

Hat Augustin Plato nicht gelesen?

Autor(en): **Rolfes, Eugen**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1918)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762377>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Doch genug hiervon! Aristoteles leitete seine Sätze über Unterricht und Erziehung aus dem obersten Zwecke des Staates ab, den er in der Wohlfahrt der Bürger erblickte. An eben diesen Zweck knüpft er auch seine Theorie von der besten Staatsform, die wir im nächsten Abschnitt eingehender, als es im ersten bereits geschehen ist, besprechen wollen.

HAT AUGUSTIN PLATO NICHT GELESEN?

Aus Anlaß von Baeumkers Rede über den Platonismus im Mittelalter

Von Dr. EUGEN ROLFES

Die Rede, die Professor Baeumker am 18. März 1916 in der Münchener Akademie der Wissenschaften gehalten hat (München, Verlag der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, in Kommission des G. Franzschen Verlags), enthält bezüglich der Philosophie des hl. Augustinus und auch des hl. Thomas verschiedenes, was dem Ansehen dieser beiden Hauptvertreter der kirchlichen Spekulation abträglich sein könnte.

Dieses ihr Ansehen hängt offenbar nicht an letzter Stelle davon ab, ob sie die griechischen Quellen ihrer Philosophie in wissenschaftlicher Weise benutzt haben. Die Quelle Augustins war Plato, die des Aquinaten Aristoteles. Nun soll aber nach Baeumker Augustins Philosophie ebenso viel neuplatonisches als platonisches Lehrgut enthalten, während wir von Thomas hören, was bekanntlich auch sonst vielfach behauptet wird, daß er seinen griechischen Gewährsmann in wichtigen Punkten christlich umgedeutet habe.

Was Baeumker über Thomas bringt, wollen wir nicht weiter verfolgen. Man findet die hier gehörigen Ausführungen auf p. 25 und p. 27 ff. Die aristotelische Philosophie soll, wenn nur dieses ausgeschieden, jenes umgebogen wurde, mit anderen Worten, wenn Aristoteles, wie Albert und Thomas es erstrebten, „christianisiert“ war, wie geschaffen dazu erschienen sein, für die christliche Weltanschauung den natürlichen Unterbau zu liefern. Bei Thomas soll der seinem Meister Aristoteles völlig fremde christliche Schöpfungsgedanke auf neuplatonischem Fundamente fußen usw. Auf diese Dinge einzugehen, ist hier

teils nicht der Ort, teils können wir auf frühere Darlegungen von uns verweisen. Dieses gilt bezüglich der Frage, ob Aristoteles die Schöpfung erkannt hat.

Von den Ausführungen Baeumkers über Augustin setze ich folgende längere Stelle her:

„Der Hauptweg des Platonismus in die theologische und theologisch-philosophische Spekulation des Mittelalters, neben dem alle anderen Bahnen zurücktreten, führt bekanntlich durch Augustin. Augustin aber, der wenigstens im früheren Mittelalter, in einer Zeit, wo man den Aristoteles nur als Logiker kannte, wie in der Theologie, so auch in allen sachlichen Fragen der Philosophie der Hauptlehrer für den theologischen Kreis ist, hinsichtlich der Fragen der Erkenntnislehre und des Seelenlebens so gut wie hinsichtlich der Grundlagen der Sitten- und Gesellschaftslehre; Augustin, der auch dann, als in der Zeit der Hochscholastik die aristotelische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie, vor allem durch Thomas von Aquino, zur Herrschaft gebracht war, noch immer, ja in manchem selbst bei Thomas, auch für die Philosophie starke Nachwirkungen ausübt: dieser Augustin ist in seinen Grundgedanken bekanntlich durchaus Platoniker. Nicht der Plato des »Symposion« und des »Phaidros« freilich ist es, der in Augustinus lebt. Ist es doch zweifelhaft, ob er überhaupt je einen der platonischen Dialoge gelesen hat. Was Augustin in sich aufnimmt und mit der kraftvollen Energie eigensten persönlichen Lebens erfaßt, umschmilzt und weiterbildet, ist der Platonismus des späteren Altertums mit seinem religiös transzendenten, weltfernen Geiste, der sich zwar durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie und der logischen Kategorien des Aristoteles auch für die Diesseitsarbeit bereichert hat, der aber zugleich die Jenseitsbetrachtung, die bei Plato selbst im eschatologischen Mythos des Gorgias, im Phädon, Theaetet und in den späteren Bestandteilen der Politeia und auch sonst schon deutlich durchklingt, weit über Plato hinaus in den Vordergrund gestellt und auch die stoische Lehre vom Weltgesetz religiös gewendet hat. Aber wenn auch spätantiker Platonismus: Platonismus bleibt nichtsdestoweniger Augustins Philosophie.“

„Wie nun auf jener augustinischen Grundlage innerhalb der theologischen Bildung eine immer mehr sich aus-

gestaltende platonisierende Philosophie erwuchs, von dem Angelsachsen Alchvine an Karls des Großen Hofe über Anselm von Canterbury bis zu dem großen deutschen Augustinianer Hugo von St. Viktor, wie dann auch innerhalb der Hochscholastik diese platonisch-augustinische Psychologie und Erkenntnislehre neben der neuen aristotelischen Richtung und vielfach mit ihr sich durchflechtend bei einem Teil der theologischen Schulen sich fortsetzt, das ist oft dargelegt worden und braucht hier nur gestreift zu werden. Da ist, wie bei Plato, die Seele der wahre Mensch. Da finden wir theologisch umgeformt die platonische Ideenlehre, wenn mit Augustin von einem Erkennen im Lichte der ewigen Gottesgedanken, der *rationes aeternae*, gesprochen wird. Da kommt auch die sinnliche Wahrnehmung nicht, wie später in der aristotelischen Scholastik, als psychophysischer Vorgang dem ganzen Menschen zu, sondern, wie bei Plato und Augustin, durch das Organ hindurch der aufmerkenden Seele. Da sind die Seelenkräfte, deren Einteilung vorwiegend in platonisch-augustinischer Systematik gegeben wird, nicht, wie bei den Aristotelikern, akzidentelle Vermögen, sondern in den Tätigkeiten entfaltet sich nach verschiedenen Richtungen hin das einheitliche Wesen der Seele. Da ist die Seele — was später auch die Aristoteliker, wie Thomas von Aquino, festhielten — nach der plotinischen Formel ganz in jedem Teile des Körpers“ (a. a. O., p. 21 f.).

So weit der akademische Redner über den hl. Augustin, sein Verhältnis zu Plato und seinen Einfluß auf den späteren Platonismus.

Auch hier verzichte ich auf eine Untersuchung aller einzelnen Behauptungen. Sie möchten im allgemeinen schwer begründet und zu wissenschaftlicher Gewißheit erhoben werden können.

Die scheinbaren Anklänge an neuplatonische Gedanken bei Augustin und den mittelalterlichen Gelehrten gestatten wohl auch eine andere Erklärung und manche Aufstellungen der letzteren können auch bloßes Mißverständnis augustini-scher Sätze sein.

So ist die Seele, wie ja auch bei Baeumker selbst nahegelegt ist, auch dann ganz in jedem Teile des Leibes, wenn sie im Sinne des Aristoteles Wesensform ist. Daß sie der wahre Mensch ist, bildet die Überzeugung der

besten Vertreter unseres Geschlechtes. Auch Aristoteles sagt so (vgl. Nikom. Ethik 10, 7; 1178 a, 2 f.). Die platonischen Ideen werden nicht erst durch christliche oder theologische Umdeutung göttliche Gedanken, sondern sind es wohl bereits im Sinne Platos selbst. Wenn wir in ihrem Lichte erkennen sollen, so erklärt sich das hinreichend aus dem Ursprunge unseres Geistes, der Gottes Bild trägt. Was endlich die Aussprüche Augustins angeht, als ob einerseits die sinnliche Wahrnehmung bloß mit der Seele geschähe und andererseits die Seele sich nicht in Vermögen besondere, so möchten sich, sollte ich meinen, solche Erklärungen, wenn wir näher zusehen, mit der allgemeinen Auffassung, der sie zu widersprechen scheinen, befriedigend ausgleichen lassen. Dem heiligen Lehrer kam es vielleicht das einermal nur darauf an, die Seele als das principium quo der Empfindung darzustellen, das anderemal ihre Einheit auszusprechen.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Unsere Teilnahme gilt vielmehr der Frage, was für ein Platonismus es ist, den Augustin, um mit Baeumker zu reden, in sich aufgenommen und in seiner Weise weitergebildet hat, ob der ursprüngliche Platonismus, der, so hoch er auch seinen spekulativen Flug nahm, doch immer von der gegebenen Wirklichkeit ausging, oder der transzendente Platonismus der Späteren, der sogenannten Neuplatoniker.

Wir müssen diese Frage erledigen, ohne auf die Lehren beider, Platos und Augustins, je für sich einzugehen und sie miteinander zu vergleichen, was eine schwere und doch vielleicht ergebnislose Arbeit wäre. Es trifft sich so, daß Augustin selbst diejenigen Errungenschaften der platonischen Philosophie, die er für die höchsten und wertvollsten hält, in systematischer Zusammenstellung genannt hat. Das werden denn auch diejenigen sein, die er sich selbst zu eigen machte.

Da man aber einwenden könnte, daß eben jene von Augustin ausgehobenen und belobten Lehren nicht aus Plato, sondern aus den Platonikern gezogen sind, so muß untersucht werden, ob der Kirchenvater den Philosophen aus seinen eigenen Schriften gekannt hat.

Hier trifft es sich, wie wir sehen werden, so glücklich, daß Augustin gerade dort, wo er das System Platos in Übersicht wiedergibt, erklärt, er wolle das, was Plato

für wahr halte oder von den Ansichten anderer berichte, so wiedergeben, wie man es bei ihm lese.

Aber wir dürfen darum die anderen Gründe, aus denen wir uns für die Annahme entscheiden, daß er sich mit dem Philosophen selbständig beschäftigt hat, nicht mit Stillschweigen übergehen und darum sei denn für die gegenwärtige Abhandlung der eigentliche Gegenstand die Frage: Hat Augustin Plato gelesen?

Nicht Baeumker allein hat es verneint. Schon vor ihm hat unter anderen v. Hertling es bestritten oder bezweifelt. Er beruft sich hierfür einmal darauf, daß Augustin selbst, wo er der Einwirkung gedenkt, die er von der platonischen Philosophie erfahren habe, von Schriften der Platoniker, nicht Platos, redet. Sodann will er, daß Augustin seine Kenntnis Platos nur aus den Schriften Ciceros habe.

Dies behauptet er in seinem „Augustin“, Weltgeschichte in Charakterbildern I, Kirchheim, Mainz 1902. „Die Quellen“, so lesen wir da, „aus denen Augustin seine philosophische Bildung geschöpft hatte, sind zum Teil schon in dem vorigen Abschnitte zur Erwähnung gelangt. Er war darin völliger Autodidakt. In dem Unterrichtswesen der damaligen römischen Welt nahm die Philosophie keine Stelle mehr ein. . . . Augustinus bestätigt, daß es zu seiner Zeit höchstens Leute gegeben habe, die den Philosophenmantel trugen, aber keine, die sich ernstlich mit Philosophie befaßten. Von den Alten aber war es Cicero, dessen Hortensius den neunzehnjährigen Jüngling für die Philosophie entflammt hatte. Cicero war kein tiefer Denker, nicht einmal ein immer zuverlässiger Berichterstatter. Aber die Aufgabe, welche er sich gesteckt hatte, seine Landsleute mit griechischer Spekulation bekannt zu machen, haben seine Schriften jahrhundertlang erfüllt. Ihnen verdankt Augustinus zum größten Teile, was er davon weiß. Von den platonischen Dialogen ist es allein der von Cicero ins Lateinische übersetzte Timäus, den er gelesen zu haben scheint. Aristoteles ist ihm zeitlebens fremd geblieben, seitdem er in früheren Jahren ohne Genuß oder Förderung die kleine Schrift über die Kategorien gelesen hatte“ (39 b).

Mit dem Hinweis auf früher angegebene Quellen des augustinischen Philosophierens meint v. Hertling, was

er p. 27a und b geschrieben hat: „Eine entscheidende Wendung (in den theoretischen Zweifeln, die Augustin noch kurz vor seiner Bekehrung hegte) brachte ihm das Studium philosophischer Schriften aus der Schule der Neuplatoniker. Er selbst nennt sie platonische, wie er auch anderwärts Plotin, den Begründer jener Schule, als den hervorragendsten unter Platos Schülern feiert. Genauer gibt er darüber nicht an und hat sich bisher nicht mit Sicherheit ausmachen lassen. . . . Das aber steht fest, daß er jenem Studium ein Doppeltes verdankte: einen gereinigten Gottesbegriff und die Anerkennung einer von der Sinneswahrnehmung unterschiedenen höheren, geistigen Erkenntnisweise. Indem jene Schriften ihn lehrten, die unkörperliche Wahrheit zu suchen, führten sie ihn durch die sichtbare Welt hin zu ihrem unsichtbaren, raumlosen, unveränderlichen Schöpfer.“

Aber weder das eine noch das andere, was wir von Herrn v. Hertling vernehmen, bringt uns in unserer Frage weiter.

Was verschlägt es denn, wenn Schriften der Platoniker auf Augustin bei einer gewissen Wendung seines Lebens und seiner Anschauungen entscheidend eingewirkt haben? Kann er darum nicht auch, sei es vorher, sei es nachher, Plato selbst gelesen haben?

Übrigens sagt Augustin in der Schrift *de beata vita*, daß jene Schriften von Plotin waren, praefatio 4. Wenigstens haben fünf Handschriften diesen Namen, während die Ausgaben Platonis bieten: *Lectis autem Platonis pancissimis libris*. Die Lesart Plotini statt Platonis scheint uns auf Grund des Vergleiches mit *conf.* 7, c. 9 und 20 unbedingt den Vorzug zu verdienen, wenn man nicht lieber *Platoniorum* lesen will. Dort und hier handelt es sich um dasselbe Vorkommnis. In den Bekenntnissen ist aber nicht von Schriften Platos, sondern solchen der Platoniker die Rede. Es sind wohl dieselben, von denen es dort 8, 2 auch heißt, daß sie von Viktorinus, der im 4. Jahrhundert lebte, ins Lateinische übersetzt worden sind. Es wird dort von ihnen gesagt: *in istis omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum*.

Es ist auch nicht an dem, daß Augustin das, was er von Plato weiß, hauptsächlich Cicero verdankt. Aus welchen Schriften Ciceros und aus welchen Stellen hätte er es denn? Es wäre schwer zu sagen, wenn es sich auch bloß

um die Quellen jenes Überblickes handelte, den uns Augustin über die platonische Philosophie in der *Civitas Dei* gibt (8 K. 6—8). Ich habe mich bei Cicero vergebens um die möglichen Belegstellen umgesehen. Was können auch einzelne Stellen und Angaben nützen, wo eine Übersicht über das ganze Lehrgebäude gegeben werden soll?

Wenn Herr v. Hertling urteilt, daß Augustin den Plato nicht gelesen habe, so glaubt er doch, den Timäus vielleicht ausnehmen zu dürfen. Er war von Cicero ins Lateinische übersetzt und die Übersetzung wohl damals noch vorhanden. Aber sollen zu Augustins Zeit nicht auch die anderen Dialoge Platos ins Lateinische übersetzt gewesen sein? Das Gegenteil ist schwer zu glauben. Mag Cicero der erste gewesen sein, der Plato übersetzte, ob schon damals ein Bedürfnis dafür weniger vorhanden war, da die gebildeten Römer vielfach griechisch verstanden, er wird aber nicht der letzte gewesen sein. Mit der zunehmenden Bildung Roms wuchs auch das philosophische Bedürfnis und eine Übersetzung der platonischen Schriften wurde um so wünschenswerter, da im Zeitalter Augustins die Kenntnis des Griechischen in dem lateinisch sprechenden Teile der Bevölkerung sehr abgenommen hatte.

Mir scheint auch, daß Augustin selber bestimmt das Vorhandensein lateinischer Platoübersetzungen zu seiner Zeit bezeugt. Ich denke hier an eine Stelle, die sich in der *Civitas Dei*, Buch 8, Kap. 10 zu Ende findet. In den vorausgegangenen Kapiteln hat er die Philosophie der Platoniker geschildert, unter der er aber vorzüglich die Philosophie des Plato selbst versteht. Und hier bezeichnet er den Beweggrund, aus dem er gerade sie als Muster seiner Darstellung auswählte: sie ist bekannter, und zwar darum, weil sie nicht bloß in der griechischen Weltsprache geschrieben ist, sondern auch in lateinischer Übersetzung vorliegt. Hier sind seine Worte: „*Ideo cum Platonice magis placuit hanc causam agere, quia eorum sunt litterae notiores. Nam et Graeci quorum lingua in gentibus praeminet, eas magna praedicatione celebrarunt, et Latini permoti eorum vel excellentia, vel gloria, ipsas libentius didicerunt, atque in nostrum eloquium transferendo nobiliores clarioresque fecerunt.*“

Es ist wahr, daß hier dem Wortlaute nach von dem Schrifttum der Platoniker, nicht Platos die Rede ist. Aber

alles spricht dafür, daß das Wort nicht anders gemeint ist als im ganzen Zusammenhang. Hier ist aber offenbar an erster Stelle Plato selbst gemeint und erst an zweiter Stelle die Platoniker. Er steht überall im Vordergrund. Es wäre übrigens auch sonderbar, wenn man die Platoniker übersetzt hätte, die doch wohl vorwiegend nur Dolmetscher der Lehre ihres Meisters sein wollten, und ihn selbst nicht.

Hieraus erhellt, daß Augustin sich leicht durch eigene Einsichtnahme mit den platonischen Schriften bekanntmachen konnte, wenn er wollte: er hatte Übersetzungen zur Verfügung.

Ja, er war des Griechischen auch so weit mächtig, daß er imstande war, die Originalien Platos zur Vergleichung herbeizuziehen. Herr v. Hertling schreibt selbst a. a. O., p. 9b: „Die Kenntnis, welche er späterhin davon (von der griechischen Sprache) besaß, war so gering nicht, wie zuweilen angenommen wird. Er verstand Sinn und Bedeutung griechischer Wörter und war imstande, griechische Texte mit den lateinischen Übersetzungen zu vergleichen und auch mit einiger Mühe ganze griechische Traktate zu lesen.“ Augustin hat wirklich in seinen exegetischen Werken über die Heilige Schrift vielfach das Lateinische mit dem Griechischen verglichen. Er hat in der Schrift *locutiones scripturarum* Worten und Sätzen aus der lateinischen Übertragung des Pentateuchs und der beiden folgenden Bücher des Alten Testaments den entsprechenden Wortlaut in den griechischen codices gegenübergestellt und Erasmus von Rotterdam hat sich über seine Kenntnis des Griechischen in einer Weise geäußert, deren die Herausgeber Augustins (dritte Venetianer Ausgabe der Mauriner, Band III, p. VI) wie folgt gedenken: „*Fatetur quidem in Confessionibus suis Vir modestissimus se, cum puerulus Latinas litteras adamaret, Graecas odisse (conf. 1, 14): sed »iam episcopus, iam senex«, ait Erasmus, »ad puero sibi fastiditas Graecas litteras reversus est.«*“

Wenn ihm nun die Übersetzungen der platonischen Schriften zur Verfügung standen, wie sollte er den Plato nicht gelesen haben, er, der so gern las und so viel las und für Plato so eingenommen war! Cicero versichert, Plato und die anderen Sokratiker nebst ihren Schülern wurden von allen gelesen, auch von denen, die nicht zu

ihrer Schule gehörten, während Epikur und Metrodor kaum von ihren eigenen Anhängern in die Hand genommen wurden (Tusc. Disp. II, 3), und da hätte Augustin kein Bedürfnis gefühlt, Plato zu lesen, Augustin mit seinem Durste nach philosophischer Erkenntnis, Augustin, der als Apologet überall die Philosophie zu Rate zog, um sie teils dem Glauben Zeugnis geben zu lassen, teils ihre Einwendungen zu widerlegen?

Aber wir brauchen uns in dieser Frage nicht auf Deduktionen zu beschränken, wir verfügen auch über direkte Beweise.

Den Hauptbeweis liefert die Stelle Civ. D. 8, 4, auf die wir schon im vorigen hingewiesen haben. Der Kirchenvater sagt dort, daß er Platos Philosophie darstellen wolle auf Grund einer Auswahl aus dem, was man bei Plato liest: *ex his quae apud eum leguntur*.

Er spricht hier auch von den Platonikern, die den Ruf hatten, ihren Meister am besten verstanden zu haben, aber er spricht von ihnen nicht als den Gewährsmännern seiner Darstellung, sondern er scheint sich der Kürze halber vor einer gewissen Nachlässigkeit der Sprache nicht zu scheuen: er will die hohe Auffassung Platos empfehlen und im voraus für sie einnehmen und spricht von der Auffassung der besten Platoniker, durch die Platos Weisheit bis auf seine Zeit fortwirkte und die ja doch mit ihm übereinstimmen mußten.

Er gibt auch den Grund an, weshalb er sich mit einer knappen Auswahl aus Plato bescheidet: ein Mehr wäre zu umständlich und bei der dunklen, bildlichen Sprache des Philosophen auch unsicher. Soll aber damit zunächst die Kürze seines Entwurfes entschuldigt werden, so bedeutet es uns doch auch, daß Augustin behutsam zu Werke gehen will, und so gewinnt die Wendung: *ex his quae apud eum leguntur*, eine neue Bedeutung: es sollen wie mit diplomatischer Treue die Quellen selbst reden.

Wir setzen nun die Stelle im weiteren Umfang her: „*Quid in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendi explicare et longum esse arbitror, et temere esse affirmandum non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem,*

notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspicere possint. Ex his tamen quae apud eum leguntur, sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, quae sibi placita viderentur, quaedam commemorari, et huic operi inseri oportet a nobis, vel ubi suffragatur religioni verae, quam fides nostra suscipit ac defendit, vel ubi ei videtur esse contrarius, quantum ad istam de uno Deo et pluribus pertinet quaestionem, propter vitam, quae post mortem futura est, veraciter beatam. Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriori laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere.“

In diesem Texte treten noch zwei besondere Merkmale hervor, die uns in der Annahme bestärken können, daß Augustin Plato aus seinen eigenen Schriften kennt; wir hören, daß Plato in seinen Dialogen die sokratische Ironie nachahmt, die Augustin auch im vorausgehenden dritten Kapitel beschreibt, und daß er sich gern auf Erzählungen und Sagen beruft: sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, sagt Augustin. Wer erkennt hier nicht die schriftstellerische Eigentümlichkeit Platos wieder, seine skeptische Weise in der Untersuchung und seine Vorliebe für heilige Ueberlieferungen und Mythen, die zur Bestätigung oder Veranschaulichung einer Lehre dienen können? Wer wollte aber auch verkennen, daß der Kirchenvater diese Züge ganz wie ein Mann berührt, der aus eigenem weiß, was er sagt?

Wenn er dann die platonische Philosophie nach ihrem Hauptinhalte vorlegt, so verrät das eine durch ernste Beschäftigung erworbene Vertrautheit mit ihren Lehren und ermöglicht uns ein Urteil über die Art des Platonismus, dem er Anerkennung zollt und folgt. Da müssen wir nun sagen, daß jene von Baeumker hervorgehobene Transzendenz und weltfremde Art des Neuplatonismus sich in der Darstellung Augustins auf keine Weise widerspiegelt, indem die von ihm geschilderte Lehre auch in bezug auf

Gott und unsere intellektuelle Erkenntnis überall auf dem festen Boden der Wirklichkeit steht und sich somit als das gerade Gegenteil des Neuplatonismus kundgibt.

Doch bevor wir dies an Hand der Kapitel 6 bis 8 nachweisen, mag es sich empfehlen, das fünfte Kapitel zu durchgehen, wo die platonische Gotteslehre mit der halb oder ganz pantheistischen Naturlehre der früheren verglichen wird.

„Wenn also Plato“, so sagt er dort, „erklärt hat, daß die Weisheit in der Nachfolge, Erkenntnis und Liebe Gottes und das wahre Glück des Menschen in der Teilnahme an Gott besteht, was brauchen wir da nach den anderen Philosophen zu fragen? Niemand ist uns so nahe gekommen als er und seine Schule“ (Anfang des Kapitels).

Was wir hier von der Nachfolge Gottes hören, geht wohl auf Theaetet 176 B: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*. Die Erkenntnis Gottes ist die Erkenntnis des wesenhaften Guten, *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέας*, die nach Staat 6, 508 E das Ziel der Weisheit ist. Augustin sagt selbst Civ. D. 8, 8 Ende: „Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei.“ Insofern das Gute der Gegenstand der Liebe ist, muß mit der Erkenntnis auch die Liebe Gottes das Merkmal des Weisen sein. Augustin mag hier aber zugleich auch an den philosophischen Eros des Gastmahls gedacht haben (man vergleiche daselbst Kapitel 28 und 29). Übrigens spricht er im elften Kapitel in den Worten: Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, für welchen Ausspruch ich augenblicklich den Beleg bei Plato nicht weiß, in einem Zusammenhang, daß Plato ausdrücklich so gesagt haben muß. Alle diese Momente hat er also von Plato übernommen und wer hier idealistischen Überschwang sieht, muß ihn auch dem Philosophen zur Last legen. Von der Teilnahme an Gott als Quelle menschlicher Glückseligkeit mag Augustin insofern reden, als sie mit der Nachahmung Gottes zusammenfällt. Wir stellen ja nicht in Abrede, daß er den Gedanken Platos eine selbständige Fassung gegeben hat.

Augustin fährt fort: „Es räume also vor den Platonikern nicht nur jene fabelhafte Theologie, die unfrome Seelen mit den Verbrechen der Götter unterhält, den Platz und auch nicht nur jene bürgerliche Theologie, wo unreine

Dämonen unter dem Decknamen von Göttern Leute verführen, die irdischen Freuden nachgehen . . . , also nicht nur, was diese beiden Theologien umfassen, hat den Philosophen Platz zu machen, die den wahren Gott als den Urheber der Dinge, den lichten Urquell der Wahrheit und Erkenntnis und den Spender der Glückseligkeit bezeichnet haben, sondern es sollen auch die anderen Philosophen, die in ihrer körperlichen Sinnesweise nur das Körperliche als Prinzip der Natur kennen, diesen Männern ihre Stelle einräumen, die so groß waren und einen Gott von solcher Größe erkannt haben. . . . (Jene) konnten nur das denken, was ihnen ihr von den fleischlichen Sinnen umstricktes Herz vortändelte. In sich hatten sie, was sie nicht sahen (den Geist), und bei sich stellten sie sich vor, was sie draußen gesehen hatten, auch wenn sie es nicht sahen, sondern bloß dachten. Das ist aber als Objekt eines solchen Gedankens kein Körper mehr, sondern ein Bild des Körpers. Das aber, womit dieses Bild des Körpers in der Seele gesehen wird, ist weder Körper noch Bild eines Körpers; und das, womit es gesehen und als schön oder häßlich beurteilt wird, ist doch besser als es, das Beurteilte, selbst. Das ist des Menschen Geist und die Natur der verständigen Seele, die sicher kein Körper ist, wenn schon nicht einmal jenes Bild des Körpers, da es im Geiste des Denkenden erblickt und beurteilt wird, ein Körper ist. Sie ist also weder Erde noch Wasser, noch Luft, noch Feuer, kurz keines von den vier Elemente genannten Körpern, woraus wir die körperliche Welt bestehen sehen. Wenn nun unsere Seele (animus) kein Körper ist, wie wäre da Gott, der Schöpfer der Seele, ein Körper? Sie mögen also, wie gesagt, vor den Platonikern das Feld räumen, nicht minder aber auch jene, die sich zwar schämten, zu behaupten, daß Gott ein Körper ist, aber meinten, unsere Seelen hätten dieselbe Natur wie er. So wenig Eindruck hat also auf sie die so große Veränderlichkeit der Seele gemacht, die man der Natur Gottes zu Unrecht beilegen würde.“

Hier gibt Augustin nicht die Gedanken Platos wieder, sondern rechtfertigt nur dessen Lehre von Gottes Geistigkeit und Wandellosigkeit.

Gott, ist sein Gedanke, wird aus seinen Werken erkannt, deren vornehmstes die denkende Seele ist. In ihr erhebt sich schon die Phantasie oder Erinnerung über die

Körperwelt. Die sinnliche Vorstellung ist weder Körper noch körperliche Zuständigkeit oder Eigenschaft wie die materiellen Qualitäten, Wärme oder Trockenheit. Aber höher als die Phantasie und die Sinnlichkeit steht der Geist, der das sinnliche Erkenntnisbild klar erfaßt und das in ihm erscheinende körperliche Ding nach den Gesetzen der Schönheit beurteilt. So muß denn Gott als Schöpfer des Geistes auch Geist sein. Da aber auch unsere Seele in ihren Gedanken und Entschlüssen wandelbar, Gott aber unwandelbar ist, so muß er von höherer Natur sein als sie.

Wir möchten hier nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, daß Augustin die menschliche Seele durch Schöpfung entstehen läßt. *Si noster animus, sagt er, corpus non est, quomodo Deus creator animi corpus est?* Man zweifelt hier und da daran, weil sich bei ihm auch Anklänge an den Traduzianismus finden. Aber darum hat er doch nie gemeint, daß unsere Seele nach Art der Tierseele durch Zeugung entsteht. Er hielt es nur zeitweilig für denkbar, da sie schon irgendwie im Vater war, bevor sie im Kinde ist. Man beachte auch, wie bestimmt er zwischen den Verrichtungen der sinnlichen und der geistigen Seele unterscheidet. Es ist also nicht wohl anzunehmen, daß er alle seelischen Funktionen unterschiedlos der Denkseele zugewiesen hat.

In den drei Kapiteln von 6 bis 8 bespricht Augustin das System Platos nach der Dreiteilung der Philosophie, die er von Plato selbst ableitet, obgleich er sie nicht ausdrücklich hat. *Quam, sagt er Kapitel 4, Plato in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disternitur a falso.* Zeller bemerkt zu dieser Dreiteilung in der Philosophie der Griechen (Plato, p. 584): „Weit mehr als die von Neueren ihm geliehenen Einteilungen hat die Angabe für sich, daß Plato den gesamten Inhalt der Philosophie in die drei Fächer der Dialektik (oder Logik), der Physik und der Ethik verteilt habe, so wenig auch die Zeugnisse dafür genügen.“ Diese Einteilung ist bekanntlich bei Cicero stehend und er legt sie nicht bloß selbst seinen Erörterungen zugrunde, sondern schreibt sie auch Plato zu. Man vergleiche *Acad. post. I, 5: Fuit ergo iam accepta a Pla-*

tono philosophandi ratio triplex: una, de vita et moribus: altera, de natura et rebus occultis: tertia de disserendo, et quid verum, quid falsum indicando. Die Naturphilosophie umfaßt auch die Gotteslehre, insofern Gott Urheber der Natur ist, die philosophia rationalis auch die Erkenntnislehre.

Das sechste Kapitel handelt von der Naturphilosophie Platos. Hier legt Augustin den Gottesbeweis des Philosophen vor; es ist das Argument aus den Stufen der Vollkommenheit in den Dingen, das vierte von den fünf, die St. Thomas in der Theologischen Summa hat (I, q. II, a. III). Es sind die echten Gedanken Platos, die der Kirchenvater wiedergibt. Wir haben den Text Augustins früher in unserer Schrift über die Gottesbeweise bei Thomas und Aristoteles erklärt (p. 235 bis 238). Dort (p. 238 bis 242) haben wir auch noch zwei andere Stellen aus Augustin besprochen, die von dem platonischen Gottesbeweis oder vielleicht richtiger von den Ideen, aus denen er gewonnen wird, Gebrauch machen (Enarratio II in Ps. 26, VIII und De Trinitate 8, 4). Jetzt fügen wir noch bei (conf. 11, 4, 6): Tu, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Zu allen vier Stellen sind bei Plato folgende Texte zu vergleichen: Timäus 51 B und Staat 5, 479 A, B, ferner 6, 507 B und 6, 508 E, endlich 7, 11—14.

Hier mögen nur die letzten Sätze aus Kapitel 6 von Civ. D. 8 stehen zum Beweise, einmal, daß Augustin diesen Gottesbeweis in seiner Wiedergabe von dem Gegebenen, Sinnlichen ausgehen läßt, und dann, was z. B. von denen, die bei Plato eine ewige Materie gelehrt finden, bestritten wird, daß er Plato die Erkenntnis der Schöpfung zuschreibt: Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas: a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.

Wenn dieses Kapitel, das doch die Naturphilosophie zum Vorwurfe hat, nur den Weg der Gotteserkenntnis beschreibt, so darf uns das nicht wundernehmen. Der

Platonismus soll an dieser Stelle nur in Betracht kommen nach der religiösen Seite, soweit er mit dem Glauben übereinstimmt und ihn bestätigt. Von der Körperlehre Platos, insbesondere von der formlosen Urmaterie, handelt Augustin in den Bekenntnissen 12, 6, 6, wo er auch auf rein platonischen Konzeptionen fußt, die sich im Timäus finden (49 ff.).

Das siebente Kapitel zählt kurz die Vorzüge der platonischen Erkenntnislehre auf. Die Platoniker haben das Urteil über die Wahrheit nicht wie die Epikureer den Sinnen anheimgegeben, auch nicht, wie die Stoiker es tun, die Verstandesbegriffe so auf die Wahrnehmung zurückgeführt, als ob ihr ganzer Inhalt aus ihr geschöpft wäre. In dem Gedanken der Schönheit, der Weisheit erfassen wir Dinge, die kein körperlicher Sinn, kein fleischliches Auge je erreicht. Die Platoniker haben das, was mit dem Geiste (*mens*) gesehen wird, von dem, was die Sinne auffassen, unterschieden. Sie haben den Sinnen nicht genommen, was sie vermögen, aber ihnen auch nichts zugeteilt über ihr Vermögen. Sie lehrten aber, daß es ein Licht der Geister gibt, um alles zu lernen, eben den Gott, von dem alles gemacht ist.

Für diese Züge finden sich die Belege bei Plato im Staat, Buch 6, Kap. 19 bis 21, wo Gott, die Idee des Guten, als die intelligible Sonne beschrieben wird, in deren Lichte die Dinge denkbar werden und der Geist sie denkt, aus der auch alles Sein fließt; dann im Theaetet, Kap. 8 und folgende, wo der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft erörtert wird; endlich im Phädon, Kap. 48, p. 99, wo es heißt, die Wahrheit müsse nicht mit den Augen, sondern mit dem Denken betrachtet werden. Und schon weiter oben (Kap. 10, p. 65) liest man daselbst, daß die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Güte mit dem leiblichen Auge nicht gesehen wird.

Das achte Kapitel endlich würdigt Platos Ethik. Ihm zufolge ist Gott das Ziel des Menschen und dieser soll ihn genießen, nicht wie die Seele den Leib oder sich selbst oder wie der Freund den Freund, sondern so, wie das Auge das Licht genießt, also durch geistige Anschauung. Plato lehrt, das Ziel des Guten, jenes Ziel, worin das Gute, die Glückseligkeit liegt, sei, tugendgemäß zu leben, und es sei nur dem erreichbar, der Gott kenne und ihm

nachahme; eine andere Ursache der Glückseligkeit gebe es nicht, und daher zweifelt er nicht, daß Philosophieren so viel sei, als Gott, den Unkörperlichen, lieben.

Hieraus folgt aber doch wohl, daß der Philosoph, der Liebhaber der wahren Weisheit, dann glücklich sein wird, wenn er angefangen hat, Gottes zu genießen. Niemand ist glücklich ohne den Genuß dessen, was er liebt, wenn er auch eine falsche Liebe haben kann und dann im Genusse nur elender wird. Wer aber genießt, was er liebt, und das wahre und höchste Gut liebt, der muß glücklich sein. Nun nennt aber Plato das wahre und höchste Gut Gott und will also, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes sei, und so wird denn, da die Philosophie auf das glückselige Leben abzielt, der Liebhaber Gottes dadurch glücklich sein, daß er Gottes genießt.

Auch hier sagt Augustin nichts, was nicht mit dem Geiste Platos übereinstimmt. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist für Plato das Reich der Ideen, der unsichtbaren Wahrheit. Ihre Anschauung muß auch das Ziel des Menschen sein, da die Philosophie nach der Glückseligkeit strebt. Da nun die höchste Idee Gott und das Gute ist, so folgt in Konsequenz der platonischen Gedanken, daß die Anschauung und der Genuß Gottes das menschliche Endziel darstellt.

Was insbesondere die Angabe betrifft, nach Plato sei die Bestimmung des Menschen zu tugendgemäßer Tätigkeit nur für den erreichbar, der Gott kenne, so hat sie ihren Beleg in den Gesetzen, wo gelehrt wird: Das wahrhaft Tugendhafte erkennt man vorzüglich, indem man die Götter erkennt, ihr Dasein und ihr Walten (12. Buch, 13. Kap., 966 *B, C*). Daß die Tugend allein glücklich macht, liest man ebenda (2, 662 *D, E*); daß das wahre Glück von Gott kommt, im Theaetet, wo erklärt wird, daß Gott das Vorbild der höchsten Glückseligkeit sei, wie die Gottentfremdung das Vorbild des höchsten Elends (176 *E*).

Wir verabschieden uns hiermit von diesen Kapiteln, indem wir das gewonnene Ergebnis zusammenfassen. Augustin sagt, er wolle, um in seiner Beschreibung die Philosophie Platos genau zu treffen, eine Auswahl dessen bringen, was man bei ihm selbst liest (Kap. 4). Er stellt sie im ganzen dar, wozu offenbar mehr gehörte als die zerstreuten Züge bei Cicero, der keine Gesamtcharakteristik

wie Augustin bietet. Der Geist der von ihm beschriebenen Philosophie ist der echt platonische. Es finden sich auch zu allen Angaben Augustins die Belegstellen in Platos Schriften. Demnach ist kein Grund, zu zweifeln, daß er ihn gelesen hat.

Dies gilt im besonderen, um das gleich folgen zu lassen, von dem Timäus, so daß man sagen muß, nicht: er hat ihn vielleicht, sondern er hat ihn wirklich gelesen.

Im elften Kapitel dieses achten Buches der *Civ. Dei* heißt es: *In Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse: manifestum est autem, quod igni tribuat coeli locum: habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram. Deinde illa duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem: unde putatur sic intellexisse quod scriptum est: Spiritus Dei superferebatur super aquam. Parum quippe attendens quo more soleat illa Scriptura appellare spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quatuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest.*

Diese Stelle beweist, daß Augustin nicht bloß den Inhalt des Timäus gewußt, sondern auch den Text 31 C ff. genau gelesen und erwogen hat. Er kennt auch den Zusammenhang dieses Textes, wie die Anwendung zeigt, die er von ihm macht.

Ferner liest man *Civ. D.* 9, 23, Anfang: *Hos (scil. ss. Angelos) si Platonici malunt deos quam daemones dicere eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato, dicant quod volunt.* Dies steht Timäus 40 A, ferner 41 A: „Erhabene Götter, deren Urheber ich bin und Vater von Werken, die, durch mich geworden, unauflöslich sind“ usw. In diesen Texten heißen die betreffenden Geister immer Götter, was also Augustin wußte, aber nicht wissen konnte, ohne es gelesen zu haben.

Daß die Körperlehre Augustins auf dem Timäus fußt, wurde schon erwähnt. Freilich soll der Timäus von keiner formlosen Urmaterie wissen und mit der Materie, die er beschreibt, der leere Raum gemeint sein. Aber davon zu schweigen, daß das aller überlieferten Auslegung zuwiderläuft, so ist es auch nach der ganzen Darlegung bei Plato

unmöglich. Das Widerstreben gegen eine Materie im Sinne der bloßen wesenhaften Möglichkeit ist freilich verständlich: man will keine tatsächlich vorhandene Sache als Möglichkeit ansehen, weil man zwischen ihr, sofern sie abstrakt an sich betrachtet wird und sofern sie im Dasein verwirklicht ist, nicht unterscheidet. Aber eben dieser Gedanke der wesenhaften Möglichkeit ist es, der von Grund aus die Systeme teilt. Wer ihn als unvollziehbar betrachtet, muß auch die Folgerung hinnehmen, daß die geschöpfliche Wesenheit überhaupt nicht Möglichkeit sein kann, womit der Unterschied fällt, der zwischen Gott, der lauterer Wirklichkeit, und der Kreatur besteht. Auch Augustin deutet in den Bekenntnissen 12, 6, 6 die großen Zusammenhänge des Problems der Materie an: *Et si totum, sagt er, tibi confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de iis quae dictare non sufficit.* Ich muß es mir versagen, zu zeigen, wie der platonische Begriff der ganz formlosen Materie oder besser der realen Möglichkeit auch sonst auf die Philosophie Augustins von Einfluß gewesen ist; das würde zu weit vom Gegenstande abführen.

Ein weiterer und gewiß nicht zu verachtender Beweis, daß Augustin auf Plato ein selbständiges Studium verwandt hat und ihn nicht bloß aus fremden Darstellungen kennt, ergibt sich daraus, daß er die Ansichten der Platoniker an der Hand der Schriften ihres Meisters prüft und widerlegt.

Auf die platonische Philosophie ist der Kirchenvater in seinem Werke von der Stadt Gottes aus Anlaß einer Frage zu sprechen gekommen, die in die natürliche Theologie fällt, der Frage, ob man, um jenseits glücklich zu werden, einem oder mehreren Göttern Huldigung und Opfer darbringen müsse (Civ. 8, 12). Hierauf war die beste Antwort von den besten Philosophen zu erwarten, was eben die Platoniker sind, den Namen in einem etwas weiteren Sinne genommen, gemäß dem auch Aristoteles und die Peripatetiker unter ihn fallen (ebenda). Es haben nun aber sie alle, Plotinus, Iamblichus, Porphyrius, Apulejus, und auch Plato selbst dafür gehalten, man müsse vielen Göttern opfern (ebenda). Plato lehrt das im Staat und in den Gesetzen: Staat 4, 427 B, Gesetze 4, 717 A, B.

Was nun die weitere Frage betrifft, ob man auch den bösen Göttern opfern soll, sagt Augustin Kapitel 13, so haben wir die Erklärung Platos, daß alle Götter gut sind und es keine bösen Götter gibt (vgl. Gesetze 10, p. 900 *D*, und Staat 2, p. 377 *E*, 378). Somit ist die Frage verneint: Die Opfer müssen den guten entrichtet werden; nur dann werden sie den Göttern entrichtet; denn die nicht gut sind, sind auch keine Götter. Somit ist die Meinung derer abgetan, die dafür halten, die bösen Götter seien durch Opfer zu versöhnen, damit sie nicht schaden, die guten aber durch Opfer anzurufen, damit sie uns Hilfe gewähren. Man nimmt an, daß sich diese Widerlegung gegen Porphyrius kehre (lib. 2 de abstinentia animatorum).

„Wer sind also“, fährt Augustin in demselben Kapitel fort, „wer sind die, die ihre Freude an den Schauspielen haben und fordern, daß sie mit dem religiösen Kult verbunden und sich zu Ehren aufgeführt werden, sie, deren Macht ihr wirkliches Dasein, deren Freude an solchen Dingen aber doch wohl ihre Schlechtigkeit verrät. Denn was Plato von den Schauspielen hielt, ist bekannt, da er selbst die Dichter, weil sie solche, der Majestät und Güte der Götter so abträgliche Stücke verfaßt haben, aus der Stadt verwiesen haben will. Wer sind also jene Götter, die mit Plato selbst um die Schauspiele streiten? Nämlich er will nicht dulden, daß die Götter durch falsche Verbrechen beschimpft: sie wollen, daß durch eben diese Verbrechen ihre Feste verherrlicht werden.“

Hier spricht sich der Glaube Augustins an die Manifestationen der Dämonen, der bösen Geister, aus, die sich in dem entarteten Heidentum an die Stelle Gottes setzten und so die Religion in Götzendienst verkehrten, ein Glaube, über den mancher geneigt ist, skeptisch die Achseln zu zucken, der aber gleichwohl durchaus begründet erscheinen muß, wenn man die übereinstimmenden Berichte der ältesten Väter und kirchlichen Schriftsteller über das heidnische Dämonenwesen liest. Augustin widerlegt nun diejenigen Platoniker, die den Dämonenkult verteidigten, durch Plato selbst. Plato will überhaupt keine Schauspiele und Gedichte, die das Laster verherrlichen, und am wenigsten solche, die es den Göttern andichten.

Die Belege hierfür bei Plato sind folgende: Gesetze 801 *C, D*: „Der Dichter soll nichts als nur, was dem Ge-

setzlichen, Gerechten, Schönen und Guten im Staate entspricht, dichten und das Gedichtete keinem Privaten zeigen, bevor es den Richtern vorgelegt worden ist und ihre Billigung gefunden hat.“ Im Staat 2, 377 ff. bis Ende des zweiten Buches tadelt Plato solche Fabeln wie die des Hesiod und Homer über das, was Kronos getan und erlitten, über die Kriege und Zwiste unter den Göttern, ihr Lügen usw. Möge man die Gottheit in erzählenden Gedichten oder in der Tragödie darstellen, so dürfe es nie anders als in Übereinstimmung mit ihrem wirklichen Charakter geschehen, der sittlich vollkommen sei (379 A, B). Man vergleiche auch das 381 D, E bezüglich der Hera Eingeschärfte, wo wieder von Schauspielen die Rede ist. Im dritten Buch heißt es dann zurückweisend, daß diese Regeln auf alles bezogen werden müßten, was göttlich und gottverwandt sei, auch auf die Dämonen und Heroen (392 A). Wiederum in den Gesetzen 7, 799 f. liest man, daß die Gesänge und Tänze zu Ehren der Götter, der Heroen und der Dämonen durch die Priester geprüft und zugelassen sein müßten und daß die, die andere Gesänge und Reigen einführen, aus dem Staate verbannt werden sollen.

In den folgenden Kapiteln setzt sich der Kirchenvater mit seinem Landsmann, dem Platoniker Apulejus aus Madaura, auseinander, der bezüglich des Dämonenkultes ähnlich wie Porphyrius dachte. Apulejus hatte eine eigene Schrift über den Gott des Sokrates verfaßt und darin die Ansicht vertreten, daß dieser Gott des Sokrates eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Mensch gewesen sei (Civ. 8, 14). Er legt im Hinblick auf eine Stelle in der Epinomis 984 f. diesen Mittelwesen einen Leib aus Luft bei, und weil sie dort auch als Vermittler zwischen Himmel und Erde und Überbringer göttlicher Botschaften bezeichnet werden, die deshalb zu verehren seien, so tritt auch er für ihren Kult ein. Weil er aber meint, daß sie mit Leidenschaften nach Art des Menschen behaftet seien und deshalb an ausgelassenen und obszönen Darstellungen Freude hätten, so fordert er für sie auch Spiele von der bedenklichen Art, wie sie Plato verwehrt.

Augustin also beruft sich auch hiergegen auf Plato selbst. Er gibt zu bedenken: Wenn nach Plato niemandem zu Liebe und zu Ehren schlechte Schauspiele aufgeführt werden dürfen — verweist er doch die Dichter solcher

Stücke aus der Stadt —, hat er damit nicht zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch als gesittetes Wesen zu hoch steht, um dem unreinen Verlangen der Dämonen sich zu fügen? Widersprüche der Meister sich nicht selbst, wenn er das einemal die Dämonen durch solche Spiele geehrt wissen wollte, das anderemal für ein ehrenhaftes Gemeinwesen ihre Liebhabereien sich verbäte? (Kap. 14).

So sehen wir ihn denn auch hier wieder mit sicherer Kenntnis den Plato anführen. Indessen müssen wir, wie es scheint, bezüglich seiner Vertrautheit mit den platonischen Schriften gerade an dieser Stelle eine einschränkende Bemerkung machen. Die *Epinomis* hat er kaum gelesen. Dort sind jene mit einem Luftleibe bekleideten Geister, mögen sie wie immer gesinnt sein, Mittler bei den Göttern und beanspruchen unsere Verehrung. Augustin weiß davon anscheinend nichts. Jedoch wird der platonische Ursprung der *Epinomis* bezweifelt. Aber auch was man im Gastmahl 202 *E ff.* über die höheren Geister als Mittler liest, scheint ihm unbekannt. Er sagt Kapitel 18, nach Apulejus und seinen Anhängern lehre Plato, daß kein Gott mit den Menschen verkehre, und sucht diesen Satz nur aus inneren Gründen zu widerlegen. Auf die Frage, ob Plato wirklich, wie er es tut, die Lehre aufstellt, daß die Gottheit nicht unmittelbar mit den Menschen verkehrt und sich darum der Dämonen als Mittler und Dolmetscher bedient, läßt er sich nicht ein. Wir können hieraus aber auch schließen, daß er da, wo er sich einfachhin auf Plato beruft, ihn in der Regel auch aus unmittelbarer Einsicht kennt. Sonst würde er doch wohl auch in solchen Fällen sagen, wie hier steht: *quod Platonem dixisse perhibent.*

Es könnte auch auffällig und für seine Vertrautheit mit Plato verdächtig scheinen, was er im vierzehnten Kapitel über den Titel bemerkt, den Apulejus für seine Schrift gewählt hatte. Er lautet *de deo*, nicht *de daemone Platonis*. Ita enim, sagt der Kirchenvater, *omnes vel pene omnes daemonum nomen exhorrent, ut quisquis ante disputationem Apuleii, qua daemonum dignitas commendatur, titulum libri de daemone Socratis legeret, nequaquam illum hominem sanum fuisse sentiret.* Man könnte also auf den Gedanken kommen, Augustin habe nicht gewußt, weder daß das Wort Dämon bei Plato wie gleichbedeutend mit *deus*, noch insbesondere, daß bei ihm *daemon* oder *daemo-*

nium in bezug auf den Schutzgeist und die Inspirationen des Sokrates sozusagen eine stehende Bezeichnung ist. Aber dem ist nicht so. Dem Kirchenvater war das Wort Dämon auch in jenem guten Sinne durchaus nicht unbekannt, wie Civ. D. 9, 23 beweist. Er schreibt da, wir haben den Text zum Teil schon früher gebracht: *Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere, eis que annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato, dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per se ipsos sed ei, a quo facti sunt adhaerendo, beatos esse dicunt, hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platoniorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo huiusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant, ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris litteris legitur, Deus deorum Dominus locutus est etc.* Wenn aber Augustin trotzdem die Bezeichnung daemon oder daemonium fast nur in dem Sinne von böser Geist oder Teufel anerkennt, so beruht das auf der veränderten Bedeutung, die das Wort in den christlichen Zeiten, besonders auf Grund des biblischen Sprachgebrauches, angenommen hatte. Man hielt sich christlicherseits an das Wort des Psalmes 95, 5: *omnes dii gentium daemonia*, wo daemonium geradezu die Hölle geister bezeichnet.

Dem Bisherigen seien noch zwei Erwägungen für unsere Sache angeschlossen, die zwar keine volle Beweiskraft haben mögen, aber das Gewicht der anderen Gründe verstärken.

Die eine Erwägung besteht darin, daß Augustin sich die Meinung aneignet, die man über Plotin geäußert hat, er sei ein zweiter Plato. Er stimmt diesem Urteil zu. Das konnte er aber nur, wenn er aus eigener Kenntnis sprach, also Plato gelesen hatte. Sagt er doch selbst unmittelbar vor der betreffenden Stelle, die C. Acad. 3, 18, 41 steht, in der vorausgehenden Nummer 40 desselben Kapitels, man könne nichts ähnlich nennen, ohne das zu kennen, dem es ähnlich sein soll. Der Text in Nummer 41 lautet: *Post illa tempora os illud Platonis, quod in Philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit,*

maxime in Plotino, qui Platonius philosophus ita eius similis indicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. Augustin wird dieses günstige Urteil über Plotin nicht immer festgehalten haben, aber wenn er Plato nicht selbständig kannte, konnte er doch nicht sagen, daß sein lauterer Mund am hellsten in Plotin erglänze, ohne sich den Schein zu geben, daß er etwas wisse, was er nicht wußte.

Die andere Erwägung nötigt uns eine Stelle in einem Briefe des Nebridius an Augustin auf (Ep. 6, nr. 1): Illae (sc. epistolae Augustini) mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt. Hier unterscheidet Nebridius doch zwischen Plato und Plotin und hält seinen Freund für keinen schlechteren Kenner des einen wie des anderen. Die Briefe Augustins sollen das Echo Platos sein. Wie konnte Nebridius so an einen Mann schreiben, der nie ein Buch von Plato gelesen hatte, oder wie konnte ein solcher Mann es unterlassen, seinen Lobredner auf seine falsche Voraussetzung aufmerksam zu machen? Davon findet sich aber in der Antwort (Ep. 7) nichts, wenn auch ihre einleitenden Worte zur Erklärung dienen mögen, daß Augustin sich eine bescheidene Rückäußerung auf das gespendete Lob erläßt.

Wir stehen am Schlusse. Die philosophische Wissenschaft hat sich stetig entwickelt. Ihre großen Vertreter hängen geschichtlich zusammen. Der eine hat die Probleme da aufgenommen und weitergeführt, wo der andere sie zurückließ. Augustin hat sich mit dem Geiste Platos erfüllt und seinen Gedanken eine selbständige Fassung gegeben. So hat er der christlichen Spekulation durch die Jahrhunderte vorgeleuchtet. Das hätte er nicht gekonnt, wenn er die Lehre Platos aus falschen Quellen geschöpft hätte. Von dieser Gefahr aber war er dadurch geschützt, daß er sich mit Plato selbständig bekanntgemacht hat.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

Zum eisernen Bestande der scholastischen Theologie gehört die Unterscheidung von fides explicita und implicita. Der katholische Theologe denkt dabei an die Frage,