

# Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin.

Von Endre von Ivánka.

Ist die Erkenntnis Gottes, die nach Augustin jedem geistigen Erkenntnisakt zugrundeliegt — das „Erkennen im Lichte der höchsten Wahrheit“, „in rationibus aeternis“ —, im Sinne der Ontologisten so zu verstehen, daß eine unmittelbare, volle Erkenntnis Gottes in jedem unserer Erkenntnisakte enthalten ist, oder ist sie nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Licht unseres eigenen Intellekts, das uns die Erkenntnisse gibt, ein Anteilhaben an dem göttlichen Intellekt ist? Wieso können ihr dann aber trotzdem die Merkmale der unmittelbaren Erkenntnis zugeschrieben werden, wie sie nur der mystischen Erkenntnis zukommen können? Wollen wir sie aber als unmittelbare Erkenntnis gelten lassen, wie kann sie dann die Grundlage des natürlichen Erkennens sein, wenn die mystische Erkenntnis sowohl als die volle Anschauung Gottes in der ewigen Seligkeit nur ein auf der Gnade begründeter Zustand sein kann? Ist endlich die augustinische Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis Gottes im Innern der Seele selbst im Sinne der mystischen Erkenntnis zu verstehen, oder ist sie mit derjenigen Erkenntnis Gottes gleichzusetzen, in der auch die obersten Prinzipien und die allgemeinsten Begriffe erkannt werden?

Diese Fragen werden heute mehr denn je verschieden beantwortet, und es wirkt gewiß erschwerend auf die Lösung dieser Fragen, daß wir gewohnt sind, scharfe Unterscheidungen zwischen erkenntnistheoretischen Feststellungen, metaphysischen Aussagen und mystischer Erlebnisschilderung zu machen, während für das philosophische Milieu, aus dem das Denken des hl. Augustin hervorging, gerade das typisch neuplatonische Schweben zwischen Mystik, Ontologie und Analyse des Denkens charakteristisch ist. Es muß daher zur Klärung der Frage beitragen, wenn man versucht, die Lehre Augustins gerade in dieser Hinsicht in ihre historische Umgebung hineinzustellen, sie mit dem *gleichzeitigen Neuplatonismus* und den anderen mit ihr verwandten *christlichen Umformungen des Platonismus* zu vergleichen<sup>1</sup>. Nicht als ob aus dieser Analogie das Wesen

<sup>1</sup> Um diese Vergleichung nicht noch durch die Frage der philosophischen Entwicklung Augustins zu erschweren und vielleicht

seiner Lehre völlig abzuleiten wäre; im Gegenteil, das Eigenartige seines Denkens muß aus der Vergleichung nur um so deutlicher hervorgehen — aber gerade die uns befremdenden Züge, die wir leicht mißdeuten, die aber für das Philosophieren dieses Zeitalters etwas Gemeinsames und Selbstverständliches sind, erhalten so ihre richtige Erklärung. Man versteht klarer, wie seine eigenartigen Lehren aufzufassen und als was sie zu werten sind, was sie bedeuten und in welches Gebiet — Mystik, Theologie, Ontologie, Erkenntnislehre — sie gehören.

## I. Die innerliche Gotteserkenntnis.

### 1. Der Neuplatonismus und der christliche Platonismus.

Was nun zunächst die Lehre betrifft, daß die Seele Gott nicht durch Folgerungen aus der äußeren Erkenntnis, nicht durch ein Fortschreiten in der Reihe der durch äußere Erfahrung gewonnenen Begriffe erkennt, sondern *durch die Wendung in ihr eigenes Inneres*, durch ein Eingehen in sich selbst, das zugleich ein Abwenden von allem Äußeren, Vorstellbaren und Denkbaren bedeutet, so ist sie ein gemeinsames Grundmotiv des Augustinismus wie des Neuplatonismus. Wahre Selbsterkenntnis und wahre Gotteserkenntnis sind demzufolge so miteinander verbunden, daß die Seele, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, reinigt, zugleich mit sich und in sich Gott erkennt. Solange sie Gott nicht erkennt, hat sie auch ihr eigenes Wesen nicht erfaßt. *Ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam . . . ; mecum eras, et tecum non eram* (Conf. X 27). So sagt Augustin von sich selbst vor seiner Bekehrung; und von denen, die Gott außen suchen, heißt es, daß sie Gott deshalb nicht finden, weil sie sich nach außen wenden: *Exterius conantur ire et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus* (De trin. VIII 7, 11). Ebenso heißt es bei Plotin: οὐδενὸς οὖν θεός, φησὶν, ἔστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόντιν. φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω (Enn. VI 9, 7).

Äußerungen aus Schriften heranzuziehen, die dem Platonismus noch näher stehen als diejenigen, die sein Denken in seiner ausgereiften, endgültigen Form enthalten, ist hier die Vergleichung vor allem auf Grund seines anerkannt reifsten Werkes, der Bücher De Trinitate vollzogen, und nur zur Erklärung und näheren Ausführung gelegentlich die entsprechende Stelle der Confessiones herangezogen worden. Es soll nicht geleugnet werden, daß man ein in manchen Zügen abweichendes Bild seines Denkens erhielt, wenn man von seinen früheren Schriften ausginge.

Die Bedingung dieser die Gotteserkenntnis einschließenden Selbsterkenntnis, die Reinigung, wird auch von beiden fast mit denselben Worten umschrieben. *Εἰ . . . εἶδες σαυτὸν καὶ σαυτῶ καθαρῶς συννεγένου, οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἰς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων* (Enn. I 6, 9). Vom „Einswerden“, von der Befreiung von aller „Vielfältigkeit“ spricht hier also Plotin. Ebenso schreibt Augustin: *Cum igitur ei praecipitur, ut de ipsam cognoscat, non se, tamquam sibi detracta sit, quaerat, sed id quod sibi addidit, detrahat; interior est enim ipsa non solum quam sensibilia, . . . sed etiam quam imagines eorum* (De Trin. X 8, 11).

Wieso aber führt diese Reinigung der Seele von allem Fremden zur Gotteserkenntnis? Die Antwort auf diese Frage ist für den Neuplatonismus leicht. Wenn die Seele ihrer Natur nach Gott ist, unteilbar, einfach, „eins“ in dem vollen Sinne, in dem die Gottheit selbst das „Eine“ genannt wird, unsterblich, unwandelbar, leidensunfähig, und wenn ihr individualisierter Zustand, in dem sie auf eine menschliche Persönlichkeit beschränkt, leidend und handelnd der Veränderung unterworfen, im Erkennen an die Wahrnehmung der Außenwelt gebunden ist, nur einem Irrtum über ihr eigentliches Wesen entstammt, insofern sie das, was sie durch ihre geistige Ausstrahlung belebt, für sich selbst hält<sup>2</sup>, dann ist es freilich klar, daß in der Seele zugleich mit der Erkenntnis ihres wahren Seins und ihres innersten Wesens auch die Erkenntnis der Gottheit aufgeht. Denn beides ist ein und dasselbe. Dann ist es verständlich, wieso nur alles Fremde aus der Seele entfernt werden muß, damit sie in sich selbst Gott erkennen kann. Denn Gott und die so „vereinfachte“, „eins gewordene“ Seele sind eins<sup>3</sup>. Für das Christentum ist aber die Lehre von der

<sup>2</sup> Inwiefern die Individuation der Seele, ihr „Abfall“, nach Plotin eigentlich kein realer Vorgang in der Seele, sondern nur ein Anschein und ein Irrtum ist, das hat neuerdings A. Szabó in dem Aufsatz „Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus“ (Schol 13 [1938] 87—96) gezeigt.

<sup>3</sup> Das Verhältnis ist freilich auch bei Plotin nicht so einfach, wie es nach dem System, der immer wiederholten Behauptung von der durch die „Vereinfachung“ wiederhergestellten Identität zwischen Seele und Gott, äußerlich scheinen könnte. Denn wenn das Verhältnis nicht nur der Seele, sondern überhaupt jedes Seienden zum Einen, der Urquelle alles Seins, das einer sozusagen „limitierten Identität“ ist, wenn das Eine mit der nie erschöpften Fülle seines Seins in jedem Seienden soweit gegenwärtig ist, als es die Begrenztheit dieses anderen Seienden erlaubt, so ist eben die

Identität der Seele mit Gott unannehmbar. Die Seele kann nach der christlichen Lehre wohl durch die Hinwendung zu Gott göttlich werden, sie kann durch die Einstrahlung der Gnade am Göttlichen teilnehmen, nie aber wesenhaft das Göttliche selbst *sein*. Es handelt sich also vom christlichen Standpunkt aus nicht um eine Entdeckung des göttlichen *Seins* der Seele, sondern um ihr *Göttlichwerden*, durch die Tugend, durch die Gnade, durch die Liebe zu Gott. „Wer sein Herz von der Anhänglichkeit an das Geschaffene freigemacht hat“, sagt Gregor von Nyssa (PG 44, 1269 C), „sieht in der eigenen Schönheit das Bild des göttlichen Wesens . . . ; seine eigene Reinheit betrachtend, sieht er im Abbilde das Urbild“ (ebd. 1272 B). Das Entscheidende ist also die Zuwendung des Willens zu Gott, die Liebe zu Gott, die die Seele erst göttlich macht, weil sie sie am göttlichen Leben teilhaben läßt. Das ist vielleicht am klarsten bei Maximus Confessor ausgesprochen: „Gott wirkt in uns Alles, alles Handeln und alles Betrachten, alle Tugend, Weisheit, Güte und Wahrheit. Wir tragen nichts dazu bei als die Disposition des nach diesen Gütern strebenden Wollens“ (PG 90, 513 D).

Das Wesen der Seele ist also nicht, selbst göttlich zu sein, sondern fähig zu sein, sich dem Göttlichen zuzuwenden<sup>4</sup> und durch die Zuwendung selbst gottähnlich zu werden: *Ex illo similis illius*, wie es Augustin unübertrefflich kurz formuliert (De Trin. X 5, 7); oder wie er anderswo sagt: *Quia sum-*

---

„Andersheit“, die *ἑτερότης*, dieses Seienden die Grenze und das Maß seines Teilhabens am Einen. Wenn aber diese *ἑτερότης* als *solche* nicht selbst Teilhaben am Einen ist, sondern im Gegenteil die Schranke, die das Eigensein des Seienden einem volleren Teilhaben am Einen entgegengesetzt, und wenn das Streben des Seienden, und im besonderen der Seele, auf ein immer volleres Teilhaben am Einen geht, dann strebt jedes Wesen eigentlich nicht nach dem *Einswerden* mit dem Einen, sondern nach der *Vernichtung* des eigenen Seins, und die Seele, insofern sie eine von Gott verschiedene Seele ist, war gar nicht identisch mit Gott, sondern sie ist es nur insofern, als sie die Fähigkeit zu dieser Selbstvernichtung in sich hat. Die Zwiespältigkeit dieser plotinischen „Identität“ von Gott und Seele ist von R. Arnou: *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris 1921, klar herausgearbeitet.

<sup>4</sup> Außerordentlich klar wird dieses Verhältnis von Gregor von Nyssa in der großen katechetischen Rede umschrieben. Er spricht von der Gottähnlichkeit der Seele und fährt dann fort: „Das Ähnliche, wenn es nicht in irgend einer Hinsicht von dem unterschieden wäre, dem es ähnlich ist, wäre ihm (nicht nur ähnlich, sondern) sogar gleich. Darin liegt nun die Andersheit der gottähnlichen Seele Gott gegenüber, daß er unveränderlich, sie aber veränderlich ist, . . . und eben insofern sie Gott ähnlich wird, sich verändert“ (PG 45, 57D—60A).

mae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est (De Trin. XIV 4, 6). Daher ist sie Gottes Bild: Dei imago, quia potest etiam meminisse et intelligere et amare eum a quo facta est (De Trin. XIV 12, 15). Diese Zuwendung aber geschieht durch den Willen. Die Seele ist, nach Gregors von Nyssa Wort, ein ἀγγεῖον προαιρετικόν, ein durch den Willen aufnahmefähiges Gefäß des Göttlichen (PG 46, 105A); denn „wohin sich die Zuneigung des Willens wendet, dem wird die Seele verwandt“ (PG 44, 733B). In sich kann sie Gott erkennen, wenn sie gottähnlich geworden ist; gottähnlich wird sie nicht durch ihre Erkenntnis, die sie an sich, in ihrer Natur, gar nicht besitzt, sondern durch den Gott zugewandten Willen, durch die Liebe zu Gott, die in ihr das Ebenbild Gottes erst *schafft*, in dem und durch das sie Gott in sich selbst erkennt. Der letzte Grund der innerlichen Gotteserkenntnis ist also die Zuwendung des *Willens* zu Gott. In agnitione Dei ... transfert amorem a temporalibus ad aeterna (De Trin. XIV 17, 23); quantumcumque se extenderit in id, quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei (De Trin. XII 7, 10)<sup>5</sup>.

Es ist aus diesem Gedankengang heraus völlig begreiflich, warum jeder christliche Platonismus, wenn er nicht in den Fehler der Gleichsetzung mit Gott verfallen will, *Voluntarismus* sein muß, wie es ja auch der Augustinismus ist. So betrachtet, ist ja die Richtung des Willens auf Gott nicht nur eine *Bedingung* der Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst, wie beim Neuplatonismus, sondern sie ist das Mittel und der eigentliche Quell dieser Erkenntnis, ja sie ist sogar *diese Erkenntnis selbst*, da das Abbild Gottes in der Seele, das die Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst ermöglicht, eben die Liebe zu Gott, d. h. der die Gottähnlichkeit begründende, Gott zugewandte Willensakt selbst ist. Vom Standpunkt des christlichen Platonismus ist es weiterhin auch völlig konsequent, sogar die Selbsterkenntnis der Seele von der Hinwendung des Willens zu Gott abhängig zu machen. Denn es ist begreiflich, daß ein Wesen, dessen Bestimmung

<sup>5</sup> In demselben Sinn heißt es in den Conf. VII 10 von der lux incommutabilis, die Augustin in sich entdeckt (Inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te ...): *Caritas* novit eam. Und Conf. XIII 9 liest man: *Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*. Wie das natürliche Gewicht der Trieb eines elementaren Körpers zu dem ihm homogenen Element und dem ihm bestimmten Ort im Weltganzen ist, so führt die Liebe die Seele entweder zu Gott und macht sie ihm ähnlich oder läßt sie durch die Hinwendung zum Niedrigen herabsinken und beraubt sie der Gottähnlichkeit.

die Hinwendung zum höchsten Sein ist, und dessen Natur als die Fähigkeit der Anteilnahme am göttlichen Leben durch die Liebe zu Gott beschrieben wird, erst dann zur Einsicht in sein eigenes wahres Sein und sein tieferes Selbst gelangt, wenn diese Fähigkeit in ihm wirklich zur Tatsache geworden ist und sein eigenes Dasein ihm durch ein auf Gott gerichtetes Wollen geistig sichtbar wird. Als bloße Potenzialität bleibt es auch für den nach innen gerichteten Blick der Seele unsichtbar und unerkennbar. Daher sagt Gregor von Nyssa, daß ebenso wie Gott nur dann erkannt werden kann, wenn wir uns in unser eigenes Innere wenden, umgekehrt auch „die Seele nur dann sich selbst erkennen kann, wenn sie das Urbild ihrer eigenen göttlichen Schönheit betrachtet“ (PG 46, 509 C). Für den Fall, daß man von ihrer willensmäßigen Hinwendung zu Gott absieht, leugnet daher auch Gregor die Möglichkeit der unmittelbaren Selbsterkenntnis der Seele (PG 44, 257 A; 46, 509 B; 45, 945 D). Erst der Akt der Liebe zu Gott ist es, der, so wie er Gott im eigenen Innern der Seele erkennbar macht, die Seele zugleich auch ihr eigenes Wesen unmittelbar erkennen läßt. Damit ist zugleich — da die Liebe zu Gott Gnade ist — der Gedanke der natürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele in die Sphäre der Gnade verlegt. Sie ist zu einer Fähigkeit zum Gottähnlichwerden durch die Gnade geworden (vgl. Schol 11 [1936] 189 ff.).

Es muß wohl nicht erst gesagt werden, daß in dieser christlichen Transposition der platonischen Erkenntnislehre aus einer Seinsmetaphysik und einer Erkenntnistheorie eine Theorie der Mystik geworden ist, die nicht mehr von der der Seele naturgemäß zukommenden und zugänglichen Erkenntnis handelt, sondern von der Erkenntnis, die sie durch die Liebe zu Gott und durch die Gnade gewinnen kann, im Sinne des Prinzips: *Affectus transit in conditionem obiecti* (Joannes a S. Thoma), mit dem die mystische Gotteserkenntnis erklärt wird.

Es kann nun gewiß nicht bezweifelt werden, daß viele Äußerungen des heiligen Augustin über die innerliche Gotteserkenntnis der Seele in diesem mystischen Sinne gemeint sind. Die Erkenntnis in *ictu trepidantis aspectus* (Conf. VII 17), das *attingere modice toto ictu cordis* (Conf. IX 10) — das unmittelbar nachher *momentum intelligentiae* genannt wird —, das *coruscare, splendere, fragrare und tangere*, wie Conf. X 27 die Wirkung Gottes auf die Seele geschildert wird, der *ictus, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas* (De Trin. VIII 2, 3) sind klare

Ausdrücke mystischen Erlebens<sup>6</sup>. Umso auffallender ist es, daß Augustin, obwohl er die Zuwendung des Willens als die Bedingung der inneren Gotteserkenntnis betrachtet und die Selbsterkenntnis der Seele von ihrer Zuwendung zu Gott abhängig macht — *Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia si non manebo in illo, nec in me potero*, heißt es *Conf. VII 11* —, dennoch die unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele als eine ständige, ihrer Natur zukommende Eigenschaft mehr, als ihr eigentliches Wesen auffaßt. „*Ipsa sibi memoria sui*“, ist die echt augustianische, unübertrefflich kurze Formel dafür (*De Trin. XIV 6, 8*). Wie bei anderen Erkenntnisinhalten das Enthaltensein in der Erinnerung es bedingt, daß ohne neue Eindrücke von außen die Seele sie selbsttätig in ihr denkendes Bewußtsein rufen kann, so ist bei der Seele die Bedingung ihrer Erkennbarkeit eben die geistige Selbstgegenwärtigkeit ihres Seins. Denn: *Quid tam menti adest, quam ipsa mens?* (*De Trin. X 7, 10*). *Quid tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus?* (*De Trin. VIII 6, 9*). *Mens semetipsam per se ipsam novit* (*De Trin. IX 3, 3*). Darum versichert Augustin wiederholt, daß die Seele, *ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse,*

<sup>6</sup> Das wird besonders deutlich in den Worten, die auf die Stelle vom *ictus trepidantis aspectus* folgen: *Sed aciem figere non valui; et repercussa infirmitate redditus solitis* (wie in *De Trin. VIII 2, 3* *relaberis in ista solita et terrena*), *non mecum ferebam nisi amantem memoriam ...* (*Conf. VII 17*). Alle Mystiker sagen, daß von der mystischen Anschauung Gottes kein Begriff, keine klare Erkenntnis in der Seele zurückbleibt, sondern nur eine nicht in Begriffe faßbare Erinnerung, eine Gewißheit darüber, daß es Gott war, den die Seele geschaut hat, und eine Steigerung der Liebe zu ihm (z. B. die hl. Theresia in der Seelenburg, *Dimora 5 cap. 1*). Der schönste dichterische Ausdruck dieses Gedankens sind die Verse Dantes (*Par. 33, 58 ff.*):

Quale è colui che sonnando vede  
 Che dopo il sogno la passione impressa  
 Rimane, e l'altro a la mente non riede  
 Cotal son io ...

(nämlich nach dem letzten, höchsten Augenblick seiner Vision)  
 ... *chè quasi tutta cessa*  
*Mia visione, ed ancor mi distilla*  
*nel cor lo dolce che nacque da essa.*

Die innere Disposition des Mystikers, die „Nacht“, das „Nichts“, durch das sie hindurchgehen müssen, das „Dunkel“, in dem Gott wohnt, ist in den Worten beschrieben: *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat ...* (*Conf. IX 10*). Es ist das „Schweigen“, in dem, nach Gregor von Nyssa, „die Seele das Geheimnis Gottes im Heiligsten ihres Innern unausgesprochen und unaussprechlich bewahrt“ (*PG 44, 732A*).

nunquam se intelligere, nunquam se amare destitit (De Trin. XIV 10, 13; außerdem X 8, 11; XIV 14, 18; XV 3, 5). In diesem Punkte scheint sich Augustin viel enger mit Platon zu berühren als alle übrigen christlichen Platoniker; hier scheint er die christliche Umgestaltung des platonischen Grundgedankens, wie sie die übrigen christlichen Platoniker vollzogen haben, nicht anzunehmen und die platonische Auffassung von der Natürlichkeit der vollen Gotteseerkenntnis, die konsequenterweise zur neuplatonischen Lehre von der natürlichen Göttlichkeit der Seele führt, selbst zu teilen. Will man das Verhältnis des augustinischen Denkens zum Platonismus untersuchen, so muß man vor allem prüfen, welchen Sinn bei Augustin diese Aussagen haben.

## 2. Augustin.

Wenn Augustin auch die Natürlichkeit und Unverlierbarkeit der Selbsterkenntnis der Seele behauptet, so rechnet er trotzdem mit der Möglichkeit, daß die Seele über ihr Wesen sich täuscht: Aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo (De Trin. X 8, 11). So verfällt sie über ihr eigenes Wesen in Irrtum und verliert ihre Selbsterkenntnis. Denn: Tanta vis est amoris, ut ea, quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino cohaerit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit (De Trin. X 5, 7). Errat mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet (De Trin. X 6, 8). Cohaeserunt enim [rerum sensarum imagines] mirabiliter glutino amoris . . . , dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse, sine quo se non potest cogitare (De Trin. X 8, 11). Aber das heißt nicht, so betont Augustin, daß die Seele je ihrer Selbsterkenntnis *beraubt* ist; sie ist nur *verdeckt* vom Fremdartigen und Niederen, das mit ihr vermischt ist. Deshalb heißt es folgerichtig: Cum ei praecipitur, ut seipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit, detrahat (De Trin. X 8, 11).

Wie geschieht dies aber? Wie kann sie sich von allem Fremdartigen, Störenden reinigen? Cognoscat semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuatur in semetipsam (De Trin. X 8, 11). So ist es also doch auch wieder erst die Zuwendung des Willens, die diese Erkenntnis in der Seele gegenwärtig macht<sup>7</sup> und zwar die Zuwendung des Willens zu Gott. Denn

<sup>7</sup> Das entspricht auch ganz der Lehre von der *acies mentis*, die durch das „geformt“ wird, dem sie sich, unter dem Gebote des

die rechte Zuwendung des Willens zum eigenen *Wesen* der Seele ist zugleich Zuwendung zu Gott. Sich selbst kann sie nicht wahrhaft lieben, ohne Gott zu lieben: *Ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea, quibus praeponenda est* (De Trin. X 5, 7). Liebt sie sich selbst ohne Gott, um aus sich selbst zu sein, was Er ist und was sie nur durch Ihn sein kann (*volens . . . non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est* [De Trin. X 5, 7] — und selbst darin zeigt sich noch ein wenn auch verkehrtes Streben auf die Gottebenbildlichkeit hin [De Trin. XI 5, 8], so daß auch die unrechte Selbstliebe der Seele nicht ohne eine Beziehung auf Gott bestehen kann, dann vermag sie nicht einmal mehr in Wahrheit sich selbst, sondern nur, was unter ihr ist, zu lieben: *Superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam* (Ps 58, 10) . . . , *sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa in ea, quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laboretur per amores, quos non valet vincere, et errores, a quibus non videt qua redire* (De Trin. XIV 14, 18). Wenn es heißt: *Intentionem voluntatis in semetipsam statuatur*, so ist damit also zugleich die Zuwendung des Willens zu Gott erfordert, ganz im Sinne der Definition der Seele, die ihr Wesentliches, das „*principale mentis*“ (das ἡγεμονικόν) als das bezeichnet, „*quo novit Deum vel nosse potest*“ (De Trin. XIV 8, 11). So scheint also die Grundlage der Selbsterkenntnis der Seele doch nicht ihr geistiges Dasein und ihre natürliche Selbstgegenwart zu sein, sondern ihre willensmäßige Zuwendung zu Gott.

Wie kann Augustin demgegenüber behaupten: *Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis (eben der Verfinsterung und der Unkenntnis ihres eigenen Wesens) amittere potuit [anima] naturalem memoriam, intellectum et amorem sui* (De Trin. XIV 14, 19)? Wie kann trotzdem die Lehre von der natürlichen und unverlierbaren Selbsterkenntnis der Seele aufrechterhalten werden? Augustin tut dies dadurch, daß er zwischen *nosse* und *cogitare*, zwischen virtuellem Gegenwärtigsein des Gedachten und aktuellem Gedachtwerden unterscheidet (De Trin. X 5, 7; X 12, 19; XIV 5, 7; XIV 7, 9; XV 15, 25). Denn es kann etwas im Gedächtnis niedergelegt sein, ohne daß man daran denkt; aber man könnte nicht daran denken, wenn man es nicht im Gedächtnis bereits hätte, also wüßte.

Dieser Gedankengang ist nun zwar anwendbar auf solche Kenntnisse, die als Bilder und Eindrücke äußerer Gegenstände in unserem Bewußtsein niedergelegt werden und

nicht wir selber sind; wenn aber an Stelle des Enthaltenseins im Gedächtnis die geistige Selbstgegenwart der Seele tritt, entsprechend dem „*Ipsa sibi memoria sui*“ (De Trin. XIV 6, 8) — wie kann dann die Selbstgegenwart der Seele, die in ihrem geistigen Sein gegeben ist, jemals nicht aktuell gegenwärtig sein? *Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum* (De Trin. XIV 6, 8), gesteht Augustin selbst, den Kern des Problems formulierend, wie er dies auch schon im X. Buch getan hat mit den Worten: *Sed quomodo mens veniat in mentem, quasi posset mens in mente non esse?* (De Trin. X 4, 6). Wenn er trotzdem an der Behauptung festhält, daß die Selbsterkenntnis der Seele eine ihr inhärierende, unverlierbare Eigenschaft, ein Wesenszug ihrer Natur ist — *Restat, ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius* (De Trin. XIV 6, 8) —, dann wird es unbegreiflich, wieso die Seele nicht im ständigen Besitz der vollen Selbsterkenntnis ist, und (da diese ohne den vollen Besitz der Gotteserkenntnis nicht möglich ist, wie oben gezeigt wurde), wieso die Seele überhaupt jemals ohne die volle Erkenntnis Gottes sein kann. Augustin gibt diese Konsequenz auch zu. Er spricht davon, daß unsere, irdische Gotteserkenntnis „*per speculum in aenigmate*“ geschieht, und fährt dann fort: *Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus, quod non videre non possumus* (De Trin. XV 9, 16). So wird durch die Behauptung der Natürlichkeit der Selbsterkenntnis der Seele für Augustin die normale Erkenntnis, der Zustand der Seele, wie er uns empirisch allein gegeben ist, zum Problem.

Seine Lösung liegt darin, daß für ihn, ganz im Sinne Platons, die volle Anschauung Gottes, die ewige Seligkeit, der natürliche, wesensgemäße Zustand der Seele ist, und daß das Entbehren dieses Zustandes zugleich eine Einschränkung und Entäußerung ihres eigenen Wesens, gewissermaßen das Einbüßen ihrer eigenen Natur ist<sup>8</sup>. Freilich nicht in dem

---

Willens, zuwendet, wie es im XI. Buch von De Trin. ausführlich dargelegt wird.

<sup>8</sup> Das kommt auch in der Weise zum Ausdruck, wie Augustin von der irdischen, den äußeren Gegenständen zugewendeten Erkenntnis des Menschen spricht; immer wird sie als etwas der eigentlichen Natur der Seele Widerstrebendes betrachtet: *Corporearum rerum fallacia simulacra introrsus rapiens* (De Trin. XII 10, 15). *Imagines [corporum] convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa* (De Trin. X 5, 7); *extrinsecus sensa velut introducta* (De Trin. XV 3, 5).

Sinne, als ob die Erreichung dieses Zustandes ihr auf Grund ihrer natürlichen Fähigkeiten möglich wäre — *Sentit mens, quando bene recordatur Domini sui . . . , nonnisi eius gratuito affectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse* (De Trin. XIV 15, 21) — wohl aber in dem Sinne, daß ihr wahres Sein, ihr eigentliches Wesen erst dann verwirklicht wird, wenn sie zur vollen Erkenntnis Gottes gelangt<sup>9</sup>. *Ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid Te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi* (Conf. XIII 8). So wie es auch De Trin. X 5, 7 heißt: *Nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit*. So wird es verständlich, warum der Seele in ihrem irdischen Zustande das fehlen kann, dessen Besitz doch ihr Wesen und ihre Natur ausmacht; deshalb, weil dieser Zustand eben auch ein Verlust ihrer eigentlichen Natur ist und das Versetztsein in einen Zustand bedeutet, der ihrem Wesen widerspricht. Wenn es daher heißt: *Restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius* (De Trin. XIV 6, 8), so wird doch unmittelbar nachher hinzugefügt: *et in eam, quando se cogitat, incorporea conversione revocetur* (ebd.).

So ist bei Augustin die platonische Lehre, die der Seele die volle Erkenntnis Gottes als naturgemäße Erkenntnis zuschreibt, mit dem Standpunkt der christlichen Platoniker vereinigt, wonach die Seele nur durch die Liebe zu Gott, die von der Gnade Gottes bewirkt ist, gottähnlich werden und so zur vollen Erkenntnis Gottes in ihrem eigenen Innern gelangen kann. Wenn die Seele auch ihrer eigentlichen Natur d. h. ihrer ganz erfüllten Bestimmung nach im vollen Besitz der Erkenntnis Gottes sein sollte, so ist sie doch, im Zustande der Gottentfremdung und Verfinsternung, in dem sie sich befindet, nicht imstande, Gott zu erkennen, wenn nicht für diese Erkenntnis ihr Inneres gereinigt wird — durch den Glauben, der eine Wirkung der Gnade Gottes ist: *Contemplatio merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur* (De Trin. I 8, 17). Ähnlich heißt es De Trin.

---

<sup>9</sup> Denselben Gedanken drückt Thomas von Aquin aus, indem er den Einwand: *Naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit* (De ver. q. 13 a. 3 ad 6) im Prinzip anerkennt (Dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat . . .) nur mit der Einschränkung: *non tamen est sibi naturale, quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius*.

XIII 20, 25: *Fides qua cor mundante ad beatitudinem pervenitur.* Und der Glaube selbst ist in letzter Linie wiederum nichts anderes als die Liebe zu Gott. *Nisi per fidem diligitur* — sagt Augustin mit einem unvergleichlichen, beide Momente in eins zusammenfassenden Ausdruck — *non potest cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. ... Ubi sunt enim illa tria ... fides, spes, caritas, nisi in animo credente quod nondum videt, et sperante atque amante quod credit? Amatur ergo et qui ignoratur, sed tamen creditur (De Trin. VIII 4, 6).*

So wird verständlich, wieso Augustin die innerliche Erkenntnis Gottes dem Wesen der Seele zuschreiben kann, unbeschadet der Einsicht, daß erst die Liebe zu Gott die Seele gottähnlich macht und so die Erkenntnis Gottes im Innern der Seele ermöglicht — weil eben die Seele ihr eigentliches Wesen erst in der Liebe zu Gott erfüllt, erst durch sie zu ihrer eigenen wahren Natur, zur vollen Entfaltung ihrer Bestimmung gelangt. Wieso er aber sagen kann, daß auch im Zustande der Verfinsterung und der Abwendung von Gott die Selbsterkenntnis der Seele und die von ihr untrennbare Erkenntnis Gottes nicht verloren geht, sondern im Wesen der Seele erhalten bleibt und nur überdeckt, verhüllt wird, ohne doch ganz zu verschwinden, das geht aus diesem Gedankengang nicht hervor. Ja, er würde an und für sich sogar dagegen sprechen, wenn Augustin in dem „*per fidem diligere*“ nicht ein Moment entdeckt hätte, das diese Behauptung rechtfertigt und sogar nötig macht. Darin sind sich auch die großen Theologen der späteren Zeiten mit Augustin einig, daß der Glaube in seiner letzten Wurzel eine Tat des durch die Gnade bewegten Willens ist — *Fidei forma est caritas*, ist die scholastische Formel dafür —, eine Wirkung der Liebe zu Gott. Aber es ist für das augustinische Denken charakteristisch, daß er auch auf diesen dem Akt des Glaubens zugrundeliegenden Akt der Liebe zu Gott in aller Schärfe das Prinzip anwendet: *Quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest (De Trin. X 1, 1)* und dementsprechend fragt: *Quomodo autem diligantur quae nesciuntur, sed tantum creduntur? (De Trin. XIII 20, 26).* Es kann nicht anders sein, als daß die Seele, auch vor der Erkenntnis Gottes, auch vor dem Glauben, auch vor der Zuwendung des Willens, die dem Glauben vorhergeht, schon eine gewisse Kenntnis Gottes besitzt, eine gewisse Erinnerung an ihn bewahrt hat: *Non sane reminiscitur [mens] beatitudinis suae ... , credit autem de illa fide dignis literis Dei sui ... ; Domini autem Deo sui reminisci-*

tur (De Trin. XIV 15, 21)<sup>10</sup>. Der Glaube ist also nicht ein Übergang vom völligen Nichtkennen zum Kennen, vom gänzlichen Verlorenhaben zum Wiederfinden, sondern eine Erneuerung, Belebung, Kräftigung von etwas, was nie ganz verloren und nie ganz vergessen im Innern der Seele gegenwärtig war: Valet ergo fides ad cognitionem Dei non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmiter diligatur (De Trin. VIII 9, 13). Ohne diesen Rest, den die Seele von der Erkenntnis Gottes in ihrem Wesen bewahrt hat, wäre es ihr gar nicht möglich, sich ihm durch die den Glauben vorbereitende Liebe zuzuwenden und nach seiner Erkenntnis zu streben. Wenn auch einerseits die Seele vor der Annahme des Glaubens „Finsternis“ genannt wird (z. B. Conf. XIII 10) — Tenebras . . . intelligi voluit aversa ab huiusmodi luce (nämlich dem göttlichen, von dem es Conf. XIII 10 heißt: ut ad lumen indeficiens conversa lux esset) eamque minus idonea contueri corda mortalium (De Trin. XIII 1, 2) —, so heißt es doch von ihr: Commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur (De Trin. XIV 15, 21). Das eigentliche, geistige Wesen der Seele besteht in ihrer Zuwendung zu Gott, der Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes: Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest (De Trin. XIV 4, 6). Diese Fähigkeit bestünde aber nicht, die Zuwendung des Willens zu Gott im Glauben, die die Seele für die Erkenntnis bereit macht, wäre nicht möglich, wenn ein Funken dieser Erkenntnis nicht unverlierbar im Wesen der Seele bewahrt bliebe: Sive ita obsoleta sit haec imago, ut paene nulla sit, sive obscura atque deformis sive clara et pulchra sit, semper est (De Trin. XIV 4, 6).

Das Wesen der Seele kann also nicht nur in der *Fähigkeit* zur Hinwendung zu Gott bestehen, in der *Möglichkeit*, durch die Liebe zu Gott ihn zu erkennen und gottähnlich zu werden, sondern es muß von allem Anfang an und in unverlierbar wesentlicher Weise, ein *aktuelles* Hingerichtetsein auf Gott sein, das zwar mißleitet, irgedeutet, verdeckt und entstellt werden kann, aber doch als solches nie aufhört, weil mit seinem Aufhören zugleich das Wesen der Seele sich verflüchtigte. Das folgt aus der für das ganze Denken

<sup>10</sup> In anderer Form, auf Grund der Gleichsetzung von beatitudo und Gott (cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero) auf die beatitudo angewandt, ist derselbe Gedanke in den Conf. X 22 behandelt.

des hl. Augustin grundlegenden Erwägung, daß das Streben nach Gott ohne eine gewisse Kenntnis Gottes nicht möglich ist, und daß wiederum diese Kenntnis durch nichts vermittelt werden kann (weder durch allgemeine Begriffe noch durch eine vorhergehende Erfahrung wie bei allen anderen Gegenständen des Strebens; vgl. De Trin. VIII 5, 8—6, 9; Conf. X 20) als durch das Vorhandensein dieses Strebens in der Seele selbst, durch die das Wesen der Seele selbst ausmachende Liebe zu ihm. Das erklärt auch, warum Augustin sagt: Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens (De Trin. IX 4, 5). Daß Liebe und Erkenntnis nicht Fähigkeiten der Seele, sondern ihre eigene Substanz sind — eine wesentliche Unterscheidungslehre des mittelalterlichen Augustinismus — folgt aus dieser augustiniischen Auffassung, wonach die Seele nicht nur ein „durch den Willen aufnahmefähiges Gefäß des Göttlichen“ ist, wie nach Gregor von Nyssa, sondern (weil nach seiner Auffassung sonst unbegreiflich wäre, wieso dieser Wille sich je auf Gott richten könnte) ein subsistierender Akt der Liebe zu Gott und der auf der Liebe begründeten, in ihr enthaltenen Erkenntnis Gottes.

Wenn also Augustin davon spricht, daß die volle Selbsterkenntnis der Seele und die damit verbundene Erkenntnis Gottes der Seele *natürlich* ist, so heißt das zweierlei: einerseits, daß der Zustand der *vollen* Erkenntnis Gottes in der ewigen Seligkeit der Zustand ist, in dem die Seele erst ganz ihre eigentliche Natur, ihr tieferes Wesen verwirklicht und daß jede Entfernung von diesem Zustand zugleich ein Mangel an der vollen Entfaltung der Natur der Seele selbst ist — andererseits, daß *ein Funken* dieser Erkenntnis Gottes und der Liebe zu Gott *unverlierbar* im Wesen der Seele erhalten bleiben und ihre unveränderliche Natur ausmachen muß, weil sonst die Möglichkeit des Strebens zu Gott, die ihr Wesen ausmacht, gar nicht bestünde (wenn auch die wirkliche Erhebung zu Gott, das wirksame Streben zu ihm, obwohl es eine Rückkehr der Seele zu ihrer eigenen wahren Natur ist, doch ohne seine Hilfe nicht möglich ist). Das ist gemeint, wenn Augustin sagt, daß die rechte Selbsterkenntnis der Seele, die die Erkenntnis Gottes miteinschließt, verdeckt werden kann, aber doch ständig da ist, in der Natur der Seele gegeben. Das Typische der augustiniischen Auffassung, das seine Lehre wesentlich von jeder anderen Form des christlichen Platonismus unterscheidet, liegt eben darin, daß für ihn die *Hinordnung* der Seele auf die Erkennt-

nis Gottes schon ein gewisses, wenn auch geringstes Besitzen dieser Erkenntnis im Wesen der Seele selbst sein muß. Was für die anderen christlichen Platoniker Fähigkeit der Seele ist, ist für ihn ein wenn auch noch so geringes, wesenhaftes und aktuelles Teilhaben an dem zu Erreichenden. Damit verschwinden aber auch die scharfen begrifflichen Grenzen, die die Fähigkeit vom Erreichen, die Möglichkeit von der Verwirklichung scheiden. Vom untersten, letzten, aber unverlierbaren und im Wesen der Seele liegenden Teilhaben bis zum vollen, endgültigen Besitz, der höchsten Verwirklichung ist ein kontinuierlicher Übergang, eine ununterbrochene Stufenreihe, in der zwischen dem in der Natur der Seele gegebenen Ausgangspunkt, der keimhaft in sich schon das zu Entfaltende enthält, und der vollen Entfaltung, die nur in der ewigen Seligkeit möglich ist, die mystische Erkenntnis Gottes in der Liebe zu ihm in der Mitte liegt. Sie ist sowohl Erfüllung dessen, worauf die Seele hinstrebt, ein Berühren und Erreichen dessen, worauf die Natur der Seele hingeordnet ist, und weist zugleich über sich hinaus auf ein völliges Erreichen und ein höheres Besitzen. Deshalb ist jedes Finden in Bezug auf Gott, bis zum höchsten vollen Besitzen, zugleich ein Suchen nach einem höchsten Finden, da die Liebe zu Gott ein Erkennen Gottes bedeutet und doch zu einem noch höheren Erkennen antreibt. *An et inventus forte quaerendus est?* So fragt Augustin (*De Trin.* XV 2, 2). *Quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius.* Wie sehr die mystische Erkenntnis Gottes im Akt der Liebe zu ihm zugleich als wahrhaftes Berühren und Schauen und doch auch als Mittel und Weg zum weiteren Aufsteigen bis zur ewigen Seligkeit gedacht ist, das zeigt eine wunderbar ausdrucksvolle Formel wie die in *Conf.* VII 10: *Tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem ad aspectus mei<sup>11</sup> radians in me vehementer, et contremui amore et horrore ...* Dann folgt das Wort Gottes: *Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis ... sed tu mutaberis in me.* So gelangt die natürliche, wesenhafte Hingerichtetheit der Seele auf Gott, die innerliche, mystische Erkenntnis Gottes in der Liebe zu ihm und das Erreichen der vollen Anschauung in der ewigen Seligkeit in eine Linie; und da jede niedere Stufe, bis hinunter zur natürlichen Hingordnung der Seele auf Gott, durch ihre Beziehung auf die-

<sup>11</sup> Typischer Ausdruck, wenn es sich um die mystische Vision handelt; vgl. *Conf.* VII 17: *repercuta infirmitate.*

sen Endzustand bestimmt ist, der zugleich die eigentliche, wahre Natur der Seele darstellt, da er die Verwirklichung ihrer Bestimmung ist, so ist es verständlich, wieso sich alle diese Stufen als verschiedene Grade des *realen* Teilhabens an diesem Endzustande darstellen, und insofern als *dasselbe* mit ihm, wenn auch dem Grade nach verschieden, bezeichnet werden können.

In diesem Sinne kann Augustin ebenso das Erkennen und Lieben Gottes schon der Natur der Seele zuschreiben, wie auch umgekehrt selbst die mystische Erkenntnis Gottes von der Anschauung der ewigen Seligkeit unterscheiden und erst dieser das wahre Erkennen zuschreiben. Das Wesentliche für ihn ist, daß er in der ersten Regung des Suchens nach Gott das Moment der Liebe zu ihm feststellt, und in der Liebe das Moment einer ihr notwendigerweise vorhergehenden Erkenntnis, ganz in dem Sinne, wie die mystische Erkenntnis ein Erkennen Gottes im Akt der Liebe zu ihm und durch diesen Akt ist und als unmittelbare Berührung zugleich schon ein Vorwegnehmen der Anschauung Gottes bedeutet: *Ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae* (Conf. IX 10). Die ungebrochene Linie, die vom ersten Anfang bis zur letzten Vollendung geht, das Verhältnis des Teilhabens, in dem die erste Regung des Suchens zum liebenden und erkennenden Besitzen steht, ist für ihn das Entscheidende.

Es ist daher falsch, die — vom aristotelischen Standpunkt notwendige — Uminterpretation der Lehre des hl. Augustin durch Thomas von Aquin als historisch richtig zu betrachten. Wenn Augustin von der unmittelbaren geistigen Selbsterkenntnis der Seele als dem Medium der Erkenntnis der geistigen Welt spricht, so meint er dabei nicht die reflexive Erkenntnis, aus der wir auf das Dasein anderer geistiger Wesen schließen können, wie es der hl. Thomas auslegt (S. Th. 1 q. 88 a. 1 ad 1); wenn er von der unmittelbaren Erkenntnis Gottes in unserem Innern als der Voraussetzung jeder Erkenntnis spricht, so meint er nicht nur, daß unser Erkenntnisvermögen eine Mitteilung des göttlichen geistigen Lichtes ist, wie es Thomas erklärt (S. Th. 1 q. 88 a. 3 ad 1). Er spricht vielmehr von einer wirklichen Erkenntnis Gottes im eigenen Innern der Seele, die, wenn auch nur keimhaft, so doch im Wesen dasselbe ist, wie die mystische Erkenntnis von Gott und die Anschauung Gottes<sup>12</sup>. Ebenso falsch ist es aber, die augustininische Lehre

<sup>12</sup> G. Söhngen hatte freilich in seinem Aufsatz: Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (*Scientia Sacra* [Kardinal-

einfach als Ontologismus zu erklären und die Berufung der Ontologisten auf den hl. Augustin wenigstens historisch als berechtigt zu betrachten. Die Erkenntnis Gottes als das Medium aller Erkenntnis zu betrachten, insofern sein Wesen Inbegriff und Ursprung alles Seienden ist, dazu hat man nur dann das Recht, wenn von der vollen Erkenntnis Gottes, der *visio beatifica*, die Rede ist; erst dann schließt die Erkenntnis von Gott die Erkenntnis der Dinge außer Gott in sich ein. Von dieser vollen Erkenntnis ist aber bei Augustin selbst da, wo er von der mystischen Erkenntnis spricht, nie die Rede; es ist immer nur ein Hinaufweisen, ein Übersichstreben, das von jedem Grade des Erkennens auf die noch höher stehende, volle Erkenntnis hindeutet. Die Wesensähnlichkeit, die zwischen allen Graden der Erkenntnis Gottes besteht, ist nur das Verhältnis des Teilhabens, in dem die erste Regung, die selbst schon eine Kenntnis voraussetzt, und das weitere Fortschreiten des Strebens zum Ziel selbst stehen muß. Es ist aber auch nicht richtig, in der ‚natürlichen‘ Erkenntnis von Gott, die im Wesen der Seele gegeben ist, in der mystischen Erkenntnis Gottes, die Gott in der Liebe zu ihm erkennt, und in der vollen Erkenntnis Gottes in der ewigen Seligkeit verschiedene ‚Aspekte‘ derselben göttlichen Wahrheit, verschiedene, nebeneinander hergehende Formen der Erkenntnis Gottes zu sehen, deren eine auf die intellektuelle Natur des Menschen, die andere auf die besondere mystische Gnade, die dritte

---

Schulte-Festschrift] 1935, 114—141), die Ansicht vertreten, daß Thomas mit seiner klaren Scheidung zwischen dem Gegenwärtigsein Gottes in der Seele als *Gegenstand* der Erkenntnis und dem geistigen Einwirken Gottes auf die Seele als Verleiher des geistigen Erkenntnisvermögens den Gedankengang Augustins nur konsequent weitergedacht hat, insofern ja auch für Thomas die Teilnahme des Geistes an den unmittelbar gewissen, obersten Prinzipien des Denkens, die *ratio*, ein Berühren der höheren Sphäre, der *intellectio*, ist, in der der geistige Gegenstand selbst unmittelbar dem Denken gegenwärtig ist. Die Hinordnung der unteren Sphäre, des natürlichen Erkennens, auf die höhere, das unmittelbare Erfassen des göttlichen Seins, und das Verhältnis der Teilhabe, in dem jene zu dieser steht, ist also auch bei Thomas gewahrt: „Der Trennungsstrich ist zugleich Bindestrich“. Aber Söhngen gibt selbst zu, mit dieser Perspektive den Aquinaten im Sinne des augustini-schen Gedankens weitergeführt und umgedeutet zu haben — „im Sinne dessen, was er (Thomas) damit letztendings hat sagen wollen und sollen“, setzt Söhngen hinzu. Das beweist nur, daß er diese Augustinisierung des thomistischen Gedankens für innerlich notwendig hält, nicht aber, daß die thomistische Augustininterpretation historisch wirklich so gemeint war. Es ist aber jedenfalls ein Zeugnis für die lebendige Bedeutung dieses augustini-schen Gedankens.

auf das von der intellektuellen und der mystischen Erkenntnis prinzipiell verschiedene Licht der Glorie begründet wäre. Beide, die im Wesen der Seele gegebene und die mystische Erkenntnis, sind für Augustin im Wesen nicht verschieden von der Erkenntnis ‚in lumine gloriae‘; es ist *ein* kontinuierliches Aufsteigen in der ganzen Stufenleiter; es ist ein und dasselbe Streben zu Gott, das nur nach dem Mehr und Minder der Verwirklichung, dem Näher oder Ferner in Bezug auf den Endpunkt, von dem es seinen Sinn erhält, in Stufen des Teilhabens an diesem Ende gegliedert wird. Gerade diese Anwendung des Begriffes der „Teilnahme“ ist ein typisch platonischer Zug im Denken Augustins — die *Art* dieser Anwendung bedeutet aber zugleich eine wesentliche Unterscheidung zwischen seiner und der platonischen Lehre. Während nach der neuplatonischen Lehre die Seele ihrer Natur nach Gott ist und nur des Fremden und Störenden entkleidet werden muß, um wieder rein in ihrer Natur hervorzutreten und zum Göttlichen zurückzukehren — während nach der platonischen Lehre die Erkenntnis Gottes und der Ideenwelt der Seele natürlich und das Mittel ihrer normalen geistigen Erkenntnis ist —, ist für Augustin der Zustand der gnadenhaften Erkenntnis, der ewigen Seligkeit, der Seele nur insofern natürlich, als er ihre letzte Bestimmung ausmacht, insofern das Wesen der Seele in ihrer Hinordnung auf diese Bestimmung, in ihrem Streben danach besteht, und darum ein gewisses Teilhaben daran schon in ihrer Natur begründet sein muß, wenn es auch nur mit der Hilfe Gottes und durch die durch die Gnade gegebene Liebe zu ihm erreicht werden kann — worin er sich wieder mit den christlichen Platonikern berührt.

## II. Die Begriffserkenntnis.

Wie sehr die Lehre Augustins eine Theorie des religiösen Erkennens und nicht eine allgemeine Erkenntnistheorie sein will, das sieht man, wenn man auf seine Lehre von der Begriffserkenntnis übergeht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er die Erkenntnis der obersten Prinzipien und Begriffe „in rationibus aeternis“ nicht so versteht, wie es der hl. Thomas erklärt (S. Th. 1 q. 84 a. 5) — daß nämlich unsere Denkfähigkeit eine Mitteilung des göttlichen Lichtes ist — sondern ein wirkliches Schauen dieser Wahrheiten im Lichte der Wahrheit selbst meint. Das zeigt nicht nur die Stelle, wo er der platonischen ἀνάμνησις-Lehre seine eigene Auffassung gegenüberstellt (De Trin. XII 15, 24): Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut

rebus intelligibilibus naturali ordine ... subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent. Das belegt auch die berühmte Stelle der Conf. XII 25: Si ambo videmus verum esse quod dicis ... ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Damit wird die Erkenntnis der Begriffe und höchsten Wahrheiten in die Erkenntnis Gottes, der „Wahrheit selbst“, hineingelegt, und scheinbar wieder ganz zu der ursprünglichen platonischen Auffassung zurückgekehrt, wonach die Erkenntnis Gottes nicht nur die Bestimmung des Menschen ist und in einer gewissen, rudimentären Weise seiner Natur immer gegenwärtig bleibt, sondern in vollkommener Weise ständig im normalen Erkennen vorhanden ist und seine Grundlage ausmacht.

Denn der Ausgangspunkt des Platonismus ist ja nicht so sehr die Frage der Erkennbarkeit Gottes und der Art und Weise, wie er erkannt wird, sondern, wenn man so sagen darf, die ‚Entdeckung‘ des allgemeingültigen Begriffs, des  $\delta\eta\omicron\varsigma$ , aus dem sich notwendig-gültige Erkenntnissätze gewinnen lassen, als des Unwandelbaren und Ewigen, im Gegensatz zu den wandelbaren Gegenständen der äußeren Welt. Alle anderen Motive der platonischen Philosophie — die Idealität der Form als des Vorbilds und der Norm des konkreten Seins, der Eros, als das geistige Verhältnis zu diesen Vorbildern, und die Unsterblichkeit, als das Ruhen der Seele in dem Hinblick auf diese unveränderliche Welt der Vorbilder, das dann erst wahrhaft eintritt, wenn die Bindung an die konkrete Welt aufhört — alles das ergibt sich aus dem einen Grundgedanken, daß der Begriff der Dinge nicht aus der Betrachtung der äußeren Dinge gewonnen, sondern aus einem höheren geistigen Dasein ihrer unveränderlichen Seinsinhalte, mit dem die Seele in innerer Berührung steht, unmittelbar geschöpft wird. Die Entdeckung der Hierarchie der Begriffe, ihrer Unter-, Neben- und Überordnung hat weiterhin Platon zu der Lehre geführt, daß jeder einzelne Denkinhalt nicht als gesonderte Einheit erkannt wird, sondern in jedem einzelnen Erkenntnisakt vom Ganzen her, vom Inbegriff des Seins, das folglich auch in jedem einzelnen Erkenntnisakt der Seele gegenwärtig und mitgehalten ist, durch fortgesetzte Teilung und engere Determinierung abzuleiten ist. Die Erkenntnis des obersten Seins wird so für den Platonismus zur Vorbedingung jeder Begriffserkenntnis; das normale, rationale Erkennen invol-

viert die volle Erkenntnis Gottes; die normale Erkenntnis wird, wie der hl. Thomas richtig bemerkt (S. Th. 1 q. 79 a. 4), zur visio beatifica gemacht.

Demgegenüber unterscheidet der Neuplatonismus scharf zwischen der *Begriffserkenntnis*, der rationalen, von der unmittelbaren Einwirkung des νοῦς, des Inbegriffs aller Ideen, herrührenden Erkenntnis der Seinsformen und der *Gotteserkenntnis*, der mystischen, durch das „In-sich-gehen“ und „Einswerden“ der Seele erreichbaren Erkenntnis des „formlosen“, begrifflich unerfaßbaren, mit keiner Aussage zu umschreibenden Urseins, des „Einen“ wahrhaft Seienden. Es ist ja gewiß wahr, auch für den Neuplatonismus, daß so wie alles, ebenso auch die Ideenwelt aus diesem Ursein emaniert ist; aber dieses Hervorgehen ist für ihn kein logischer Prozeß, der in jeder Begriffserkenntnis nachgedacht und geistig von neuem vollzogen werden kann, sondern eine hinter allem Erkennbaren liegende metaphysische Tatsache. Das rationale Erkennen rechnet nur mit dem *System* der Ideen, das ihm als geistiger Inhalt unmittelbar gegeben ist, ohne bis zum *Ursprung* dieses Systems vordringen zu können, der nur einer ganz anders gearteten Erkenntnis zugänglich ist; einer Erkenntnis, die nicht über das begriffliche Sein zum Ursein führt, sondern durch das erkennende Ich selbst. Denn nicht nur alles Sichtbare und Vorstellbare, sondern selbst alles Denkbare und in Begriffe Faßbare muß der Geist übersteigen, um zu dem „Sein selbst“ zu gelangen; er muß sich in sich selbst wenden, und wenn er sich selbst von allem entledigt hat, was nicht er selbst ist, dann wird in ihm selbst das gesuchte göttliche Licht aufleuchten, das er erkennen will. Um Gott zu erkennen, muß er ein „anderes Gesicht erlangen“ (ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι Enn. VI 6, 8), eine Art zu schauen, die vom begrifflichen Denken nicht weniger verschieden ist als vom sinnlichen Sehen und körperlichen Empfinden. So ist die Gotteserkenntnis keineswegs mit der normalen Erkenntnis verbunden und im begrifflichen Denken enthalten, sondern in eine wesentlich davon verschiedene Sphäre gerückt; erst dann kann sie sich, wie ein von innen her erstrahlendes Licht, in der Seele erheben, wenn alles andere, Denken, Vorstellen, Empfinden daraus verbannt ist. Dieses „Verbannen“ ist nicht nur vom Verhältnis des erkennenden Bewußtseins zu seinen Denkinhalten zu verstehen, sondern auch vom Verhältnis des Willens zu den Gegenständen seiner Zuneigung. Die Seele muß sich nicht nur von aller „Form“, denkbar oder vorstellbar, freihalten, sondern auch von der

ῥοπή zum Materiellen, zum Äußeren, zu allem, was nicht ihr eigener geistiger Wesenskern ist. Die Gotteserkenntnis ist nicht nur an eine erkenntnispsychologische, sondern auch an eine moralische Disposition gebunden. Durch Gotterkennen gottähnlich *werden* kann nur, wer durch seine Güte gottähnlich *ist*. Gutsein heißt aber, alles Fremde, Gottunähnliche von sich abtun, so daß die im Wesen göttliche Seele rein hervortritt.

Gewiß ist bei Platon das rechte Erkennen auch mit einer moralischen Disposition verbunden, aber nur in dem Sinne, daß jeder Fehler nur eine Folge des unrechten Erkennens, des Nichtwissens ist, nicht so, daß die moralische Disposition selbst, und gar noch verbunden mit einer bewußten Abwendung von allem begrifflich Denkbaren, zu der höchsten Erkenntnis führen könnte. Das Kriterium des Unterschiedes beider Auffassungen ist also das, daß Platon die innerliche Gotteserkenntnis auf die Linie der zerlegenden, definierenden und folgernden Begriffserkenntnis stellt, Plotin dagegen und der ganze Neuplatonismus in ihr eine vom begrifflichen Denken prinzipiell verschiedene, von der moralischen Disposition der Seele abhängige innere Erleuchtung sehen, die eben dann in der Seele aufleuchtet, wenn alles Vorstellbare und Denkbare aus ihr entfernt ist, und ihr eine Erkenntnis vermittelt, die auch nachher, nachdem dieses Erlebnis aufgehört hat, nicht in Worte und Begriffe gekleidet werden kann (Enn. VI 9, 4).

Augustin trennt nicht Begriffserkenntnis von Gotteserkenntnis, die Sphäre des νοῦς von der Sphäre Gottes; vor allem deshalb nicht, weil dann der Logos, die „forma rerum“ (Ep. 14, 4; vgl. auch die Stelle De civ. Dei XI 10, 3 über die sapientia in qua sunt . . . thesauri rerum intelligibilium) zu einem Wesen *unter* Gott, in arianischen Sinne, herabsinken könnte. Scheinbar stellt er sich also auf die Seite Platons. Aber — und das ist umso wichtiger, als es vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkte eine widersinnige Behauptung ist — er macht darum die Gotteserkenntnis nicht zu einer rationalen Erkenntnis wie Platon, sondern schreibt umgekehrt den mystischen Charakter, die ‚Blitzartigkeit‘ der innerlichen Gotteserkenntnis auch der Begriffserkenntnis zu. Wenn es von der Erkenntnis Gottes heißt: Deus veritas est . . . Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum . . . Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur Veritas, mane si potes; sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena (De Trin.

VIII 2, 3), so wird diese Blitzartigkeit, die man für ein Symptom des Gegensatzes der Gotteserkenntnis zur normalen Begriffserkenntnis halten möchte, auch der Erkenntnis der Ideen, der rationes aeternae, zugesprochen in einer Stelle wie De Trin. XII 14, 23: Non autem solum rerum sensibilibus in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motu in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur<sup>13</sup> et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio<sup>14</sup>. Ja, Augustin geht so weit, die moralische Disposition, die Liebe zu Gott, die das Erfordernis der Erkenntnis Gottes im Innern der Seele ist, auch zur Bedingung der Erkenntnis der rationes aeternae, der obersten Begriffe und Ideen, zu machen. Er sagt im Liber 83 quaestionum, wo er in q. 46 die Frage nach der Existenz der Ideen aufwirft: Es gibt rationes, nach denen Gott alle Wesen geschaffen hat, sie sind ewig und bestehen in Gott: quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquomodo est. Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat, et Deo proxima est, quando pura est, eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit . . . istas rationes . . . Klarer kann wohl nicht ausgesprochen werden, worauf es Augustin ankommt. Wenn er sogar so weit geht, die Behauptung aufzustellen, daß die Liebe zu Gott die Bedingung zur Erkenntnis der obersten, allgemeinsten Begriffe ist, so sieht man, daß er keineswegs die volle Erkenntnis Gottes als normalerweise im Bewußtsein des Menschen gelegen betrachtet und sie, als das Medium aller anderen Erkenntnisse auffaßt, wo er doch vielmehr eben deshalb, weil er sie als verbunden mit der Gotteserkenntnis betrachtet, selbst der normalen Begriffserkenntnis den Charakter einer Erleuchtung, eines momentanen Erhobenwerdens in eine jenseits der gewohnten Erkenntnisweise liegende Sphäre verleiht. Die Lehre von der

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>14</sup> J. Hessen hat in seinem Buch: Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1931, diese Stelle auf „das Göttliche“ bezogen (229). Wenn es auch richtig ist, daß die Erkenntnis Gottes von Augustin ebenso charakterisiert wird, so muß doch betont werden, daß es sich hier ausdrücklich um die „rationes rerum sensibilibus“ handelt.

Erkenntnis der Ideen in Gott war ihm vom Platonismus überliefert und er hat sich verleiten lassen (wie er sich auch in seinen ersten Schriften dazu verleiten ließ, der platonischen Praeexistenzlehre allzu große Konzessionen zu machen. Vgl. Hessen, a. a. O. 62—68), sie in seinen Gedankengang einzubeziehen. Aber die Konsequenz seines Gedankenganges hat sie aus der rationalen Sphäre — ihrer Natur und ihrem erkenntnistheoretischen Sinne entgegen — in die Sphäre der mystischen Erkenntnis, der Erkenntnis Gottes durch die Liebe, emporgerissen. Deutlicher kann nicht gezeigt werden, daß er mit der ständig in der Seele enthaltenen, unverlierbaren Erkenntnis Gottes nicht ein volles Erkennen meint, sondern die keimhafte Erkenntnis Gottes, die schon im Streben zu ihm enthalten ist und zur wahren Erkenntnis erst durch den verwirklichten Akt der Liebe zu ihm entfaltet wird. Denn wenn es auch gewiß störend wirkt und ein Beweis eines über die innere Konsequenz des eigenen Gedankenganges hinausgehenden Einflusses des Platonismus ist, daß er die Erkenntnis der Dinge außer Gott mit der Erkenntnis Gottes verbindet, was erst von der Erkenntnis Gottes „in termino“, in der ewigen Seligkeit, gelten kann (vgl. S. Thomas, De ver. q. 12 a. 6), so beweist doch gerade wieder die Bedingung, an die er diese die Begriffserkenntnis enthaltende Erkenntnis Gottes knüpft — die Liebe zu ihm —, daß er nicht von einer ständig im Bewußtsein natürlicherweise gegebenen Erkenntnis reden will, sondern von einer im Streben und in der Liebe zu Gott fortschreitend zu verwirklichenden. Es ist philosophisch gewiß ein Fehler — es wäre falsch, das beschönigen zu wollen —, daß er an diese Erkenntnis eine Theorie der Begriffserkenntnis anknüpfte. Aber die Art und Weise, wie er dies tut und wie er dabei den platonischen Grundgedanken vergewaltigt, zeigt deutlich, daß es ihm nicht um die Begründung des normalen Erkennens in einem rationalen, jeder Begriffserkenntnis zur Basis dienenden Erkenntnis Gottes zu tun ist, sondern um eine Theorie des Strebens zu Gott und der Liebe zu ihm, um eine Theorie des religiösen Erkennens. Auch in ihr lebt — wenn auch auf eine ganz selbständige und von Platon wesentlich verschiedene Weise angewendet — das platonische Motiv des ‚Teilhabens‘: Wir könnten nicht nach der vollen Erkenntnis Gottes streben, wenn wir nicht in der Hinordnung der Seele auf diese Erkenntnis schon einen Funken dieser Erkenntnis im Innern der Seele selbst besäßen.