

Bedenken sei übrig geblieben. Daß im Innern verborgene Orakel habe ihm voll Zustimmung ermöglicht*).

II.

Nachdem wir den Gedankengang der Schrift *de magistro* vorgeführt haben, wird man sich ein Urteil über die Methode Augustins in der Erkenntnistheorie bilden können. Bevor wir daran gehen, die Lehre Augustins aus seinen andern Schriften zu erläutern, müssen wir bemerken, daß er der Anschauung von dem Wiedererinnern an schon Gewußtes nicht treu bleiben konnte, weil es nach christlichem Dogma keine Präexistenz der Seele giebt. Er nimmt deshalb in seinen Retraktionen den Ausdruck „wiedererinnern“ zurück, betont aber um so schärfer das Innewohnen der ewigen Wahrheit in der menschlichen Seele. Die intuitive Erkenntnisweise ist in allen seinen Schriften prävalierend, obwohl er auch hier Concessionen an die empirische Methode machen muß. Augustinus findet neben dem Satze, daß Christus unser einziger Lehrer sei, auch den andern, wonach wir das Unsichtbare von Gott aus der sichtbaren Welt erkennen. Wenn Christus als die dem Menschengestalt innewohnende Wahrheit aufgefaßt und jegliche Erkenntnis auf Intuition dieser Wahrheit zurückgeführt wird, so kann daneben das christliche Dogma von der Erkenntnis Gottes aus der sichtbaren Welt nicht bestehen. Augustinus huldigt der deduktiven, die hl. Schrift der induktiven Methode, doch ist sich der hl. Kirchenlehrer eines Widerspruches in dieser Frage nicht bewußt geworden. Er suchte vielmehr beide Methoden harmonisch zu verbinden und darum finden sich in seinen Schriften solche Stellen, nach welchen man die Wahrheit im Innern schaut und daneben andere, wonach man dieselbe aus der sichtbaren Welt erkennt.

Oft ist davon die Rede, daß die Sinnenwelt wegen ihrer Unbeständigkeit und Wandelbarkeit keine sichere Erkenntnis vermitteln könne; nicht selten aber wird auch gelehrt, daß aus der Schönheit und Güte der Welt und aus der irdischen Wahrheit auf Gott, als die ewige Wahrheit, geschlossen werden müsse. Gegen die Methode Augustins erheben sich noch andere Bedenken.

Wenn Christus als einziger Vermittler der Erkenntnis angesehen wird, so muß jeder sittlich geläuterte Mensch zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit gelangen, während die sündhaften Menschen von dem wahren Erkennen vollständig ausgeschlossen sind. Augustinus ist sich bewußt, daß weder der erste noch der letzte Satz zutreffend sei; denn er muß das Geständnis ablegen: Weder erkennen die Guten die Wahrheit unterschiedslos vollkommen, noch sind die Bösen der Erkenntnis des Wahren völlig unfähig. Indessen ist dieser Widerspruch, sowenig wie der erste über die Methode, in stande, Augustinus von seiner Ansicht über

*.) *Nihil abs te (ab Augustino) relictum est quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur.* cap. XIV. 46.

Christus als den einzigen Lehrer abwendig zu machen. Wohl werden die Gegensätze etwas gemildert und verdeckt, aber nicht aufgehoben. Manche Erklärer des hl. Augustinus wollten durch den Hinweis vermitteln, daß er das eine Mal von der theologischen, das andere Mal von der philosophischen Wahrheit rede; diejenigen Stellen, welche von einer Intuition der Wahrheit handeln, seien auf das wunderbare, mystische Gebiet zu beziehen; dort wo von Induktion die Rede sei, meine Augustinus das natürliche Erkenntnisgebiet. Indessen führen wir Conf. 10. 15. an, wo es heißt: „Du warst mit mir und ich war nicht mit dir. Du warst in meinem Gedächtnis ehe ich dich kannte. Du hast dich gewürdigt in meinem Gedächtnis zu sein und daraus habe ich dich kennen gelernt. Du hast mich berührt und ich entbrannte in deinem Frieden.“ Daneben stellen wir de gen. 23: „Der menschliche Geist bringt zuerst die Geschöpfe durch die Sinne des Körpers in Erfahrung und verschafft sich eine Kenntnis derselben, darauf sucht er nach deren Ursachen, ob er in irgend einer Weise zu ihnen gelangen könne, wie wohl sie ursprünglich und unverändert in Gottes Wort bleiben. Und so wird das Unsichtbare von Gott durch das, was gemacht ist, erkannt.“

Wir haben hier die deduktive und induktive Methode neben einander, ohne daß man zwischen übernatürlicher und natürlicher Erkenntnisweise unterscheiden könnte. Bei Augustinus blieben also die Gegensätze unvermittelt und so erklärt es sich, daß Empiristen und Idealisten sich auf ihn berufen. Wer von den beiden Recht behält, wird sich im Verlaufe der Abhandlung zeigen. Vorläufig sagen wir: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus gipfelt in dem Satze, daß Christus unser einziger Lehrer sei. Manchmal ist er von dieser Ansicht abgewichen, aber im Princip durfte er nicht anderer Meinung sein. Daß Augustinus nicht immer consequent gedacht hat, wenn er auf das erkenntnistheoretische Gebiet zu sprechen kam, wird man umso mehr begreifen, weil man in damaliger Zeit, und noch lange nachher, nicht planmäßig über das Zustandekommen unserer Erkenntnis nachdachte, sondern nur vorübergehend diese Frage behandelte. Stellt man aber die Ansicht eines Philosophen zusammen, so muß als oberster Grundsatz gelten, den Mann so zu interpretieren, wie er auf seinem Standpunkte denken mußte, nicht nach dem, wie er zufällig einmal gedacht hat. Befolgt man diese Regel, so wird sich auch aus den andern philosophischen Werken Augustins ergeben, daß er Christus als den einzigen Lehrer aufstellen mußte.

Nach der Meinung Augustins beruht jede Erkenntnis auf dem Schauen (visio). Das Schauen zerfällt in drei Arten*): das körper-

*) De gen. XII. 11. Tria genera illa igitur visionum, corporale, spirituale, et intellectuale singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat. Cum enim legitur: diliges proximum tuum tamquam teipsum, corporaliter litterae videntur, spiritualiter proximus

liche (*visio corporalis*), das seelische (*visio spiritualis*) und das geistige (*visio intellectualis*). Beim körperlichen Schauen hat man nicht nur an die Thätigkeit der Augen zu denken, sondern an die Thätigkeit aller fünf Sinne. Weil das Auge den vornehmsten Platz unter den fünf Sinnen einnimmt, darum wird jede Sinnesthätigkeit körperliches Schauen genannt. Ueber die Gesamtwahrnehmung der äußeren Sinne urtheilt ein innerer Sinn (*sensus interior*). Der innere Sinn bringt alle Sinneswahrnehmung zum Bewußtsein und hält sie mit dem Gedächtnisse (*memoria*) fest. Die äußeren Sinne liefern das Material für den inneren Sinn. Alle Wahrnehmungen von der Außenwelt, alle Vorstellungen (*imago absentis corporis*) von der sichtbaren Schöpfung haften in dem Gedächtniß, welches einer Kammer zu vergleichen ist, in welcher Altes und Neues aufgespeichert liegt. Diese Thätigkeit des inneren Sinnes, das seelische Schauen, ist dem Menschen gemeinsam mit den Tieren*), es ist bei beiden nicht wesentlich, sondern nur graduell verschieden.

Aber die Seele des Menschen besitzt noch eine andere Kraft, die Vernunft (*ratio* oder *intellectus*). Durch diese unterscheidet sich der Mensch von dem Tiere. Sie ermöglicht es, geistige Dinge zu schauen, das Intelligible zu erfassen, Begriffe von Wahrheit, Schönheit, Güte u. s. f. zu bilden, Gott zu erkennen**). Das Verhältniß des *spiritus* zum *intellectus*, der niederen Seelenkraft zur höheren, wird dadurch erklärt, daß jener kein eigentliches Wissen, d. h. kein Begreifen vermittelt, sondern nur ein *cognoscere*, während der Intellekt dem Menschen das Wissen (*scire*) im vollsten Sinne des Wortes liefert. Was durch die Sinne in die Seele eingeht, sind nur Phantasmata, während dem Intellekt das Intelligible zu Gebote steht. Auch auf dieser Stufe wird das Erkannte durch das Gedächtniß festgehalten***).

Nachdem feststeht, daß weder die Sinne noch der *Spiritus* ein Wissen vermitteln, sondern höchstens ein Fürwahrhalten oder ein Glauben, kann in der Folge nur mehr der Intellekt in Betracht kommen,

cogitatur, intellectualiter dilectio conspicitur. Sed et litterae absentes spiritualiter cogitari possunt et proximus praesens potest corporaliter videri; dilectio autem nec per substantiam suam potest oculis corporis cerni, nec per imaginem corporis similem spiritu cogitari, sed sola mente, id est, intellectu, cognosci et percipi.

*) *Dicitur etiam spiritus anima, sive pecoris, sive hominis. De gen. lib. XII. 7.*

**) Die dritte Art der Erkenntnis, der Intellekt, wird sogar mit dem dritten Himmel verglichen, von welchem St. Paulus redet: *Quapropter si hoc tertium genus, quod superius est omni corporali et omni spirituali, tertium coelum appellavit apostolus; in hoc videtur claritas dei, cui videndae corpora mundantur. De gen. XII. 28.*

***) *Item continet memoria numerorum et dimensionum rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit. Conf. 10. 12.* Die Zahlen und Gesetze rechnet Augustinus zu der intelligiblen Welt.

wenn es sich um Wissen und Erkennen handelt. Die Sinnerkenntnis ist auf das Schärfste von dem geistigen Schauen getrennt. Es giebt bei Augustinus principiell keine Brücke von der niederen zur höheren Erkenntnisweise*), schon deswegen nicht, weil der Geist, als das Vorzüglichere, nicht abhängig sein kann vom Niederen, es muß gänzlich ausgeschlossen sein, daß der Intellekt beeinflusst werde von den Sinnen**). Weil ihm aber doch die Kraft des Schauens zugeschrieben wird, so muß die Frage aufgeworfen werden, woher er sein Material nehme. Da wären zwei Möglichkeiten geboten; entweder sind ihm die intellektuellen Begriffe angeboren, oder er besitzt nur die Fähigkeit, sie zu erwerben, indem er sie irgendwo außerhalb der sinnlichen Welt schaut. Viele Stellen könnten dahin gedeutet werden, daß die intellektuellen Begriffe dem Menscheng Geist angeboren seien. Doch lassen sich gegen diese Annahme alle jene Stellen verwerten, in welchen von einem Hinwenden des Geistes zu seinem Objekte die Rede ist, woraus zu schließen wäre, daß der Geist aus sich allein kein Wissen von den intelligiblen Dingen besitze.

Aus der Abhandlung *de magistro* geht hervor, daß Augustinus auf philosophischem Wege erklären wollte, wie der Mensch zur Erkenntnis der Ideen gelange. Unter Ideen, oder mit seinem Ausdruck, unter dem Intelligiblen versteht Augustinus die Allgemeinbegriffe des Wahren, Guten, Schönen, der Zahlenordnung, der Gesetze u. s. f. Während man in der neueren Philosophie die Erklärung des Ursprungs der menschlichen Erkenntnis als die erste Aufgabe alles Philosophierens ansieht, verfuhr man in der alten Zeit und im Mittelalter auf andere Weise. Nicht als ob man sich die Frage gar nicht vorgelegt hätte (einen Beweis dafür liefert schon unsere Schrift *de magistro*), aber man kam auf dieses Thema selten systematisch zu sprechen. Wenn einmal die Rede davon war, so geschah es mehr vorübergehend und zufällig, wie es der Gegenstand, den man eben untersuchte, mit sich brachte.

Augustinus kommt der systematischen Lösung der Frage nach dem Ursprung unseres Wissens in der Schrift *de magistro* sehr nahe, denn, indem er Christus als den einzigen Lehrer der Menschen hinstellt, will er beweisen, daß unsere Erkenntnis ihren Ursprung in Gott habe und ohne Gott nicht erklärt werden könne. Es mag anfangs überraschend klingen, wenn Christus als die alleinige Ursache unserer Erkenntnis ausgegeben wird. Indessen ist zu bedenken, daß

*) Es ist nicht zu glauben, daß der Körper irgend etwas im Geiste wirke, als ob der Geist dem Körper als dem Thätigen unterworfen wäre. . . . Das Bild eines Körpers bringt nicht der Körper im Geiste, sondern der Geist selber in sich hervor. *De gen.* XII. 16, 33.

**) *Spiritualis visio indiget intellectuali, ut dijudicetur, intellectualis autem ipsa spirituali inferiore non indiget, corporalis visio spirituali, intellectuali utraque subjecta est . . . non absurde arbitror spiritualem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quandam obtinere.* *De gen.* XII. 24.

Augustinus weniger den in der Geschichte aufgetretenen Christus als den ewigen Sohn Gottes, den Λόγος, im Auge hat. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Seltsame in der Lehre unseres Kirchenvaters verschwinden, denn es wird sich zeigen, daß sich in alter und neuer Zeit Männer finden, die dieselbe Anschauung vertreten und Gott als den Urheber unseres Wissens angesehen haben.

Bevor wir die Lehre Augustins über Christus als den einzigen Lehrer oder über den Ursprung unserer Erkenntnis des Näheren darlegen, müssen wir bemerken, daß es sich im Folgenden nur um philosophische Erkenntnis handeln kann. Wie die Theologen den Satz von dem einzigen Lehrer auslegen, kommt für uns nicht in Betracht. Wohl ist es wahr, daß Augustinus selber nicht genau zwischen Philosophie und Theologie unterscheidet, daß er infolgedessen Christus unterschiedslos als den Vermittler natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten ansieht. Philosophie und Theologie waren ihm so nahe verwandt, daß es niemals gelingen wird, seine Ansichten über die beiden Disciplinen vollständig genau abzugrenzen. Doch halten wir dafür, daß es sich der Mühe verlohnt, die Lehre Augustins zu verfolgen, um wenigstens einigermaßen den philosophischen Kern herauszuschälen. Zunächst soll dies im Anschluß an folgende drei Fragen geschehen:

- a. Woher haben wir die Ideen der Zahlenordnung, der Einheit und der Schönheit?
 - b. Woher stammt die Idee der Wahrheit?
 - c. Woher haben wir ein Wissen von Gott?
- a. Von den Ideen der Zahlenordnung, der Einheit und Schönheit.

Wie einstens Plato, so läßt sich auch Augustinus stark beeinflussen von Pythagoras und dessen Schülern. Darum spricht er, wie diese, vielfach von dem System der Zahlen und rechnet dasselbe nicht zur sinnlichen, sondern zur intellektuellen Erkenntniswelt. Staunend lenkte der Mensch seine Aufmerksamkeit dem geheimnisvollen Zahlensystem zu. Es sei zu verwundern, daß, obwohl sonst in der Welt alles endlich erscheine, kein Ende der Zahlen zu denken sei. Niemals könne man beim Zählen an ein Ende gelangen. In der Welt sei nichts Unendliches wahrzunehmen, also könne die Idee von den unendlichen Zahlen nicht aus der Welt stammen. Ferner sei zu bemerken, daß der menschliche Geist keinen Einfluß auf die Zahlenordnung besitze. Andere Vorstellungen könne der Mensch willkürlich verändern, zusammenstellen und trennen, über das Verhältnis der Zahlen habe er keine Macht, dieses könne er nicht ändern. Das Resultat beim Addieren, Subtrahieren u. s. f. hänge durchaus nicht vom menschlichen Geiste ab, sondern dieser sei gezwungen, sich nach dem gegebenen System zu richten. Während sich sodann im Laufe der Jahrhunderte vieles in der Welt verändere, könne sich niemals

auch nur das Mindeste an dem Zahlenverhältnis ändern. Hier walte strenge Notwendigkeit und absolute Unveränderlichkeit.

Während es also in der Erfahrungswelt nichts Unendliches, nichts Notwendiges und nichts Unvergängliches gebe, finden sich unendliche, notwendige und unveränderliche Vorstellungen im menschlichen Geiste*). Augustinus ist dafür, daß die Idee der Zahlen nicht aus der Sinnenwelt, sondern aus der Welt des Intelligiblen stamme. Von dorthier habe der Mensch diese Idee bezogen, dort habe er sie geschaut. Die Welt des Intelligiblen aber ruht insgesamt in Christus, dem Sohne Gottes, also muß der Mensch von ihm beeinflusst sein, Christus ist die Quelle unseres Wissens von den Zahlen.

Ebenso verhält es sich nach Augustinus mit dem allgemeinen, intelligiblen Begriff der Einheit. In der Sinnenwelt sei derselbe nicht zu finden, denn diese sei körperlich und teilbar. Jedes körperliche Ding sei der Einheit entgegengesetzt, denn man könne es in Teile zerlegen. Nun habe aber der Geist eine Vorstellung, eine Idee der Einheit und des Unteilbaren. Woher soll diese Idee gekommen sein**), wenn nicht aus der intelligiblen Welt!

Damit hängt der Begriff der Gleichheit und Ähnlichkeit zusammen und wir gelangen auf das Gebiet der Mathematik, wo als Grundgesetze die unbeweisbaren Principien gelten: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie unter sich gleich u. s. f. Im allgemeinen seien die Lehrsätze der reinen Mathematik unabhängig von jeder sinnlichen Erfahrung. Sie gelten auch, wenn niemand sie gedacht habe. Ein großes Gebiet von Intelligiblen eröffne sich hier dem menschlichen Geiste. Es müsse außer der sinnlichen Welt eine Welt der Gedanken geben. Dasselbe lasse sich sagen von den Sätzen der Logik und von den Principien des menschlichen Erkennens. Die Gesetze des Widerspruches und der Identität, des ausgeschlossenen Dritten bei disjunktiven Sätzen, auch der Satz vom zureichenden Grunde stehen über aller Erfahrung, und doch habe der Mensch ein Wissen von ihnen. Woher dieses Wissen, wenn nicht aus der intelligiblen Welt. Viele moralischen Begriffe leuchten dem Menschen ohne Weiteres ein, ohne daß man sie sinnlich wahrgenommen hätte. Daß der Weise besser sei als der Thörichte, braucht niemandem bewiesen zu werden. Daß die Tugend Lohn und die Sünde Strafe verdiene, ist aus sich klar. Selbst in die Herzen der Gottlosen sind diese Begriffe geschrieben und keine Bosheit kann sie auslöschen.

Vielfach beschäftigt sich Augustinus mit dem Begriff der Schönheit und mit den ästhetischen Gefühlen. Es ist für ihn die Frage zu lösen, ob die Dinge gefallen, weil sie schön sind, oder ob sie schön

*) Nullam rationem numerorum corporis sensus impressit. Conf. X. 12.

**) Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora? . . . nam istis oculis corporis non nisi corporalia vides; mente igitur eam videmus. De vera rel. c. 32.

sind, weil sie gefallen. Eine Lösung dieser Fragen ist nur mit Hülfe der Ideen der Einheit möglich. Je mehr die Dinge nach Einheit streben, desto mehr gefallen sie. Den Begriff der Einheit haben wir aber nicht aus den Dingen, also auch nicht den Begriff der Schönheit*); wir erfassen beide mit dem Geiste und dem Geiste sind sie eingepflanzt. Sie müssen wie die anderen intelligiblen Begriffe durch ein inneres Licht erfaßt werden.

b. Von der Idee der Wahrheit**).

Ueber allen intelligiblen Begriffen steht der der Wahrheit. Die Wahrheit ist in allen anderen enthalten und umfaßt dieselben, das Schöne, das Eine, das Gute ist alles wahr und das Wahre ist alles eins, gut und schön. Viele Fragen sind betreffs der Wahrheit zu lösen. Wo ist sie? Was ist sie? Wie kommt sie in unseren Geist? Welches ist ihre Kraft? Die Wahrheit ist die höchste Idee in der intelligiblen Welt, ihrer Macht kommt keine andere gleich, von ihr kommen alle anderen Ideen her, sie ist der Grund alles Seins und alles Erkennens. Zuletzt ist sie Gott selber und dessen eingeborner Sohn Jesus Christus. Was sich Augustinus unter der Wahrheit denkt, wie viel Begriffe er mit ihr identifiziert, vermag am besten aus dem zweiten Buch der Soliloquien und aus der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele zu erkennen. An der Hand dieser Werke wird auch klar, wie Augustinus zu dem Satze gelangt, daß Christus unser einziger Lehrer sei.

Es handelt sich dort um den Beweis der Unsterblichkeit der Seele, also um eine Sache, die dem neubekehrten Philosophen ungemain viel zu bedeuten hatte. Daß unsere Seele unsterblich sei, wird nach Augustinus durch die Wahrheit erkannt. Darum muß vor allem der Begriff der Wahrheit festgestellt werden. Zuerst sucht man den Begriff der Wahrheit aus ihrem Gegenteil, der Falschheit, zu ermitteln***). Falsch ist das, was sich anders verhält, als es scheint, und dennoch für wahr gehalten wird. Der Grund der Falschheit liegt demnach nicht in dem erkannten Objekt, sondern in dem erkennenden Subjekt. Das Denken, nicht die Dinge sind die Ursache der Falschheit. Die Wahrheit ist insolgedessen ebenfalls ein Gebilde des menschlichen Geistes. Wahr ist das, was so erscheint, so beurteilt wird, wie es ist. Die Wahrheit ist im Intellekt, nicht in der Außenwelt.

Viel Nichtiges ist an dieser Auffassung der Wahrheit, aber genügen kann eine solche Definition nicht; denn es klingt allzu sophistisch, wenn man den Menschen als die Quelle der Wahrheit

*) *Quidquid te delectat in corpore et per corporeos sensus illicit, videas esse numerosum et quaeras, unde sit; et in te ipsum redeas atque intelligas te id, quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.* De lib. arb. II. 8.

**) cf. Wörter, der Geistesgang des hl. Aug.

***) cf. Wörter, I. c. S. 153.

hinstellt. Vielmehr muß der Wahrheit nicht nur ein subjektiver, sondern auch ein objektiver Grund gegeben werden, soll sie nicht ganz aus der Philosophie verschwinden und zuletzt die Falschheit gleich der Wahrheit gestellt werden. Nicht der Mensch ist das Maß der Wahrheit und nicht aus seinem Geiste wird sie erzeugt, sie er- giebt sich vielmehr aus dem Sein der Dinge. Alles, was ist, ist wahr (*verum est, quod est*). Wahrheit und Sein sind identisch. Demnach ist die Wahrheit das erhabenste und ursprünglichste aller Dinge (*maxime et primitus est*), sie ist gleich dem allgemeinsten Sein, sie ist der generellste und realste Begriff, die höchste Idee.

Die Wahrheit ist unvergänglich und unzerstörbar, denn durch sie sind alle Dinge wahr, welche wahr sind*). Man kann gar nicht annehmen, daß die Wahrheit untergehe. Würde man sich vorstellen, die Wahrheit sei aus dem Sein verschwunden, so wäre doch der Satz wahr, daß sie verschwunden ist, und somit hätten wir wiederum die Wahrheit. Die Wahrheit ist etwas Substantielles, Fürsichbestehendes und muß deshalb irgendwo sein**). In den Körpern ist sie nicht, denn diese sind nicht intelligibel. Nirgends kann sie auch nicht sein. Also ist sie in der Seele, da ist ihr Sitz und ihre Wohnstätte***); denn die Seele ist wie die Wahrheit intelligibel. Diese beiden Begriffe sind homogen.

Fragt man, in welchem Teile oder in welchem Vermögen der Seele die Wahrheit sich finde, so wird man auf die Vernunft als den Sitz der Wahrheit hingewiesen. Weil die Vernunft mit der Seele unzertrennlich verbunden ist, darum ist es auch die Wahrheit†). Aus diesem Grunde ist die Seele unsterblich; denn ein Subjekt, mit dem die Wahrheit unzertrennlich verbunden ist, kann nicht untergehen. Was ist die Vernunft? „Sie ist der Anblick als Akt der Seele, in welchem sie sich selbst anschaut, ohne Vermittlung des Körpers.“ Wenn aber die Vernunft sich selbst anschaut, so schaut sie auch die Wahrheit an; Vernunft ist gleich Wahrheit, man kann beide Begriffe mit einander vertauschen.

Wie die Wahrheit kann man auch die Vernunft personifizieren. Die Vernunft ist neidlos und entzieht sich keinem, der sie schauen mag. Es giebt nichts Mächtigeres und Unwandelbareres als die Vernunft und weil die menschliche Seele mit ihr verbunden ist, darum verleiht sie ihr unsterliches Sein.

Man sage nicht, wenn die Vernunft so hoch gestellt und die Seele mit ihr verbunden ist, so müsse die Seele notwendiger Weise

*) *Omnis, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipsum habet verum, unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. De vera rel. 73.*

**) cf. Wörter, l. c. S. 164.

***) *Noli feras ire in interiore homine habitat veritas. De vera rel. 32. 72.*

†) cf. Wörter l. c. S. 163.

immer erkennend und von der Wissenschaft erfüllt sein. Die menschliche Vernunft besitzt wohl alles Wissen in sich, aber sie ist sich dessen nicht immer und in allen bewußt. Die Vernunft (*ratio*) besitzt ein Vermögen (*ratio cinatio*) und mit diesem kann sie sich der Wahrheit zuwenden. Dadurch wird der Mensch weise. Die Vernunft kann sich aber auch von der Wahrheit abwenden und dann hört der Mensch auf, weise zu sein. Die Vernunft darf nicht mit dem Wissen verwechselt werden. Dieses ist ein thätiges Anschauen (*visio*), jene aber ist ein Hinschauen (*aspectus*), mit welchem der Anblick nicht ohne weiteres verbunden ist*). So schauen wir mit unseren leiblichen Augen nach irgend einem Gegenstand, ohne daß wir immer etwas erblicken. Trifft aber das Hinschauen mit dem gesuchten Gegenstand zusammen, dann haben wir den Anblick. Die Vernunft besitzt also wohl die Wissenschaft und die Wahrheit, doch muß die *ratio cinatio* ihre Schlüsse vom Bekannten zum Unbekannten machen, um zum eigentlichen Wissen zu gelangen. Man darf aber dieses Schließen nicht als lernen auffassen. Die Seele lernt die Wissenschaften und die Wahrheit nicht, sie hat alles Intelligible schon in sich; denn sie hat es mit auf die Welt gebracht**). Von einem Lernen ist keine Rede; was den Anschein davon hat, darf man nur Wiedererinnern nennen. Die Seele ist mit der Vernunft begabt erschaffen worden und existierte nie ohne dieselbe, darum afficiert die Vernunft unsere Seele und läßt von ihrem kraftvollen Sein auf die Seele überfließen, daß diese nach der Erschaffung nicht mehr zu Grunde gehen kann. Mit der Vernunft ist auch die Wahrheit in den Menschen gekommen. Die Seele weiß alles. Nichts in der Welt kann sie zum Wissen bringen. Wir müssen zur Erkenntnis der Wahrheit nichts anderes thun, als auf die in unserem Innern sich ausbreitende Wahrheit schauen***).

Die Körperwelt kann dem menschlichen Geiste kein Wissen zuführen, weil wir uns beim Wissen vom Körper frei machen. Je mehr uns dies gelingt, desto mehr erkennen wir von der intelligiblen Welt. Viele werden an der wahren Erkenntnis nur durch ihre Anhänglichkeit an die irdischen Dinge gehindert. Könnten sie sich davon losmachen und ihre Seele läutern, dann müßten alle zu dem innern Schauen der Wahrheit gelangen.

*) cf. Wörter l. c., S. 203. Storz. l. c. § 7.

**) *Fieri potest, ut hoc (sc. recordari) ideo possit quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus sed etiam immutabilibus rebus. Eo ordine facta est, ut cum se ad eas res moveat, quibus connexa est, et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus. Retract. l. 1. 8.* In der Schrift *de quantitate animae* hatte Aug. diesen Gedanken folgendermaßen ausgedrückt: *Mihi omnes artes secum attulisse videtur anima, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere quam reminisci et recordari.* Diese Stelle klang ihm zu platonisch, darum hat er sie später retraktiert, ohne aber den Sinn wesentlich zu ändern.

***). *In incorporali natura sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia corporis sensibus. De trinit. XII. 14.*

Zum Beweise dafür, daß Christus diese im Innern wohnende Wahrheit ist, bedarf es nur eines Hinweises auf die Stelle der hl. Schrift: „Ich bin die Wahrheit“.

Damit wären die wichtigsten Fragen über diesen Gegenstand gelöst. Wir haben erfahren, was sich Augustinus unter Wahrheit denkt, wo dieselbe wohnt und was sie bewirkt. Ebenso haben wir erkannt, wie sehr die Worte: Einer ist euer Lehrer, Christus, in das System Augustins passen. Die ganze intelligible Welt mit allen ihren Ideen ist hervorgegangen aus der Idee der Wahrheit. Wir erkennen alles Intelligible nur durch die Wahrheit*) d. h. durch Christus: *Dextera tua me suscepit in domino meo mediatore filio hominis, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum. Conf. XII. 29. Sana oculos meos et congaudeam luci tuae l. c. 31. Evangelium insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Quis porro nos docet, nisi stabilis veritas? l. c. 8.*

Unzählige Stellen in den Schriften Augustins lauten in derselben Weise und es kann nicht wundernehmen, wenn man ihm vorgeworfen hat, er habe die Immanenz Gottes in der Seele gelehrt und sei dem Pantheismus verfallen. Auch muß es selbstverständlich klingen, wenn man behauptet hat, er habe ein unmittelbares Gottesbewußtsein im Menschen angenommen, so daß der menschliche Geist Gott selber schaue. Am meisten spricht für diese Ansicht die Gleichsetzung der Vernunft des Menschen mit der Wahrheit, welche letztere wiederum nichts anderes ist als das allerrealste Sein, von dem alles andere Sein ausgeht. Indessen hätte niemand mehr als Augustinus selber den Vorwurf zurückgewiesen, er habe dem Pantheismus das Wort geredet. Im Gegenteil will Augustinus auf das allerentschiedenste den Unterschied Gottes und der Welt festgestellt wissen. Zu diesem Zwecke hat er die Lehre der Manichäer und falschen Gnostiker in einer eigenen Schrift bekämpft. Die Welt und damit auch der menschliche Geist sind nicht aus dem Wesen Gottes durch Emanation hervorgegangen, sie sind mit freiem Willen von Gott geschaffen und können nicht göttlicher Natur sein, weil sie der Veränderlichkeit unterworfen sind, während bei Gott kein Schatten von Veränderung ist.

Es ist eine andere Frage, ob dem hl. Augustinus der Beweis für die Verschiedenheit Gottes von der Welt auch gelungen sei. Wenn man nur an das Eine denkt, daß die menschliche Vernunft gleich der unveränderlichen Wahrheit gesetzt wurde, so muß man zugeben, daß auf diese Weise eine wesentliche Scheidung zwischen Gott und Mensch nicht mehr stattfinden kann. Wohl kann dieses Argument abgeschwächt werden mit dem Hinweis auf die Unterscheidung

*) Immediate nulla creatura interposita menti praesidet. De vera rel. c. 58.

von ratio und ratiocinatio. Erstere könnte nämlich als allgemeine Anlage oder als Verwandtschaft mit der ewigen Wahrheit angesehen werden, womit zugleich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen hingewiesen wäre. Offenbar hatte auch Augustinus diesen Gedanken im Auge, aber er selber hat seine Worte nie in dieser Weise gemildert, sondern er verstand unter dem Innewohnen Gottes in dem menschlichen Geiste mehr als eine bloße Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen. Andernfalls hätte er nicht schreiben können: Quidquid intelligit deum, cum deo est. Auch hätte er mit einer bloßen Anlage zur Erkenntnis der Wahrheit die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen können; es war ihm ein kräftigeres Innewohnen des allumfassenden Seins erforderlich, um behaupten zu können, die Seele sei unsterblich, weil sie von der unveränderlichen, mächtigen Wahrheit in ihrer Vernunft beeinflusst werde.

c. Von der Gottesidee.

Viele Stellen in den Schriften Augustins könnten den Anschein erwecken, als ob der Mensch auf mittelbare Weise d. h. durch die sichtbare Welt zur Erkenntnis Gottes gelangen und daß es infolgedessen außer Christus noch andere Lehrer gebe. Es ist nämlich oft davon die Rede, daß die Dinge der Welt ein Abbild der göttlichen Wahrheit, Güte und Schönheit seien. Von diesen wahren, guten und schönen Dingen werde der Menscheng Geist auf die ewige Wahrheit, auf das höchste Gut und auf die vollendetste Schönheit hingewiesen.

Allein so sehr diese Sätze für die mittelbare Erkenntnis sprechen, im Grunde genommen ist doch nur ein unmittelbares Gottesbewußtsein die Lehre Augustins. Wohl hat der Mensch die Kraft in sich, Gott aus der Welt zu erkennen, aber diese Kraft ist nicht eine bloße Anlage, sondern ein bewußtes Schauen, es giebt eigentlich kein Erkennen Gottes aus der Welt, sondern nur ein Erinnerungwerden an Gott durch die Welt. Auf diesem Ausdruck (admoneri, reminisci) liegt die ganze Schwerkraft der augustiniischen Erkenntnistheorie. Stünde dieser Ausdruck nicht im Wege, dann könnte man eher von einem Schließen oder Lernen aus der Welt reden. So aber ist jede Möglichkeit abgeschnitten, aus den Schriften Augustins die Ansicht zu interpretieren, als gäbe es außer Christus noch einen andern Lehrer der Wahrheit. Aus der Welt kann der Menscheng Geist nichts Neues auf intelligiblem Gebiete lernen. Er bringt alles Intelligible mit sich und die Welt kann ihn nur an das etwa Vergessene erinnern.

Unsere Aufgabe ist es zwar nicht, die Gottesbeweise Augustins*) zu behandeln, allein die Methode, welche der große Kirchenvater anwendet, vermag ein helles Licht auf unser Thema zu werfen. Wir müssen also kurz davon reden, um auch auf diesem Wege zu beweisen, daß es vollständig im System Augustins lag, Christus als den einzigen Lehrer hinzustellen. Viele Geistesarbeit ist darauf verwendet

*) cf. Storz. I. c. § 19.

worden, das Dasein Gottes ontologisch zu beweisen. Ohne äußere Erfahrung, allein durch logische Schlüsse und durch das Zeugnis unseres Bewußtseins soll sich die Existenz Gottes ergeben. Mit ebenso großer Entschiedenheit ist dieses Argument bekämpft worden, indem festgestellt wurde, man könne Gott nur an der Hand der Welt erschließen; nur die kosmologischen und physikotheologischen Beweise haben Geltung.

Wie stellt sich Augustinus zu der Sache? Er hält sich zunächst an die intelligible Welt mit ihren Gesetzen und Zahlen, mit ihren Wahrheiten, Gütern und Schönheiten. Das Unwandelbare in den Zahlen kann nur auf eine ewige unwandelbare Wahrheit zurückgeführt werden. Die Welt ist geordnet nach Zahl, Weisheit und Maß. Wie die Ordnung der Zahlen, so liegen auch die Grundsätze der Weisheit vor dem geistigen Blicke aller Menschen. Die Weisheit aber ist nichts anderes als die Wahrheit. Die Wahrheit steht nicht unterhalb unseres Geistes, sonst würden wir über sie und nicht nach ihrer Norm urteilen. Wir haben keine Gewalt über sie, wir können sie nicht meistern und nicht ändern, was wahr ist, bleibt wahr, ohne unser Zutun. Auch nicht innerhalb unseres Geistes, nicht auf derselben Stufe mit ihm kann sie stehen, denn sonst wäre der Mensch ebenfalls das Maß der Wahrheit. Wie der Mensch, wäre auch sie wandelbar. Der Geist verändert sich in der Erkenntnis des Wahren, aber die Wahrheit wird davon nicht beeinflusst. Vielmehr urteilen wir nach ihr, sie steht also über uns und wir müssen uns nach ihr richten. Diese über uns stehende Wahrheit ist Gott, oder wenn es noch etwas Höheres gäbe, dann wäre dieses Gott. So richtet sich der Geist des Menschen, nachdem er vieles Wahre im einzelnen gesehen hat, immer höher und höher hinauf, bis er die höchste Wahrheit erkennt. Dort findet er seine Ruhe und sein Glück und freut sich im Genuße des höchsten Gutes. Dieselbe Stufenleiter ist einzuhalten, um von den Gütern der Erde zum höchsten Gute, oder von den Schönheiten der Welt zu der vollendetsten Schönheit zu gelangen.

Man ersieht daraus, daß das ontologische Moment in diesen Beweisen vorherrscht. Die Wahrheit, die Zahlen, die Güte, die Schönheit sind nach der allgemeinen Ansicht Gedankendinge oder Abstrakta, sie sind nichts Reales, wie Augustinus meint. Wenn trotzdem von den genannten Abstrakta auf eine Realität, auf ein concretes Wesen geschlossen wird, so teilt der Beweis das Schicksal aller ontologischen Schlußfolgerungen.

Umfomehr wird Augustinus bei seinen Gottesbeweisen auf das ontologische Gebiet gedrängt, weil er lehrt, der Mensch könne Geistiges nur durch Geistiges, d. h. Intelligibles nur durch Intelligibles erkennen. Die Wahrheit ist etwas Intelligibles, also kann sie nicht aus der Welt durch die Sinne des Körpers erschlossen werden. Die Außenwelt kann uns keine Wahrheit lehren, nur der Geist kann sie erfassen, aber auch nicht ohne Weiteres. Wenn ich einen Gegenstand suchen

will, so muß ich ihn kennen. Etwas Unbekanntes, nie Gesehenes kann ich nicht suchen und nicht finden, weil ich keinen Begriff davon habe. Soll ich nun die Wahrheit suchen, so kann ich sie nur dann finden, wenn ich schon etwas von ihr weiß*), wenn ich sie schon einmal gesehen habe, so daß sie in meinem Bewußtsein vorgemerkt ist. Um also die Wahrheit zu finden, muß ich etwas von ihr schon haben. Vom Nichts komme ich zu nichts.

Genau wie mit der Erkenntnis der Wahrheit verhält es sich mit der Erkenntnis Gottes. Ich finde ihn nicht, wenn ich nicht schon ein Bewußtsein von ihm habe. Die ganze Welt kann mir Gottes Wesen nicht verkünden, wenn ich nicht eine Ahnung von ihm in meinem Geiste habe. Das Gottesbewußtsein ist der Seele angeboren, darum findet sie den Schöpfer in den Geschöpfen. Diese sind nicht ohne Wahrheit und Schönheit, sie sind Abbilder der ewigen Wahrheit, also können sie mich an mein Bewußtsein vom Wahren und Schönen erinnern.

Jedermann erkennt, daß in diesen Ausführungen zwar mehr bewiesen wird, als nach den Voraussetzungen möglich ist, aber es ist zuzugeben, daß ein überaus fruchtbarer Kern für die Lösung der erkenntnistheoretischen Fragen geboten wird; denn an diesen Argumenten scheitern viele Theorien der späteren Denker, welche dem Menscheng Geist die Aktivität und Spontaneität absprechen und so weit gehen, die Substantialität des Geistes zu leugnen. Als ob aus reiner Passivität jemals etwas Aktives hervorgehen könnte? Als ob Materielles geistig oder Lebloses lebendig werden könnte? Soweit wie Augustinus darf man nicht gehen, aber alles Denken und jede Lebensäußerung müßte aufhören, wenn es nicht neben der leblosen Körperwelt eine andere Kraft und eine andere Substanz gäbe, welche wir Geist oder Seele nennen. Augustinus lehrt, es gebe kein Wissen ohne angeborenes Bewußtsein; sicher ist, daß es keine immaterielle Thätigkeit gebe ohne immaterielle Substanz. Der Menscheng Geist hat keine angeborenen, bewußten Ideen, aber er hat eine angeborene Kraft in sich, so daß er sich auf Anregung der Außenwelt ein sicheres Wissen verschaffen kann. Wie die Außenwelt auf den Geist des Menschen wirke, mag schwer zu ergründen sein. Aber man darf deshalb nicht mit Augustinus behaupten, die Sinnenwelt könne nicht auf den Geist wirken**), zu dem Zwecke, in ihm ein Wissen zu verursachen. Und ebensowenig ist es erlaubt wegen der Schwierigkeit einer Erklärung des menschlichen Wissens, dieses Wissen in Abrede

*) *Cognitionem praecedat quicquid cognosci potest: nisi enim prius sit quod cognoscatur, cognosci non posset. Cognoscibilia gignunt cognitionem non gignuntur cognitione. Solil. 10.*

**) *Imaginem (corporis) non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate magna. De gen. XII. 16 und De gen. 24: Corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur.*

zu stellen, wie dies die Sceptiker thun. Ganz verfehlt ist es auch, aus dem genannten Grunde sich auf materialistischen Standpunkt zu stellen und den Dualismus zwischen Geist und Körper zu leugnen.

Daß die Erkenntnis der Sinnendinge Schwierigkeiten verursacht, lag zu jeder Zeit in den Gedanken der Philosophen. Nicht umsonst haben die Denker der Neuzeit auf diesen Umstand hingewiesen und analog den alten Weisen der sinnlichen Erfahrung die Kraft abgesprochen, ein absolut sicheres Wissen zu vermitteln. Weil aber doch der Scepticismus eine zu große Lücke für den menschlichen Geist hervorbringt, darum kann man in der Geschichte der Philosophie stets das Bestreben wahrnehmen, die Gewißheit und Wahrheit der Erkenntnis zu begründen, ohne daß man allein auf das Zeugnis der Sinne angewiesen wäre. In neuester Zeit gründete man diese Gewißheit auf die dem Geiste angeborenen Formen, vermittelt deren ein unbedingt sicheres Urteil möglich sei. Man sagte, der Geist habe die Kategorien des Wissens in sich und übertrage sie auf die Außenwelt. Das Wissen erlangte seine Gewißheit durch die Beschaffenheit des Geistes. Diesen subjektiven Standpunkt kannte man im Altertume nicht, sondern man ließ den Geist objektiv beeinflusst sein von einer außerhalb seines Wesens existierenden Ideenwelt. Weil die Seele an dieser Ideenwelt teilnehme, darum gelange der Mensch zu einer sicheren Erkenntnis der Wahrheit.

Es ist bekannt, daß sowohl die Methode der neueren als die der alten Philosophen zum Pantheismus geführt hat; denn sobald man beide Systeme bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, zerfließt das menschliche Wissen mit dem göttlichen oder mit dem Wissen des Alls. Weil Augustinus eine Teilnahme an der intelligiblen Welt lehrte, kann man auch bei ihm Anklänge an den Pantheismus finden. Doch hat er selber die Gefahr erkannt und sich in bestmöglicher Weise gegen solche Konsequenzen verwahrt. Am besten ist ihm dies bei seinem Gottesbeweis aus der Veränderlichkeit der Welt gelungen, obwohl er auch hier sein Princip von dem einen göttlichen Lehrer nicht aufgeben will. Faktisch verträgt sich freilich diese Art des Beweises nicht mit seiner Grundanschauung*). Im Gegensatz zu der Unveränderlichkeit der intelligiblen Welt, so führt Augustinus aus, stellt sich uns die Sinnenwelt als veränderlich und wandelbar dar. Jedes wandelbare Ding aber hat doch etwas vom Unwandelbaren an sich, sonst hätte es ja gar keine Stetigkeit und gar keinen Halt. Diese, wenn auch nur relative Stetigkeit empfängt das Ding durch seine Form. Alle Dinge sind durch eine Form bestimmbar. Im ganzen Weltall giebt es aber nichts Ungeformtes oder Unbestimmtes. Demnach ist auch unsere Seele geformt und bestimmt. Da sich aber kein

*) *Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit pervenire ad eas in verbo Dei manentes et invisibilia ejus, per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur. De ord. 27.*

Ding die Form selber geben kann*), darum muß unsere Seele von einem anderen schon geformten Wesen ihre Form erhalten haben. Dieses Gesetz trifft bei der materiellen wie bei der geistigen Welt zu. Jedes Ding hat seine Form von einem anderen schon geformten erhalten. Damit kann man aber nicht bis ins Unendliche fortfahren, sondern es muß einmal ein Wesen angenommen werden, das seine Form nicht von einem anderen empfangen, sondern sich selbst geformt hat, oder vielmehr unwandelbar und unveränderlich ist. Alle veränderlichen Formen weisen also auf eine unveränderliche hin, aus der wandelbaren Welt wird man zum unwandelbaren Schöpfer geführt, zur unbedingten Urform aller Dinge**). So werden uns die sinnlichen Dinge zu Hilfsmitteln, die Unvergänglichkeit zu erreichen. Die Körperwelt würde in das Nichts versinken, wenn sie nicht durch die Urform getragen und gestützt würde***). Ausdrücklich heißt es in den Confessionen, daß alle Dinge von Gott geschaffen seien. Durch ihr veränderliches Dasein aber bezeugen sie die Existenz eines unveränderlichen Schöpfers.

Diese Beweisführung ist frei von allem Ontologismus, bis endlich die Frage erörtert wird: Woher hat der Mensch die Idee des Unveränderlichen, nach welcher er die veränderlichen Dinge beurteilt? Diese Idee kann nicht aus der Sinnenwelt gewonnen werden, sonst würden wir nicht mit Sicherheit das Unveränderliche dem Veränderlichen vorziehen; wir könnten nicht über das Veränderliche urteilen, wenn nicht die Idee des Unveränderlichen in uns wäre. *Veritas intus docet, foris admonet.* Weil die Formen der Dinge nicht nur Wahrheit, sondern auch Weisheit verraten und bei der Gestaltung der Dinge die göttliche Vorsehung ihr Walten zu Tage treten läßt, darum wird bei der Beweisführung aus den geformten Dingen der Welt die ewige Wahrheit mit der Weisheit Gottes identifiziert.

Auch die Weisheit gehört in das Reich der Intelligibilia und wird auf demselben Wege wie die Wahrheit vom Menschen erkannt. Die Formen der Welt führen uns zur göttlichen Vorsehung und Weisheit. Aber wir haben einen Begriff, eine Idee der Weisheit in unserem Geiste, bevor wir weise sind (*notionem sapientiae in mente habemus, priusquam sapientes simus*).

Der Weg der Weisheit führt zur Glückseligkeit, nach welcher alle streben, ohne sie jedoch zu erreichen, weil sie das höchste Gut falsch auffassen und ihr Herz an die Sinnendinge hängen, die uns die Erkenntnis der Wahrheit und Weisheit erschweren. Es steht fest,

*) *Nulla res formare se potest.* De lib. arb. II. 17.

**) *Conficitur itaque ut et corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. „Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt.“* De lib. arb. II. 17.

***) *Omnia quae sunt, forma penitus subtracta, nulla erunt. Non enim ista essent, si illa non essent.* I. c.

daß alle Menschen nach der Glückseligkeit trachten und ebenso sicher ist es, daß sie nach Weisheit streben; sie wollen glücklich und weise sein. Glücklich ist aber nur der Weise; nur wer die Weisheit besitzt, ist im Besitz des höchsten Gutes und der Glückseligkeit; demnach fallen diese drei Begriffe in einen zusammen: Wahrheit ist Weisheit, durch die Weisheit wird man glücklich, also ist sie auch das höchste Gut. Wie die Begriffe der intelligiblen Welt, soweit sie die Erkenntnis betreffen, dem Geiste des Menschen angeboren sind, so ist auch das Streben nach Glückseligkeit dem Geiste des Menschen eingepflanzt.

Mit diesem Streben hat Augustinus einen wirklich realen Boden gewonnen und bei vielen Auseinandersetzungen stützt er sich auf den Trieb nach Glückseligkeit. Man kann sagen, die ganze Speculation des großen Kirchenlehrers ist von dem Verlangen beseelt, glücklich zu werden. Seine Philosophie ist nicht nur Sache des Verstandes, sondern auch des Willens, nicht nur Erkenntnis, sondern auch Leben. Augustin vereinigt das Wissen mit der That, um eben Gott, die unendliche Wahrheit, Weisheit und Güte vollständig zum Mittelpunkt jeder menschlichen Thätigkeit zu machen. Gott erfüllt die ganze Welt und das Innere des Menschen*), der Makrokosmos und der Mikrokosmos sind bis ins Innerste und Kleinste von dem göttlichen Wesen erfüllt. Jegliches Ding und jede Thätigkeit ist von dem höchsten Wesen abhängig und verliert sein Dasein, wenn sich Gott von ihm zurückzieht.

Die alte Anschauung der Philosophen über das allumfassende Wirken Gottes hat Augustinus sich vollkommen zu eigen gemacht. In dreifacher Beziehung tritt nach seiner Meinung dieses Wirken an den Tag: Gott ist der Urheber alles Seins, er ist das Licht der zu erkennenden Wahrheiten und die Quelle der zu trinkenden Glückseligkeit. Er ist unser Anfang, unser Licht, unser Gut, *effector rerum creatarum, lumen cognoscendarum, bonum agendarum*.

Behalten wir für das Folgende diese drei Gedanken im Auge und wir werden die Behauptung Augustins, daß Christus unser einziger Lehrer sei, um so eher verstehen. Zuerst sei die Rede von dem *effector*, dann von dem *lumen* und endlich von dem *bonum*.

1. Christus, der Urheber aller Dinge.

In überaus großartiger Weise führt Augustinus in seiner Schrift über die Trinität III. 4 den Weltzusammenhang vor Augen: „Die dichter und niederen Körper werden von den feineren und mächtigeren beeinflusst; alle Körper durch die Lebensgeister; die unvernünftigen Lebensgeister sind abhängig von den vernünftigen, die vernünftigen, im Falle sie Gott verlassen und gesündigt haben (de-

*) *Dignatus es habitare in memoria mea ex quo didici te. Et quid quaero quo loco ejus habitas, quasi vera loca ibi sint; habitas eerte in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.* Conf. X. 25.

sertoires et peccatores), werden geleitet von den frommen und gerechten und diese von Gott selber, so daß das ganze Universum von dem Schöpfer beherrscht wird. Nichts geschieht in der Welt, was nicht von dem inneren, unsichtbaren und intelligiblen Königshof des höchsten Herrschers befohlen wird.“ Das Erkenntnisvermögen des Menschen kann sich dem allwaltenden König nicht entziehen, es tritt in Thätigkeit nach den von der göttlichen Weisheit vorgedachten Formen und Gesetzen. Für die Körper- und Geisterwelt ist Gott das formgebende Princip. Schon die Sinnenwelt participiert an den göttlichen Ideen und strahlt in dem Lichte der höchsten Wahrheit, Schönheit und Güte. Viel höher als diese steht der Menscheng Geist in der Ordnung des Seins, darum ist sein Anteil an den göttlichen Ideen ein weit größerer. Jene hat nur Sein und Leben, dieser Sein, Leben und Intelligenz; jene ist nur ein entferntes Abbild des Schöpfers, dieser ein wahres Ebenbild und Gleichnis desselben, ohne jedoch in seiner Veränderlichkeit das ewige und unveränderliche Sein Gottes zu erreichen*).

Wenn Augustinus die Ansicht vertritt, daß alles Geschehene in der Welt von Gott seinen Anfang nimmt, so kann er sich dabei auf die Lehre aller christlichen Theologen berufen. Wir begegnen nämlich in der natürlichen Theologie einem Lehrsatze, wonach Gott in der ganzen Welt sein Wirken entfaltet und alle Dinge beeinflusst. Man nennt dieses Wirken den *concursus dei naturalis*. Schon der hl. Paulus hatte geschrieben: In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Demnach trennt der christliche Theismus Gott nicht in der Weise von der Welt, daß diese unabhängig von ihm bestünde. Wohl wird eine Transcendenz Gottes dem Wesen nach, aber nicht der Wirksamkeit nach behauptet. Diese wirkende Immanenz Gottes umfaßt alle Dinge ohne Ausnahme, überall in der Welt macht sich der natürliche Concurs Gottes geltend. Auch der Mensch in seinem Erkennen und Handeln steht unter dem *concursus dei naturalis*, er könnte nichts vollbringen, ohne daß Gott ihm das Wollen und Vollbringen giebt. Wie sich mit dieser allgemeinen Lehre der Theologen die Freiheit des Menschen verträgt, ist eine bis jetzt ungelöste Frage.

Bevor wir die Meinung Augustins von der Wirksamkeit Gottes in der Welt anführen, sei es uns gestattet, daran zu erinnern, daß es sich bei dem großen Einfluß, den Augustinus der göttlichen Wirksamkeit auf den Menschen einräumt, von selber versteht, daß er in manchen Stellen seiner Bücher der menschlichen Freiheit zu nahe tritt. Nicht nur vom Standpunkte seiner Gnadenlehre aus, sondern auch in Folge seiner philosophischen Anschauung über das Wirken Gottes in der Welt war für ihn eine Prädestination im Grunde genommen von selber gegeben. Augustinus machte das Wissen des

*) Aliud est esse Deum, aliud participem Dei esse. De civ. Dei XXII. 30.

Menschen, wie dessen Handeln, allzu sehr von Gott abhängig, als daß der Freiheit noch ein Platz eingeräumt werden könnte. Weil nach ihm Christus unus effector rerum ist, darum ist er auch unus magister. Es sei auch hier bemerkt, daß Augustinus nicht überall seinen Principien consequent war; auf dem moralischen Gebiete konnte er es am wenigsten sein, weil er die Freiheit des Menschen nicht preisgeben durfte.

Wenn wir weiter unten das Verhältniß Augustins zu den Stoikern besprechen, wird sich über diese Sache noch mehr Licht verbreiten. Hier müssen wir bemerken, daß sich seine Anschauung von dem concursus dei naturalis auf der Lehre von dem λόγος σπερματικός der Stoiker aufbaut. Wie diese die göttliche Weisheit über die ganze Welt ausgestreut dachten, so kennt auch Augustinus die semina Sapientiae, die sich überall verbreitet finden. Er redet von rationes stabiles oder von formae principales, auch von rationes divinae vivae, unter denen man die innersten Wesensformen verstehen muß*). Es wird denselben ein Wirken principaliter et primordialiter zugeschrieben.

Bei all diesen Ausdrücken ist zu beachten, daß sie von dem intelligiblen oder rationalen Gebiete hergenommen sind. Alle Dinge tragen die rationes sempiternae in sich; ewige Begriffe walten über allen Dingen und ebendarum sind diese für die menschliche Begriffsbildung geeignet, sie haben etwas Intelligibles an sich. Diese ewigen Begriffe sind nach göttlichem Willen das Vorbild, nach welchem die Welt erschaffen wurde. Weil die ewigen Begriffe in der Welt nachgebildet sind, darum kann man sagen: Gottes vernünftiges Wesen ist in den Geschöpfen offenbar geworden, in allen Dingen findet sich die göttliche Weisheit, kein Mensch wird ohne sie geboren, keiner tritt ohne Christus in die Welt.

Es ist wahr, solche Stellen konnten Anlaß geben zu der Behauptung, die Welt sei im allgemeinen nichts anderes als Intelligenz oder Gedanke. Aber die tägliche Erfahrung hätte vor dem übertriebenen Idealismus bewahren sollen. Gedanken finden sich in der Welt, Gedanken sind die Ursache der Welt, aber neben den Gedanken finden sich noch andere, an sich bestehende Wesen, deren Gegensatz zu den Ideen nicht außer Acht gelassen werden darf, wenn man nicht gehaltenen Träumereien verfallen will. Der Dualismus ist nicht aus der Welt zu schaffen.

Dieses Bestreben lag sicher auch dem hl. Augustinus ferne, als er rationes sempiternae und semina rationis in der Welt feststellte. Er wollte nur dem Rationellen den Vorrang vor dem Sinnlichen eingeräumt wissen. Das Intelligible ist das Formende,

*) Sunt enim ideae, principales forma quaedam et rationes rerum stabiles et incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt sed aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in ipsa intelligentia divina continentur. *Retract. I. 1. cap. 3.*

das Sinnliche das Geformte und die oberste unveränderliche Form ist die ewige Wahrheit. Die Welt ist zuerst von Gott gedacht, dann hat der Schöpfer in unsere Seele die Denkkraft gelegt und nachdem diese beiden Bedingungen erfüllt sind, können auch die Menschen Gedanken von der Welt haben. *Veritas intus docet.*

In der ganzen Natur also sind die Spuren Gottes zu finden, weil er überall mitwirkt und im Kleinen wie im Großen seine Macht walten läßt. Besonders aber im menschlichen Geiste macht sich der *concursum dei naturalis* geltend, weil die Seele Gott näher steht als andere Geschöpfe. Mit Bezug auf den Einfluß Gottes im Menscheng Geist ist die Stelle des Psalmisten 4, 7 zu verstehen, wo es heißt: „Das Licht deines Angesichtes ist über uns gezeichnet.“ Vom göttlichen Geiste ist die intelligible Kraft auf unsern Intellekt übergegangen und zugleich nimmt der Mensch teil an der göttlichen Wahrheit, die sich über alle Dinge verbreitet. So will Augustinus auch die Stelle im Johannesevangelium aufgefaßt haben, wonach Christus das Licht sei, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Christus, die ewige Wahrheit und Weisheit, entzieht sich keinem Menscheng Geist*), so lange sich dieser nicht von ihm abwendet. Alles Wissen ist auf die göttliche Intelligenz zurückzuführen, diese ist *lumen rerum cognoscendarum*, weil sie *auctor rerum creatarum* ist. Sein und Wissen entfaltet sich aus der göttlichen Wahrheit, habens *species intrinsecus causas efficientes*. Wie sehr die Welt von Gott abhängig ist, bezeichnet Augustinus in zusammenfassenden Worten also: *Sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa intelligentia ubi nec oritur nec moritur aliquid, nec incipit esse nec desinit.* De trin. III. 9. Die Ursachen der entstehenden und vergehenden Dinge liegen also nicht in der Welt selbst, sondern in der höchsten Intelligenz, in welcher es kein Werden und kein Untergehen giebt. Das Denken des Menschen, als eines hervorragenden Teiles des Universums, kann von dieser Beeinflussung nicht ausgenommen sein, was sich im Menscheng Geist zur Vorstellung und zum Wissen gestaltet, kann nur durch den *concursum dei naturalis* erklärt werden.

2. Christus, das Licht des menschlichen Geistes.

Wiederholt ist schon der Vergleich von dem Lichte gebraucht worden, das unseren Geist erleuchtet. Augustinus bedient sich dieses Bildes so oft, daß man an demselben nicht vorübergehen kann, ohne ein wichtiges Moment seiner Philosophie zu vernachlässigen. Die Besprechung dieses Umstandes wird zur Beweisführung, daß Christus unser einziger Lehrer sei, nicht unwesentlich beitragen. Fragt man, was unter diesem Licht verstanden werde, so erhält man verschiedene Antworten. Im Gottesstaat X. 2 wird aus alten Schriften das Bild

*) cf. Wörter, l. c. S. 171. Scipio, des A. Augustinus Metaphysik.

angeführt, wonach Gott der Sonne, der menschliche Geist dem Mond gleichgestellt wird. Wie die Sonne aus eigener Kraft leuchtet, so ist Gottes Wesen aus sich selbst imstande, Licht zu verbreiten. Der Mond besitzt keine eigene Leuchtkraft, sondern empfängt sein Licht von der Sonne. So wäre also die Seele des Menschen, um Licht zu verbreiten, von Gott abhängig. Ohne Gott ist alles in Finsternis gehüllt, auch die menschliche Seele schwebt in dunkler Nacht, wenn sie auf sich selber angewiesen ist. Unter dem Licht, daß in Gott seinen Ursprung hat und auf den Menschen übergeht, kann zunächst die Intelligenz oder das Wissen Gottes verstanden werden, durch welches die Erkenntnis kraft und das Wissen des Menschen hervorgerufen wird*).

An anderen Stellen wird das göttliche Wissen personifiziert und darunter der *Logos* oder der Sohn Gottes verstanden. Dieser wäre also der Vermittler der Intelligenz an die Menschen; durch den Sohn Gottes, das ewige, absolute Licht, das *lumen de lumine*, wird der Menscheng Geist intelligibel. Sehr einladend für Augustinus war es, den Vergleich mit dem Lichte anzuwenden, weil er durch die hl. Schrift dazu ermuntert wurde, wo ja Christus sagt: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wandelt nicht in Finsternis.“ Auch die Stelle in der Genes. 1: „Gott sprach: Es werde Licht“, interpretiert Augustinus in dem Sinne, daß der Mensch seine Intelligenz von Gott empfangen habe. Den hl. Johannes den Täufer, von welchem gesagt wird, daß er nicht das Licht gewesen sei, sondern nur Zeugnis vom Lichte geben sollte, stellt Augustinus dem *Logos* gegenüber, um den großen Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen hervorzuheben. *Rationales mentes non habent veram lucem suam, nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia.* Im Anschluß an eine Erklärung der drei göttlichen Tugenden schreibt dann Augustinus also: Die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung seien zwar etwas Intelligibles, denn sie seien weder Körper, noch haben sie körperliche Gestalt. Dennoch seien sie im ewigen Leben nicht mehr notwendig. Notwendig brauche man dagegen auch im Jenseits das Licht selbst (im Unterschied vom Glauben), durch welches die Seele erleuchtet werde, damit sie alles entweder in sich selbst, oder in jenem Lichte wahrhaft intellektuell begreife. Denn jenes Licht sei Gott, „die Creatur aber zapple in Schwäche umher“, wenn sie den Versuch mache, jenes Licht zu schauen.

Auf Grund dieser Anschauungen verstehen wir auch, wie Augustinus in der Schrift *de magistro* behaupten konnte: „Wir reden von dem, was wir gegenwärtig schauen in jenem inneren Lichte der Wahrheit, durch welche der innere Mensch erleuchtet wird.“ Es muß auffallen, daß Augustinus hier wie an anderen Stellen den Begriff „Wahrheit“ mit dem Begriff „Licht“ identifiziert; denn, wenn das Licht der Wahrheit im menschlichen Geiste und die Wahrheit gleich

*) *Quod scio, te lucente scio. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia. Solil. I. 1.*

ihrem Lichte ist, dann ist eben auch die Wahrheit d. h. Christus dem Geiste immanent: O veritas, lumen cordis mei!

Indessen wird nicht nur Christus, sondern auch der Menschengeist mit einem Licht verglichen. Darum ist die Gefahr einer Verschmelzung des unerschaffenen mit dem erschaffenen Lichte nicht ausgeschlossen und man kann jene Männer verstehen, welche behauptet haben, Augustinus lehre eine unmittelbare Gotteserkenntnis. Der Vergleich mit dem Lichte führte sogar dahin, daß man Augustinus die Ansicht zuschrieb, er lasse den Menschen alle Dinge in Gott schauen. Doch hat er selber das Schauen im göttlichen Lichte Solil. I, 8 folgendermaßen erklärt: Gott ist intelligibel und die Ideen von den allgemeinen Wissenschaften sind es ebenfalls, aber mit einem großen Unterschiede; denn die Erde ist sichtbar und das Licht, aber die Erde nur dann, wenn sie von dem Lichte erleuchtet ist. So sind auch die Begriffe der allgemeinen Wissenschaften nur dann intelligibel, wenn sie von ihrer Sonne d. h. von Gott erhellt werden. Drei Dinge muß man bei der körperlichen Erleuchtung unterscheiden: Das erleuchtete Ding, den Glanz des Lichtes und die Sonne, von welcher das Licht ausgeht. Ähnlich müssen auf intelligiblem Gebiete Gott, die Ideen der Wissenschaften und der menschliche Geist auseinander gehalten werden. Augustinus will also kein Sineinanderfließen des geschaffenen und des unerschaffenen Lichtes, er will nur constatieren, daß ohne Gott keine Erkenntnis möglich ist. „Die Seele des Menschen ist, obwohl sie Zeugnis giebt von dem Lichte, selber nicht das Licht, sondern das Wort Gottes, Gott ist das wahre Licht, welches alle Menschen erleuchtet.“ Conf. VII, 9.

Weil so oft die Rede ist von einer Teilnahme des menschlichen Geistes an dem ewigen Lichte und überhaupt an der intelligiblen Welt, so möge auch dieser Ausdruck mit den Worten Augustins erklärt werden. „Unsere Erleuchtung ist die Teilnahme an dem Worte Gottes, jenes Lebens nämlich, welches das Licht der Menschen ist. Du wohnst vollständig in dieser Teilnahme. Die geringe Befähigung kommt von der Befleckung durch die Sünde. Indem das Wort Gottes teilgenommen hat an unserer Sterblichkeit, können wir der Gottheit teilhaftig werden. Durch den Weg, den die Niedrigkeit des Eingebornen vom Vater gebahnt hat, werden wir mit dem Lufthauch der Wahrheit besprengt.“ De trin. IV. 3.

Augustinus vertritt also hier die Anschauung, daß der Mensch, wenn er sündelos sei, von der göttlichen Wahrheit erleuchtet werde. Durch den Sündenfall sei die Intelligenz der Seele gehindert worden. Der Sohn Gottes mußte unsere Natur annehmen, um das alte Verhältnis wieder herzustellen. Der menschengewordene Logos reinigt uns von Schuld und Sünde und wir können durch seine Vermittelung wieder teilnehmen an der intelligiblen Welt. Daraus folgt mit Konsequenz der Satz: Christum id esse lumen, quod ipsa anima non est, sed a quo creata est et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet.

Mit aller Entschiedenheit wird auch im Gottesstaat XII, 2 die unmittelbare Belehrung durch Christus hervorgehoben und die Mittlerschaft des Erlösers betont: „Es ist etwas Großes und überaus Seltsames, mit der Erkenntnis des Geistes die veränderliche Natur zu überschreiten und zur unwandelbaren Substanz Gottes zu gelangen und dort aus ihm selbst zu lernen, daß nur er die Gesamtnatur gemacht hat, die sein Wesen nicht teilt. So redet nämlich Gott mit dem Menschen, nicht durch eine andere körperliche Kreatur, noch durch eine geistige, welche eine körperliche Gestalt angenommen hat; sondern er redet durch die Wahrheit, nicht durch einen Körper, wenn einer geeignet ist, mit seinem Geiste zu vernehmen. Zu jenem Teil des Menschen redet Gott, welcher den Vorzug vor den anderen Teilen hat und welchen nur Gott allein überragt. Wenn nämlich der Mensch mit seinem Geiste erkennt, ist er dadurch dem höchsten Gotte näher gestellt als mit andern Seelenkräften, die er mit dem Tiere teilt. Weil die Intelligenz der Menschen durch die Sünde gelitten hat, darum ist die Wahrheit selber, Gott, Gottes Sohn Mensch geworden. Jesus Christus ist der Mittler zwischen Gott und Mensch.“

Stellt man neben diese Ausführung die ander De gen. XII. 16, so tritt der Idealismus des hl. Augustinus im Gegensatz zum Empirismus sehr deutlich zu Tage. Auch hier wird die unmittelbare Einwirkung der personifizierten Wahrheit oder der zweiten göttlichen Person gegenüber den sinnlichen Eindrücken hervorgehoben. Falls einer geeignet sei, die Wahrheit in seinem Geiste zu vernehmen, rede diese unabhängig von jedem Körper zum Geiste des Menschen. Sollte jemand gegen diese Aufstellung Bedenken haben, so müsse er sich klar machen, daß der Körper durchaus nichts im Geiste wirke. Es sei verkehrt, zu meinen, der Geist sei dem Körper als dem thätigen Princip unterworfen und erleide irgend welchen Einfluß von dieser Seite. Woher aber die Bilder, die Vorstellungen der Körper in dem Geiste, wenn sie nicht durch die Sinne eingedrungen sind? Augustinus giebt eine erstaunliche Antwort auf diese Frage. Um sein Princip von der Ueberlegenheit des Geistes über den Körper zu retten, sagt er, die Bilder der Körper bringe der Geist selber in sich hervor: *Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in animo nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur, tamen eandem imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili.* De gen. XII. 16.

Man mag also noch so sehr sich bemühen, Augustinus einigermaßen wenigstens zum Empiriker zu machen, und man mag andere Stellen aus seinen Schriften anführen, aus welchen es den Anschein gewinnen könnte, die Sinnenwelt habe dem menschlichen Geist irgend etwas zu sagen, solche Sätze sind nicht beweisend, weil sie nicht verträglich sind mit Augustins Grundanschauung von dem unmittelbaren

Einfluß der ewigen Wahrheit auf unseren Geist. Dies ist in klaren Worten Conf. VI, 10 ausgesprochen: Me autem jam docueras, Deus meus, miris et occultis modis; et propterea credo quod tu me docueris, quoniam verum est, nec quisquam praeter te alius est doctor veri, ubicumque et undecumque claruerit.

Soviel muß man einräumen, thatsächlich fühlte Augustinus, daß sein Idealismus weder vor der Vernunft, noch vor dem christlichen Dogma bestehen könne. Darum suchte er sich mit beiden zu vertragen. Weil die skeptische Philosophie überwunden werden sollte, wurde der sinnlichen Erkenntnis die Sicherheit nicht ganz abgesprochen, wenn auch der Grad ihrer Gewißheit ein viel geringerer ist als der der intellektuellen Erkenntnis. Es entsteht aus den körperlichen Dingen mehr ein Glauben als ein durchsichtiges, klares und bestimmtes Wissen. Weil die hl. Schrift lehrt: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, mußte Augustinus viel von der Erkenntnis Gottes aus der Welt reden. Fände sich der angeführte Satz nicht im christlichen Dogma, dann wäre Augustinus ein viel entschiedenerer Idealist und mancher Widerspruch wäre ihm nicht zugestoßen.

3. Christus, das Ziel des menschlichen Herzens.

Das Schwankende der Lehre Augustins tritt klar zu Tage an jener Stelle, wo er den menschlichen Geist auf sieben Stufen bis zur Erkenntnis und Anschauung Gottes emporsteigen läßt*). Auf der ersten Stufe unterscheidet sich der Mensch nicht von den Tieren, denn er wächst, ernährt sich und entsteht wie diese. Steigt man etwas höher, so tritt auch hier noch keine Scheidung zwischen den animalischen Wesen ein, denn alle sind mit Sinnen begabt und sammeln sich in ihrem Gedächtnis eine Menge von Vorstellungen. Erst auf der dritten Stufe bleiben die Tiere hinter den Menschen zurück, denn diese wissen die Sinnesindrücke besser zu verwerten. Sie ersinnen Handwerkszeuge, bauen Städte, erfinden die Sprache und die Schrift. Sie organisiren auf Grund der Familie ein Gemeinwesen, gelangen so zu den Künsten des Krieges und des Friedens, veranstalten Spiele und üben sich in der Beredsamkeit, wie in der Dichtkunst, ziehen aus der Vergangenheit Lehren für die Zukunft. Das alles vi excogitandi et ratiocinandi. An dieser Thätigkeit nehmen Gelehrte und Ungelehrte, Gute und Schlechte Anteil. Eben dieser Umstand spricht aber dafür, daß der Mensch, um zu seinem eigentlichen Ziele zu gelangen, noch eine Stufe höher zu steigen hat. Er muß sich nämlich einer sittlichen Läuterung und Reinigung unterziehen. Dies geschieht besonders dadurch, daß er sich frei und unabhängig macht von den genannten Dingen und dieselben mit Geringschätzung behandelt.

So wird er erst zur richtigen Schätzung der menschlichen Ge-

*) cf. Aug. de quant. animae. Storz I. c. § 19. Ueberweg, Geschichte der Phil. II. § 16. 4 Aufl. 1871.

gesellschaft gelangen, wird den Nächsten lieben wie sich selbst und wird zu dem Glauben sich erheben, daß Gott durch jene Dinge zu ihm spreche. Weil dies alles noch unvollkommenes Streben in sich schließt, so muß auf der fünften Stufe die Läuterung vollendet werden. Auf diese Weise gelangt man zu einer großen Ruhe und Sicherheit und man darf es jetzt wagen, seine Gedanken mit unerschütterlichem Vertrauen zu Gott zu erheben. Die Befestigung im Guten führt zur Betrachtung und Anschauung der Wahrheit. Damit hat man den sechsten Grad der Vollendung erreicht und man sehnt sich nach dem höchsten Anblick, der von nichts in der Welt übertroffen werden kann. Nachdem das Herz gereinigt ist, steht der Mensch auf einer solchen Höhe der Erkenntnis, daß es kein Irren und Ablenken mehr giebt. Er kann noch eine Stufe höher steigen und gelangt zur Anschauung Gottes als einem bleibenden Zustande. Man fürchtet hier den Tod nicht mehr, sondern man sehnt sich, durch die Flucht aus dem Körper zur Vereinigung mit der Wahrheit zu gelangen.

Mit dieser Darstellung ist das Grundgesetz der christlichen Mystik gegeben, welche auf den Stufen der Reinigung und Vollendung zur Vereinigung mit Gott zu gelangen strebt. Aber nachdem dem menschlichen Geiste auf der dritten Stufe ein so großes Gebiet der Thätigkeit angewiesen wurde, hätte man erwarten sollen, daß Augustinus jene Dinge zum Mindesten als wissenschaftlich hinstellen würde. Dort, wo das eigentlich menschliche Schaffen beginnt, wo die *Ratio-cinatio* sich nach eigenem Geständnis Augustins als thätig erweist, müßte doch ein intelligibles Erkennen stattfinden. Indessen wird alsbald der rein menschliche Standpunkt verlassen und ein Feld der menschlichen Erkenntnis betreten, auf welchem nur die sittlich guten Menschen Aussicht auf Erfolg haben.

Auf dieser Stufe werden nicht mehr die natürlichen Kräfte des menschlichen Erkenntnisvermögens gewertet, sondern das übernatürliche Leben der Gnade allein ins Auge gefaßt und einem Ziele zugesteuert, das nur auf wunderbare Weise zu erreichen ist. Dieses übernatürliche und wunderbare Moment wird zur Regel gemacht, als ob wenigstens die sittlich geläuterten Geister zum mystischen Schauen Gottes gelangen müßten. Damit ist eine Scheidewand zwischen den Guten und Bösen aufgerichtet, die sich auf philosophischem Gebiete nicht halten läßt. Aber Augustinus hält in allen seinen Schriften an dieser Anschauung fest, fragt man ihn, warum nicht alle Menschen zur Erkenntnis, zum inneren Schauen der Wahrheit gelangen, warum sie in ihrem Geiste den irrtumslosen Lehrer des Intelligiblen nicht wahrnehmen, so antwortet er stets: Weil ihr Geist nicht geeignet und ihr Herz nicht geläutert ist. Kranke Augen vermögen das Sonnenlicht nicht zu ertragen und böse Menschen können den im Innern lehrenden Christus nicht fassen*).

*) Deus, qui nisi mundos verum seire voluisti! Sol. I. 1, 2. Deus quem nemo invenit nisi purgatus! l. c.

Große Schwierigkeiten mußten sich aus solchen Lehren für die Philosophie ergeben*). So sehr Augustinus sich bei seinen Beweisen auf die alten Philosophen stützt, so wenig durfte er ihnen die Erkenntnis der Wahrheit zusprechen; denn sie, die Christus gar nicht kannten oder sich absichtlich von ihm ferne hielten, konnten ihn nicht zum Lehrer haben. Und doch haben sie soviel des Wahren gewußt, daß Augustinus zu ihnen in die Schule ging! Er konnte also ihr Wissen nicht erklären, außer er bediente sich des Ausweges, daß er sagte, die heidnischen Philosophen haben Christus in außerordentlicher Weise zum Lehrer gehabt. Während dies bei den sittlich geläuterten Christen von selbst versteht, war es bei jenen ein gnadenreiches, außergewöhnliches und unverdientes Geschenk Gottes.

Aber selbst bei den christlichen Denkern mußten sich auf dem Standpunkt Augustins Schwierigkeiten erheben. Er wußte nämlich wohl zu unterscheiden zwischen dem *lumen naturae*, dem *lumen gratiae* und *lumen gloriae*. Auch kannte er die Lehre der Kirche, wonach der Mensch nicht auf Grund des natürlichen Lichtes seiner Vernunft, ja nicht einmal vermöge der Gnade hier auf Erden zur Anschauung Gottes gelangt, erst nach dem Tode wird dem Menschen das *lumen gloriae* zu Teil; nur ausnahmsweise und auf wunderbare Erleuchtung hin kann der Mensch auf Erden Gott schauen**). Und doch redet Augustinus so oft von einer *visio veritatis*, von einem geistigen Auge, mit welchem wir Gott, die ewige Wahrheit schauen, von einem inneren Lichte, das den Menschen erleuchtet, um die intelligible Welt zu erkennen.

Nach der Glaubenslehre durfte er keine Anschauung Gottes in diesem Leben behaupten. Seine Ausdrücke lassen sich aber dahin deuten. Zudem hat er sich mit dem mystischen Gedanken der übernatürlichen Erkenntnis Gottes so sehr vertraut gemacht, daß derselbe in vielen Ausführungen zur Geltung kommt. Oft werden rein menschliche Gedanken mit übernatürlichen verschmolzen. Die Philosophie war dem hl. Augustinus so sehr mit der Theologie verwandt, daß er nicht verpflichtet zu sein glaubte, eine reinliche Scheidung eintreten zu lassen. Nur so erklärt es sich, warum er beharrlich

*) Diese Schwierigkeiten hat auch Hassner erkannt. Doch sagt er in seiner *Gesch. der Phil.* S. 357 entschuldigend: „Ebensowenig (wie durch die Ähnlichkeit der augustinischen mit der platonischen Ideenlehre) darf man sich über die Lehre Augustins dadurch täuschen lassen, daß er zuweilen in sehr weitgehenden Ausdrücken die Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes von der sittlichen Reinheit der Seele und ihrer Reinigung durch die Gnade abhängig macht.“ Wenn man Augustinus von Plato trennen will, dann wird dessen Lehre ganz unverständlich. Plato hatte den sittlich Unreinen die Erkenntnis der Wahrheit abgesprochen, darum thut es auch Augustinus, trotz der widersprechenden Thatfachen.

**) *Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis.* Sol. I. 13,22.

an der Ueberzeugung festhält, Christus sei unser einziger Lehrer. Weil wir aber in diesem Leben nicht zur Anschauung Gottes gelangen und die ewige Wahrheit d. h. Christus unserem natürlichen Erkenntnisvermögen nicht unmittelbar gegenwärtig ist, darum konnte Augustinus streng genommen keine volle Erkenntnis der Wahrheit verteidigen. Sein Herzenswunsch ging wohl darauf hin, der mystischen Vereinigung mit Christus teilhaftig zu werden, aber er konnte doch für das ordnungsmäßige Erkennen des Menschen ein solches Schauen nicht behaupten.

Darum hätte er eigentlich darauf verzichten müssen, dem Menschengeist die Erkenntnis der Wahrheit zuzuschreiben. Doch war es für ihn undenkbar, daß die Wahrheit dem Menschen unzugänglich sei. Wenn er darum sich genau ausdrückte, gab er zu, daß der Mensch, so lange er auf Erden, in der Fremde pilgere, nur ein unvollständiges Erkennen der Wahrheit erlangen könne. Nicht von Angesicht zu Angesicht, wie es eigentlich nach ihm consequent hätte sein müssen, können wir Gott schauen, sondern nur wie im Spiegel. Wir sehen nicht die Sonne der Wahrheit selbst, sondern nur einen Abglanz derselben. *Peregrinamur mortali et corruptibili onere gravati, quamdiu per fidem ambulamus non per speciem. De gen. 18.* Es ist ganz unverträglich damit, wenn Augustinus schreibt: *Quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis, quod cupis. Solil. I. 24*

Sein unaussprechlich großes Glück von den Skeptikern und Manichäern befreit worden zu sein, hat ihm wahrscheinlich manchmal die Feder geführt, so daß er von einer inneren Wonne, gleich einer Verzückung, reden konnte. Damit müssen wir verbinden sein von Liebe glühendes Herz und seine überschwengliche Phantasie, die sich oft in grandiosen Bildern ergeht. Das alles läßt es begreiflich erscheinen, wie Augustinus zur Meinung gelangen konnte, wirklich des Glückes teilhaftig geworden zu sein, die ewige Wahrheit im Geiste zu schauen. Wir verweisen noch auf das siebte Buch der Confessionen cap. 17, wo es heißt: *Animus erexit se ad intelligentiam suam, ut inveniret, quo lumine aspergeretur. Et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua intellecta conspexi; sed aciem figere non evalui.*

Ebenso mystisch klingt es, wenn Augustinus das intelligible Erkennen mit dem dritten Himmel vergleicht, in welchen St. Paulus versetzt worden ist: *Quapropter hoc tertium genus, quod superius est omni corporali et omni spirituali, tertium coelum appellavit apostolus; in hoc videtur claritas dei cui videndae corpora mundantur. De gen. XII. 28.* Augustinus ist also nicht damit zufrieden, die intelligible Welt in seinem Geiste zu besitzen, er will Gott selber intellektuell wahrnehmen, sei es auch nur für einen kurzen Augenblick. Die Klarheit Gottes will er schauen, darum erhebt er sich über die Kreatur, gleich dem hl. Paulus, um im dritten Himmel das Ziel seiner Sehnsucht zu finden.

Auch hier findet man, daß Augustinus bei all seiner Spekulation von dem Gedanken getragen ist, unsere geistige Thätigkeit auf intellektuellem, moralischem, ästhetischem und mystischem Gebiet gehe aus einer Teilnahme an dem göttlichen Wesen hervor. Der Menschengeist sei auf das innigste mit Gott verbunden, ohne mit ihm eins zu sein. Aus dieser Verbindung leitet sich die Erkenntnis des Menschen von der untersten bis zur höchsten Stufe ab. Nicht umsonst heißt Gott „das Leben unseres Lebens“, „das Licht unseres Lichtes*“). Schon bei der Begründung der Gewißheit des Selbstbewußtseins haben wir es erkannt und ganz besonders in seinen mystischen Auseinandersetzungen tritt es hervor: Es giebt einen angeborenen Grundzug des Wissens, die Teilnahme an der Wahrheit. Das Schauen der körperlichen Augen wird übertragen auf die Kräfte der Seele, und wenn der Mensch sittlich befähigt ist, dann schaut er mit den Augen seines Geistes Gott selbst. In innigster Liebe umfaßt er das erlangte Glück und findet in der Vereinigung mit Gott die ersehnte Ruhe. „Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir“, damit ist das sehnlichste Verlangen ausgedrückt, ganz mit Gott vereinigt zu sein und in seinem Schauen Ruhe zu finden.

Bei seinem Aufstieg zu dieser höchsten Stufe der mystischen Vereinigung hatte Augustinus die sinnliche Erkenntnis zwar nicht ganz außer Acht gelassen, wenn er derselben auch nicht die gebührende Würdigung schenkte. Nachdem er aber oben angekommen war, glaubte er, der Sinnenwelt ganz entbehren zu können. Hier tritt die Geringschätzung der ersten Stufen der Erkenntnis vollständig zu Tage und so sehr ist er in die intelligible Welt und in Gott versenkt, daß er gänzliche Losschälung von aller sinnlichen Erkenntnis verlangt, um desto leichter das übersinnliche Licht auf sich einwirken lassen zu können. In der mystischen Anteilnahme an der ewigen Wahrheit kann er ungehindert Christus als den einzigen Lehrer betrachten.

Nicht nur für sich, sondern für die ganze Welt hat Augustinus in dieser Anschauung den einzigen festen Punkt aller Ruhe und alles Friedens gefunden. Für ihn steht diese Wahrheit so sehr im Mittelpunkt der ganzen Welt, daß er glaubt, wenn alle Menschen zu derselben Ansicht gekommen seien, werde vollständige Harmonie auf allen Gebieten eintreten: Christus bringt den Frieden zwischen Leib und Seele, zwischen dem unvernünftigen und vernünftigen Wesen, zwischen dem menschlichen Wissen und Handeln, zwischen den Familien und dem Staate. Sobald man allgemein die ewige Wahrheit gefunden und in Vereinigung mit ihr getreten ist, wird der Friede des himmlischen Gottesstaates anbrechen, wo die Gemeinschaft aller einträchtig geregelt ist und ungestörtes Genießen Gottes statt-

*) Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia! Sol. I. 1,3.

finden wird. Christus ist der Friede und der Friede ist die ruhende Ordnung aller Dinge (cfr. Gottesstaat XIX. 13).

III.

Die Anschauung Augustins, daß Christus unser einziger Lehrer sei, zieht sich also wie ein roter Faden durch alle seine Schriften hin. Es wäre aber irrtümlich, zu glauben, unser Philosoph wäre zu seiner Lehre nur allein durch die hl. Schrift veranlaßt worden, vielmehr muß zugegeben werden, daß in erster Linie die philosophischen Systeme, auf welchen Augustinus fußte, ihn zu der Schrift *de magistro* und zu seiner eigentümlichen Erkenntnislehre geführt haben.

Wohl hat er die Lehren seiner Vorgänger gründlich in seinem Geiste verarbeitet und denselben ein christliches Gepräge gegeben, aber er darf nicht als der Begründer eines neuen Systems angesehen werden, vielmehr wurzelt seine Philosophie vollständig in den Anschauungen der Vorzeit und auch der Satz von Christus als dem einzigen Lehrer ist ihm, wenn auch in einem anderen Gewande und mit anderen Namen, von früheren Philosophen übermittelt worden. Wir nennen hier Heraklit, Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoiker, Philo und vor allen andern Plotin.

In den Systemen aller dieser Männer nimmt die Logoslehre einen hervorragenden Platz ein und alle machen die Erkenntnis des Menschen mehr oder weniger vom Logos abhängig, sie betrachten Gott als die Bedingung und Ursache des menschlichen Wissens. Damit ist für Augustinus viel gewonnen. Noch höher steigt sein Ansehen, wenn wir bedenken, daß er im Mittelalter eine unerschütterte Autorität bewahrte und daß selbst die Philosophen der Neuzeit vielfach von ihm abhängig sind. Nicht zum wenigsten war dies gerade auf erkenntnistheoretischem Gebiete der Fall. Wenn das theologische Moment die meisten philosophischen Systeme des Mittelalters und der Neuzeit beeinflusste, so ist dies hauptsächlich dem Ansehen Augustins zuzuschreiben. Wenn sodann bei vielen Philosophen das Erkennen des Menschen von Gott abhängig gemacht wird, so ist auch hier Augustinus Veranlassung gewesen.

Deshalb kann Augustinus, wie jeder große Philosoph, nur historisch verstanden werden. Indem wir uns vorbehalten, das geschichtliche Verständnis seiner Erkenntnistheorie in einem besonderen Aufsatze klar zu legen, müssen wir aus Mangel an Raum uns hier darauf beschränken, die unmittelbaren Quellen namhaft zu machen, aus welchen er seine Ansicht schöpfte. Dazu gehört vor allen der Neuplatoniker Plotin, sodann die Stoa und endlich Philo.

Plotin (204—269 n. Chr.).

Bevor Augustinus die Philosophie Plotins kennen lernte, war er Anhänger der Manichäer. Diese hatten sich Gott als körperlich ausgedehntes Wesen vorgestellt und waren nicht imstande gewesen, sich zu der Idee Gottes, als eines immateriellen Wesens emporzu-