien sie nun sensibilia oder intelligibilia — in unantastbarer Vorgegebenheit dem Erkenntnissubjekt gegenüber.

II.

Die Frage heißt nun: Welches ist genauerhin das Subjekt des innerlich schauenden Erkennens? Nach dem Bisherigen ist von vornherein zu vermuten, daß auch hier nicht etwa Seele und Leib zu nennen sein werden. Denn was schon für das Erkennen der äußeren sensibilia gilt, muß ja erst recht für das der intelligibilia zutreffen. Diese unkörperlichen, nur innerlich und geistig schaubaren Gegenstände erkennt die Geist-Seele „durch sich selbst“⁵². Sie bedarf dazu nämlich nicht wie bei den sensibilia eines fremdartigen körperlichen Werkzeuges, sondern schaut durch ihre eigene intelligentia, d. h. durch jene „Fähigkeit zur inneren Schau“, welche zur Seele selbst gehört⁵³. Der Er-

⁴⁹ Zur Terminologie Augustins siehe näherhin Körner, a. a. O. S. 27 Anm. 3 (mit weiterer Literatur).

⁵⁰ De Trin. IX, 7, 12: In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus.

⁵¹ Vgl. o. Sol. I, 6, 13.

⁵² De Trin. IX, 3, 3: Mens . . . ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Vgl. De Trin. XV, 23, 43.

⁵³ De div. quaest. q. 46, 2: Anima rationalis cernit, non per corporales oculos, sed . . . per intelligentia. — Sol. II, 19, 33: Anima nostra id est intelligentia nostra. — De im. an. 6, 10: Ipse qui intelligit (est) animus.

forschung dieser so vorzüglichen *anima rationalis* galt daher auch die besondere Aufmerksamkeit unseres ungewöhnlich scharfsichtigen Psychologen und tief sinnigen Metaphysikers. An Hand seiner Schriften soll nun versucht werden, die verschiedenen Bereiche bzw. Fähigkeiten, die innere Struktur und schließlich das innerste Geheimnis dieses menschlichen Erkenntnissubjektes in den Blick zu bekommen.

1. Den hervorragenden Seelenteil nennt Augustinus „mens“⁵⁴, im Gegensatz zu dem niederen „spiritus“⁵⁵, den ja auch die Tiere haben⁵⁶. Der Geist steht deshalb „höher“, weil er nicht nur gegenüber der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt, sondern auch gegenüber dem animalischen *spiritus*, welcher die Bilder jener Außenwelt enthält, der „innerlichere“ ist, und weil er allein die *intelligentia* zu eigen hat⁵⁷. Als der innerste Bereich der menschlichen Seele kann dieser Geist nur aus sich selbst hervorgehen⁵⁸. Soweit man es von Geschöpfen überhaupt sagen kann, ist er die innere Quelle seiner selbst, d. h. das Subjekt aller der Akte, in denen er seine Existenz (*ex-sistere!*) vollziehend sich verwirklicht (*exit a semetipsa*). Als das Haupt der Seele ist der Geist sogar die innere Quelle des gesamten seelisch-leiblichen Lebens (*De l. arb. III, 57; Ep. 166, 9, 27*)⁵⁹. Infolgedessen ist er auch der seelische

⁵⁴ *De Trin. XV, 7, 11: Aliquid ejus (animae) est mens, tanquam caput ejus, vel oculus, vel facies . . . Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur. — C. Ac. III, 12, 27: In mente arbitror esse summum hominis bonum. Vgl. Retr. I, 1, 4; De quant. an. n. 33; De Trin. XI, 9; De lib. arb. II, 6, 13; De civ. Dei IX, 6. — Im einzelnen s. dazu z. B. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927; Ders., Le „Mens“ d'après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, in: Revue des sciences philos. et théol. 13 (1924) 145—161; G. Mancini, La psicologia di san Agostino, Neapel 1938.*

⁵⁵ Gemeint ist hier „spiritus im engeren Sinne“, denn „spiritus im weiteren Sinne“ heißt bei Augustin jede unkörperliche Substanz. Vgl. *De Trin. XIV, 16, 22; De nat. boni c. Manich. I; Ep. 102, 20. — Dabei bleibt die religiöse Bedeutung von „Spiritus“ hier noch außer Betracht. Dazu s. J. H. Taylor, The Meaning of „Spiritus“ in St Augustine's „De Genesi, XII“, in: The Modern Schoolman 26 (1949) 211—218.*

⁵⁶ *De quant. an. 33, 71; vgl. Conf. VII, 17, 23; De civ. Dei X, 27: . . . intellectualem animam, hoc est mentem nostram . . . spiritualement, id est nostrae animae partem mente inferiorem. — Ferner De Gen. XII, 9, 20. — Zu diesem niederen Seelenbereich gehört offensichtlich auch der „sensus interior“ (z. B. *De l. arb. II n. 10*). Dazu s. o.; ferner Seifert, a. a. O. S. 34. — An dieser Stelle sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß dem hier gebrauchten, auf Porphyrius zurückgehenden Verständnis von „spiritus“ (vgl. *De civ. Dei X, 9, 2*) bei Augustin noch ein anderes aus der Heiligen Schrift (z. B. *Thess. 5, 23*) gewonnenes gegenübersteht (vgl. *De an. et ejus orig. II, 2, 2; IV, 13, 19; IV, 23, 37*). In diesem anderen Sinne verstanden bedeutet „spiritus“ als vernünftiger Teil der Seele ähnlich wie „mens“ eine Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier (vgl. *De fide et symb. X, 23*). Die augustianische Terminologie muß also — wie schon Gilson, a. a. O. S. 465 f. nachgewiesen hat — von Fall zu Fall genau geprüft werden.*

⁵⁷ *De Trin. X, 8, 11: Interior est enim ipsa (mens), non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae (= spiritus), quam habent et bestiae, quamvis intelligentia careant, quae mentis est propria. Vgl. dazu De Gen. XII, 9, 20: Spiritus (est) vis animae quaedam mente inferior, ubi corporaliū rerum similitudines exprimentur.*

⁵⁸ *De Trin. X, 8, 11: Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa.*

⁵⁹ Vgl. Goldbrunner, a. a. O. S. 17: „Die mens als *anima rationalis* (ist) das eigentliche Subjekt der sensitiven und vegetativen Betätigungen . . ., sowohl als Vermittlerin des Lebens

„Subjekt-Kern“ sowohl des sinnlichen als auch des intellektuellen Erkennens⁶⁰.

2. Im Bereich dieses inneren und höheren Seelenteils „mens“ unterscheidet Augustinus genauerhin noch „intelligentia“ (bzw. „intellectus“) und „ratio“⁶¹. Die „anima rationalis“ benutzt zum innerlichen Schauen die intelligentia wie ein „inneres Auge“⁶². Dieses wird im Gegensatz zu den äußeren Augen des Körpers deshalb „innerlich“ genannt, weil die intelligentia dem Bereich des Geistes eignet⁶³. Dieses innere Auge ist das unvergleichlich bessere, denn es schaut nicht die wandelbare Körperwelt, sondern die Seele selbst und die unwandelbar beständigen intelligibilia⁶⁴. So kennzeichnet Augustinus die intelligentia als das innere Organ unseres geistig schauenden Erkennens. Sie ist nach ihm die „Fähigkeit zur inneren Schau“⁶⁵.

Von ihr verschieden ist die ratio. Nur ganz wenige, so meint der junge Denker, wissen, was und wie beschaffen diese ist⁶⁶. Der geheimnistiefe Begriff (De ord. II, 7, 24: *occultissima ratio*) hat bei Augustinus eine dreifache Bedeutung: Ratio est 1) *aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur*; aut 2) *ipsa veri contemplatio, non per corpus*; aut 3) *ipsum verum, quod contemplatur* (De im. an. 6, 10).

an den Körper, als auch bei den Sinneswahrnehmungen ... Augustinus faßt die Einheit der Seele viel straffer und enger um das Haupt, die mens, konzentriert, sodaß man sagen kann, die anima rationalis sei als solche das belebende, empfindende und bewegende Prinzip im Menschen.“

⁶⁰ De Trin. IX, 3, 3; De I. arb. II, 13, 36; De Trin. XII, 3, 3. — Statt mens gebraucht Augustinus gelegentlich auch den Terminus „intellectus“. Vgl. In Jo. XV, 4, 19: *Intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens ... Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore*. — So bezeichnet er z. B. auch das, was uns vor dem Tier auszeichnet, als intellectus und betrachtet diesen als den männlichen Teil der Seele (Vgl. Jo. XV, 4, 19). — Zu den weiteren Bedeutungen von „intellectus“ s. unten.

⁶¹ Vgl. z. B. De mag. 12, 40: ... *mente conspicimus, id est intellectu atque ratione*. — De civ. Dei XI, 2; XXII, 24, 3. — Im einzelnen siehe zu diesem Fragenkreis die Monographie von H. Somers, *De inwendige structuur van de menselijke geest volgens de Heilige Augustinus*, Diss. Louvain 1948/49.

⁶² De quant. an. 14, 23: *Animo ... (intelligibilia) interiore quodam oculo, id est intelligentia, videre concessum est*.

⁶³ De Trin. X, 8, 11: *Intelligentia ... mentis est propria*. Vgl. Quaest. in Hept. II, qu. 72: *Intelligere ... visus mentis est*.

⁶⁴ De quant. an. 14, 24: *Sed paucis licet ipso animo animum cernere, id est ut ipse se animus videat; videt autem per intelligentiam*. — De div. quaest. 46, 2: *Anima rationalis cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes*. — De im. an. 10, 17: *Ea quae ... sunt, maximeque sunt ... intelligentia cernimus*. — De civ. Dei VIII, 6: *Intelligibilia ... conspectu mentis intelligi (possunt)*.

⁶⁵ Verschiedentlich gebraucht Augustinus auch statt „intelligentia“ den Terminus „intellectus“ (vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustin*, Freiburg 1882, S. 133), ohne daß damit ein Bedeutungswechsel verbunden ist (vgl. z. B. De Trin. XIV, 6, 8; De im. an. 6, 10). Dessen eigentliche Bedeutung ist aber der innere Akt des Schauens (s. o. Sol. I, 6, 13).

⁶⁶ De ord. II, 11, 30: *Quid sit ipsa ratio et qualis sit, nisi perpauci prorsus ignorant*. — II, 7, 24; Sol. I, 1, 1 (*ratio eine äußere oder innere Stimme?*).

a) In erster Linie ist „ratio“ also das Hinblicken der suchenden Geist-Seele zu ihrem Erkenntnisobjekt (*ad-spectus animi*). Als scharfer Psychologe unterscheidet Augustinus genau zwischen dem inneren Auge (= *intelligentia*) und dem geistigen Akte des Hinblickens (*ad-spicere*), welcher wiederum verschieden ist vom eigentlichen Schauen (*videre; contemplare*)⁶⁷. Schon beim sinnlichen Erkennen hatte er von einer *intentio animi* gesprochen, die das Auge auf den Gegenstand richtet und beides miteinander verbindet; wodurch die Schau zustande kommt (s. o.). Analoges gilt vom geistigen Schauen. Jenes Hinblicken (*mentis aspectus . . . conjectus in rem aliquam*)⁶⁸ ist die *ratio*, welche die davon verschiedene Schau (*visio*) bezweckt⁶⁹: „Wenn die Seele also gesunde Augen haben sollte, was bleibt dann noch zu tun? Sie muß hinblicken! Dieses Hinblicken der Seele ist die *ratio*“⁷⁰. Sie ist also der dynamisch-aktive Faktor im Seelenbereich des Geistes, gewissermaßen seine innere Sehkraft.

Die suchende Tätigkeit der *ratio* bezeichnet Augustinus als „*ratiocinatio*“. Das Charakteristische an ihr ist die zum Schauen notwendige „*motio per ea quae aspicienda sunt*“⁷¹. Damit ist am deutlichsten die dynamische Aktivität der geistigen „Bewegung“ ausgedrückt, welche erst zur Schau ihrer eigentlichen Gegenstände führt „*a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna*“ (*De v. rel.* 29, 52).

Diese *ratio* führt aber nicht nur zur Schau intelligibler Prinzipien, sondern bewirkt auch das erkennende Fortschreiten von Bekanntem zu noch Unbekanntem: *Cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit*⁷². Von wahren und gewissen Sätzen ausgehend schreitet das Denken kraft der *ratio* schlußfolgernd zu neuen Erkenntnissen fort⁷³. Augustinus meint damit das diskursive Denken. Diese dynamische Geistesbewegung ist fähig, alles Kennen-gelernte zu ordnen (*distinguendi et connectendi potens*)⁷⁴. Bezeichnenderweise nennt Augustinus in diesem Zusammenhang die *ratio* eine „Kraft“ (*vis*) bzw. einen „inneren und verborgenen Trieb“ (*motus interior et occul-*

⁶⁷ Sol. I, 6, 12: *Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat.*

⁶⁸ *De quant. an.* 27, 53.

⁶⁹ *De quant. an.* 27, 53: *Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspicit, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus . . . Hinc vero ne caecus quidem quisquam dubitaverit, aspectum esse propter visionem, non visionem propter aspectum.*

⁷⁰ Sol. I, 6, 13: *Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat? A. Ut aspiciat. R. Aspectus animae, ratio est. Vgl. ebd. n. 12.*

⁷¹ *De quant. an.* 27, 53: *Ratiocinatio . . . (est) rationis inquisitio, . . . id est aspectus illius per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum.*

⁷² *De quant. an.* 27, 53. Vgl. *De im. an.* 1, 1: *Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagacionem nitens cogitatio.*

⁷³ *De doct. christ.* II, 34, 52: *Veris certisque sententiis, cum incertae vera connexionem (sc. ratiocinationis: vgl. ebd. II, 31, 49) junguntur, etiam ipsae certae fiant necesse est.*

⁷⁴ *De ord.* II, 11, 30: *Ratio est mentis motio, ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens.*

tus) mit dessen Hilfe wir den Lernstoff nach dem Einheitsprinzip unterscheiden und verbinden (De ord. II, 18, 48). Darin kommt der untergründige, dynamische Charakter der menschlichen ratio deutlich zum Ausdruck.

b) Einen Schritt weiter zum tieferen Verständnis dessen, was „ratio“ bedeutet, führt ihre andere Bestimmung als „*ipsum verum, quod contemplatur*“ (s. o. De im. an. 6, 10). Danach ist dieser augustiniſche Begriff nicht mehr nur Bezeichnung für die „Grundkraft“ des erkennenden Subjekts, sondern auch für die Objekte unseres inneren Schauens (= ratio im Sinne von idea!). Die „*rationes aeternae*“ sind als die Schöpfungsgedanken Gottes der unwandelbare dynamische Urgrund alles Geschaffenen⁷⁵. Als die im Verbum Dei einbegriffenen Seinsgründe sind sie zugleich auch das „Licht des vernünftigen Menschengestes“ (lux rationalium mentium, De Trin. IV, 1, 3). Dieses göttliche Licht, von dem her alles Geschaffene seinen Anfang nimmt, zeichnet sich gerade durch das „*ratiocinari*“ aus⁷⁶. „Licht“ ist nämlich bei Augustin ein anschaulicher Ausdruck für die dynamische Schöpferquelle, der alles Sein und Erkennen entspringt: *Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia* (Sol. I, 1, 3). Von jener Lichtquelle des *Deus veritas*, die im Inneren des Menschen wohnt, stammt daher auch unsere geistige Dynamis⁷⁷, d. h. die Sehkraft bzw. das Hinblicken unseres inneren Auges (*aspectus mentis*), eben die menschliche ratio. Sie hat ihren tiefinneren Urgrund in den *rationes aeternae*, denen alles Geschaffene das Sein verdankt⁷⁸, und zu denen das menschliche Dasein auf der zeitlichen Suche nach ewiger Seinserfüllung zurückstrebt⁷⁹. Das geschieht besonders im Erkennen. In der geschöpflichen ratio des Menschen leuchtet also die ewige Dynamis der göttlichen Schöpfer-ratio durch. Gott ist ja „*summa vita*“ und „*esse incommutabile*“, Ursprung und Endziel unseres Seins und Erkennens zugleich.

Damit sind wir zum erstenmal dem göttlichen Urgrund der menschlichen ratio begegnet. Nach Augustin kann ja der Mensch unmöglich aus sich selbst heraus erklärt werden. Je tiefer man nämlich in das Innere der *anima rationalis* eindringt, um so klarer wird, daß sie, die wandelbare, nicht aus sich selber, sondern aus einer geheimnisumwitterten Tiefe existiert und berufen ist, eben dorthin zurück sich selber zu transzendieren: *Noli foras ire, in teip-*

⁷⁵ De div. quaest. 46, 2: *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, . . . Quas rationes ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare. Vgl. De Trin. IV, 10, 11; Retr. I, 3, 2.*

⁷⁶ De Gen. ad litt. lib. imp. 5, 20: . . . *an ea (lux) quae superior ratiocinando apparet ex qua incipit omne quod creatum est?*

⁷⁷ De v. rel. 39, 72. Vgl. De Gen. ad litt. lib. imp. 5, 24; Sol. I, 1, 3. Was mit den *rationes aeternae* übereinstimmt, ist für Augustin „*rationabile*“ (vgl. De ord. II, 31 ff.).

⁷⁸ S. o. De Gen. ad litt. lib. imp. 5, 20. Nach Aufzählung des Lichtes der Augen und des Gedächtnisses heißt es ebd. 5, 24: *Tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur.* — Vgl. En. in Ps. 145, 5: *Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem.* — Conf. VII, 17, 23: . . . *ut inveniret (ratiocinans potentia), quo lumine aspergeretur; IV, 16, 30 f.; Ep. 120, 1, 2: . . . ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.*

⁷⁹ Vgl. Augustins Memoria-Lehre! Dazu s. u.

sum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?⁸⁰ Erst in solchem „Hinblicken der Seele“ (= ratio) gelangt unser geschöpfliches Dasein zu jener neuen tugendhaften Vollendung, die der frühe Augustin mit der *recta vel perfecta ratio* gleichsetzt (Sol. I, 6, 13).

Als „*ad-spectus animae*“ entspricht diese ratio der Grundbestimmung des Menschseins überhaupt, nämlich dem „*Ad-te*“: „Gott, du hast uns zu dir hin erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“ (Conf. I, 1, 1). Von ihm, dem „*Intimus cordi*“ (Conf. IV, 12, 18), her stammt also nicht nur unser geschöpfliches Sein, sondern auch dessen existenzieller dynamischer Drang zu Gott hin zurück. Dort in der beseligenden Schau des *Deus veritas* erst gelangen wir deshalb mit unserer ratio zur erfüllten Ruhe der *beata vita*⁸¹. Solange der Mensch aber im irdischen Leben steht, ist er noch unterwegs „vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom Zeitlichen zum Ewigen“ (De v. rel. 29, 32). Die göttliche Wahrheit zeigt ihm jedoch bereits, was wahr ist. So kann sich auf dem Stufenwege über die Hierarchie der unwandelbar wahren intelligibilia die innerste „Spitze unseres Geistes“ dann letztlich auf die Wahrheit selber richten, die der Inbegriff der *rationes aeternae* ist⁸².

c) Diese dynamisch-aktive Bewegung der suchenden ratio (*motio ad-spectus*) führt schließlich zur Schau (*visio*) selber, d. h. zur „ratio“ in der Bedeutung: „*contemplatio veri*“ (s. o. De im. an. 6, 10). Diese ist im Unterschied zum „Hinblicken“ (*ad-spectus*) die „Betrachtung“ des Geistes (*con-spectus mentis*, De civ. Dei VIII, 6). „Ratio“ bedeutet hier also die in der zustandegekommenen Erkenntnisrelation zur schauenden Ruhe (*contemplatio*) gelangte Bewegung des Geistes. Hatte die ratio zuerst die Verbindung mit dem Gegenstand zu suchen (s. o.), so hat sie nun den Gegenstand zu schauen, denn „Hinblicken ist nicht dasselbe wie Schauen“⁸³. Erst durch eine gewisse Verbindung zwischen Objekt und Subjekt kommt nämlich die Erkenntnisrelation des geistigen Schauens zustande. Und erst damit wird aus dem blo-

⁸⁰ De v. rel. 39, 72. Im einzelnen siehe dazu unten.

⁸¹ Sol. I, 6, 13: Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permanent: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; charitas, qua videre perfruique desideret. Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est, vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. — Vgl. De Trin. XII, 3, 3; XIV, 8, 11.

⁸² De lib. arb. II, 13, 36: Haec enim veritas (= Deus) ostendit omnia bona, quae vera sunt . . . sic acies mentis . . . cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur.

⁸³ Sol. I, 6, 12. Vgl. De quant. an. 27, 53: Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. — Bei der Interpretation dieses bereits mehrfach angeführten Textes ist zu beachten, daß Augustinus die gleichen Worte (ratio und aspectus mentis) kurz hintereinander innerhalb desselben Abschnittes mit wechselnder Bedeutung verwendet.

ßen „aspicere“ das „videre“; wird aus der bloßen *motio* die *contemplatio veri*⁸⁴.

Von hier aus wird verständlich, daß in der augustinischen Terminologie „ratio“, „intellectus“ und „intelligentia“ mitunter sehr nahe beieinander stehen⁸⁵. In der Sache jedoch unterscheidet er sehr wohl: *Aliud est intellectus, aliud ratio!* Genauerhin heißt das: Die *ratio* bedient sich der *intelligentia*, wie eines inneren Auges (s. o.), um mit Hilfe dieses geistigen Vermögens den Akt des innerlichen Schauens (= *intellectus*) zu vollziehen, was ohne die vorgängige *ratio* unmöglich wäre⁸⁶. Denn diese ist die Grundkraft der menschlichen Seele, deren Sein und Erkennen aus der Schöpfer-*ratio* stammt und deshalb „grundfähig“ (*rationalis*) zu dem göttlichen Urgrunde (*rationes aeternae* — *Deus veritas*) ruhelos zurückstrebt: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (*Conf. I, 1, 1*).

Der das dynamische Wesen des Menschen am besten ausdrückende Begriff ist für Augustin deshalb der der „ratio“: *Homo est animal rationale mortale* (*De ord. II, 11, 31*). Mit ihm bezeichnet er das Erhabenste und Beste in der menschlichen Natur⁸⁷, das auch die unteren Bereiche derselben leitet (*De Trin. XII, 3, 3*). So heißt auch das Subjekt des Erkennens, das die ewigen Urgründe (*rationes*) mit Hilfe seines hervorragenden Auges, der *intelligentia*, schaut, „*anima rationalis*“ (*De div. quaest. 46, 2*), d. h. „grundfähige Seele“.

Zusammenfassend läßt sich sagen: „Ratio“ bedeutet bei Augustin ganz allgemein das dynamische Geistesleben; und zwar in einem dreifachen Sinne: erstens als ewiger Urgrund alles Seins und Erkennens im göttlichen Schöpfergeist; von daher — zweitens — als Grundkraft des aktiv suchenden geschöpflichen Geistes, die — drittens — in die kontemplative Verbindung mit den göttlichen *rationes aeternae* (= *veritas*) einmündet. Dieser eigentümliche Kreis von Bestimmungen (s. o. *De im. an. 6, 10*) ist kein rhetorisches Wortspiel, sondern metaphysisch begründet: Er besagt, daß die Grundkraft der menschlichen Seele aus der göttlichen *ratio aeterna* stammt und auf der zeitlichen Suche nach ewiger Seinserfüllung wieder dorthin zurückstrebt. Augustinus braucht von daher den Begriff „*ratio humana*“ vor allem im dynamisch-aktiven Sinne und bezeichnet damit sowohl das Vermögen als auch die Tätigkeit des Geistes, welche zur inneren Schau (*visio, contemplatio*) führt, und von den geschauten intelligiblen Prinzipien her das diskursive Geistesleben weiter vorwärts treibt.

⁸⁴ *De im. an. 6, 10*: *Non id (verum) posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua conjunctione cum eo.* — Vgl. *ebd. 10, 17*; *De Trin. XII, 3, 3*: *Rationali nostrae mentis substantia . . . subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati.* Vgl. ferner *Conf. I, 2, 2*; *Sol. II, 19, 33*.

⁸⁵ Vgl. z. B. *De l. arb. I, 16*: *ratio vel intelligentia.* — *Ebd. II, 6, 14*.

⁸⁶ *Serm. 43, 2, 3*: *Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus: sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus . . . Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit.*

⁸⁷ *De l. arb. II, 6, 13*.

3. Fragen wir schließlich nach dem geistigen „Ort“ der ratio, so ergibt sich bei Augustin etwa folgendes Bild: Über der körperlichen Außenwelt stehen beim Menschen zunächst die sie empfindenden Sinne. Diesen ist wieder der zwischen den verschiedenen Sinnen unterscheidende *sensus interior* überlegen, welcher selbst die alles Sinnliche beurteilende *ratio humana* über sich hat⁸⁸. Über dieser aber thronet nur noch das Ewige und Unwandelbare⁸⁹. Danach nimmt die menschliche ratio also eine Zwischenstellung ein zwischen dem *sensus interior* und den *rationes sempiternae et incommutabiles*. Das entspricht — wie sich noch zeigen wird — einer ganz bestimmten Stufe der Innerlichkeit: *Rationalis usus ad interiorem hominem pertinet!* (*De Trin.* XIII, 1, 4). Von der äußeren Körperwelt gemahnt (s. o.: *admonitio veritatis*) und vom Innersten her gedrängt, wendet die ratio nämlich das geistige Auge (= *intelligentia*) über das eigene Innere nach drinnen zu den noch innerlicheren göttlichen *rationes aeternae*, deren Schau (*contemplatio veri*) erst die gesuchte apriorisch wahre Erkenntnis begründet⁹⁰. Von dorthier stammt also nicht nur das dynamische Erkenntnisvermögen des Menschengeistes, sondern zugleich auch der apriorische Inhalt all seines Erkennens. Mit anderen Worten: Nicht nur die Erkenntnis der *intelligibilia*, sondern auch die wahre Erkenntnis der *sensibilia* hat ihren eigentlichen Ursprung im Innersten, wo ja allein die Wahrheit zu finden ist: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: . . . transcende et teipsum . . . Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur* (*De v. rel.* 39, 72).

4. Nachdem wir im Subjekt des menschlichen Erkennens bereits *spiritus*, *mens*, *intelligentia* und *ratio* etwas näher kennengelernt haben, wenden wir uns nun der *anima rationalis* als ganzer zu. Der ratio als ihrer Grundkraft entsprechend nimmt auch die Seele in ihrer Ganzheit eine Mittelstellung ein zwischen der Körperwelt einerseits und der göttlichen Wahrheit andererseits, zwischen dem „Draußen“ und dem „Drinne“⁹¹. Sie begnügt sich nämlich nicht mit der vegetativen und sensitiven Tätigkeit ihres niederen Teiles (*anima irrationalis*), sondern drängt über diese Seins- und Lebensstufen hinaus zum höheren Leben des Geistes. Aus der Tatsache, daß die Seele die unkörperlichen *intelligibilia* zu schauen vermag, folgt für Augustin, daß sie

⁸⁸ *De l. arb.* II, 5, 12: *Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem.*

⁸⁹ Zu dem Ganzen: *De l. arb.* II, n. 8 ff.

⁹⁰ Von daher erst nimmt die ratio auch das Maß für die Beurteilung des sinnlichen Erkennens; so vor allem die Idee der Einheit (*De ord.* II, n. 30 ff.; vgl. *De mus.* VI, 35: *numeri iudiciales*). Auf diese Weise hat nach Augustin die ratio z. B. auch die Sprache und die Schriftzeichen erfunden (*De ord.* II, n. 35 ff.). Nach der weiteren Erfindung der Grammatik drängte sie dann zur Schöpfung der Kunst, d. h. der Dialektik, Rhetorik, Dichtung, Musik, Geometrie, Astronomie und der anderen freien Wissenschaften (ebd. n. 38 ff.). All das schöpft die ratio gewissermaßen aus den im Inneren wohnenden ewigen Urgründen (*rationes aeternae*) heraus in diese unsere geistig-körperliche Welt.

⁹¹ Vgl. *In Jo.* 20, 11: *Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis, corpus est: si supra attendis, Deus est.* Vgl. *De v. rel.* 39, 72.

selbst auch unkörperlich sein muß⁹². So kommt ihr als immaterieller Substanz ein vom Körper verschiedenes, selbständiges Real-Sein zu. Um Wahres zu denken, muß sie sich sogar von der äußeren Körperwelt zurückziehen⁹³. Findet doch das Denken der Seele seine unmittelbarste Gewißheit in der Rückkehr zu sich selbst, d. h. in der Selbsterkenntnis (vgl. De Trin. X, 3, 5). Diese hat ja auch ihren Ansatzpunkt nirgendwo anders als in der Geist-Seele selbst⁹⁴. Denn nur hier unmittelbar bei sich selbst findet die Seele Aufschluß über sich selber⁹⁵. Durch eine „gewisse innere, nicht nur vorgetäuschte, sondern wahre Gegenwart“ erkennt der Geist den Aktvollzug seines Lebens, Erinnerns, Erkennens und Wollens⁹⁶. Nichts ist ihm nämlich gegenwärtiger als er sich selbst⁹⁷. Der Geist bekommt sich aber nur dadurch in den Blick, daß er sich selbst denkt⁹⁸. In dem Maße die Seele denkt, lebt sie ja erst⁹⁹. Ohne das sich selbst vollziehende „se cogitare“ des Geistes gibt es also auch keine Selbsterkenntnis (se nosse). Der sich auf diese Weise selbst verwirklichende Geist ist hier Objekt und Subjekt zugleich¹⁰⁰. Wenn er sich nun so selber erkennt und dabei seiner selbst gewiß wird, dann erkennt er sich zugleich auch als Substanz und wird dieser ebenfalls gewiß¹⁰¹.

⁹² De quant. an. 13, 22: Oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. — Auf die Frage, was sie denn dann sei, antwortet er: Substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata (ebd.; vgl. De Trin. X, 10, 16).

⁹³ De im. an. 1: Nec corpus intelligit nec animus auxiliante corpore intelligit, quia cum intelligere vult, a corpore avertitur. — De Gen. VII, 14, 20: Cum . . . his (sensibus) quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet, ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit, ut cum vult intelligere, vel divina, vel Deum, vel omnino etiam seipsam, suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se avertat, eamque ad hoc negotium, non tantum nullo adjuvento, verum etiam nonnullo impedimento esse sentiens, se in obtutum mentis attolat. — De im. an. 10, 17: Ea quae intelligit animus non sunt profecto corporea . . . — Vgl. ferner De Gen. VII, 20, 26 ff.; Ep. ad Nebr. 13; Ep. 147, 3, 4; De ord. I, 1, 3.

⁹⁴ De Gen. VII, 21, 28: Neque enim aliunde se quaerit quam a seipsa.

⁹⁵ De Trin. XIV, 5, 8: Hinc tantum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit atque invenire quod verum est, alibi non inveniet quam penes seipsum.

⁹⁶ De Trin. X, 10, 16: Quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius) . . . cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se.

⁹⁷ De Trin. XIV, 4, 7: Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto quam ipsa sibi. — X, 9, 12: Cognoscit seipsam; nec ab aliud quam eo quod sibi praesens est. — X, 7, 10: Ideoque non se, tamquam sibi desit mens requirat. Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest? Vgl. ebd. X, 3, 5; De Trin. IX, 3, 3: Ergo et semetipsam per seipsam novit (mens) quoniam est incorporea.

⁹⁸ De Trin. XIV, c. 6: Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando.

⁹⁹ De Trin. V, 4, 5: (Anima) magis vivit, cum sapit, minusque cum desipit.

¹⁰⁰ De Trin. IX, 12, 18: Cum seipsam cognoscit (mens), . . . et cognitum . . . et cognitor ipsa est. Vgl. De Trin. X, c. 4; XIV, c. 6.

¹⁰¹ De Trin. X, 10, 16: Cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se! — Vgl. auch Seifert, a. a. O. S. 34 ff.

Erst diese im Laufe ihrer Entwicklung bei sich selbst — d. h. im eigenen Inneren — ihrer selbst bewußt gewordene Seele vermag zu sprechen: Ego interior cognovi haec, ego, ego animus (Conf. X, 6, 9)¹⁰². Ego intelligo, ego diligo . . . (De Trin. XV, 22, 42). Dieses bei sich selbst gesammelte innere Ich-Zentrum der Seele ist das ausgereifte Erkenntnissubjekt¹⁰³, das sich im jeweiligen Vollzug seiner verschiedenen Akte immer neu verwirklicht und sich selbst dabei zur Bewußtseinsgegebenheit wird. Augustinus hat erstmalig dieses Ichbewußtsein mit dem Substanzbewußtsein der Geist-Seele identifiziert: Ego animus! (Conf. X, 6, 9; vgl. o. De Trin. X, 10, 16). Vom ersten Augenblicke seines aktuellen Bewußtwerdens an schwingt dieses unvergessen in allen späteren geistigen Akten mit¹⁰⁴, denn im geheimnisvollen Inneren des Menschen, d. h. „im Gedächtnis (memoria) ist die Identität des Ichs verankert“¹⁰⁵. Dabei ist diese geistige Ich-Realität nicht zu verwechseln mit den verschiedenen seelischen Fähigkeiten (memoria, intelligentia usw.), denn diese besitzt sie, ohne mit ihnen identisch zu sein. Auf diese Weise ist unser „ego“ das Einheit-Schaffende in aller seelischen Mannigfaltigkeit¹⁰⁶ und das Beharrende in allem seelischen Wandel. Immer neu verwirklicht sich dieses nur mit sich selbst identische Ich durch seine verschiedenen seelischen Fähigkeiten in den jeweiligen Aktvollzügen¹⁰⁷, bei denen es zum Teil auch vom Leibe herrschaftlichen Gebrauch macht. So ist das augustinische Ego das eigentliche Person-Zentrum, in dem nicht nur die seelischen Fähigkeiten zentriert sind, sondern auch Leib und Seele des Menschen — ähnlich wie bei der zweiten göttlichen Person Menschheit und Gottheit — ihre „unio hypostatica“ finden: In unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit . . . (Ep. 137, 11)¹⁰⁸. Sehr tief sinnig veranschaulicht das der Kirchenvater mit dem Bilde des Sonnenlichtes, das in die Luft fällt, ohne durch dieses Ineinander von seiner Wesenshöhe einzubüßen (ebd.).

So legt es der augustinische Sprachgebrauch nahe, den „inneren Menschen“ (d. h. die anima rationalis, die sich herrschaftlich des Leibes bedient, De mor. I, 27, 52) ganz allgemein als das Subjekt des Erkennens, den Geist (mens) als den „Subjekt-Kern“, und das selbstbewußte Ich (ego) als das innerste, punktuelle „Subjekt-Zentrum“ zu verstehen, in welchem die ganze Per-

¹⁰² Beachte Augustins Hinweis auf das noch unentwickelte Selbstbewußtsein der Kinder: De Trin. XIV, c. 5.

¹⁰³ De ord. I, n. 3.

¹⁰⁴ De Trin. XIV, 10, 13.

¹⁰⁵ M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, S. 326. Vgl. De Trin. X, c. 8—10. Ebenso auch Goldbrunner, a. a. O. S. 15 f.

¹⁰⁶ Vgl. Goldbrunner, a. a. O. S. 16: „Einheitsgrund aller seelischen Geschehnisse.“

¹⁰⁷ De Trin. XV, 22, 42: Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem . . . Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria non ipsa est haec tria.

¹⁰⁸ Vgl. Ep. 169, 8: Nam sicut in homine quolibet . . . anima et corpus una persona est; ita in Christo Verbum et homo una persona est. — Ferner Ep. 186, 1; In Jo. 19, 15; 47, 12; 78, 3; De Trin. XIII, 22. Dazu s. auch Couturier a. a. O. und Schwarz, a. a. O. S. 350 ff.

son ihre Einheit findet, und von dem her sie zum Anderen hin existiert¹⁰⁹. „Homo“, „anima“, „mens“, „ego“ sind deshalb auch bei Augustin die immer schärferen Bezeichnungen für den einen Subjektpol unserer Erkenntnisrelation zu den verschiedenen jeweiligen Objekten.

Was Augustinus im Laufe seines Lebens über anima, spiritus, mens, intelligentia, ratio und ego ausgesagt hat, greift somit wesensgemäß vielfach in- und übereinander. Die Ursache ist also nicht bloße terminologische Ungenauigkeit eines lebendigen Denkens, das kein starres Begriffssystem liebt, sondern vor allem die innere Einheit, welche das mit den verschiedenen Begriffen Gemeinte in der Person des Menschen selbst findet. Für Augustin ist die gesunde menschliche Seele mit ihren verschiedenen Bereichen, Fähigkeiten und Tätigkeiten erfahrungsgemäß immer ein einheitliches, zentrales Ganzes¹¹⁰. Sein Beweis dafür setzt folgerichtig bei ihrem Einheitsgrund, d. h. mit einer Analyse des Ichbewußtseins an: „Was sollen wir also sagen? Etwa, daß der Geist sich teilweise kennt, teilweise nicht kennt? Es ist indes töricht, zu behaupten, daß er nicht als ganzer weiß, was er weiß. Ich sage nicht, daß er das Ganze weiß, sondern daß er, was er weiß, als ganzer weiß. Wenn er also etwas von sich weiß, dann kann er es nur als ganzer wissen, und daher weiß er von sich in seiner Ganzheit. Er weiß aber, daß er etwas weiß, und er kann etwas nur als ganzer wissen. Also weiß er von sich in seiner Ganzheit“¹¹¹. Solches gilt auch von dem Leben des Geistes: „Was ist ihm von sich selbst so bekannt, wie die Tatsache, daß er lebt? Er kann nicht zugleich Geist sein und zugleich nicht leben, da er sogar noch darüber hinaus Einsicht hat. Leben besitzen ja auch die Seelen der Tiere, aber sie haben keine Einsicht. Wie also der Geist ganz Geist ist, so ist er auch als ganzer lebendig“¹¹². Der Geist ist es, der sich in seiner Ganzheit kennt, der in seiner Ganzheit auch lebt, denkt und will (ebd.). „Der ganze Geist“, so konstatiert Goldbrunner (a. a. O. S. 16), „ist Träger und Subjekt des Lebens“. Als selbstbewußtes Ich ist er der Einheitsgrund nicht nur der ganzen Seele, sondern auch ihres ganzen Lebens. Mithin sind nach Augustin nicht nur die verschiedenen Fähigkeiten, sondern auch die einzelnen Bewußtseinsakte der gesunden, mit sich selbst einigen menschlichen Seele in dem Ich als der einen seelisch-geistigen Subjekt-Mitte zentriert¹¹³.

Dem widerspricht nicht, daß im Vergleich zur Körperwelt die Seele zwar

¹⁰⁹ Wie der Mensch nach Augustins Auffassung zu sich selber findet, werden wir noch zu untersuchen haben.

¹¹⁰ Vgl. De spir. et anima XIII: Anima secundum sui officium variis nuncupatur nominibus . . . tamen non differunt in substantia . . . : quoniam . . . una anima est, proprietatis quidem diversae. — Wenn auch diese Schrift pseudo-augustinischer Herkunft ist, so atmet sie doch weithin den Geist des großen Kirchenlehrers.

¹¹¹ De Trin. X, 4, 6: . . . Quod scit, tota scit . . . Scit se igitur totam. Übersetzung nach Schmaus, Aurelius Augustinus, Über den dreieinigen Gott. Ausgewählt und übertragen von M. Schmaus, Leipzig 1936, S. 140f.

¹¹² De Trin. X, 4, 6: . . . Sicut ergo mens tota mens est, sic tota vivit.

¹¹³ De Trin. XV, 22, 42 (s. o.).

einfach, für sich betrachtet jedoch vielfach ist¹¹⁴. Sie gliedert sich nämlich nur entsprechend ihren verschiedenen Aufgaben aus, bleibt aber doch eine Einheit¹¹⁵, welche straff durch ihr Haupt, den ich-bewußten Geist, zusammengefaßt ist. So gleichen schließlich auch die beiden großen Seelenbereiche, der niedere „spiritus“ und die höhere „mens“, konzentrischen Ringen, die um ihr inneres Ich-Zentrum kreisen¹¹⁶. Immer neu variiert Augustinus diesen Einheitsgedanken im Zuge seiner Trinitätsspekulation, die die verschiedenen Ternare der menschlichen Seele (Sein-Erkennen-Wollen, mens-notitia-amor, memoria-intelligentia-voluntas) zum analogen Verständnis heranzieht¹¹⁷. In der gegliederten Einheit des menschlichen Seelenlebens sieht er nämlich unser bestes Bild für die göttliche Trinität. So nehmen z. B. die Ternarglieder mens, notitia und amor teil an dem „substanzialen oder sozusagen essenziellen Charakter des Geistes. Sie inhärieren nicht einem Subjekte, wie die Akzidenzien, wie Farben, Gestalt oder ein anderes Akzidens der Qualität oder Quantität“¹¹⁸. Ähnliches gilt vom Ternar memoria, intelligentia und voluntas. „Augustinus kennt keine real von der Seele verschiedenen akzidentellen Potenzen im aristotelisch-thomistischen Sinn. Die Seele ist unmittelbar durch sich tätig. Das einheitliche Wesen der Seele entfaltet sich in den Tätigkeiten nach verschiedenen Richtungen. Die Seelenkräfte sind die Seele selbst in ihrer verschiedenen Tätigkeitsweise. Sofern der Geist sich erinnert, heißt er Gedächtnis, sofern er erkennt, heißt er Vernunft, sofern er will, heißt er Wille“¹¹⁹. Es steht also fest, daß Augustinus die Fülle seelischer Tätigkeiten und Fähigkeiten durch ihren inneren Einheitsgrund, das Ich-Zentrum der menschlichen Person, getragen sieht. Dieses ist, sich selbst bewußt oder unbewußt, das eine Subjekt aller von ihm ausgehenden menschlichen Akte¹²⁰.

III.

Nachdem wir in den letzten Abschnitten die inner e Struktur des menschlichen Erkenntnis-Subjektes kurz skizziert haben, interessiert uns nun, wie

¹¹⁴ De Trin. VI, 6, 8: *Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior: sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex.*

¹¹⁵ De Trin. XII, 3, 3: *Rationale nostrum, non ad unitatis divortium seperatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis disperitur officium.* — Vgl. De Gen. c. Man. I, 25, 43; Ep. 147, 17, 43.

¹¹⁶ Vgl. De civ. Dei X, 27: *... intellectualem animam, hoc est mentem nostram, ... spiritualementem, id est nostrae animae partem mentem inferiorem.*

¹¹⁷ Vgl. dazu vor allem die bereits genannte Arbeit von Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre ...*, S. 230ff. ¹¹⁸ Schmaus, a. a. O. S. 256.

¹¹⁹ Schmaus, a. a. O. S. 272. — Hier sieht Schmaus ohne Zweifel richtiger als A. Arostejni (*La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias*, in: *Revista de Filosofia* 11 (1952) 43—64), der zwar zugibt, daß Augustinus nie ausdrücklich von einem realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten spricht, aber dennoch glaubt, diesen aus metaphysischen, theologischen und moralischen Gründen in Augustins Denken hinein interpretieren zu müssen.

¹²⁰ Vgl. außer den dazu schon genannten Stellen auch Conf. X, 7, 11.

dieses wiederum innerhalb der Struktur des gesamten Seins steht. Es erhebt sich also — ähnlich wie schon einmal bei der ratio — die Frage nach dem ontologischen „Ort“ des Erkenntnissubjektes. Gegenüber der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt ist die des Ich-Bewußtseins fähige Geist-Seele das „Innere“, der „homo interior“. Ausdrücklich betont Augustinus, daß damit kein räumlicher Ort gemeint ist. Denn alles Räumliche ist von der Seele her gesehen wesentlich „draußen“¹²¹. Das gilt auch vom menschlichen Leib-Seele-Verhältnis: *Unum (= corpus) exterius, et alterum (= anima) interius!*¹²². Die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt ist also „draußen“; ist in der „Zerstreuung“ (*dispersio*) der Vielheit, die im Gegensatz steht zur inneren Konzentration aller geistigen Einheit. Was ist das also für eine unräumliche und unsinnliche „Innerlichkeit“? Danach gefragt, würde Augustinus wohl auch hier antworten: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas!* (*De v. rel.* 39, 72). Mit anderen Worten: das wahre Verständnis dafür findet jeder nur, wenn er sich zunächst einmal auf sich selbst besinnt. „Erkenne in dir etwas — so fordert uns der Kirchenvater auf — was ich ‚intus‘ nennen will, ‚intus in te‘. Nicht so ist es ‚in dir‘ als wäre es in deinem Körper, denn auch hier kann man sagen ‚in te‘. So ist nämlich ‚in dir‘ die Gesundheit oder jegliches Lebensalter, wohl gemerkt aber ‚secundum corpus‘! In dir ist also deine Hand oder dein Fuß. Anders aber ‚in dir‘ ist jenes ‚intus‘. Dieses Andere ist in dir gleichsam wie du in deinem Kleide bist. Doch laß’ draußen sowohl dein Kleid wie dein Fleisch, steige hinab in dich, trete hin zu deiner geheimen Kammer (*secretarium*), zu deinem Geiste, und schaue hier (selber), was ich sagen will, wenn du kannst. Denn wenn du von dir selber ferne bist, von woher kannst du dich dann Gott nahen? Ich sprach von Gott, und du glaubtest, du würdest es verstehen. Jetzt rede ich von der Seele, spreche von dir; schaue nach innen, da will ich dich erproben . . . Da innen wollen wir, wenn wir können, suchen, was wir mit den Worten meinen“ (*In Jo.* 23, 10). Dieser Text schildert ganz anschaulich, daß Augustinus mit dem Worte „intus“ etwas völlig anderes meint als das, was wir etwa sinnlich wahrnehmen können; es geht um etwas Geistiges. So kann auch allein unsere selbstbewußte Geist-Seele sich dessen bewußt werden, was mit dem „interior homo“ gemeint ist. Hier bei sich selbst ist der „Ort“, an dem der Geist unmittelbar jenes unräumliche Phänomen schaut, auf das der Begriff der geistigen „Innerlichkeit“ deutet; denn er ist ja selbst jenes „Innere“¹²³: *Quaeris quae sunt interiora tua? Ipsa anima tua!* (*En. in Ps.* 102, 2). „Der Geist selbst“, so erläutert Augustinus näherhin, „ist nämlich nicht nur innerlicher als die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, die offensichtlich draußen sind, sondern auch innerlicher als deren Bilder, die sich in einem ge-

¹²¹ *Z. B. De v. rel.* 39, 72; *Ep.* 147, 17, 42; 147, 16, 38; *De Trin.* X, 8, 11.

¹²² *Conf.* X, 6, 9; vgl. z. B. *De civ. Dei* X, 29; *De Trin.* IV, c. 3; C. Faust XXIV, c. 2; *Ep.* 174. — Von hier aus ist auch die mehrfach diskutierte Streitfrage um Augustins Trichotomie oder Dichotomie zu lösen. Im einzelnen siehe dazu Körner, a. a. O. S. 45 Anm. 1.

¹²³ Vgl. o. u. a. *De Trin.* X, 10, 16: *Quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia — non enim quidnam illi est se ipsa praesentius — . . . cogitat (mens) vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se.* — *Ep.* 147, 3, 4 u. ö.

wissen (niederer) Teil der Seele (= spiritus) befinden“¹²⁴. Es gibt also auch noch im Reiche der erkennenden Seele verschiedene Stufen der Innerlichkeit, von denen der Grundsatz gilt: „Je einfacher und innerlicher, um so klarer und gewisser!“¹²⁵ Dieser immer wieder angewandte erkenntnistheoretische Maßstab Augustins bedeutet allgemein: „Je innerlicher, um so besser!“¹²⁶ Der Grad der Innerlichkeit ist also maßgebend für die jeweilige Werthöhe. So lebt in — und deshalb über der wandelbaren und darum ungewissen körperlichen Außenwelt, das Innenreich der Seele. In dieser steht wiederum über dem niederen spiritus als der innere und höhere Teil das „Haupt“, genannt „mens“ (s. o.). Die des Ich-Bewußtseins fähige innerste „Spitze des Geistes“ (acies mentis) ist „Kern“ und „Zentrum“ des erkennenden Subjektes, das sich über die Betrachtung des vielen Wahren letztlich zu der einen über allem thronenden göttlichen Wahrheit erhebt (De l. arb. II, 13, 36). Diese ist als das eigentliche und letzte Ziel all unseres Erkennens und Strebens schon ob ihrer unübertrefflichen, unwandelbaren Ewigkeit jenseits des menschlich-wandelbaren Inneren zu suchen. Doch ist diese Jenseitigkeit der göttlichen Wahrheit kein „Draußen“, wie das der wandelbaren Körperwelt, sondern im Gegenteil ein „Drinnein“: „Wolle nicht nach draußen gehen; — ruft uns deshalb Augustinus zu — in dich selbst kehre zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du die Wandelbarkeit deines Wesens entdeckt hast, dann überschreite auch dich selbst. Aber bedenke, wenn du dich überschreitest, daß du die vernunfttätige Seele übersteigst. Dorthin also strebe, von woher das Licht der Vernunft selbst angezündet wird“¹²⁷. Im Inneren des Menschen gibt es also jenseits dieser noch eine andere Innerlichkeit, die im Gegensatz zu den äußeren sensibilia dem wahren Gegenstand unseres Erkennens eignet. Es ist die absolute Innerlichkeit des Deus veritas, der als der „intimus cordi“ (Conf. IV, 12, 18) von Augustin „interior intimo meo et superior summo meo“ genannt wird (Conf. III, 6, 11). Er ist sozusagen der „Über-innerliche“¹²⁸.

Das „geistige Innen“ der menschlichen Seele hat also seinen Ort zwischen dem „Draußen“ der Körper und dem „geistlichen Drinnein“ Gottes: Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis, corpus est: si supra attendis, Deus est (In Jo. 20, 11). Zwischen dem fleischlichen Leib und der Seele klafft nach Augustin ein großer Abstand; ein noch größerer aber zwischen der Seele und Gott¹²⁹. Dennoch ist uns der göttliche Schöpfer näher (propinquior) als vieles Geschaffene. In ihm nämlich leben wir, bewegen wir uns und sind wir,

¹²⁴ De Trin. X, 8, 11. Vgl. De Gen. XII, 9, 20 und De Trin. XIII, 1, 4, wo Augustinus vom Erkennen des „homo exterior“ und „homo interior“ spricht.

¹²⁵ Ep. 147, n. 3: Tanto clarius et certius, quanto simplicius interiusque!

¹²⁶ Conf. X, 6, 9: Melius quod interius!

¹²⁷ De v. rel. 39, 72.

¹²⁸ So R. Guardini, Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus, München 1950², S. 46. Vgl. hierzu auch Th. Steinbüchel, Große Gestalten des Abendlandes, Trier 1931, S. 82f.

¹²⁹ In Jo. 20, 11: Multum interest inter carnem et animum: plus tamen interest inter animum et Deum.

während das Körperliche doch „draußen“ ist¹³⁰. Von dem überinnerlichen Deus veritas her hat ja der „innere Mensch“, d. h. die Seele ihr ganzes Sein (ut omnino anima sit). Und dennoch ist das eine nicht das andere¹³¹. Von diesen drei großen Daseinsbereichen, dem „Draußen“, dem „Innen“ und dem „Drinne“, hat der Kirchenvater die beiden innerlichen zum Hauptthema seiner Lebensarbeit gemacht: Deum et animam scire cupio! Nihil . . . plus! (Sol. I, 2, 7)¹³².

1. Bei der Erforschung dessen, was innerlich ist, hat er seinen psychologisch geschärften Blick immer wieder in jenen eigentümlichen Seelenbereich versenkt, der gleichsam Mutterboden und Wurzelgrund des bewußten Geistes ist, nämlich in die memoria. Es ist schön hinlänglich darauf aufmerksam gemacht worden, daß Augustinus damit mehr meint als nur das „Gedächtnis“ im landläufigen Sinne. Denn wenn man „memoria“ unbedingt übersetzen müßte, dann träfe am besten noch der von der modernen Tiefenpsychologie geprägte Begriff des „Unbewußten“. In diesem weiten und unermesslichen inneren „Heiligtume“ (Conf. X, 8, 15), das irgendwie alle jene drei großen Daseinsstufen beherbergt, sieht Augustinus aber nicht nur den subjektiven Tiefenbereich unserer Seele, sondern auch den Ort, an dem die ratio des menschlichen Geistes sich selber zum objektiven „Drinne“ des Deus veritas hin überschreitet (vgl. De v. rel. 39, 72).

Die klassische Darstellung seiner aus der früheren Anamnesis- zur späteren Memorialehre herangereiften Auffassung gibt er im X. Buche der Confessiones¹³³. Dieses enthält eine regelrechte Phänomenologie der memoria.

¹³⁰ De Gen. V, 16, 34: Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt. In illo enim vivimus, et movemur, et sumus (Act. 17, 28). — Vgl. De div. quaest. q. 46, 2: Anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima, quando pura est.

¹³¹ De div. quaest. q. 1: Omne verum a veritate verum est; et omnis anima eo anima est, quo vera anima est. Omnis igitur anima a veritate habet, ut omnino anima sit. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur. Non igitur, cum a veritate anima est, a se ipsa est. Est autem veritas Deus: Deum igitur habet auctorem ut sit anima. — Vgl. De Trin. VIII, 3, 5.

¹³² Mit Recht schreibt H. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in: Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik 92 (1888), S. 189: „Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äußeren, sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation.“

¹³³ Zur Entwicklung der augustianischen Lehre s. F. Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre, Tüb. Theol. Quartalschr. 134 (1954) 397—447. Im übrigen vgl. v. a. G. Söhngen, Der Aufbau der augustianischen Gedächtnislehre, Conf. X, c. 6—27, in: Aurelius Augustinus, Festschrift hsg. von Grabmann-Mausbach, Köln 1930, S. 367—394 (überarbeiteter Neudruck in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 63—100); A. Maxsein, Philosophia cordis bei Augustinus, Würzburg 1950 (unveröffentlichte Maschinenschrift), S. 190ff., bzw. den Auszug in: Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 357—371; L. Cilleruelo, Introduccion al estudio de la memoria en San Agustín, in: La Ciudad de Dios 68 (1952) 5—24; Ders., La ‚Memoria Dei‘ según San Agustín, in: Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 499—509; Ders., La ‚Memoria sui‘, in: Giornale di Metafisica 9 (1954) 478—492; K. Winkler, La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ, in: Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 511—519; P. Blanchard, L'espace in-

Auf der Suche nach Gott durchwandert Augustinus dort von der Außenwelt herkommend auch die „Gefilde und weiten Paläste der memoria“ (Conf. X, 8, 12). Sie ist ein weites und unermeßliches inneres Heiligtum (*penetrabile am- plum et infinitum*, Conf. X, 8, 15). „Wer“, so ruft Augustinus voller Erstaunen, „hat es je ergründet? Und das ist eine Kraft meiner Seele und gehört zu meiner Natur; aber dennoch fasse ich nicht ganz das, was ich bin. Also ist die Geist-Seele zu eng, um sich selbst zu fassen. Wo mag das sein, was sie von sich nicht faßt? Doch unmöglich außer ihr und nicht in ihr selbst? Wie also erfaßt sie es dann nicht? Gewaltige Verwunderung erfaßt mich, und Staunen ergreift mich deshalb“ (Conf. X, 8, 15). Damit stoßen wir auf jenen geheimnisvollen Innenbezirk der menschlichen Seele, ohne den das augustinische Bild des Erkenntnisobjekts eine Halbheit bliebe, — vergleichbar mit der Beschreibung eines Baumes, den man am untersten Ende des Stammes enden ließe, ohne von seinen verborgenen, in das dunkle Erdreich dringenden Wurzeln Notiz zu nehmen. Ein ehrfurchtsvoller Schauer ist es, den Augustinus vor der unfaßlichen Größe und Tiefe seiner eigenen Seele empfindet: „Groß ist jene Kraft der memoria, eine unbekannte Kraft, die mir heiligen Schauer erregt. eine unergründliche, unermeßliche Vielfältigkeit! Und das ist meine Geist-Seele, und ich selbst bin dieses. Was bin ich also, mein Gott? Welch ein Wesen? Mannigfaltiges, vielgestaltiges Leben von gewaltiger Unermeßlichkeit! Siehe, in meiner memoria gibt es freie Gefilde und Grotten und Höhlen, die da angefüllt sind von unzähligen Arten unzählbarer Dinge, mögen sie nun durch ihre Abbilder (*per imagines*) vorhanden sein wie die Körper, durch ihre eigene Gegenwart (*per praesentiam*) wie die Wissenschaften oder durch irgendwelche Begriffe oder Kenntnisse wie die Gemütsbewegungen, die das Gedächtnis festhält, auch wenn die Geist-Seele sie nicht erleidet, da alles, was in der memoria ist, auch in der Seele ist. Dies alles durchlaufe und durchfliege ich; hierhin und dorthin dringe ich vor, soweit ich vermag, und nirgends finde ich eine Grenze“ (Conf. X, 17, 26).

Wie sich zeigt, ist „*memoria*“ bei Augustin der Name für den unerschöpflichen inneren Seelengrund des Erkenntnisobjekts. Hier in der memoria ist der innere, tiefgründige „Ort“, wo die Geist-Seele ihren „Sitz“ hat: *Intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea!*¹³⁴ Diese innere Tiefe vermag nicht nur die Abbilder der körperlichen Außenwelt und die empirischen Akte der seelischen Innenwelt aufzubewahren¹³⁵, sie ist vielmehr auch fähig, die durch sich selbst innerlich gegenwärtigen Wissenschaften, d. h. das apriorische Wissen dem suchenden Geiste darzubieten¹³⁶. Diese memoria ist

térieur chez saint Augustin d'après le livre X des ‚Confessions‘, in: Augustinus Magister I Paris 1954, S. 535—542.

¹³⁴ Conf. X, 25, 36. Vgl. Conf. X, 8, 14; *Ibi (in memoria mea) mihi et ipse occurro meque recolo.*

¹³⁵ Conf. X, 14, 21: *Memoria quasi venter est animi.*

¹³⁶ *De im. an. 4, 6: ... Manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis ejus esse, quamvis eas sive ignoracione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur.* — Vgl. *De v. rel.* 39, 72; Conf. X, 8, 10; *De Trin.* XII, 14, 23; XII, 3, 3; *En. in Ps.* 39 u. ö. — Im einzelnen siehe dazu Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit* . . ., S. 54 ff., 84 ff., 153 ff.

im Grunde die Geist-Seele selbst¹³⁷. Und dennoch ist das bewußte Ich zu eng, um die abgründige innere Fülle der eigenen Seele zu fassen.

Wie alles Sein nach innen hin gestuft ist, so ist auch die memoria selbst in sich noch gestuft in innere und noch-innerlichere Bereiche. Innerlicher (*interiore loco*) z. B. als die Abbilder der sinnlich wahrgenommenen Außenwelt¹³⁸ sind die erlernten Künste und Wissenschaften (*Conf. X, 9, 16*). Noch innerlicher, „gleich wie in entlegeneren Höhlen“ waren diese im Gedächtnis versteckt und verborgen bevor sie gelernt waren, so daß sie vielleicht niemals gedacht worden wären, wären sie nicht auf den Anstoß irgend jemandes hervorgezogen worden (*Conf. X, 10, 17*).

Im Zuge seiner Trinitätspekulation spricht Augustinus als scharfblickender Psychologe auch noch von einer „inneren memoria“, einer „inneren intelligentia“ und einer „inneren voluntas“. Alle drei aber gehören von Anfang an in noch ungeschiedener Gleichzeitigkeit und Einheit zu dem unbewußten Seelenbereich der memoria¹³⁹. Diese erscheint damit als der einheitliche innere Wurzelgrund aller Seelenakte, „wo die Tageshelle des Bewußtseins noch nicht hineinleuchtet, wo das Denken noch keine Unterschiede markiert“¹⁴⁰. So hat nicht erst die moderne Tiefenpsychologie, sondern schon Augustinus gesehen, daß das ganze Seelenleben aus einer im Inneren verborgenen einheitlichen Wurzel stammt. Aus diesem unbewußten, tiefinneren schöpferischen Seelengrunde heraus verwirklicht das bewußte Ich als personales Subjekt-Zentrum alle seine Akte¹⁴¹.

Das gilt nach den bisher bereits genannten Augustinus-Texten zweifellos auch von unserem Erkennen. Dieses^o vollzieht sich zwar in der Ebene unseres bewußten Denkens, hat aber doch offenbar geheimnisvolle innere Urgründe, aus denen es noch unbewußt hervorgeht, um bewußt wieder dorthin zurückzukehren und so zum wahren Sein zu gelangen. Wir erinnern uns hier an das, was Augustinus uns bereits über die *anima rationalis* gesagt hat, von der es ja

¹³⁷ *Conf. X, 14, 21*: *Animus (est) etiam ipsa memoria*. Dazu s. o. *Conf. X, 17, 26*.

¹³⁸ Dieser den anderen gegenüber „äußere“ Memoria-Bereich ist wohl auch in *De ord. II, 2, 6* gemeint, wenn es dort heißt: (*Memoria*) *istis sensibus utitur propter illa quae jam non sapienti, sed sibi sunt necessaria*.

¹³⁹ *De Trin. XIV, 7, 10*: *Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere*.

¹⁴⁰ Schmaus, a. a. O. S. 269; vgl. auch K. Delahaye, *Die „memoria interior“-Lehre des hl. Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ Kants*, Würzburg 1936, S. 40 ff., 67 ff. (82!).

¹⁴¹ *De Trin. XV, 22, 42*: *Ego enim scio, ego dico in meo corde quod scio. Et quando in memoria mea cogitando invenio jam me intelligere, jam me amare aliquid, qui(a) intellectus et amor ibi erant et antequam inde cogitarem, intellectum meum et amorem meum invenio in memoria mea, quo ego intelligo, ego amo, non ipsa . . . Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem: . . . Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoriam sum, nec intelligentia nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. — Vgl. auch Seifert, a. a. O. S. 41.*

auch hieß, daß sie erst sich selbst überschreitend dorthin gelangt, von woher das lumen rationis entzündet wird. Die Tatsache, daß es sich bei diesen Urgründen unserer ratio um die rationes aeternae des ganz anderen Deus veritas gehandelt hat, läßt uns auch hier bei der Behandlung der memoria bereits vermuten, daß Augustinus in diesem „weiten und unermeßlichen inneren Heiligtum“ (Conf. X, 8, 15) nicht nur auf eine psychologische Transzendenz — wie sie etwa heute von der Schule C. G. Jungs dem „Unbewußten“ zugeschrieben wird —, sondern darüber hinaus auf die echte metaphysische Transzendenz der göttlichen lux incommutabilis stößt, von der er bekennt: aliud aliud valde! (Conf. VII, 10, 16). „Ist es doch auch augenscheinlich, — so bestätigt bereits der frühe Augustinus unsere Vermutung — daß die unsterbliche Geist-Seele des Menschen alle wahren Urgründe (veras rationes) in ihren geheimen Tiefen besitzt, mag es auch scheinen, daß sie diese durch Unkenntnis oder Vergessenheit entweder (noch) nicht errungen oder (wieder) verloren hat“ (De im. an. 4, 6).

Die vom Menschen her unermeßliche und unergründliche Weite der memoria enthält auch nach Auffassung des älteren Augustin tatsächlich die ganze „Hierarchie der intelligiblen Dinge“¹⁴². Sie ist sozusagen das innere Einfallstor für das geistig-geistliche Licht der göttlichen rationes aeternae¹⁴³. Der Deus veritas, das letzte Ziel alles wahren Erkennens, wird deshalb nur auf dem Wege von der Außenwelt über das seelen-eigene Innere der memoria gefunden. Dabei kommt es nicht nur darauf an, daß unser Geist seine Grenze zur memoria hin überschreitet. Wir müssen vielmehr auch in der zu unserer Seele gehörigen memoria noch die Grenze zu dem allein wirklich jenseitigen Gott mit seiner zuvorkommenden Hilfe überschreiten, um ihm, dem ganz anderen „Noch-Innerlicheren“, im Transzendieren existenziell zu begegnen¹⁴⁴:

„Was also — so ruft Augustin — soll ich tun, du mein Gott, du mein wahres Leben? Auch diese meine Kraft, die memoria heißt, will ich überschreiten, ich will sie übersteigen, um zu dir, mein süßes Licht, zu gelangen. Was sagst du mir? Ich will hinaufsteigen durch meine Geist-Seele zu dir, der du über mir unwandelbar bleibst. Und auch diese meine Kraft, welche memoria heißt, will ich überschreiten, um dich zu berühren, von wo aus man dich berühren kann und um dir anzuhängen, von wo aus man dir anhängen kann . . . Aber wo werde ich dich finden, du wahrhaft gute und sichere Süßigkeit. Wo werde ich dich finden? Wenn ich dich außerhalb meines Gedächtnisses fände, so wäre ich deiner nicht eingedenk. Wie aber sollte ich dich schon finden, wenn ich deiner nicht eingedenk bin?“ (Conf. X, 17, 26) . . . „Siehe, wie weit ich auf der Suche nach dir, o Herr, den Raum meiner memoria durchmessen habe, und ich habe dich nicht außer ihr gefunden. Denn ich fand nichts von dir, wessen ich mich nicht erinnerte, seitdem ich dich kennengelernt. Ich habe deiner, seitdem ich dich kennengelernt, nicht vergessen. Denn wo ich die Wahrheit fand, dort fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, die ich nicht mehr vergessen, seit ich sie kennengelernt habe. Seit jener Zeit also, da ich dich kennengelernt, bleibst du in meiner memoria, und dort finde ich dich, wenn ich deiner gedenke

¹⁴² De Trin. XV, 23, 43: Memoria hominis et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint.

¹⁴³ S. o.; dazu im einzelnen Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnese- zur Illuminationslehre . . ., S. 398 ff., 408—447.

¹⁴⁴ Vgl. o. De v. rel. 39, 72 (m. Par.).

und in dir mich erfreue. Das ist meine heilige Wonne. Du hast sie mir geschenkt, wenn du in deinem Erbarmen auf meine Armut herniedersahest“ (Conf. X, 24, 35).

„Wo aber weilst du in meinem Gedächtnisse, o Herr, wo weilst du dort? Welche Stätte hast du dir dort bereitet? Welches Heiligtum dir erbaut? Du hast meine memoria gewürdigt, in ihr zu wohnen; aber in welchem Teile desselben du wohnst, das erwäge ich noch. Denn als ich deiner gedachte, bin ich über diejenigen Teile hinausgegangen, welche auch die Tiere haben, weil ich dich dort unter den Bildern der körperlichen Dinge nicht gefunden habe. Ich kam zu dem Teile, dem ich die Regungen meines Gemütes anvertraut habe, aber auch hier fand ich dich nicht. Und ich ging tiefer hinein bis zu dem Sitze meiner Geist-Seele selber, den diese in der memoria hat, weil sich ja der Geist auch seiner erinnert, aber auch dort warst du nicht. Denn so wenig du das Bild von etwas Körperlichem oder die Regung eines Beseelten (viventis) bist wie z. B. wenn wir uns freuen oder trauern, wünschen oder fürchten, denken oder vergessen und was dergleichen mehr ist, ebensowenig bist du diese Geist-Seele selbst, vielmehr bist du der Herr und der Gott der Geist-Seele. Und während alles dem Wandel unterliegt, bleibst du selbst unwandelbar über allem und hast dich gewürdigt, in meiner memoria zu wohnen, seit ich dich kennengelernt. Und was frage ich noch, in welchem Raume meiner memoria du wohnst, als ob es dort wirklich Räume gebe? Sicher wohnest du darin, weil ich mich deiner erinnere, seit ich dich kennengelernt, und weil ich dich dort finde, so oft ich dich wiederbeherzige (cum recordor te)“ (Conf. X, 25, 36). „Du warst ja innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ (Conf. III, 6, 11).

In diesen innigen und unersetzlichen Schilderungen Augustins scheint ein Paradoxon zu liegen: Einmal ist es der Mensch, der die endliche Grenze seines wandelbaren Wesens zu übersteigen hat, um zu dem Unwandelbar-Ewigen zu gelangen. Und zum andernmal ist es der unendliche Gott selber, der schon vor allem menschlichen Beginnen in den innersten Seelengrund gekommen ist, um dort Wohnung zu nehmen; und zwar so, daß er in der menschlichen Seele und doch zugleich über ihr ist. Der Unendliche in und über dem Endlichen! In dieser Aporie drückt der Kirchenvater sein persönliches, eigentlich unfaßliches Gotteserlebnis aus. Seine stammelnden Worte kommen nicht aus menschlicher Logik, sondern aus der alle Begriffe sprengenden religiösen Erfahrung des Heiligen selbst. Vor diesem Mysterium hört des rastlosen Gottsuchers Fragen schließlich auf, weil es das Begreifen des endlichen Geistes unendlich übersteigt — wie das so anschaulich in der bekannten Augustinus-Legende vom Meer, das unmöglich in eine kleine Sandgrube geschöpft werden kann, zum Ausdruck kommt. „Von Gott reden wir — so ruft der Kirchenvater in seinen Predigten — was wundert's, wenn du nicht begreifst? Wenn du nämlich (etwas) begreifst, ist es nicht Gott“ (Serm. 117, 3, 5). Dieses religiöse Urphänomen ist für den Menschen also wesensgemäß unfaßlich und erst recht unaussprechlich: *Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur* (De Trin. VII, 4, 7)¹⁴⁵. Deshalb kann man es anderen auch mit noch so beredten Worten nicht mitteilen (vgl. z. B.

¹⁴⁵ Vgl. In Jo. 34, 7: *Digne cogitari et verbis explicari non potest.* — De ord. II, 16, 44; II, 18, 47; II, 19, 51; Conf. VII, 10, 16; X, 2, 2; XI, 8, 10; De Gen. c. Man. I, 14; Princ. Dial. V; En. in Ps. 85, 12: *Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit quam quid sit.* U. ö. — Im einzelnen s. dazu v. a. Schmaus, a. a. O. S. 77 ff. und zuletzt W. Lossky, *Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, S. 575—581.

De cat. rud. I, 2, 3). Es muß von jedem einzelnen selber erlebt, d. h. „innerlich geschaut“ werden: *Intimus cordi est!* (Conf. IV, 12, 18). Bewegt klagt daher Augustinus: „O wenn die Menschen es doch sähen, das ewige Innerliche, das ich gekostet hatte, denn, weil ich es ihnen nicht zeigen konnte, knirschte ich, wenn sie mir mit ihren von Dir weg nach draußen gerichteten Augen das Herz anvertrauten“ (Conf. IX, 4, 10). Alle Menschenworte versagen, wenn es um das Letzte und Höchste unseres Erkennens, um das „*aeternum internum*“ geht.

Nur so viel noch kann gesagt werden: Die Innerlichkeit ist bei Augustin der geistig-geistliche „Ort“ der Begegnung Gottes und des Menschen; — der Ort, von dem her wir existieren: *In illo enim vivimus, et movemur, et sumus* (De Gen. V, 16, 34). Innerhalb dieser Innerlichkeit aber gilt es scharf zu unterscheiden zwischen dem „Innen“ des Menschen und dem „Dringen“ Gottes. Denn der *Deus intimus cordi* ist der wandelbaren Menschenseele gegenüber der „Ganz-Andere“; ist die im Unterschied zu ihr unwandelbare Wahrheit (De div. quaest. q. 1), zu der hin wir auf dem Weg von der Außenwelt über das eigene Innere auch die vernunfttätige Seele noch übersteigen müssen, um transzendierend dessen inne zu werden, der schon immer drinnen war (De v. rel. 39, 72). Er, die Wahrheit in Person, ist ja, wie Augustinus sagt, der „*interior intimo meo et superior summo meo*“ (Conf. III, 5, 11), d. h. der „Über-innerliche“, der Transzendent-Immanente. Diese Innerlichkeit Gottes ist also keine räumlich-körperliche, auch keine geistige, sondern die „ganz andere“, die das Geistige noch überwölbende heilig-geistliche. Sie ist wiederum nicht etwas, in das Gott erst hineingekommen wäre, um darin zu wohnen; der *Deus veritas* ist vielmehr selber diese „Innerlichkeit in Person“. Er ist sozusagen ihre Hypostase, das dem Menschen gegenüber absolute *aeternum internum* selber (Conf. IX, 4, 10; VII, 7, 11). Das heißt also: Gott ist nicht etwa deshalb der Innerliche, weil der Mensch Ihn in seinem Herzen beherbergt und so zum „*Intimus cordi*“ gemacht hätte, sondern umgekehrt: Als der schon vor aller Zeit, d. h. „ewige Innerliche“ macht Gott, daß es einen „*interior homo*“ gibt. Augustinus nennt Ihn deshalb aus unmittelbarer Einsicht — d. h. nicht auf Grund kausaler Schlußfolgerungen, sondern aus einfacher Phänomenschau heraus — nicht nur „innerlicher als mein Innerstes“, sondern auch „höher als mein Höchstes“ (s. o.), *quia ipsa (= lux incommutabilis = Deus) fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea* (Conf. VII, 10, 16). Nur weil es die absolute, ewige Über-Innerlichkeit des Schöpfergottes gibt, kann es also überhaupt erst die relative Innerlichkeit unserer geschöpflichen Geist-Seele geben: *Tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa, et non mutaris, vita animae meae* (Conf. III, 6, 10). In vollem Bewußtsein dieses himmelweiten Unterschiedes zwischen dem „Inneren“ des Menschen und dem „Dringen“ Gottes bekennt aber der Kirchenvater zugleich: „Ich wäre überhaupt nicht, mein Gott, wenn du nicht in mir wärest. Oder richtiger, ich wäre nicht, wenn ich nicht in dir wäre“ (Conf. I, 2, 2). Der Endliche im Unendlichen und der Unendliche im Endlichen! *Deus*

in homine homo in Deo! Oder biblisch ausgedrückt: ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ (Jo. 3, 24).

So ist die memoria als der tiefste und innerste Bereich der menschlichen Seele gleichsam das „Tor“ zwischen dem Unwandelbar-Ewigen und dem Wandelbar-Zeitlichen. Über seine Schwelle hin öffnet sich die anima rationalis zur jenseitigen Unendlichkeit des „ganz anderen“ Gottes: Ecce ego ascends per animum meum ad te qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere (Conf. X, 17, 26). Diese Offenheit gegenüber dem Unendlichen ist es überhaupt erst, die die transzendente Weite des menschlichen Erkennens ermöglicht. Von daher kann nämlich die Seele des endlichen Menschen das unfaßliche „Gefäß“ alles Seins, irgendwie sogar das „Gefäß“ des unendlichen Gottes werden.

2. Für diese seelisch-geistige Innerlichkeit des erkennenden Menschen gebraucht Augustinus, den die Kunst treffend mit einem brennenden Herzen darstellt, gern den bildlichen Ausdruck „cor“ und meint damit das intimum hominis. Von daher ist das „re-cordari“ in der Tat ein „Er-innern“, d. h. ein Inne-werden, denn das Herz ist der innere geistige Ort der memoria. Dort in ipsa vena intima cordis (En. in Ps. 65) ist es also auch, wo Gott und Mensch einander begegnen. Ist doch Gott bereits im Herzen derer, die ihn noch suchen (Conf. V, 2, 2).

Darin ist auch begründet, daß das cor humanum ein jeder Wahrheitssuche vorgängiges „Wissen“¹⁴⁶ hat von diesem aus jenseitiger Innerlichkeit heraus rufenden und anziehenden summum bonum: Tu excitas, ut laudare te delectat; quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Conf. I, 1, 1). Doch ist der Mensch für sich allein zu schwach, um dem in seinem Herzen wohnenden Deus veritas auch wirklich anhängen zu können. Zu Gott hingerissen — so berichtet Augustinus dazu aus seinem eigenen Erleben — wurde er dennoch bald wieder durch seine Schwere, d. h. durch seine fleischliche Gewohnheit zurückgezogen (Conf. VII, c. 17). Es blieb ihm aber die Überzeugung, daß über dem eigenen wandelbaren Geiste die „unwandelbar-wahre Ewigkeit der Wahrheit“ thronen (Conf. VII, 17, 23). „Und so ging es (weiter suchend) stufenweise von der Körperwelt zu der vermittelt des Körpers empfindenden Seele und von da zu ihrem inneren Vermögen (interiorem vim), dem die Sinne des Körpers das Äußere mitteilen, wozu auch noch das Vermögen der Tiere reicht. Von hier erhob ich mich wiederum zur Fähigkeit des Denkens (ad ratiocinantem potentiam), deren Urteil alles unterworfen ist, was von den Sinnen des Körpers aufgenommen wird. Da aber auch diese Denkfähigkeit sich in mir selbst als veränderlich erkannte, so erhob sie sich zu der ihr eigenen Fähigkeit für das innere Schauen (ad intelligentiam), lenkte ihre Gedanken ab von dem Gewohnheitsmäßigen und entzog sich dem Schwarm widerspruchsvoller Trugbilder, um das Licht zu finden, das uns dann bestrahlt, wenn wir mit voller Gewißheit behaupten, das Unveränderliche sei dem Veränderlichen vorzuziehen . . . Und so gelangte sie in einem Wurf des zitternden Aufblickens zu dem, was da ist. Damals nun

¹⁴⁶ Vgl. das προσείδεναι der platonischen Anamnesislehre.

schaute ich vermittels des Geschaffenen dein innerlich erkanntes unsichtbares Wesen (Röm. 1, 20). Aber ich konnte meinen Blick nicht festheften und kehrte infolge meiner zurückgeprallten Schwäche zu dem Gewohnten zurück. Nichts nahm ich mit mir als eine liebende Erinnerung und gleichsam eine Sehnsucht nach dem Dufte der Speise, die zu genießen ich noch nicht befähigt war“ (ebd.).

Getrieben also von jener geheimnisvollen Vorahnung des Herzens durchstreift der wahrheits- bzw. seinshungrige Mensch, anfangend bei der körperlichen Außenwelt, die verschiedenen Stufen seines eigenen Inneren. Immer tiefer gelangt er durch die weiten Gefilde der Seele hinein, bis er auch seine ratio noch als wandelbar erkannt hat und unbefriedigt noch weiter nach innen hin sich selber überschreiten möchte, um seinen Blick auf Gott, den Unwandelbar-Ewigen selber zu heften; wozu er allerdings allein nicht fähig ist. Klassisch hat das ja bereits der frühe Augustinus in dem bekannten Text *De vera religione* (39, 72) formuliert: „Wolle nicht nach draußen gehen; in dich selbst kehre zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du die Wandelbarkeit deines Wesens entdeckt hast, dann überschreite auch dich selbst . . . Dorthin also strebe, von woher das Licht der Vernunft selbst (erst) angezündet wird.“ Denn nur auf diesem Wege gelangt der Mensch zum letzten Ziel seines Suchens, zum *Deus veritas*.

So weist uns der Kirchenvater in den verschiedensten Schriften und den mannigfaltigsten Wendungen immer wieder auf das hin, was er mitten in der verzweifelten Grenzsituation seiner Mailänder Zeit (vgl. *Conf. V—IX*) selber gefunden hat und nun jedem zeigen möchte. Auch wir sollen entdecken, daß die heilbringende Wahrheit nicht draußen in der Sinnenwelt, und auch nicht innen beim Menschen selbst, sondern erst noch weiter drinnen bei Gott zu finden ist.

3. Damit hat sich gezeigt, daß im Denken Augustins „*memoria*“ bzw. „*cor*“ zu den wichtigsten anthropologischen Begriffen gehören. Was er mit ihnen bezeichnet, ist jener — von der modernen Tiefenpsychologie zum Teil wieder entdeckte — geheimnisvoll-unermessliche „Tempelbezirk“ (s. o. *Conf. X*, 8, 15), über dessen Schwelle hin der Mensch dem transzendent-immanenten *Deus veritas* in existenzieller Ich-Du-Beziehung zu begegnen vermag, um so „*capax Dei*“ (vgl. *Trin. XIV*, 4, 6) zu werden. Hierher gehört auch das, was die Theologie „*potentia oboedientialis*“ nennt. Denn was der Kirchenvater philosophisch über den Menschen als Erkenntnissubjekt aussagt, ist nichts anderes als der gnoseologische Aspekt seiner theologischen Anthropologie: Zwischen der niederen Welt des Körperlichen und der geistigen Höhe Gottes besitzt der Mensch als das körperlich-geistige *μετάξυ* in seiner Geist-Seele mit dem „Gedächtnis“ bzw. „Herzen“ jene an den ganz anderen jenseitigen Gott angrenzende Sphäre der Innerlichkeit, die ihn nicht nur befähigt, sondern auch verpflichtet, zu dem Über-innerlichen hin zu transzendieren: *Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis, corpus est: si supra attendis, Deus est* (*In Jo. 20*, 11). Augustinus hat es in seinem Leben an sich selber deutlich genug erfahren, daß in dieser eigentümlichen Zwischenstellung des Men-

schen seine ihm vom Schöpfer zuge dachte „*media regio salutis*“ liegt (Conf. VII, 7, 11), und daß aus diesem Sein auch sein Sollen erwächst: In *teipsum redi et transcende teipsum* (s. o.).

So hat uns die Frage nach dem ontologischen Ort des Erkenntnis-subjektes zwangsläufig mitten hineingeführt in die Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen überhaupt. Wenn auch hier nur wenig dazu gesagt werden kann, so ist doch zumindest bereits deutlich geworden, daß Augustins Erkenntnislehre nur aus dem umfassenderen Ganzen seiner Existenzlehre und diese wiederum nur aus seiner ureigenen persönlichen Existenz zwischen dem Draußen der Welt und dem Drinnen Gottes heraus wirklich zu verstehen sein wird¹⁴⁷. *Admonitus redire ad memetipsum* — so beginnt uns gerade davon der Kirchenvater zu berichten — *intravi in intima mea, duce te (Deus); et potui quoniam factus es adjutor meus. Intravi et vidi . . .* (Conf. VII, 10, 16).

IV.

Damit stoßen wir nun einigermaßen vorbereitet endlich auf das Problem, das schon verschiedentlich angeklungen ist und um das es uns hier ja ganz besonders geht, nämlich auf die Frage, aus welcher Kraft heraus — nach Augustins Auffassung — der Mensch eigentlich sich selbst zu transzendieren vermag. Wie ist es möglich, daß er sein Erkennen auf etwas richtet, was doch hoch erhaben seinem irdischen Zugriff entrückt ist? Oder anders gefragt: Wie steht es mit dem Erkenntnis-subjekt, wenn das Objekt nicht — wie beim Erkennen der *sensibilia* — „unter uns“, sondern „über uns“ (s. o. In Jo. 20, 11) zu suchen ist?

1. In verschiedenen Texten war uns bereits angedeutet worden, daß Gott nicht nur das letzte Ziel, sondern auch der eigentliche Urgrund aller wahren menschlichen Existenz ist. Er hat uns nicht nur am Anfang so geschaffen, daß unser Herz unruhig ist, bis es ruht in Ihm, sondern Er ist es auch, der uns ständig aufruft, mit Seiner Hilfe (*duce te!*) in der lobpreisenden Antwort des „*Ad-te-Deum*“ zur eigenen beglückenden Existenzvollendung zu gelangen (s. o. Conf. I, 1, 1; VII, 10, 16 u. ö.). Deshalb wird der Kirchenvater nicht müde, dem wahrheitshungrigen Menschen einzuschärfen, daß sein ganzes Streben bereits Gabe dessen ist, den das unruhige Herz — ohne daß es sich dessen bewußt sein muß — schon von Anbeginn sucht. Entsprechend diesem Grundzug der gesamten menschlichen Existenz heißt es auch von einem Teil derselben, nämlich von unserem Wahrheit suchenden Erkennen: *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur* (De v. rel. 39, 72). Gott ist als der Anfang und das Ende wahrer menschlicher Existenz auch das eigentliche Ziel und der wirkliche Ursprung unseres wahren Er-

¹⁴⁷ Wir müssen uns hier mit kurzen Andeutungen begnügen. Näherhin s. dazu Körner, Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre . . . (v. a. S. 142—173).

kennens. Er ist nämlich nicht nur selber die gesuchte Wahrheit (= Objekt), sondern auch der Lichtquell unserer suchenden Vernunft. Wir finden den Deus veritas also nicht nur auf der Objektseite, sondern auch auf der Subjektseite der menschlichen Erkenntnisrelation; denn nicht wir, sondern Gott hat das lumen rationis, unsere dynamische Sehkraft, entzündet (vgl. o.; ferner En. in Ps. 118, 23, 1).

Augustinus weiß das, seit ihm zum erstenmal jenes „ganz ganz andere Licht“ begegnet ist, vor dem er schauend erkannt hat, daß es deshalb höher steht, weil es ihn erschaffen hat (vgl. u. Conf. VII, 10, 16). Dabei hat er erfahren, daß dieses göttliche Licht nicht etwa im Sinne des Deismus nur am Anfang steht, um dann allem seinen Lauf zu lassen. Es ist vielmehr ständig gegenwärtig als der innere Ermöglichungsgrund menschlicher Existenz: Ipse fecit haec, et non est longe. Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt (Conf. IV, 12, 18). Wie er das an sich selber erlebt hat, berichtet uns der Kirchenvater im Zusammenhang mit seiner die große Lebensentscheidung heraufführenden Gottbegegnung:

„Aufgerufen zu mir selbst zurückzukehren, trat ich unter Deiner Führung in mein Innerstes ein; das vermochte ich, weil ‚Du mein Helfer geworden bist‘ (Ps. 29, 11). Ich trat ein und erschaute mit einem irgendwie gearteten Auge meiner Seele über ebendiesem Auge meiner Seele, nämlich über meinem Geiste, ein unwandelbares Licht. Es war nicht dieses gewöhnliche und jedem Fleische sichtbare Licht; auch nicht nur sozusagen von derselben Art und nur größer, so etwa, als ob es viel, viel heller als dieses geleuchtet und alles mit seiner Größe erfüllt hätte. Das war es nicht, sondern etwas anderes, etwas ganz anderes als alles dieses. Auch stand es nicht so über meinem Geist, wie das Öl über dem Wasser oder der Himmel über der Erde; es war vielmehr höher, weil es mich ja selbst geschaffen hat, und ich war niedriger, eben weil ich von ihm geschaffen bin.

Wer die Wahrheit kennt, der kennt es, und wer es kennt, der kennt die Ewigkeit. Die Liebe ist's, die es kennt. O ewige Wahrheit und wahre Liebe und liebe Ewigkeit! Du bist mein Gott; nach Dir seufze ich Tag und Nacht. Und als ich Dich so zum ersten Male erkannte, zogst Du mich an Dich, damit ich sah, daß das, was ich schauen sollte, wirklich da ist, daß aber ich noch nicht der war, der wirklich zu schauen die Kraft hätte“ (Conf. VII, 10, 16).

Dieser wichtige Text gehört zu den großen Höhepunkten der Confessiones. Wir können hier aber begreiflicherweise nur jene Züge interpretieren, die unmittelbar zu unserem Problem gehören. Gleich zu Beginn seines Berichtes betont der Kirchenvater, daß er den Weg zu jenem innersten, hoch über jeden menschlichen Geist erhabenen Lichte nicht aus eigener Kraft habe betreten können. Solches war ihm nur möglich unter Gottes Führung und Hilfe. „Ich vermochte es, weil Du mein Helfer geworden bist“, heißt es unter Berufung auf den schönen Psalm 29, den Augustinus wohl deshalb besonders geschätzt hat, weil in ihm die Gnadenwirksamkeit Gottes so gepriesen wird wie er sie an sich selber genugsam erfahren hatte. Man beachte aber, daß da zwei am Werke sind: Zuerst Gott und dann auch der Mensch! Es heißt also nicht „solus Deus“ und erst recht nicht „solus homo“. Vor Gott, dem „ganz ganz Anderen“, der deshalb höher steht, weil er unser Schöpfer ist, muß ja auch die Kraft des Menschen allein schon deshalb versagen, weil er als Ge-

schöpf einen zu niederen Seinsrang besitzt. Denn nur Gleiches vermag Gleiches zu erkennen!¹⁴⁸ Dazu kommt, daß wir in unserer krankhaften Schwäche für gewöhnlich der niederen Außenwelt des Sinnlichen verfallen sind (vgl. *De Trin.* XI, 1, 1; *Conf.* VII, 10, 16 u. ö.). Auch das weiß der Kirchenvater aus seiner ureigenen existenziellen Erfahrung heraus; und so steht für ihn fest: Der Mensch ist allein von sich aus niemals fähig, die „aeterna Veritas“ wirklich zu schauen. Dem vollkommenen Seinsrang des Erkenntnis-Objektes muß immer auch der des Subjektes entsprechen. Deshalb vermag eigentlich nur jene „vera Caritas“, die zugleich die „cara Aeternitas“ und die „aeterna Veritas“, d. h. Gott selber ist, das Ungeheuere solcher Schau.

Das soll nun aber auch wiederum nicht heißen, daß wir etwa infolge unseres menschlichen Unvermögens von jeder wirklichen Erkenntnis des *Deus veritas* ausgeschlossen seien. Wozu hätte uns auch Gott so erschaffen, daß unser Herz unruhig ist, bis es ruht in Ihm (*Conf.* I, 1, 1)? Dieser sich nicht nur im Wesen des Menschen, sondern ebenso in der Heiligen Schrift offenbarende Schöpferwille ist vielmehr — wie Augustinus immer wieder betont — unser großer Auftrag, das Hauptgebot unseres ganzen Lebens: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und in deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Denken . . .“ (*Luk.* 10, 27). Der Mensch ist also bereits vom Wesen her darauf angelegt und dann ausdrücklich dazu aufgerufen, sich selber zu übersteigen: Er soll, was er allein gar nicht kann. Das Problem wird noch schwieriger, wenn wir daran denken, daß Gott an die Erfüllung dieses unseres Wesenszuges über uns hinaus, die beseligende Vollendung unserer Existenz geknüpft hat. Es geht schließlich um die Frage, ob der Schöpfer, der dem Menschen das „unruhige Herz“ mit dem „Ad-te-Deum“ eingeschaffen hat, dieses von vornherein sinnlos-grausam überfordert und als Torso qualvoll verbluten läßt; oder aber ob mit dem göttlichen Imperativ: „Du sollst, was du nicht kannst“, nicht auch schon der Indikativ verbunden ist: „Wenn du zu dem Übermenschlichen bereit bist, will ich dir geben, was du dazu brauchst.“ Gott kennt uns in unserer Schwachheit ja besser als wir uns selber kennen, und deshalb ruft der Kirchenvater auch in gläubigem Vertrauen: *Caritas Deus meus, accende me . . . ; da quod jubes et jube quod vis!* (*Conf.* X, 29, 40).

Man werfe uns nicht vor, wir hätten hier verschiedene Dinge durcheinander gebracht, etwa die philosophische Lehre vom Erkennen mit der theologischen Lehre vom religiösen Leben. Daß beides eng zusammengehört, ist echt augustinish! Man lese dazu etwa nur den klassischen und schon oft behandelten Text *De diversis quaestionibus* q. 46: *De ideis*. Dabei sind wir der Überzeugung, daß auch Augustinus die Dinge nicht unstatthaft durcheinander gebracht hat, wenn er ausruft: *Da quod amo, amo enim, et hoc tu dedisti . . . Da, quoniam suscepi cognoscere* (*Conf.* XI, 22, 28). Wenn nämlich der Kir-

¹⁴⁸ Die Herkunft dieses erkenntnistheoretischen Grundsatzes ist bereits dargestellt von A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, in: *Festgabe Cl. Baeumker*, Münster 1923.

chenvater Lieben und Erkennen in einem großen existenziellen Zusammenhang sieht, so bewegt er sich dabei auf echt biblischem Boden. Heißt es doch im 1. Johannesbrief 4, 7f. ausdrücklich: „Die Liebe ist aus Gott; und jeder, der Liebe hat, hat sein Leben aus Gott und erkennt Gott. Wer keine Liebe hat, kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe.“

Hier ist der biblische Ausdruck dessen, was auch Augustinus bei seiner Wahrheitserkenntnis, die ihm immer irgendwie Gottesekenntnis ist, an sich selber erfahren hat. Es ist zugleich die Formel, in der die Lösung unseres Problems sichtbar zu werden beginnt: Nur die „vera Caritas“, die selber zugleich die „cara Aeternitas“ ist, vermag das letzte Erkenntnisziel, die „aeterna Veritas“ Gottes zu erkennen. Doch ist der unzulängliche Mensch mit seinem „cor inquietum“ davon nicht ausgeschlossen, denn was er soll, aber aus Eigenem niemals vermag, wird ihm von Gott gegeben (vgl. o. Conf. X, 29, 40: da quod jubet!). Das geschieht durch die Vermittlung dessen, der da sagt: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht, denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun“ (Joh. 15, 5). Zu dem, was der Mensch niemals ohne diese durch Christus vermittelte Hilfe Gottes vollbringen kann, zählt der Kirchenvater ausdrücklich jene erkennende Ich-Du-Begegnung des Menschen mit dem ihm innewohnenden Deus veritas, der als das unserer Liebe würdigste summum bonum allein unsere tiefste Herzenssehnsucht erfüllen kann¹⁴⁹. Deshalb müssen wir demütig warten bis Gott uns zur Vollendung unseres wahren Denkens, Redens und Tuns, unseres wahren Schauens, Erkennens und Liebens, d. h. zur Vollendung unserer wahren Existenz gnädig seine Kraft gibt.

Augustinus versucht uns die existenzielle „Notwendigkeit“ dieser Hilfe an Hand der Heiligen Schrift durch ein Analogon aus unserer geistigen Selbsterkenntnis zu erklären. „Denn — so fragt er — wer von den Menschen weiß, was des Menschen ist, wenn nicht der Geist des Menschen selber, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was Gottes ist, außer dem Geiste Gottes. Wir aber, heißt es, haben nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist“ (1 Kor. 2, 11f.) . . . Wie nämlich mit Recht zu denen, die im Geiste Gottes reden, gesagt wird: ‚Denn nicht ihr seid es, die da reden‘ (Matth. 10, 20), so wird mit dem gleichen Recht zu denen, die im Geiste Gottes wissen, gesagt: ‚Nicht ihr seid es, die da wissen‘. Um nichts weniger wird daher mit Recht zu denen, die im Geiste Gottes schauen, gesagt: ‚Nicht ihr seid es, die da schauen‘: was immer sie demnach im Geiste Gottes sehen, daß es gut ist, sehen nicht sie selbst, vielmehr sieht Gott, daß es gut ist . . . Wenn der Mensch sieht, daß irgend etwas gut ist, sieht Gott in ihm, daß es gut ist . . . So wird auch Er selber nur geliebt, durch den heiligen Geist, den er gegeben hat, da ja die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns geschenkt ist‘ (Röm. 5, 5). Durch ihn sehen wir, daß gut ist, was

¹⁴⁹ Vgl. Conf. I, 1, 1; X, 42, 67; De Trin. IV, n. 20 u. 23 u. 31; Ep. 118, 16f.; 120, 1, 4; De civ. Dei X, 29; XI, 2; Serm. 68, 2, 3; 140, 1, 1 u. ö.

immer auch auf irgendeine Weise da ist; denn es hat sein Dasein von Ihm, der nicht (nur) auf irgendeine Weise da ist, sondern der das Dasein selber ist“ (Conf. XIII, 31, 46).

Dieser für unseren Zusammenhang sehr wichtige Text behandelt nicht etwa nur eine bestimmte Art religiöser Erkenntnis, sondern ganz allgemein die augustinische Seins- und Werterkenntnis, wobei der Gottschau allerdings ein besonderes Augenmerk gilt. Dabei geht Augustinus unter Anlehnung an die Heilige Schrift von der unmittelbaren Erfahrung aus: Nur der Geist des Menschen weiß, was des Menschen ist! Zwischen Erkenntnis-Objekt und Subjekt muß also eine gewisse Entsprechung, eine Art Sphärengleichheit bestehen. Darum weiß auch allein Gott, was Gottes ist. Der Mensch mit seiner Seinschwäche ist für sich allein niemals fähig, dieses höchste Sein und höchste Gut zu erkennen und zu lieben, denn er vermag in seiner sündhaften Nichtswürdigkeit überhaupt kein wahres bonum zu werten. Dieses in der Sphärendifferenz begründete Unvermögen hat Augustinus in seiner eigenen jugendlichen Weltverfallenheit zur Genüge an sich selber erfahren. Nur die vera Caritas vermag die vera bona und ihr primäres summum bonum et esse zu erkennen, denn sie ist selber zugleich die cara Aeternitas und die aeterna Veritas, d. h. Gott selbst (s. o.).

Umgekehrt weiß Augustinus aber auch, daß der Mensch dennoch zu dieser höchsten Existenzvollendung in der Gottschau berufen ist, denn der heilige Geist der Liebe ist in sein Herz ausgegossen, damit er sieht, was er allein niemals sehen könnte. Nicht unsere Kraft, sondern Gottes Liebe ist es also, die den Menschen erst wahrhaft sehend macht. Was der Kirchenvater mit dieser zur wirklichen Wahrheits- und Werterkenntnis notwendigen vera Caritas meint, ist nichts anderes als die Agape des Neuen Testaments¹⁵⁰. Für ihn, den „Doctor gratiae“, ist es eine aus dem eigenen Heilserlebnis stammende Erfahrungstatsache, daß der Eros des selbtherrlichen Menschen allein von sich aus niemals zur existenzvollendenden Gottschau zu gelangen vermag, sondern daß es eigentlich Gott selber ist, der im begnadeten Menschen schaut. Non vos estis qui videtis, sed Deus videt! so drücken es die Confessiones (XIII, 31, 46) im Anschluß an das Matthäus-Evangelium (10, 20) aus. Er, der die Liebe selber ist (s. o.), muß sich also zuvor gnädig zu dem gewöhnlich der sinnlichen Außenwelt verfallenen Menschen (De Trin. XI, 1, 1) herabneigen und ihn aufheben, damit er überhaupt erst wahrhaft zu schauen vermag: Tu assumpsisti me, ut viderem! (Conf. VII, 10, 16; vgl. n. 24). Gott ist damit sowohl der eigentliche Ursprung als auch das eigentliche Ziel unseres Erkennens und Wertens: „Er wird nur geliebt durch den heiligen Geist, den Er gegeben hat, da ja die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns geschenkt ist. Durch Ihn sehen wir“ (Conf. XIII, 31, 46).

Damit ist aber nicht etwa gesagt, daß der Mensch vor Gott mit seiner Personalität als Subjekt seines Erkennens, Wollens und Liebens ausgelöscht wäre.

¹⁵⁰ So auch Guardini, a. a. O. S. 257f. im Gegensatz zu A. Nygren, Eros und Agape I—II, Gütersloh 1930/37.

Augustinus weiß vielmehr: *Tu Deus, vides in hominibus!*¹⁵¹ Dadurch daß Gott mit seiner gnädigen Liebe sich zum Menschen herabneigt, ihn an sich zieht und mit ihm im Bunde gleichsam Hand in Hand dem transzendenten Ziel unserer Existenz zustrebt, wird die menschliche Personalität nicht etwa im umfassenderen göttlichen Sein aufgelöst oder gar zerstört, sondern im Gegenteil erst zu ihrer höchsten Vollendung geführt: *Ecce ades (Deus meus), et liberas a miserabilibus erroribus, et constituis nos in via tua, et consolaris, et dicis: Currite: ego feram, et ego perducam, et ibi ego feram* (Conf. VI, 16, 26). Immer schon — so weiß Augustinus aus eigener Erfahrung — ist Gott da, selbst im Herzen des in die Irre gegangenen Sünders¹⁵²: „Spät habe ich Dich geliebt, o Schönheit, so alt und doch so neu, spät habe ich Dich geliebt. Und siehe, Du warst in meinem Innern und ich draußen . . . Du warst bei mir, aber ich nicht bei Dir . . . Du hast mich laut gerufen und meine Taubheit zerissen; Du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht . . . Du hast mich berührt, und ich bin entbrannt in Deinen Frieden“ (Conf. X, 27, 38). Hier kommt deutlich genug zum Ausdruck, was Augustinus mit der steten Gegenwart des *Deus intimus cordi* meint. Hat er ihn doch selber als seinen „Guten Hirten“ erlebt, welcher ihn, das „verlorene Schaf“, nicht verlassen hat, sondern ihn heimsuchte, bis er sich endlich finden und auf den rechten Weg führen ließ. Das schließt aber wiederum die personale Eigen-tätigkeit des Menschen nicht aus. „Ihr sollt laufen — so ruft uns Gott zu — während ich euch tragen und führen will!“ (vgl. o. Conf. VI, 16, 26). Nicht also der Mensch allein ist es, der zum Ziel gelangt und voller Seligkeit — soweit das schon in diesem Leben möglich ist — die *aeterna Veritas et cara Aeternitas* liebt und schaut, sondern „Gott in ihm“ (Conf. VII, 10, 16; XIII, 31, 46). In der Person des Menschen liebt und schaut die Person Gottes. Damit ist — wie Augustinus in den verschiedensten Wendungen immer wieder betont — der persönliche *Deus veritas* nicht nur das letzte Ziel, sondern als die *vera Caritas* auch der wahre Urgrund und die ständig tragende Kraft der menschlich-personalen Existenz, die sich mit-liebend und mit-schauend vollzieht. Er ist ihr Anfang und ihr Ende, ihr Alpha und Omega. Mit diesem Kreis der Bestimmungen „*aeterna Veritas — cara Aeternitas — vera Caritas*“ (s. o. Conf. VII, 10, 16) meint Augustinus jene Bewegung der biblischen Agape, die im „Worte Gottes fleischgeworden“ (Joh. 1), sich gnädig zu unserer Schwachheit herabneigt und uns aufhebt, damit wir durch den Heiligen Geist schauend zu Gott zurückzukehren vermögen.

Diese göttliche Liebe wird aber nicht vom Geistesstolzen, sondern nur vom Demütig-Reuigen in der von Gott heraufgeführten Bekehrung empfangen und im existenziellen Mitvollzug gehorsam verwirklicht: *Intravi in intima mea, duce te* — so hat es Augustinus ausgedrückt — *et potui, quoniam factus es ad-jutor meus* (s. o. Conf. VII, 10, 16). Erst in dem Maße, in dem der zur Einkehr

¹⁵¹ Vgl. o. Conf. XIII, 31, 46 und Joh. 15, 5: „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der . . .“

¹⁵² Vgl. Conf. IV, 12, 18: *Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo. Redite, praevaricatores, ad cor, et inhaerete illi qui fecit vos.* — Vgl. In Jo. 23, c. 10; Serm. 330, n. 3.

bereite Mensch sich diese gnädig geschenkte Liebe Gottes zu eigen macht und sich von ihr über sich selber hinaus tragen läßt, vermag er drinnen, d. h. jenseits des eigenen Inneren, jenes „ganz, ganz andere unwandelbare Licht“ wirklich zu schauen: „Die Liebe ist's, die es kennt!“ (Conf. VII, 10, 16).

2. Das ist die große Heilserkenntnis, die der Kirchenvater an sich selber erfahren hat und gerade in seinen „Bekennnissen“ immer wieder zum Lobpreis des gnädigen Gottes verkündet. Dabei verheimlicht er aber auch nicht die Schwierigkeiten, die sich besonders beim Beginn solch existenziellen Geschehens von seiten des Menschen in den Weg stellen. Am Schluß unseres obigen Haupttextes waren diese bereits angeklungen. „Als ich Dich — hieß es dort — so zum ersten Male erkannte, zogst Du mich an Dich, damit ich sah, daß das, was ich schauen sollte, wirklich da ist, daß aber ich noch nicht der war, der wirklich zu schauen die Kraft hätte“ (Conf. VII, 10, 16). Vor der heiligen Seinsfülle Gottes wird offenbar die menschliche Schwäche erst richtig fühlbar. Von dem im eigenen Innern gewaltig aufleuchtenden Gotteslicht geblendet ist ja auch Augustinus — wie er im selben Abschnitt weiter berichtet — „in Liebe und Schrecken“ erbebt¹⁵³. Das numen fascinosum et tremendum (vgl. R. Otto), der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (vgl. B. Pascal) läßt ihn bei dieser ersten personalen Ich-Du-Begegnung in heiligem Schauer zurückschrecken (vgl. im Alten Testament Exod. 33, 22f.): „Und ich fand — so bekennt der Kirchenvater —, daß ich fern von Dir war, im Lande dessen, was Dir unähnlich ist. (Dabei war mir) als vernähme ich Deine Stimme aus der Höhe“ (Conf. VII, 10, 16). Dem sündigen Menschen, der so lange in vermessenem Stolz dem niederen Bereich der körperlichen Außenwelt verfallen war, wird erst vor dem Antlitz des im Innersten thronenden Gottes die eigene nichtswürdige Erbärmlichkeit im vollen Umfange bewußt. „Ich bin die Speise der Großen — so hört er in seiner Niedrigkeit die göttliche Stimme aus der Höhe —, wachse, und du sollst mich essen. Aber du wirst mich nicht in dich verwandeln, wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst verwandelt werden in mich“. Und ich erkannte, daß Du um der Sünde willen den Menschen züchtigst und meine Seele hinschwinden läßt wie Spinnewebe“ (Ps. 38, 12)“ (Conf. VII, 10, 16).

Hier sind wir wieder bei einem wichtigen Text angelangt, wo uns, ganz nach biblischer Art in merkwürdige Bilder eingekleidet, das Unsichtbare sichtbar veranschaulicht werden soll. Augustinus bekennt, daß er, der von all dem erst eine Vorahnung hatte, bei seiner im Anfang stehenden Gottbegegnung noch keineswegs so weit ist, die „Speise der Großen“ — oder wie es vorhin hieß: das göttliche „Licht“ bzw. die „Liebe“, deren Kraft erst wirklich sehend macht — in sich aufzunehmen. Dazu ist er infolge seines jahr-

¹⁵³ Conf. VII, 10, 16: Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. — Vgl. XI, 9, 11: Quid est illud quod interlucet mihi, et percutit cor meum sine laesione; et inhorresco, et inardesco? Inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum. — IX, 4, 9: Inhorruí timendo, ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia Pater.

zehntelang eingefleischten Stolzes noch gar nicht in der Lage¹⁵⁴. Zuvor muß er in der Demut noch „wachsen“, um „Gott essen“ zu dürfen. Doch wird es schließlich auch dabei nicht etwa so sein wie bei unserem gewöhnlichen Essen, wo wir die Speise zu unserer eigenen Stärkung „einverleiben“, sondern umgekehrt: Nicht der Mensch ist es, der sich göttliche Kräfte aneignet — das wäre ja das, was seit der Ursünde seine große Versuchung ist —, sondern Gott ist es, der den Menschen ergreift und durch seine gnädige Liebe göttlich verwandelt. Dazu ist das Verbum Dei, das lumen, quod illuminat omnem hominem (vgl. Joh. 1), als „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ in beschämend vorbildlicher Demut herabgestiegen und „Fleisch geworden“ (Conf. VII, n. 13 f.; 24–26). Aber erst in dem Maße, in dem die „grundfähige Seele“ des Menschen (*anima rationalis*) dieser vera Caritas Gottes in lauterer Liebesgesinnung antwortet, wird sie von ihm — wie es in *De diversis quaestionibus* 46, 2 heißt — „auf gewisse Weise durchströmt und erleuchtet“, so daß sie nicht mehr nur mit den Augen des Körpers sieht, sondern vielmehr mit ihrem vorzüglichsten Auge, der Intelligenz, die „Grundgedanken Gottes“ (*rationes*) schaut und dadurch „aufs höchste beseligt wird“.

3. Das verdankt der Mensch also in erster Linie dem Verbum, dem johanneischen Logos, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh. 14, 6, in: Conf. VII, 18, 24). Denn Christus, die zweite göttliche Person, ist nicht nur das Verbum caro factum, sondern zugleich das in der memoria residierende „wahre Licht, das zu jedem Menschen hin leuchtet“ (Conf. VII, 9, 13)¹⁵⁵ und diesen dann auch in dem Maße „durchströmt“ als er bereit ist, sich ihm gläubig horchend nach innen hin zu öffnen (s. o.). O lumen veredicum — so ruft der Kirchenvater — tibi admoveo cor meum; . . . discute tenebras ejus, et dic mihi, obsecro te per matrem caritatem (Conf. XIII, 6, 7). Christus hat die „Speise“, die der Mensch in seiner Schwäche nicht aufnehmen kann, „dem

¹⁵⁴ Vgl. z. B. in Conf. VII, n. 22–27; De Trin. IV, 15, 20; Ep. 118, 5, 33 u. ö., wie Augustinus es noch eine ganze Weile mit den magischen Praktiken der stolzen neuplatonischen Mystiker versucht, um der sich demütig unterordnenden und dadurch erst wirklich entscheidenden Glaubensantwort auf den Anruf Gottes auszuweichen.

¹⁵⁵ Vgl. De mag. XI, 38: De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes. 3, 16 f.), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. — XII, 30, und dazu das, was uns verschiedene Augustinus-Texte oben schon über die Gegenwart Gottes in unserer memoria gesagt haben.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie eng die aus der frühen Anamnesislehre Augustins allmählich herangereifte Memorialehre mit seiner späteren Illuminationslehre ineinander verwoben ist. Beide sind nämlich nur mehr oder weniger unvollkommene Ausdrucksversuche ein und desselben Grundanliegens: Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas . . . (De v. rel. 39, 72). Immer wieder hat ja der Kirchenvater im Laufe seiner Entwicklung dieses existenzielle Problem neu und von verschiedenen Seiten her darzustellen versucht. Dazu im einzelnen Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre . . ., S. 398 ff.

Fleische beigemischt, da ja das Wort Fleisch geworden ist“, damit Gottes Weisheit, durch die alles geschaffen ist, die „Milch für unsere Kindheit“ werde (Conf. VII, 18, 24; vgl. De magistro!).

Wenn Augustinus hier in bildhafter Weise von dem göttlichen „Lichte“ und der „Speise“ für den Menschen spricht, so läßt er doch keineswegs den Eindruck aufkommen, als handle es sich dabei etwa nach dem Vorbilde der neuplatonischen Lichtmystik um irgendwelche impersonalen Mächte und Kräfte, mit denen wir in gewissen magischen Beziehungen stünden. Er betont vielmehr immer und immer wieder die Personalität der beiden Partner und den dialogischen Charakter dieser schauenden und liebenden Gott-Mensch-Begegnung. „O wahr redendes Licht, ich beschwöre dich, sprich...! so hieß es oben bereits in ganz personalem Dialog. Und unmittelbar im Anschluß an unseren anderen Text, wo von dem göttlichen Ruf „Cibus sum grandium“ die Rede war, heißt es bei Augustin ebenfalls ganz biblisch-personal: „Du (o Gott) riefst von ferne: ... Ich bin der Ich bin‘. Und ich vernahm, so wie man im Herzen vernimmt (sicut auditur in corde)! (Conf. VII, 10, 16). Wie notwendig diese dialogische Begegnung zwischen Gott und dem Menschen für jeden ist, der überhaupt verstehen will, worum es dem Kirchenvater geht, das wird klar, wenn man bedenkt, daß doch das religiöse Urphänomen des „Ego sum qui sum“ (Exod. 3, 14) vom menschlichen Denken her niemals ganz erfaßt und erst recht nicht in Worten mitgeteilt werden kann (s. o.). Hier handelt es sich ja um eine unaussprechliche existenzielle Erkenntnis, die sich nur in der Ich-Du-Begegnung vollzieht: Caritas novit eam! Wer deshalb in diesem Leben bereits eine Vorahnung von dem, was der persönliche Gott ist, gewinnen will, muß sich selber auch persönlich mit seiner ganzen Existenz gläubig, d. h. horchend und gehorchend, dem „im Herzen“ vernommenen göttlichen Anrufe stellen: Audiatur te intus sermonicantem qui potest! ruft Augustinus¹⁵⁶.

An dieser Stelle leuchtet wiederum die zentrale Bedeutung auf, die das Verbum Dei als Inbegriff der ewigen Schöpfungsideen und als „solus magister qui intus docet“ im Leben und Denken Augustins besitzt. Er sieht zwar in den Confessiones gerade hier Neuplatonisches und Biblisches weithin Hand in Hand gehen (Conf. VII, c. 9), jedoch betont er zugleich auch ihre fundamentalen Wesensunterschiede. Den vom stolzen Eros der neuplatonischen Mystiker getriebenen Versuchen, des impersonal gedachten Göttlichen durch „magische Künste“ (Ep. 118, 5, 33) teilhaft zu werden, steht der demütige Gehorsam der aus dem Glauben entspringenden christlichen Agape gegenüber. So magisch-impersonal der stolze Eros-Aufstieg von den auf sich selbst bauenden Platonikern gelehrt wird, so dialogisch-personal ist im Gegensatz dazu der auf Gottes Agape vertrauende Weg der „Nachfolge Christi“. Nicht „aus eigener Kraft“ — so betont Augustinus ausdrücklich —, sondern nur

¹⁵⁶ Conf. XI, 9, 11. — Zu dem dialogischen Charakter der augustianischen Wahrheitschau vgl. neuerdings v. a. V. Warnach, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 429—450.

mit der Hilfe des *Verbum caro factum et crucifixum* vermögen wir dem innersten Wesenszug unseres Herzens folgend zur letzten Erfüllung unserer Sehnsucht zu gelangen¹⁵⁷. In der nämlich allein durch Christus vermittelten innigen Liebesvereinigung zwischen der Person Gottes und der des Menschen sollen wir mit unserer *anima rationalis* nicht nur zu irgendwelcher theoretisch-kühler Erkenntnis, sondern letztlich zur *visio beatifica*, d. h. zur höchsten Existenzvollendung in der unmittelbaren Schau des *Deus veritas* geführt werden, wo in der vollkommensten Ich-Du-Begegnung „der Mund zum Munde spricht“ (*De Gen.* XII, 26, 54).

4. So hat uns die Frage nach der eigentlichen Kraftquelle der alles Diesseitige übersteigenden Wahrheitssuche des menschlichen Erkenntnissubjektes mitten hinein geführt in die persönliche Existenzerfahrung unseres ruhelosen Gottsuchers, dessen ganzes Denken in diesem Heilserlebnis seine tiefste Wurzel hat. Aus den dabei sichtbar gewordenen großen existenziellen Zusammenhängen heraus wird — wie wir gesehen haben — erst wirklich verständlich, was der Kirchenvater meint, wenn er auch von unserem Erkennen schreibt, daß es eigentlich Gott selber ist, der in uns liebt und schaut, ohne damit uns als freie und verantwortliche Personen aufzuheben. Nicht nur die Menschen schauen — so bezeugt Augustinus aus seiner Erfahrung —, sondern Gott in ihnen: *Tu vides in eis!* (*Conf.* XIII, 31, 46). Oder umgekehrt: Wir schauen durch den Heiligen Geist der göttlichen Liebe, welcher in unser Herz, das heißt in die innere Mitte unserer Geist-Seele ausgegossen ist (ebd.). Von Gott müssen wir daher immer erst diese Liebe empfangen, um so von Ihm befähigt zu jener beseligenden Wahrheitserkenntnis gelangen zu können, die in diesem Leben bereits beginnt, in jenem anderen aber erst zur letzten Vollendung gelangt¹⁵⁸. So schauen wir das, was Gottes ist, gleichsam von Gott her: *Da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti. Da, Pater, qui vere nosti, data bona dare filiis tuis* (*Matth.* 7, 11). *Da, quoniam suscepi cognoscere, et labor est ante me* (*Ps.* 72, 16), *donec aperias* (*Conf.* XI, 22, 28; vgl. IX, 13, 34; XII, 23, 32). „Wer da schaut — so sagt der Kirchenvater an einer anderen Stelle —, der ‚rühme sich nicht, als hätte er nicht empfangen‘; und zwar nicht nur das, was er schaut, sondern auch schon, daß er schaut. ‚Was nämlich hat er, das er nicht empfangen hätte?‘ (*1 Kor.* 4, 7)“ (*Conf.* VII, 21, 27; vgl. X, 29, 40). Damit können wir als Ergebnis kurz zusammengefaßt feststellen: Gott ist die innerste Wurzel, die treibende Kraft und das letzte Ziel unserer Wahrheitssuche; aber so, daß die Subjektivität und Personalität des erkennenden Menschen dadurch nicht aufgelöst, sondern erst wirklich vollendet wird: *Deus in homine videt!*

¹⁵⁷ Vgl. v. a. *De Trin.* IV, 15, 20 und die oben schon angegebenen Parallelen. — Daß sich die Ansätze zu dieser vom späteren Augustin so stark betonten Lehre von der göttlichen Gnadenwirksamkeit bereits in den unmittelbar nach der Bekehrung geschriebenen Frühschriften finden, hoffen wir demnächst an anderer Stelle nachweisen zu können.

¹⁵⁸ Vgl. etwa das großartige Ostia-Gespräch mit seiner Mutter: *Conf.* IX, 10, 23 ff.

D.

Einordnung ins Ganze

Zum Abschluß soll nun noch versucht werden, kurz anzudeuten, welche Stellung dem bisher erarbeiteten Ergebnis in seinem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen des augustinischen Lebens und Denkens zukommt. Das wird um so notwendiger sein, als sich gezeigt hat, daß nach Augustins Auffassung dem Menschen im Seinsganzen eine Mittelstellung zugeordnet ist, in welcher die drei großen Bereiche des Körperlichen, des Geistigen und des Göttlichen sich überschneiden: Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis corpus est: si supra attendis Deus est (vgl. o. In Jo. 20, 11). Im Menschen kreuzen sich also viele Linien, die nicht nur getrennt für sich, sondern auch zusammen als Ganzes gesehen werden müssen. „Alles hängt und greift so ineinander, daß Augustin kein Glied dieser Kette fassen kann, ohne die ganze Kette mitzuziehen . . ., deren Mittelpunkt die Gnade und die Liebe sind“ (Gilson, a. a. O. S. 390f.).

Uns ging es hier vor allem um die Teilfrage, wie der Mensch als erkennendes Wesen zwischen den äußeren *sensibilia* und den inneren *intelligibilia* steht. Beim Äußeren beginnend hatte sich uns zunächst einmal auf der Suche nach dem Subjekt des sinnlichen Erkennens gezeigt, daß dieses nicht in einem *conjunctum* von Leib und Seele, sondern ausschließlich im geistigen Innenbereich des Menschen zu finden ist. Um aber zum Eigentlichen, d. h. zur Erkenntnis der intelligiblen Wahrheit zu gelangen, galt es, auch die innersten und höchsten Kräfte der menschlichen Seele noch zu übersteigen. Denn um den über-innerlichen *Deus veritas* wirklich zu erkennen, bedarf es entsprechend über-menschlicher Kräfte. Was uns dazu die einschlägigen Augustinus-Texte zwar tiefschürfend aber doch in aller Deutlichkeit gesagt haben, stellt mit seinen weittragenden Konsequenzen für die Ganzheit dieses philosophisch-theologischen Denkens zweifellos vor komplizierte Probleme.

Das hat nicht selten zu dem einfachen Kurzschluß geführt: „Der Kirchenvater muß anders gedacht haben, als er geschrieben hat, denn sonst . . .“ Und hier folgen dann meist eine Reihe von Argumenten, die nicht aus dem Denken Augustins, sondern anderswoher geholt sind. Derlei beweist aber nichts gegen das, was nun einmal schwarz auf weiß steht, und zwar nicht nur in vereinzelt zufälligen Formulierungen, sondern quer durch sein ganzes literarisches Schaffen. Denn was der Kirchenvater zu der Teilfrage nach dem Subjekt des intelligiblen Erkennens in der kurz zusammenfassenden Formel „*Deus in homine videt*“ sagt, steht in einer Linie mit dem, was er zum Ganzen seiner Illuminationslehre in den verschiedensten Werken sonst noch geschrieben hat¹⁵⁹. Daran ändern auch die Schwierigkeiten nichts, die mancher mo-

¹⁵⁹ In diesem Zusammenhang sei eindringlich vor der bekannten Gefahr gewarnt, einige Gedankensplitter aus dem vielgestaltigen Werk unseres impulsiven Rhetors herauszureißen und damit das Gegenteil dessen beweisen zu wollen, was der Grundzug nicht nur im ganzen Denken, sondern vielmehr noch im ganzen Leben dessen ist, den man mit Recht „*Doctor gratiae*“ genannt hat.

derne Philosoph, aber auch mancher Theologe empfinden mag, wenn er sich anschickt, Augustins Pfaden in sein noch ungespaltenes philosophisch-theologisches Denken zu folgen. Jahrhundertlang schon hat man sich ja daran gewöhnt, peinlich „Natur“ und „Übernatur“, „Wahrheitserkenntnis“ und „Gotteseerkenntnis“, „Philosophie“ und „Theologie“ voneinander zu scheiden. In dem uni-versalen Denken des Kirchenvaters aber heißt es klipp und klar: *Deus est veritas!* oder umgekehrt: *Veritas est Deus!* Deshalb ist für ihn Wahrheitserkenntnis immer zugleich irgendwie Gotteseerkenntnis. So kommt es bei ihm auch zu solchen „Anstößigkeiten“ wie etwa der, daß mitten in seinen erkenntnistheoretischen Abhandlungen immer wieder ganze Abschnitte der Bibel auftauchen (vgl. o.). Und schließlich erscheint unser Problem „Deus in homine videt“ bei dem großen Lehrer christlicher Universitas ganz offensichtlich in dem umfassenderen theologischen Zusammenhang „Gnade und Freiheit“, d. h. Allwirksamkeit Gottes (nicht: Alleinwirksamkeit!) und personale Freiheit des Menschen.

Von der Entstehung dieses ganzheitlichen Denkens gibt uns der Kirchenvater einen sehr aufschlußreichen Bericht. „Alles — so schreibt er —, was ich dort (in den philosophischen Schriften der Platoniker) Wahres gelesen hatte, fand ich hier (in der Heiligen Schrift) als (Gottes) Gnadengabe bezeichnet wieder, damit wer da schaut, sich nicht rühme, als habe er nicht empfangen; und zwar nicht nur das, was er schaut, sondern auch, daß er schaut“ (Conf. VII, 21, 27). Dieser bekannte Text weist uns ganz deutlich dorthin, wo das philosophisch-theologische Denken Augustins seinen unmittelbaren „Sitz im Leben“ hat. Der Kirchenvater erinnert uns hier nämlich kurz aber unmißverständlich an sein sich allmählich anbahnendes großes Heilserlebnis. Seine Wahrheitserkenntnis stammt ja — wie sich schon oben gezeigt hat — nicht aus papierenen Büchern, sondern letztlich vom „lebendigen Gott“ selbst. Alles wahre Denken wird hier unter Berufung auf das Neue Testament ausdrücklich der göttlichen Gnade zugeschrieben (*commendatione gratiae!*). Damit stellt Augustinus die gnoseologische *illuminatio veritatis* offensichtlich in das an sich selbst erlebte umfassendere Ganze der theologischen *illuminatio caritatis et gratiae*. Unter Berufung auf das Johannes-Evangelium erklärt er dazu in aller Deutlichkeit: *Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum* (De Trin. IV, 2, 4 mit Joh. 1, 14)¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Vgl. dazu die „philosophische“ Parallele, die bezeichnenderweise in seinen *Enarrationes in Psalmos* (118, 23, 1) steht: *Nulla quippe creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a se ipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur.* — In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf die kurzen, aber beachtlichen Andeutungen bei N. Incardona, *Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto pensare in San Agostino*, in: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, S. 463—475. Dort heißt es, daß die augustianische „Illumination als solche die geschenkte, neue, unausdrückbare und unaussprechliche Situation einer Beziehung ist, die geradezu Gipfel der Gnade ist“ (S. 474; Sperrung von uns). Dieser „unmittelbare, hohe Zustand der Gnade“ besteht — nach Incardonas Augustinus-Interpretation — in dem „Akt der Aufnahme des *lumen intelligentiae veritatis*“ (ebd.).

Wir möchten uns diesem Sprachgebrauch nicht ohne weiteres anschließen; denn ein vol-

Wir können diesen interessanten Zusammenhängen zwischen Philosophie und Theologie, die sich bei unserer Untersuchung offenbar mit Recht immer wieder gezeigt haben, hier natürlich nicht im einzelnen nachgehen, denn dazu wäre eine eigene Monographie erforderlich. Aber schon die wenigen von uns ausgewählten Texte lassen erkennen, daß Augustins gesamte Erkenntnislehre tatsächlich „nichts anderes als der gnoseologische Aspekt seiner theozentrischen Anthropologie“ ist¹⁶¹. Wirkliche Wahrheitserkenntnis vollzieht sich danach letztlich nur in einer inneren Liebesbegegnung zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen: *Caritas novit!* (vgl. o. Conf. VII, 10, 16). Dabei stellt das Erkennen nicht nur irgendeine Seite, sondern sogar einen Hauptstrang im Ganzen der vor Gott sich vollziehenden Existenz des Menschen dar. Wer das im Blick behält, den überrascht es nicht, wenn er — in den Confessiones besonders deutlich erkennbar — auch bei der Untersuchung des menschlichen Erkennens auf jene dem biblischen Christentum ganz eigentümliche Doppelpoligkeit unseres Daseins stößt, welche die unentflechtbare personale Gebundenheit des Menschen an Gott, seinen ewigen Urgrund und sein letztes Ziel besagt: „*Mihi autem inhaerere Deo bonum est* (Ps. 72, 20), *quia si non manebo in illo, nec in me potero*“¹⁶².

So wird selbst in Augustins Erkenntnislehre deutlich, wie sehr der Mensch ein „re-ligiöses“, d. h. rück-verbundenes Wesen ist. Denn was sich in den oben angeführten Texten auf philosophischem Gebiet erkennen läßt, ist nicht nur eine Besonderheit unserer Erkenntnisrelation, auch nicht nur eine solche des allgemein-menschlichen Daseins, sondern vor allem ein Merkmal der religiös-christlichen Existenz. Es ist das Kennzeichen der durch Christus vermittelten inneren Ich-Du-Begegnung Gottes und des Menschen. Uns zeigt sich da eine lichte, geistig-geistliche Liebesbewegung, die vom Schöpfer- und Erlösergott, dem interior intimo meo et superior summo meo, ausgeht; sich in Christus gnädig zu dem durch die Hybris an die Außenwelt verfallenen Sünder herabneigt und diesen in seinem Inneren, dem cor bzw. der memoria trifft. In dem Maße der zu Höherem berufene Mensch dann bereit ist, sich jener gnädig anklopfenden Gottesbewegung entgegen zu wenden, und sich mit Gottes Gnade von der Verlorenheit an das sinnliche Draußen zu dem eigenen Inneren „bekehrt“, um auch dieses überschreitend sich gehorsam dem Deus intimus cordi zu öffnen, — in ebendem Maße kommt auch jene existenzielle Ich-Du-Beziehung in Fluß, welche von Gott her und mit dem

les Verständnis des augustinischen Erkennens und seiner Probleme scheint uns nur von dem umfassenderen Ganzen der augustinischen Existenz her möglich (dazu s. u. Anm. 168). Umgekehrt können wir aber auch unmöglich das unmißverständliche „grazia“ Incardonas einfach zu einem „surajouté“ verharmlosen, wie es R. Jolivet in seinem Referat „L'homme et la connaissance“ (in: Augustinus Magister III, Paris 1955, S. 174) tut.

¹⁶¹ Körner, Das Prinzip der Innerlichkeit . . ., S. 165; vgl. S. 89—165. — Diese Zusammenhänge sind bisher kaum beachtet worden. Das gilt in neuester Zeit besonders von R. Allers (a. a. O.), dessen Interpretationen vor allem deshalb am eigentlich Augustinischen mehrfach vorbeigegangen sind.

¹⁶² Conf. VII, 11, 17. Vgl. XI, 30, 40: *Et stabo atque solidabor in te forma mea, veritate tua.* — II, 10, 18; De Trin. VII, 3, 5.

Menschen zu Gott zurück kreist: „Cognoscam te Domine, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum (1 Kor. 13, 12). Virtus animae meae intra in eam, et coapta tibi ut habeas et possideas sine macula et ruga (Eph. 5, 27)“ (Conf. X, 1, 1)¹⁶³. Dabei wird die erkennende Liebesbewegung Gottes zugleich auch die des Menschen, um so mit dem Menschen zum göttlichen Ausgangspunkt, dem summum bonum, zurückzukehren: Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit (De Trin. VIII, 3, 5).

Diese Liebe ist gleichsam die „Schwerkraft“ in Augustins Leben, und er bekennt von ihr: Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror (Coint. XIII, 9, 10). Wie der Stein nach unten und das Feuer nach oben streben, so wird der Mensch durch diese Gottesgabe entzündet und nach oben getragen, damit er selbst die Stufen in seinem Herzen ersteigt und Gott ein „Stufenlied“ singt¹⁶⁴. Tu excitas — so lautet der klassische Ruf des Kirchenvaters — ut laudare te delectat; quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Conf. I, 1, 1). „Es ist — so sagt Wunderle ganz richtig¹⁶⁵ — ein Kreislauf von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott; was das Menschenherz in seiner Unruhe zu Gott hindrängt, das ist selbst schließlich von Gott in die Tiefe des Menschen gelegt . . . Gott steht also am Anfange und am Ende der ganzen Bewegung, die der Mensch auf ihn hin durchläuft.“ Dieser Kreislauf ist nicht ein nur-ethischer oder nur-noetischer; in ihm vollzieht sich vielmehr die volle menschliche Existenz. Es ist die innere dialogische Ich-Du-Begegnung des Menschen mit Gott, „cum quo intrinsecus colloquatur“¹⁶⁶.

Deshalb ist auch — wie die Confessiones im Überfluß bestätigen — die alte augustinerische Forderung, Einkehr zu halten, nicht nur eine noetische, sondern eine existenzielle. Erst beim Innwerden des Deus veritas empfängt der Mensch in Gnaden die Fähigkeit und Kraft nicht nur zum wahren Erkennen, sondern überhaupt zum wahren, d. h. eigentlichen Existieren: Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia¹⁶⁷. Augustinus weiß ja — wie besonders deutlich aus De civitate Dei hervorgeht —, daß

¹⁶³ Hier sei daran erinnert, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch unter gegenseitigem „Erkennen“ nicht etwa nur eine blutleere Verstandestätigkeit, sondern die innigste personale Lebensgemeinschaft versteht. — Vgl. auch Conf. IV, 16, 26, wo Augustinus davon spricht, daß er einst dem Lichte den Rücken zugewendet habe und so nicht erleuchtet worden sei. — Ferner De div. quaest. q. 46, 2.

¹⁶⁴ Conf. XIII, 9, 10: Dono tuo accendimur, et sursum ferimur. Inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde (Ps. 83, 6), et cantamus canticum graduum. — Vgl. Conf. V, 1, 1.

¹⁶⁵ R. Wunderle, Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones, Leipzig 1930, S. 11.

¹⁶⁶ En. in Ps. 4: . . . corde dilatavi, id est in corde habere Deum infusum, cum quo intrinsecus colloquatur. — Vgl. dazu auch die einschlägigen Arbeiten von J. Maréchal, E. Hendriks, F. Cayré, C. Butler, A. Mager, Ch. Boyer, E.I. Watkin, A. Mandouze, J. Hessen u. a.

¹⁶⁷ Conf. I, 2, 2 unter Anspielung auf Röm. 11, 36. — Vgl. dazu den erkenntnistheoretischen Aspekt in De im. an. 6, 10 u. 10, 17.

allein in Gott „sowohl die Ursache des bestehenden Seins, als auch der (dynamische) Urgrund des Erkennens, sowie die Ordnung des Lebens zu finden ist . . . Denn wenn der Mensch so geschaffen ist, daß er durch seinen hervorragenden Teil das berührt, was alles überragt, nämlich den einen, wahren und besten Gott, ohne den kein Wesen Bestand hat, keine Lehre unterrichtet und keine Erfahrung nutzt: dann soll auch nur er selbst gesucht werden, bei dem uns alles sicher ist, soll nur er geschaut werden, bei dem uns alles gewiß ist, soll nur er selbst geliebt werden, bei dem uns alles richtig ist“ (De civ. Dei VIII, 4). So stammt auch die in dem umfassenderen Ganzen der christlichen Existenz des Menschen vor Gott sich vollziehende Relation des echten Wahrheitserkennens aus der über-innerlichen göttlichen Schöpfermitte alles Seins und zielt auf der zeitlichen Suche des Menschen nach ewiger Erfüllung wieder in dieselbe christlich-pneumatische Innerlichkeit Gottes zurück, um dort dereinst zur letzten Existenzvollendung der beata vita zu gelangen.

Damit scheint uns ein nicht unwesentlicher Beitrag zur modernen Existenzphilosophie gegeben zu sein. Das wahre Existieren des Menschen bedeutet nämlich für den christlichen „Existenzphilosophen“ Augustin nicht nur ein „Sich-aus-sich-selber-heraussetzen“; es ist vielmehr ein ständiges sich von der ganz anderen Über-Innerlichkeit des gnädigen Deus intimus cordi her demütig empfangendes und im gehorsamen Mitvollzug sich selbst verwirklichendes Dasein, das in der jeweiligen Situation Du-sagend durch diese Menschenwelt hindurch zurückstrebt zu Gott, der innersten Quellmitte alles Seins. Erst in diesem Tieferen und Größeren vollzieht sich nach Augustins Auffassung das wahre „Sich-aus-sich-selber-heraussetzen“ unserer menschlichen Existenz, die ohne ihren metaphysischen Urgrund und ohne ihr transzendentes Ziel nicht sinnvoll gedacht und erst recht nicht wesensgemäß vollzogen werden kann.

Wie wir anzudeuten suchten, stammt solches Philosophieren bei Augustin letztlich nicht aus irgendeiner übernommenen Buchweisheit, sondern aus seiner ureigenen existenziellen Erfahrung. Der Kirchenvater denkt, was er selber vor Gott erlebt hat: Deum et animam scire cupio! Nihilne plus? Nihil omnino! (Sol. I, 2, 7). Von diesem Grundthema seines Lebens und Denkens her wird deshalb wie jedes so auch unser erkenntnistheoretisches Teilgebiet erst wirklich verständlich¹⁶⁸. Weil die augustinische Noetik im Grunde nichts

¹⁶⁸ Hier bei diesem Gott-Mensch-Verhältnis haben zweifellos auch jene Teilgebiete des augustinischen Denkens, die wir Illuminationslehre und Gnadenlehre nennen, ihre gemeinsame existenzielle Wurzel. Wenn man über das gegenseitige Verhältnis beider in ein dem Denken Augustins gerechter werdendes Gespräch kommen will, wird man mehr als bisher beachten müssen, daß beide aus der gleichen Existenz Erfahrung heraus gedacht sind.

Denn das, was in diesem Zusammenhang zuletzt auf dem Internationalen Augustinus-Kongreß in Paris am 22. 9. 1954 — trotz der bedeutsamen, aber auf wenig Gehör gestoßenen Kritik Max Müllers — über „naturel“, „surajouté“ und „surnaturel“ im Anschluß an das sich v. a. auf Allers (a. a. O. S. 477 ff.) stützende Referat von R. Jolivet diskutiert worden ist (vgl. den Bericht: Augustinus Magister III, Paris 1955, S. 185—191), hätte der Kir-

anderes ist als ins Bewußtsein erhobenes Leben, konnte auch unsere Frage nach dem menschlichen Erkenntnissubjekt letztlich nur von dem Menschen Augustin her beantwortet werden. Und wer den Menschen Augustin kennt, kennt den augustinischen Menschen. Innerhalb dieses großen anthropologischen Zusammenhanges hat deshalb das hier untersuchte Teilgebiet seinen legitimen Ort, quod erat demonstrandum.

Dabei kann niemand, der Augustin kennt, dem Irrtum zum Opfer fallen, als kreise dessen Denken um den Menschen, womöglich gar ums eigene Ich. Das hat der Kirchenvater anderen überlassen. Sein Denken ist — wie wir gesehen haben — nicht egozentrisch und auch nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch. Wenn er von sich selber spricht, dann spricht er vom Menschen vor Gott: *Noverim me, noverim Te* (Sol. II, 1, 1). Denn nur wer Gott kennt, kennt den Menschen. Ihm bekennt Augustinus: *De me scio te mihi lu-*

chenvater selber sicher zu einem guten Teil als „Versuch mit untauglichen Mitteln“ verständnislos zurückgewiesen. Solche Distinktionen hat er in seinem Leben und deshalb auch in seinem Lehren nicht gekannt.

Aus diesem Grunde ist es abzulehnen, die Illuminationslehre Augustins entweder „natürlich“ oder „übernatürlich“ erklären zu wollen. Wir bestreiten deshalb von vornherein auch jedem Kritiker unserer Darlegungen das Recht, diese etwa mit der einen oder der anderen ganz un-augustinischen Kategorie abzustempeln. Denn so einfach lassen sich die Dinge in dem existenziell-ganzheitlichen Denken des Kirchenvaters nicht distinguieren. Dazu bedürfte es einer eingehenden Darstellung seiner gesamten Existenzlehre. Wahrscheinlich würden sich dann dabei für ein wirklich genuines Augustinus-Verständnis anstelle der statischen Scholastizismen „naturel — surajouté — surnaturel“ andere, existenziellere Kategorien anbieten, wie etwa: „impersonale“ oder „personale Gott-Mensch-Beziehung“, und bei letzterem wieder: „Anruf“ und „Antwort“, „sich vertrotzen gegen . . .“ oder „sich öffnen für . . .“, „sich nach draußen oder nach drinnen wenden“ usw. (vgl. dazu schon Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburg 1952, vor allem S. 89—173).

Von daher wird sich auch leicht der zuletzt noch einmal von Allers (a. a. O. S. 479) vorgebrachte Einwand erledigen, daß ohne Trennung von „natürlich“ und „übernatürlich“ nicht zu erklären sei, wie jeder Mensch, sei er im Stande der Gnade oder nicht, Wahrheiten erkennen könne. — Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß der Kirchenvater selber sich verhältnismäßig eingehend mit dem Erkennen jener (Platoniker!) beschäftigt, die das göttliche „Licht, das zu jedem Menschen hin leuchtet“, zwar sehen, sich ihm aber nicht in demütiger Bereitschaft öffnen und so zu jener „Finsternis“ gehören, die das angebotene Licht „nicht aufnimmt“ (Joh. 1). Er vergleicht sie mit solchen, die ihr Vaterland zwar aus der Ferne sehen, aber ohne das Kreuz nicht zu ihm hingelangen, um es zu bewohnen (Conf. VII, 20, 26; De Trin. IV, 15, 20). So sehen sie zwar auch das Licht der Wahrheit aus der Ferne, bleiben selber aber finstere „Lügner“, weil sie sich in ihrer ichtvertrotzten Hybris von jener nicht „durchströmen“, d. h. in demütigem Gehorsam existenziell ergreifen lassen (s. o.). Denn nur „wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh. 3, 21, in: Conf. X, 1, 1). Andernfalls bleibt der Mensch eben in seiner Finsternis, was nicht ausschließt, daß er das göttliche Wahrheitslicht in ferner Verhülltheit sieht. — Denen, die auch letzteres ausschließlich einer sogenannten „übernatürlichen Gotteserkenntnis“ vorbehalten wollen und damit übersehen, daß Gott seine Beziehungen zum Menschen selbst dann nicht abbricht, wenn dieser ihm den Rücken kehrt (vgl. o.), würde der Kirchenvater sicher auch heute noch entgegenen: *Respondeo . . . verumtamen non esse mirandum, si aliqui etiam non-mundi corde vident Deum in specie quam voluntas ejus fecerit* (Ep. 147, 15, 37).

Von solchen Überlegungen her wird man sicher zu besseren Interpretationen gelangen als das mit unaugustinischen Distinktionen möglich ist.

cente (Conf. X, 5, 7). Wie das gesamte Leben und Denken, so entspringt daher auch seine Lehre vom Menschen als dem Erkenntnissubjekt aus der im Innersten des Herzens, d. h. aus der im tiefsten Seelengrunde der memoria erfahrenen Seinswirklichkeit des dem endlichen Geschöpf innewohnenden unendlichen Gottes. Um Ihn, seine innerste Seinsmitte, kreisen letztlich all seine Gedanken. Auf Ihn als das höchste Ordnungsprinzip sind sie alle hingeordnet. Und von Ihm, dem Erlösergott, getragen, streben sie zu Ihm als dem *sumum bonum* zurück: *Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia!* (Sol. I, 1, 3).