

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 14 (1936)

Artikel: St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes
Autor: Kälin, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762260>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes.

Von Dr. P. Bernard KÄLIN O. S. B.

Herr, Gott der Wahrheit, unglücklich der Mensch, der alles weiß, ohne von dir Kenntnis zu haben; glücklich aber, wer dich kennt, auch wenn er von jenem nichts weiß. (Conf. 5, 4.)

Des Menschen höchste Aufgabe auf Erden ist darin gelegen, Gott zu erkennen, um ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch die Glückseligkeit zu erlangen. Die Frage, ob die Existenz eines höchsten Wesens wissenschaftlich, mit Gewißheit festgestellt werden kann, bildet daher zu allen Zeiten das Hauptproblem menschlichen Forschens. So ist die Gottesidee, wie Weinand schreibt¹, auch «der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustin». Wie man den großen Kirchenvater von Karthago als den ungestümsten *Wahrheitssucher* bezeichnet hat, so darf er mit gleichem Rechte der begeistertste *Gottsucher* genannt werden. Gott zu erkennen, betrachtet er als das wertvollste und höchste Gut für den Menschen. «Unglücklich der Mensch», ruft er in den Bekenntnissen aus², «unglücklich der Mensch, der alles weiß, ohne von dir Kenntnis zu haben, glücklich aber, wer dich kennt, auch wenn er von jenem nichts weiß. Wer aber dich und auch jenes kennt, der ist nicht etwa wegen seiner Kenntnisse glücklicher, sondern deinetwegen allein ist er glücklich, wenn er dich erkennt, dich als Gott verherrlicht, dir Dank sagt und nicht eitel wird in seinen Gedanken» . . . «Wäre ihm sogar der Kreislauf des Sternbildes des Wagens unbekannt, so wäre es doch Torheit, zu zweifeln, daß er auf jeden Fall besser daran ist als der, der den Himmel ausmißt, die Sterne zählt und die Elemente abwägt, aber an dich nicht denkt, der 'du alles nach Maß, Zahl und

¹ H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910.

² Conf. V, 4.

Gewicht geordnet hast' ». ¹ Diese Wertschätzung der Gotteserkenntnis betont auch der hl. Thomas von Aquin, wenn er in der *Summa contra Gentiles* schreibt : « Der Menschegeist empfindet in der Erkenntnis der göttlichen Dinge, auch wenn er nur ein wenig von ihnen zu erfassen vermag, mehr Sehnsucht, Liebe und Freude als dies auch bei vollkommener Erkenntnis der Erdendinge der Fall ist ». ²

Welchen Weg nun der hoch angesehene afrikanische Denker eingeschlagen, um zu dem erhabenen Ziele der Erkenntnis, zum Dasein Gottes zu gelangen, darüber gehen die Anschauungen weit auseinander. Es fehlt nicht an solchen, die die Gottesbeweise des hl. Thomas von Aquin — wenigstens in ihren Grundzügen — bereits bei Augustin finden wollen, so neuerdings Chr. Schreiber. ³ Da der Kirchenvater für den Aquinaten auf dem Gebiete der Theologie eine der größten Autoritäten bildet, ist es naheliegend, ihm bei der Lösung philosophischer Probleme eine ähnliche Stellung einzuräumen. Nach andern, wie nach den Ontologisten und in neuester Zeit nach jenen Philosophen, die die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau annehmen, soll Augustin gelehrt haben, der Mensch vermöge Gottes Dasein ohne Kausalschluß, unmittelbar zu erkennen, so nach Hessen ⁴. Ferner soll sich der augustinische Gottesbeweis mit Gedankengängen von Vertretern des Neukantianismus, wie z. B. eines Windelband, im wesentlichen völlig decken. ⁵ Unsere Anschauung haben wir früher im Rahmen einer Dissertation über « Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus » dargelegt. ⁶ Hier soll das Problem, mit dem wir uns in jener Schrift nur nebenbei und nur so weit beschäftigt haben, als es notwendig war, um ein einigermaßen vollständiges Bild der Erkenntnislehre des großen Denkers zu entwerfen, eingehender und gründlicher behandelt werden. Dabei werden wir zunächst den Gedankengang des augustinischen Gottesbeweises darlegen, dann aber auch dessen Hintergrund möglichst vollständig zeichnen, der die richtige Deutung der dunklen Stellen, die im Beweise enthalten sind, erleichtern wird, um endlich auf Grund unserer Interpretation die übrigen Anschauungen über den eigenartigen Beweis zu beurteilen.

¹ Weish. 11, 21.

² S. c. Gent. III, 25.

³ Philosoph. Jahrbuch 34, 287.

⁴ Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924, 79 ff.

⁵ Ebd. 32 ff.

⁶ Die Erkenntnislehre des hl. Augustin. Sarnen 1920.

I.

Ex professo behandelt Augustin die Frage, wie Gott erkannt wird, im zweiten Buche *De libero arbitrio*.¹ Er stellt zunächst fest, daß sie durch den Glauben eigentlich schon gelöst sei; aber sie soll auch noch durch die Vernunft ergründet werden: *Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus*², und er erklärt dem Evodius, mit dem sich sein Gespräch in der erwähnten Schrift abspielt, er wolle versuchen, das Dasein Gottes durch die Vernunft zu erweisen: *quaeramus . . . quomodo manifestum est Deum esse*.³

Den Ausgangspunkt seines Gottesbeweises bilden die drei Bewußtseinstatsachen, die nicht in Zweifel gezogen werden können: *Sein, Leben, Denken*. Wer nämlich bei der Beantwortung einer Frage fürchtet, er könnte sich täuschen oder getäuscht werden, muß *existieren*, damit er überhaupt dem Irrtum unterliegen kann. Es kann aber nur derjenige wissen, daß er existiert, der *lebt*. Und wer diese beiden Tatsachen erkennt, besitzt *Intellekt*. Also sind jene drei Bewußtseinstatsachen etwas unerschütterlich Gewisses. Weil aber das Denken das Sein und das Leben in sich schließt, so ist es das Höhere und nimmt daher unter den drei Bewußtseinstatsachen den Vorrang ein.⁴

Sodann leitet Augustin den Aufstieg zu Gott durch den Hinweis ein, die Dinge seien ihrem Sein nach verschieden abgestuft. Das Tier, sagt er, steht höher als der Stein, weil ihm das Leben zukommt; der Mensch erhebt sich durch das Denken über das Tier⁵; unter den Sinnen, mit denen wir ausgestattet sind, steht der innere Sinn über den äußern; denn er unterscheidet sie samt ihren Gegenständen voneinander und beeinflußt ihre Tätigkeit.⁶ Indes ist der innere Sinn nicht das Höchste im Bereiche des Erkenntnisvermögens; denn über ihn und seine Objekte urteilt die Vernunft, die gleichsam das Haupt oder das Auge unserer Seele bildet.⁷ Sie ist daher das Vorzüglichste in der menschlichen Natur.⁸

Nachdem Augustin in dieser Weise über die nach ihrer Vollkommenheit verschiedenen Dinge gleichsam stufenweise wie auf einer Leiter bis zum Vermögen der Vernunft sich erhoben, stellt er an Evodius

¹ De lib. arb. II 3 ff.

² Ebd. n. 5.

³ Ebd. n. 7.

⁴ Tenemus id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus ceteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere. Ebd. n. 14

⁵ Ebd. c. 3 n. 3.

⁶ n. 8 ff.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

die Frage: Wenn wir nun etwas auffinden können, wovon du zweifelsgeviß nicht bloß weißt, daß es existiert, sondern daß es auch noch etwas Vorzüglicheres ist als unsere Vernunft, stehst du dann noch an, dies, was es auch immer sein mag, Gott zu nennen? Darauf erwidert Evodius: Nicht ohne weiteres möchte ich, wenn ich etwas finden werde, was besser ist als das Beste in meiner Natur, dies Gott nennen. Denn nicht das möchte ich als Gott bezeichnen, im Vergleich zu dem meine Vernunft etwas Geringeres ist, sondern das, über dem es nichts mehr gibt. Dazu bemerkt Augustin: Ganz einverstanden ... aber so frage ich dich, wenn du erkannt hast, daß es über deiner Vernunft nur etwas Ewiges, Unwandelbares gibt, wirst du dann noch Bedenken tragen, dies Gott zu nennen? Denn bekanntermaßen sind die Körper etwas Veränderliches; und daß die Seele infolge ihrer verschiedenen Zustände dem Wandel unterworfen, liegt ebenfalls auf der Hand. Und selbst die Vernunft, die bald zur Wahrheit zu gelangen bestrebt ist, bald wieder nicht, und infolgedessen ihr Ziel das eine Mal erreicht, das andere Mal nicht, ist ohne Zweifel auch wandelbar. Wenn sie nun, nicht mit Hilfe der Sinne, sondern durch sich selbst etwas Ewiges und Unveränderliches wahrnimmt, so muß sie gestehen, daß sie selbst geringer als jenes, und daß jenes ihr Gott ist. Hierauf erwidert Evodius: Ich werde jenes Wesen als Gott betrachten, über dem es nichts mehr gibt. Jetzt fährt Augustin weiter: Gut so, ich brauche nun nur zu beweisen, daß es etwas gibt, das über unserer Vernunft steht, und dann wirst du zugeben, daß entweder dies Gott ist oder, wenn es etwas Höheres gibt, daß dies Gott ist. Mag es darum etwas Höheres geben oder nicht, auf jeden Fall steht fest, daß es einen Gott gibt, wenn ich, wie ich es versprochen habe, mit seiner Hilfe beweisen werde, daß es ein Sein gibt, das über der Vernunft steht.¹

Augustin bereitet nun den Beweis, daß es über der Vernunft etwas Höheres gibt, dadurch vor, daß er zeigt, wie die Sinne einem jeden Menschen individuell eigen sind, ein Objekt aber von vielen gemeinsam wahrgenommen werden kann.² Indem er dies auf das Gebiet der Vernunftkenntnis anwendet, bemerkt er: Die Vernunft ist jedem individuell eigen, aber ebenso gibt es hier Objekte, die alle Denkenden gemeinsam erkennen.³ So ist *der Begriff* und *die Wahr-*

¹ Ebd. II 6 n. 14.

² Ebd. II 7 n. 15.

³ Ebd. c. 8 n. 20.

heit der Zahlen jedem Denkenden gemeinsam.¹ Mit der *Weisheit* verhält es sich nicht anders. Das zeigt sich darin, daß, wenn die Bestrebungen, in denen die Menschen sich weise dünken, auch noch so verschieden sind, die Weisheit für sie doch nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten wird. Denn mag das Streben des einen auf zeitlichen Erwerb und irdischen Besitz gerichtet sein, dasjenige eines andern auf die Erforschung der Wahrheit, indem er das Geld und überhaupt solche zeitliche Dinge verachtet, mag der eine sich nicht Mühe gönnen, um die Wahrheit zu suchen und sich an ihr zu erfreuen, sondern in einem tätigen Leben der Menschheit dienen; mag ein anderer wieder beides miteinander verbinden, mag es noch so viele Philosophenschulen geben, alle streben doch das Gute an und fliehen das Übel. Man könnte nun freilich Bedenken tragen, ob die Wahrheit wirklich *eine* und deswegen allen Menschen *gemeinsam* ist; denn die einzelnen betrachten ganz verschiedene Dinge als das höchste Gut. Wenn aber das höchste Gut nicht für alle Menschen dasselbe ist, dann auch nicht die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird, dann aber auch nicht die Weisheit, weil ja diese nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird. Allein, wenn auch die Menschen ganz verschiedene Dinge als ihr höchstes Gut betrachten, so folgt daraus dennoch nicht, daß es mehr als eine Weisheit gebe, in der sie das höchste Gut schauen. Denn gleichwie die Menschen im Lichte der Sonne verschiedene Dinge sehen, und jeder von ihnen nach seinem Belieben auswählt, so strebt auch jeder einzelne nach jenem Dinge, das er in der *einen* Weisheit als sein höchstes Gut betrachtet.²

Diese *eine* Weisheit ist nun allen Menschen *gemeinsam*. Denn wenn wir erkennen, daß es eine Weisheit oder daß es Weise gibt und daß alle Menschen glücklich sein wollen, so erkennen wir dies, ohne daß wir einander die Gedanken mitteilen. Dies ist aber nur möglich, weil ein und dasselbe Wahre, das verschiedene Menschen, jeder mit seiner individuellen Vernunft erfassen, ihnen gemeinsam ist. Ähnlich verhält es sich mit vielen andern Wahrheiten. Jeder weiß, daß man gerecht leben, jedem das Seine geben muß, daß das Gute dem Schlechten vorzuziehen ist. Solche und ähnliche Wahrheiten, die unveränderlich der Betrachtung aller zugänglich sind, kann keiner mit Recht sein persönliches Eigentum nennen, da alles Wahre derart

¹ Ebd. n. 23 f.

² Ebd. c. 9 n. 25 ff.

ebenso sehr eines ist und allen gemeinsam, als es wahr ist.¹ So wahr und unveränderlich als die Gesetze der *Zahlen*, so wahr und unwandelbar liegen auch die Grundsätze der *Weisheit* vor dem geistigen Auge aller.²

Wenn es sich aber so verhält, so können wir, obschon uns nicht klar ist, in welchem näherem Zusammenhang Zahl und Weisheit zueinander stehen³, nicht zweifeln, daß es eine unwandelbare Weisheit gibt, die alles dies, was unwandelbar wahr ist, in sich schließt, und diese ist nicht dein noch mein, noch ist sie Eigentum irgendeines Menschen. Sie ist vielmehr für alle, die unwandelbar Wahres erkennen, ein Licht, das in wunderbarer Weise geheim und öffentlich leuchtend, wie ein Gemeingut gegenwärtig ist.⁴

Diese Wahrheit nun, in der wir so vieles erkennen, kann entweder vorzüglicher sein als unser Geist oder ihm gleich oder unter ihm stehen. Wenn sie aber unter ihm stünde, so würde sie nicht die Norm unseres Urteils bilden, sondern wir würden über sie urteilen, wie wir über das Körperliche, weil es unter uns steht, oder wie wir über die Seele urteilen. Wenn die Wahrheit aber unserm Geiste gleich wäre, dann wäre sie auch selbst wandelbar wie unser Geist. Sie bleibt aber immer dieselbe, nimmt nicht zu, wenn wir sie mehr, nimmt nicht ab, wenn wir sie weniger erfassen, sondern unverseht und unvermindert erfreut sie jene, die sich zu ihr hinwenden, mit ihrem Lichte, straft jene, die sich von ihr abwenden, mit Blindheit. Beurteilen wir nicht auch unsern Geist nach ihr, während wir sie selbst in keiner Weise beurteilen können? Wenn deshalb die Wahrheit nicht unter unserm Geiste steht, noch ihm gleich ist, so muß sie höher stehen als er und vorzüglicher sein.⁵

Damit ist der Beweis, erklärt Augustin dem Evodius, den ich dir zu leisten versprochen, erbracht, nämlich: Es gäbe etwas, das über unserm Geiste und unserer Vernunft steht⁶, und das ist die Wahrheit. Du aber hast zugegeben, wenn es nichts mehr darüber hinaus gebe, dies als Gott anzuerkennen. Mit diesem Zugeständnis gab ich mich zufrieden. Denn wenn es etwas gibt, was über der Wahrheit ist, so ist dies Gott; wenn dies nicht zutrifft, so ist die Wahrheit selbst Gott. In jedem Falle ist also bewiesen, daß Gott existiert.⁷

¹ Ebd. c. 10 n. 28; vgl. v. Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 134.

² Ebd. n. 29.

³ Ebd. c. 11 n. 32.

⁴ Ebd. c. 12 n. 33.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. c. 3 n. 35.

⁷ Ebd. c. 15 n. 39.

Bevor wir diesen Beweis besprechen, geben wir noch eine Erörterung Augustins wieder, die den gleichen, nur etwas anders gearteten Gedankengang aufweist. Während der Kirchenvater im soeben dargelegten Beweise zu einer Wahrheit gelangt, die über dem Geiste eines jeden ist, findet er hier ein höchstes, unveränderliches *Gesetz aller Künste*, das mit der Wahrheit identisch ist.

Wir wollen sehen, sagt er¹, inwiefern die Vernunft aufsteigen kann vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom Zeitlichen zum Ewigen. Denn nicht zweck- und gedankenlos darf man die Schönheit des Himmels, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes und überhaupt all die Wunder der Schöpfung betrachten, soll nicht bloß die eitle und vergängliche Wißbegierde befriedigt werden, sondern wir sollen dadurch zum Unvergänglichen und immer Bleibenden aufsteigen. Nun weist Augustin, wie in *De lib. arb. II c. 3 ff.*, darauf hin, daß das Tier einen Vorrang vor dem Körperlichen habe, der Mensch aber beide übertrage, und fährt dann fort²: Wenn das vernünftige Leben sich selber Richtschnur und Maß der Beurteilung wäre, dann gäbe es allerdings keine vorzüglichere Natur. Aber dies kann nicht sein. Die vernünftige Seele ist ja veränderlich, erscheint bald verständig, bald unverständlich; jenes Gesetz aller Künste aber, wonach wir die verschiedenen Dinge bemessen und beurteilen, ist unwandelbar.³ Da es durchaus unveränderlich ist, im Gegensatz zum irrtumsfähigen und daher veränderlichen Menschengeste, der es zu erfassen vermag, so ergibt sich daraus, daß es über unserm Geiste ein Gesetz gibt, das *Wahrheit* heißt.⁴ Diese über unserer vernünftigen Seele stehende unveränderliche Natur aber ist Gott.⁵

II.

Fassen wir den Gedankengang des Beweises für das Dasein Gottes, wie er in *De lib. arb. II c. 3 ff.* enthalten ist, und die dazu parallele Stelle in *De vera religione* näher ins Auge, so können wir daran zwei Etappen unterscheiden: Zunächst *die Erkenntnis einer unwandelbaren, über der Seele oder dem Menschengeste schwebenden Wahrheit* oder *eines höchsten, unveränderlichen Gesetzes aller Künste*, das mit der Wahrheit identisch ist; sodann *die unvermerkt und allmählich vollzogene Hypostasierung der Wahrheit* oder *deren Identifizierung mit Gott*.

¹ *De verit. rel. c. 29 n. 52 f.*

² *Ebd. c. 30 n. 54 f.*

⁴ *Ebd. n. 56.*

³ *Ebd.*

⁵ *Ebd. c. 31 n. 57.*

Auf der ersten Etappe vergleicht Augustin die Existenzformen des Kosmos, die mannigfaltig abgestuft sind, und die verschiedenen Kräfte und Tätigkeiten im Menschen miteinander; er erhebt sich dabei allmählich in das Gebiet des vernünftigen Lebens, das das höchste im Universum ist. Auf dieser Stufe angekommen, macht er die Beobachtung, daß alle vernünftigen Wesen, unabhängig von der Sinneserfahrung, die unwandelbare Wahrheit bzw. das unveränderliche Gesetz aller Künste erfassen.

Diese über dem Menschegeiste thronende, unveränderliche Wahrheit, zu der Augustin bei seinem Aufstieg von den verschiedenen Stufen des Veränderlichen sich aufschwingt, muß zunächst als etwas *Logisches, Ideales* aufgefaßt werden; denn die Grundlage, von der sich der Menschegeist, nach dem Kirchenvater, erhebt, bilden nicht reale Dinge, sondern die *incommutabiliter vera*, jene unveränderlichen *Begriffe* oder Wahrheiten, die, wie wir später zeigen werden, nach der Anschauung Augustins, dem Menschen vor aller Erfahrung eigen sind. Ein Aufstieg von diesen Begriffen oder Wahrheiten, die, wie soeben bemerkt worden, apriorischen Charakter besitzen und etwas Abstraktes darstellen, kann, in welcher Form er immer gedacht wird, sei es durch Schlußfolgerung oder durch Wesensanalyse¹, nicht zu etwas Realem, sondern nur zu etwas Idealem führen. Gerade in dieser Hinsicht unterscheidet sich Augustins Aufstieg zu Gott von jenem des Aquinaten auf der *quarta via*, mit dem er Ähnlichkeit hat, ganz wesentlich. Während der hl. Thomas von den *Dingen* selbst, also von einer *realen* Grundlage aus, mittels des Kausalprinzips zu Gott als einem Sein sich erhebt, das die Fülle der Wesenheit und Realität ist, schwingt sich Augustin von den *Begriffen* oder *Wahrheiten*, die nicht von den Dingen abstrahiert, sondern dem Menschegeiste von jeher eingepreßt sind, also von etwas Idealem zu einer unwandelbaren Wahrheit, folglich zu etwas Logischem auf.

Es fehlt übrigens nicht an Texten, die die Annahme bestätigen, wonach jene über allem thronende, unwandelbare Wahrheit als etwas Logisches betrachtet werden muß. So äußert sich Augustin einmal in folgender Weise über jene Wahrheit: Während alles dem Wandel unterliegt, bleibst du selbst unwandelbar über allem und hast dich gewürdigt, in meinem Gedächtnisse zu wohnen.² Wenn hier von einem Wohnen der Wahrheit im Gedächtnisse des Menschen die Rede

¹ Vgl. *Hessen, Augustinus*, 47.

² *Conf. X. c. 25 n. 36.*

ist, so kann doch darunter wohl nicht Gott selbst, sondern nur die begriffliche, logische Wahrheit verstanden werden.

In einer andern Stelle, wo der Kirchenvater zeigt, wie der Mensch auf Grund der allen gemeinsamen Idee des *Guten* das Urgute, d. h. Gott, erkennt, lesen wir: Unter all den Gütern, die ich erwähnt habe, oder die außerdem noch gefunden oder gedacht werden, würden wir nicht das eine besser als das andere nennen, indem wir wahrheitsgemäß urteilen, wenn uns nicht *der Begriff des Guten selbst* eingeprägt wäre, der uns als Maßstab dient, wenn wir etwas billigen oder das eine dem andern vorziehen. Somit muß Gott nicht als dieses oder jenes Gut, sondern als das Gute selbst geliebt werden.¹

Daß die « unwandelbare Wahrheit », bevor sie, wie wir im folgenden zeigen werden, hypostasiert ist, noch nicht mit Gott identifiziert werden darf und etwas Logisches darstellt, müssen wir auch daraus schließen, daß der Menschegeist nach der Lehre Augustins sie unmittelbar zu erfassen oder zu schauen vermag.² Nun hat aber der Kirchenvater die Gottesschau, wie sie der Ontologismus annimmt, deutlich und entschieden abgelehnt.³ Weder mit dem körperlichen noch mit dem geistigen Auge vermögen wir in diesem Leben nach seiner Ansicht Gott zu sehen. In *De trinitate* XV c. 8 lehrt er, daß wir auf Erden Gott nicht anders als in *speculo et aenigmate* zu erkennen vermögen.⁴ Daher schreibt auch Adam, der an Hessens These, der Mensch vermöge nach Augustin auch schon in diesem Leben Gott unmittelbar zu schauen, Kritik übt, mit Recht: « Seine (Augustins) philosophische Erkenntnislehre führt zur Gott gewirkten Schau nicht der göttlichen Natur, sondern der unwandelbaren Ideen. Diese sind aber mit Gottes Wesenheit durchaus nicht identisch ». ⁵

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß jene über dem Menschegeiste thronende, unwandelbare Wahrheit, zu der Augustin durch sein Beweisverfahren gelangt, der logischen Ordnung angehört. Es ist aber kein Zweifel, daß das Ziel seines Beweisganges in *De lib. arb.* und auch jener Erörterung in *De vera religione* das reale Dasein Gottes ist. Wodurch wird dieses Ziel vom Kirchenvater erreicht? Nach unserer Anschauung nur dadurch, *daß er entsprechend seiner*

¹ *De Trin.* VIII n. 4 f.

² Vgl. *Conf.* X. c. 25 ff.

³ *Ep.* 147. *Prooem.* n. 3; c. 6 n. 18; *Ep.* 112 ad *Italic.* n. 2. Vgl. v. *Endert*, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, 158, Anm. 1.

⁴ *De Trin.* XV. c. 8.

⁵ *Theol. Quartalschrift.* Tübingen 101, Nr. 4, S. 409.

platonisch-plotinischen Geistesrichtung die an und für sich logische Wahrheit hypostasiert oder verdinglicht. Diese These dürfte einleuchtend werden, wenn wir zeigen, wie sie sozusagen notwendig aus der geistigen Einstellung des großen Afrikaners zu den Grundfragen der Psychologie sich ergibt; denn die Lösung eines einzelnen Problems, die von einem solchen Geistesheroen, wie wir ihn in dem großen Kirchenvater vor uns haben, versucht wird, gliedert sich organisch in das allgemeine Geistesgepräge ein. Daß dies im vorliegenden Falle zutrifft, vermögen wir nur dann in einer einigermaßen befriedigenden Weise nachzuweisen, wenn wir etwas eingehender die Einflüsse aufzeigen, die das geistige Gepräge Augustins bedingt haben, und wenn wir sodann darlegen, in wie weitgehendem Maße seine Denkrichtung mit der jener Männer übereinstimmt, auf deren Schultern er gleichsam steht.

Welch bedeutsamer Wert diesem Vorgehen zukommt, lehrt die Geschichte der Philosophie. Schon mehr als einmal hat man die Anschauungen eines Denkers falsch gedeutet, da man sie mit seinem Geistesgepräge und den Faktoren, die dieses bestimmen, nicht in Beziehung gebracht hat. So wurde z. B. früher in den meisten Abhandlungen, die über die Erkenntnislehre des hl. Augustin erschienen sind, der Versuch gemacht, aus dessen Äußerungen über die Natur der intellektuellen Erkenntnis die scholastische Lehre von der Abstraktion herauszulesen.¹ Dies war aber nur deswegen möglich, weil man, wo es galt, den wahren Sinn gewisser dunkler Stellen zu bestimmen, es unterlassen hatte, den Quellen nachzugehen, woraus der Kirchenvater seine philosophischen Anschauungen geschöpft, und die Einflüsse aufzudecken, die seinem Denken ein bestimmtes Gepräge verliehen hatten. Nachdem das Versäumte nachgeholt worden, darf es wohl als zweifellos gelten, daß Augustin die Theorie von der aristotelischen Abstraktion gar nicht gekannt hat.

Es sind nun vor allem die Schriften Platons und noch mehr jene Plotins, die das philosophische Denken Augustins unmittelbar beeinflussen haben; die Werke des Stagiriten können als Quelle für Augustins Philosophie gar nicht in Betracht kommen; denn es war ihm nur die Schrift « Von den Kategorien » bekannt, eine kleine, dem Bereiche der Logik angehörende Abhandlung², « die aber auf seine Geistesrichtung keinen Einfluß ausgeübt hat ». Das geht daraus hervor,

¹ Vgl. *Kälin*, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 41 f.

² v. *Hertling*, Augustin, 18.

daß nach seiner Ansicht die Lehre des Stagiriten sich von jener Platons in nichts unterscheidet; Aristoteles galt ihm übrigens nicht soviel wie Platon.

Mit der Philosophie Platons ist Augustin auch nicht so unmittelbar in Berührung gekommen, wie es, da er ihn etwa 50 Mal zitiert, scheinen möchte. Die Werke Platons waren nämlich (mit Ausnahme des von Cicero frei bearbeiteten und später auch von Chalcidius zum größten Teile in das Lateinische übersetzten *Timaeus*) damals im Abendlande nicht bekannt.¹ Das Griechische war ihm zudem nicht sehr geläufig.² Die eigentliche und reichste Quelle, aus der er seine philosophischen Anschauungen geschöpft, ist der *Neuplatonismus*. Diese Philosophie macht Gott zu ihrem Mittelpunkt. «Die Philosophie des Plotin», schreibt Zeller, «hat von Haus aus wie der Neuplatonismus überhaupt, religiösen Charakter, sie läßt sich im ganzen und großen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Teilen von dem Gedanken an die Gottheit und vom Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen».³ Von dieser Philosophie mußte sich Augustin angezogen fühlen; denn sie schlug ja den Grundton seiner Seelenstimmung an (*Deum et animam scire cupio*).⁴ Am meisten Gedankenmaterial für seine Philosophie hat der Kirchenvater wohl aus Plotins Werken entnommen. Ihn zitiert er viel häufiger als die übrigen Vertreter des Neuplatonismus, er gilt ihm als der geistreichste Schüler Platons, er hat ihm wohl die meisten Lehren vermittelt, die Augustin mit Platon gemein hat.

Der Einfluß, den die beiden griechischen Philosophen auf das Denken des Kirchenvaters ausgeübt, ist nicht gering; denn es weist tatsächlich ein stark platonisch-plotinisches Gepräge auf, wie wir im folgenden zeigen werden. Obschon aber Augustin mit den Schriften Platons nicht so unmittelbar in Berührung gekommen, wie mit jenen Plotins, so machen sich seine Ideen bei ihm oft doch sehr geltend. Indes hat er unter dem Einflusse des Christentums die Anschauungen seiner beiden Gewährsmänner nicht unbedeutend umgestaltet.

So verteidigt der Kirchenvater, was das Verhältnis von Leib und Seele betrifft, nicht mehr jenen schroffen Dualismus, wie ihn Platon lehrt. Der Ansicht, die Seele mache allein den ganzen Menschen

¹ L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 34.

² Vgl. *De Trin.* III. Prooem. n. 1 und *Ep.* 28 ad Hieronym. n. 2.

³ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*.

⁴ *Sol.* I 2 n. 7.

aus, tritt er energisch entgegen, indem er betont, weder die Seele allein noch der Leib allein, sondern Leib und Seele zusammen machen den Menschen aus.¹ Wer also sagen würde, der Leib gehöre nicht zur menschlichen Natur, der würde irren.² Leib und Seele bilden eine Einheit, den Menschen, wenn auch beide nicht dasselbe sind; denn der äußere Mensch ist nicht von der gleichen Natur wie der innere.³

Indes verleugnet Augustin, wenn er auch im Gegensatz zu Platon lehrt, das Wesen des Menschen bestehe in Leib *und* Seele, seinen Charakter als Anhänger der Schule Platons nicht; denn er spricht sich in seinen Schriften vielerorts nur für eine *akzidentelle* Einheit zwischen Leib und Seele aus. Dabei wird die Superiorität des geistigen Prinzips im Menschen, der Seele, von ihm mit größtem Nachdruck hervorgehoben. So hält er in *Music.* die Seele für viel zu erhaben als daß sie vom Leibe einen Eindruck erhalten sollte.⁴ Den Körper nennt er einen dunklen *Kerker* für die Seele.⁵ Er mahnt, das *Sinnliche* möglichst zu *fliehen* und nicht damit in Berührung zu kommen, auf daß unsere Flügel dadurch nicht gelähmt werden; denn nur dann, wenn diese unversehrt sind, gelingt es uns, aus dieser Finsternis zu jenem Lichte uns aufzuschwingen. Dieses Licht können aber die in diesem Gefängnisse Eingeschlossenen nur dann schauen, wenn sie nach Sprengung dieses Gefängnisses vom Sinnlichen so unberührt geblieben sind, daß sie sich in ihre himmlischen Gefilde zu erheben vermögen.⁶

Wie Platon und Plotin den Leib nur als ein Werkzeug der Seele ansehen, dessen sie sich bedient, um nach außen tätig zu sein, so nennt auch Augustin die Sinne oft *Instrumente* oder *Werkzeuge* der Seele, von denen sie sich bei angestrengtem Denken abwenden kann, sodaß sie nicht mehr wahrnimmt, was um sie ist und geschieht.⁷ Und da die Sinne für ihn nur Werkzeuge sind, wodurch die Seele Eindrücke

¹ De civ. Dei XIX 3 n. 1.

² De an. et ejus orig. IV 2 n. 3.

³ Ep. 238 ad Pasc.

⁴ Platon wird ebenfalls nicht müde, den Leib gegenüber der Seele in Schatten zu stellen.

⁵ C. Ac. I 3 n. 9; Ep. ad Hieronym. n. 27. — Platon nennt den Körper ebenfalls einen Kerker für die Seele, in dem sie gleich einem Gefangenen festgehalten wird. (Phäd.)

⁶ Sol. I 14 n. 24. — Für Platon ist die Einsenkung in die Körperlichkeit, also ihre Verbindung mit dem Leibe, auch ein eigentliches Übel, weil die Seele in der Entfaltung ihrer Kraft durch ihn gehemmt ist.

⁷ De Trin. XI 2 n. 2. — De Gen. ad lit. VII 20 n. 26. — Ep. 137, 5.

von außen empfängt, so ist es nicht das beseelte Organ, das sieht oder hört, sondern die Seele, die im Organ wohnt, sieht und hört.¹

Eine enge Geistesverwandtschaft mit Platon offenbart Augustin auch da, wo er sich mit dem Ursprung der intellektuellen Erkenntnis beschäftigt; er ist der Überzeugung, es gebe gewisse Erkenntnisse, die der Geist in keiner Weise durch die Sinne gewinnt. Er kennt eine *Memoria hominis*, . . . *quam pecora non habent, id est qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint.*² Zu diesen « intelligiblen Dingen » gehören die *mathematischen Begriffe*, d. h. die Ideen und Gesetze der Zahlen und räumlichen Größen; denn diese beruhen, so meint unser Denker, nicht auf Eindrücken der körperlichen Sinne, da sie weder Farbe, noch Ton, noch Geruch, noch Geschmack haben, noch auf den Tastsinn einwirken.³ Wenn einer sagen wollte, bemerkt der Kirchenvater, die Zahlen seien nicht « *ex aliqua natura* », sondern aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen dem Geiste eingepägt, gleichsam Bilder von sichtbaren Dingen, so könnte man zunächst darauf antworten: mögen auch immerhin die Zahlen durch einen körperlichen Sinn aufgenommen sein, so kann doch die Norm für die Trennung und Verbindung der Zahlen, in deren Licht man jede Addition und Subtraktion als falsch oder wahr beurteilt, nicht durch die Sinne erfaßt werden.⁴

Aber daß auch die *Zahlen* selbst nicht durch die körperlichen Sinne aufgenommen sein können, fährt Augustin fort, ist leicht ersichtlich, wenn man bedenkt, daß die Einheit Prinzip und notwendige Voraussetzung jeder Zahl ist. Nun aber kann die Einheit nicht durch die körperlichen Sinne uns zugeführt werden; denn was immer durch die körperlichen Sinne erkannt wird, ist nicht Eines, sondern eine Vielheit; denn das Objekt der Sinne ist das Körperliche, dieses aber hat unzählige Teile. Auch die kleinsten Körper haben wieder einen rechten und einen linken, einen obern und einen untern Teil, und deswegen kann man nicht sagen, daß irgend ein Körper eine wahre Einheit sei. Andererseits aber könnte man in einem Körper nicht so viele Teile zählen, wenn sie nicht auf Grund der Erkenntnis des Einen unterschieden würden. Denn wenn ich die Einheit im Körper suche und keinen Zweifel hege, sie in ihm nicht zu finden, so erkenne ich jedenfalls, was ich dort suche und dort nicht finde und nicht finden kann,

¹ De ord. II 2. n. 6.

² De Trin. XV 23 n. 43.

³ Conf. X 12 n. 19.

⁴ De lib. arb. II 8 n. 20 f.

was überhaupt nicht dort sein kann. Wenn ich also erkannt habe, daß der Körper nicht Eines ist, so habe ich schon erkannt, was das Eine ist; denn wenn ich das Eine nicht kennen würde, so könnte ich auch nicht das Viele im Körper zählen. Wo immer aber ich das Eine erkannt habe, sicher habe ich es nicht durch einen körperlichen Sinn erkannt, weil ich durch diesen Sinn nur den Körper erkenne, der aber nicht wahrhaft Eines ist, wie gezeigt worden. Wenn ich aber die Einheit nicht durch einen körperlichen Sinn wahrgenommen habe, dann habe ich überhaupt keine Zahl durch einen Sinn gewonnen, nämlich eine Zahl, die wir auf intelligible Weise erkennen; denn die Zahlen sind ja aus Einheiten zusammengesetzt.¹

Wir sehen ferner, fügt Augustin noch bei, daß alle Zahlen nach einem *bestimmten und unveränderlichen Gesetze* zu einander in bestimmten Verhältnissen stehen und dieses Gesetz ist gültig und fest und unumstößlich für alle Zahlen. Wo sind wir aber in den Besitz dieses Gesetzes gelangt? Denn keiner hat durch irgendeinen körperlichen Sinn alle Zahlen erkannt; die Zahlenreihe ist nämlich eine unendliche. Woher wissen wir also, daß dieses Gesetz für alle Zahlen gilt? Diese so sichere Wahrheit wird nicht durch eine sinnliche Vorstellung oder durch ein Phantasiegebilde, sondern *in einem innern Lichte* erkannt, das der körperliche Sinn nicht erfaßt. Auf Grund dieser und ähnlicher Beweise muß man anerkennen, sagt schließlich der Kirchenvater, daß die Idee und Wahrheit der Zahlen (*rationem veritatemque numerorum*) nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmungen fallen.²

Wie wir nach Augustin die Ideen der Einheit, der Zahlen und ihrer Gesetze unabhängig von der Sinneserfahrung besitzen, so auch die Idee bzw. die Gesetze der *Schönheit*. Auf die Gesetze des Schönen, die wir *in uns* vorfinden und nicht in der Außenwelt, kommt der Kirchenvater oft zu sprechen. «Wohin du dich immer wendest, überall begegnest du den Spuren, welche die Weisheit den Dingen eingeprägt hat. Durch sie redet die Weisheit zu dir und ruft dich, wenn du in die Außenwelt versunken bist, gerade durch die Formen der Außenwelt in dein Inneres zurück. Du siehst dabei, daß alles, was dein Wohlgefallen erweckt und durch den leiblichen Sinn dich entzückt, nach bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet ist. Und wenn du nach dem Grunde fragst und in dich selbst zurückkehrst, so erkennst du, daß du das, was du durch die körperlichen Sinne wahrnimmst, nicht nach

¹ Ebd. n. 22.

² Ebd. II 8 n. 23 f.

Wert oder Unwert schätzen könntest, *wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit in dir hättest*, auf die du alles als schön Empfundene beziehst ». ¹

Wenn ferner in allen Künsten die Harmonie den Kunstwerken Vollkommenheit und Schönheit verleiht und dadurch Wohlgefallen erweckt, selbst aber Gleichmaß und Einheit erfordert, sei es durch Ähnlichkeit gleicher Teile oder durch geordnete Abstufung ungleicher, wer könnte das höchste Gleich- und Ebenmaß in den Körpern finden? Wahres Gleich- und Ebenmaß kann, erwidert Augustin auf die von ihm gestellte Frage, weder durch die körperlichen Augen noch durch irgend einen Sinn erkannt werden, sondern es wird durch den Geist erfaßt. ²

Auch *die Ideen der Glückseligkeit und der Weisheit und die Ideen des Guten* sind, wie unser Denker glaubt, nicht aus der Außenwelt abstrahiert, sondern sie sind dem menschlichen Geiste eingeprägt (*impressae*). Es ist eine Tatsache, daß alle Menschen das Gute anstreben und das Übel fliehen. ³ Wie es indes feststeht, daß wir *glücklich* sein wollen, so ist auch gewiß, daß wir *weise* sein wollen, weil ohne die Weisheit niemand glücklich sein kann. Denn niemand ist glücklich als durch das höchste Gut, das in jener Wahrheit, die wir Weisheit nennen, erkannt und festgehalten wird. Wie aber, bevor wir glücklich sind, unserm Geiste *die Idee der Glückseligkeit* eingeprägt ist — denn nur auf Grund einer solchen Idee wissen und sprechen wir es mit Zuversicht und ohne Zögern aus, daß wir glücklich sein wollen — so muß, bevor wir sind, in unserm Geiste *die Idee der Weisheit eingeprägt* sein. Auf Grund dieser Idee beantwortet jeder die Frage, ob er weise sein wolle, ebenfalls ohne die geringsten Bedenken in bejahendem Sinne. ⁴

Was von der Idee der Glückseligkeit und Weisheit gilt, das muß auch gesagt werden von *der Idee des Guten*. Wir erkennen, daß die Dinge gut sind, und unterscheiden sie voneinander hinsichtlich ihrer Güte. Aber von all den Gütern, die uns bekannt sind, könnten wir nicht sagen, sofern wir ein wahres Urteil darüber fällen, daß das eine besser sei als das andere, *wenn uns nicht die Idee des Guten selbst eingeprägt wäre*, die es uns ermöglicht, etwas als gut anzuerkennen oder das eine dem andern vorzuziehen. ⁵

¹ Ebd. 16 n. 41.

³ De lib. arb. II 9 n. 26.

⁵ De Trin. VIII 3 n. 4.

² De verit. rel. c. 30 n. 55.

⁴ Ebd., vgl. Conf. X 20 f.

Zur Klasse dieser « *notiones impressae* » rechnet Augustin auch *die Idee der Wahrheit*. Er nennt sie zwar nicht ausdrücklich eine « *notio impressa* », äußert sich aber darüber doch ähnlich wie über die schon genannten Ideen. *Vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem: nec amarent nisi esset notitia ejus in memoria eorum.*¹

Außer diesen Ideen, die *vor aller Erfahrung* in uns sind, besitzen wir nach Augustin gewisse allgemeine Erkenntnisse, bevor wir die Dinge im besondern kennen lernen oder einzelne Erkenntnisse uns aneignen. Von dem allgemeinen Prinzip ausgehend: *Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest*², stellt der Kirchenvater die Frage: Wie kann man von dem Verlangen erfüllt sein, eine bestimmte Lehre kennen zu lernen, obschon man noch nichts davon weiß, oder wie kann man scheinbar etwas lieben, was man noch nicht erkannt hat?³

Diese Tatsache, daß wir eine uns noch unbekannte Lehre kennen zu lernen verlangen, muß zunächst darauf zurückgeführt werden, meint Augustin, daß man uns darob lobt und preist. Damit ist die Frage, fährt er fort, allerdings noch lange nicht genügend erklärt. *Wenn wir nicht zum voraus wenigstens einigermaßen einen Begriff von einer jeden Lehre hätten*, so würden wir niemals von dem Verlangen erfüllt werden, sie kennen zu lernen.⁴ Wer würde sich z. B. irgendwelche Mühe oder Anstrengung kosten lassen, die Rhetorik zu studieren, wenn er nicht vorher wüßte, daß es die Redekunst ist?⁵ Wenn einer die Bedeutung der Wörter kennen zu lernen verlangt, so tut er dies nur deswegen, weil er schon vorher weiß, daß sie etwas bedeuten müssen.⁶ Ja, wer überhaupt etwas Unbekanntes zu wissen verlangt, muß schon wissen, was « wissen » heißt; denn wer behauptet, er wisse etwas nicht, muß schon wissen, was « wissen » bedeutet; er könnte sonst den nicht Wissenden vom Wissenden nicht unterscheiden.⁷

¹ Conf. X 23 n. 33.

⁴ Ebd.

⁷ Ebd. I f. n. 2 f.

² De Trin. X I n. 1.

⁵ Ebd.

³ Ebd.

⁶ Ebd.

So steht also fest, bemerkt schließlich Augustin, daß, wer immer nach etwas forscht, etwas zu wissen trachtet, nicht nach Unbekanntem strebt, wenn er auch mit dem brennendsten Verlangen etwas, das er nicht weiß, zu wissen begehrt. Denn entweder hat er schon eine allgemeine Kenntnis von dem, was er zu wissen begehrt, und verlangt dies auch in einem einzelnen Dinge wieder zu erkennen, sofern letzteres ihm noch nicht bekannt ist und es ihm andere anpreisen; und zwar hat er eine allgemeine Kenntnis davon, indem er sich eine Vorstellung davon auf Grund von etwas schon Bekanntem bildet. Oder er schaut in «specie sempiternae rationis» etwas und trägt auf diese Weise ein Verlangen nach ihm, wenn es in irgendeinem zeitlichen Dinge sich findet. Aber, indem er jenen, die es kennen und rühmen, glaubt und es liebt, so liebt er nicht etwas Unbekanntes.¹

Ähnlich wie mit den erwähnten Ideen und Erkenntnissen verhält es sich mit gewissen *dialektischen Prinzipien*. Auch diese sind vom Zeugnis der Sinne ganz unabhängig, wie das Kontradiktionsprinzip, ferner die Gesetze, daß, wenn der Vordersatz eines hypothetischen Urteils angenommen ist, daraus auch die Annahme des Nachsatzes folgt, daß im disjunktiven Urteile die Verneinung aller Glieder bis auf eines, die Bejahung dieses einen Gliedes in sich schließt.² Denn wenn Augustin den Akademikern gegenüber betont, daß wir diese Gesetze kennen und für gewiß halten, wie sich auch die Sinne dabei verhalten mögen, so ist klar, daß er bei dieser Gelegenheit nicht ihre innere Notwendigkeit hervorhebt, sondern ihre Unabhängigkeit von der Sinneserfahrung.³

Von Platon hat Augustin in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit auch die *Lehre von der Wiedererinnerung* übernommen, da er die Ansicht äußert, die Seele habe wahrscheinlich alle Erkenntnisse mit sich gebracht und daher sei das Lernen nichts anderes als ein Sichwiedererinnern.⁴ Weil diese Lehre vom Ursprung der Erkenntnisse auf der Voraussetzung beruht, daß die Seele die Ideen in einer frühern, körperlosen Existenz durch anschauendes Erfassen aufgenommen habe, so bekannte sich Augustin in seinen frühern Schriften auch zu dieser Ansicht Platons. In Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die ihm aus der Annahme des Präexistenzianismus erwachsen, gab er indes diese Theorie schließlich auf und ließ damit zugleich

¹ Ebd. n. 4.

² C. Ac. III 13 n. 29.

³ Ebd.

⁴ De Quant. an. c. 20 n. 34.

auch die damit zusammenhängende Lehre von der Wiedererinnerung fallen.

An deren Stelle übernahm er von Plotin *die Theorie von der göttlichen Erleuchtung*. Darnach erlangt die Seele die geistigen Erkenntnisse mittels eines intelligiblen Lichtes, das sie gewissermaßen durchleuchtet und durchströmt; die Abstraktion, die für Aristoteles die Grundlage der geistigen Erkenntnisse bildet, war, wie wir schon früher bemerkten, Augustin durchaus unbekannt, da bei ihm die psychologischen Voraussetzungen dafür gänzlich fehlen.¹

Wir haben im Vorausgehenden einige philosophische Anschauungen absichtlich ziemlich eingehend wiedergegeben, um die innige Verwandtschaft aufzuzeigen, die Augustin zu Platon und Plotin, und zwar vor allem zum erstern aufweist, sofern auch dieser der Meinung war, die Ideen des Guten, Schönen und Gerechten müßten an sich schon in uns sein, bevor wir über das Mehr oder Minder der Güte, Schönheit, Gerechtigkeit usw. der Dinge zu urteilen vermöchten.² Auf einen Zug, den der Kirchenvater mit den beiden griechischen Denkern gemein hat, möchten wir, da dessen Vorhandensein für die Lösung unserer Frage von besonderer Bedeutung ist, noch eigens hinweisen.

Es ist nämlich sowohl Platon wie Plotin eigentümlich, Ideen, Begriffe, Abstraktionen zu *hypostasieren*, von der logischen Ordnung sozusagen ganz unvermittelt in die ontologische überzugehen. So wird von Platon die Idee (*ἰδέα*), die ursprünglich etwas Logisches, das bloße Erzeugnis eines Gedankenprozesses ist, unvermittelt, ohne Kausalschluß zu einer selbständigen realen Wesenheit erhoben, hypostasiert.³ Ebenso verdinglicht Plotin das Resultat der höchsten Abstraktion zu einem gesondert existierenden Wesen, hält es für das Prinzip dessen, woraus es abstrahiert ist und identifiziert es dann mit der Gottheit.⁴

Wie Hessen⁵ und vor ihm schon C. Heim⁶ betont haben, finden sich auch bei Augustin starke Anklänge an diese Eigentümlichkeit der platonischen Philosophie. Nach der Art Platons zeigt er in seinen

¹ Vgl. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 53 ff.

² Vgl. A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, I. Bd., 88.

³ Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, 1909, Bd. I, 160 f.

⁴ Ebd. 335.

⁵ Hessen, Der augustinische Gottesbeweis, 1920, 24 f.

⁶ Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 57, zitiert bei Hessen, a. a. O.

Schriften wiederholt das Bestreben, durch Hypostasierung eines abstrakten Begriffes das Dasein einer höhern Wirklichkeit zu erweisen, von geltenden, idealen Wahrheiten zu einer *substantiellen* Wahrheit fortzuschreiten. So schreibt er in den Soliloquien: Wenn die Wissenschaften als Wissenschaften wahr sind, wird dann jemand leugnen, daß es die Wahrheit selbst ist, wodurch alle Wissenschaften wahr sind? ¹ Für die Wahrheit der Wissenschaften wird hier ganz offensichtlich die Wahrheit, die als substantielle Realität existiert, als Grund angegeben. In ähnlicher Weise verdinglicht Augustin die Wahrheit, wo er die Auffassung vertritt, daß, wenn auch die ganze Welt unterginge, doch die Wahrheit nicht untergehe: Wenn auch die ganze Welt unterginge und die Wahrheit mit ihr, so wird es doch wahr bleiben, daß die Welt und die Wahrheit untergegangen sind. Es gibt nichts Wahres ohne die Wahrheit, somit geht die Wahrheit keineswegs unter. ² In *De divers. quaest.* indentifiziert Augustin die verdinglichte Wahrheit ausdrücklich mit Gott: *Omne verum a veritate verum est ... Est autem veritas Deus.* ³

Für Platon ist die hypostasierte Idee das in seiner Art *unveränderliche, raum- und zeitlose*, vollkommene Wesen. Auch Augustin schreibt der Wahrheit, die er hypostasiert, Unveränderlichkeit, Ewigkeit oder Allgemeingiltigkeit zu. Er bezeichnet als Merkmale des echten Seins ausdrücklich die *Unveränderlichkeit*: *id enim vere est, quod incommutabiliter manet.* ⁴ Vermöge dieser Eigenschaft besitzen die Begriffe wahres Sein: *Ea quae intelligit animus, cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent.* ⁵ Gegen Ende des Beweises für das Dasein Gottes, wie ihn Augustin in *De lib. arb.* aufstellt, weist er den Evodius auf eine Wahrheit hin, die allgemein und unveränderlich ist, und erblickt in dem letzten Merkmale den Grund, daß sie etwas Höheres ist als die menschliche Vernunft und daher mit Gott indentifiziert werden darf. ⁶ In gleicher Weise hebt Augustin in *De ver. rel.* gegenüber der Veränderlichkeit der Menschenseele die Unveränderlichkeit eines « Gesetzes aller Künste » hervor, um es, wie es auch hier scheint, gerade auf Grund dieses Charakters Gott gleich zu stellen. ⁷

¹ Sol. II, 11 n. 21.

³ De div. quaest. 83, q. 1.

⁵ De immortalitate an. n. 17.

⁶ De lib. arb. II 12 n. 33; 15 n. 39.

⁷ De verit. rel. c. 30 n. 52 ff.

² Ebd. n. 28.

⁴ Conf. VII n. 17.

Wenn Augustin, nachdem er erkannt, daß es über dem Menschengeiste eine unveränderliche, alles umfassende Wahrheit oder ein Gesetz aller Künste gibt, das den gleichen Charakter aufweist, das Dasein Gottes als gegeben betrachtet, so darf man ihm nicht etwa folgenden Gedankengang zuschreiben: Was veränderlich ist, ist in Potenz. Nun darf man aber nicht annehmen, es sei einmal alles in Potenz gewesen; also muß es ein Wesen geben, das absolut unveränderlich oder *actus purus* ist. Dieses aristotelisch-thomistische, kausale Beweisverfahren widerspricht in hohem Maße der Tatsache, daß der Kirchenvater in seinen philosophischen Anschauungen durchgehends platonisch-plotinisch eingestellt ist. Der Gedankengang der augustinischen Gotteserkenntnis dürfte vielmehr folgender sein: Es gibt über dem Menschengeiste eine unveränderliche Wahrheit bzw. ein unveränderliches Gesetz aller Künste. Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit ist — und diese Anschauung verdankt Augustin Platon — ein wesentliches Merkmal der Gottheit. Also existiert, weil es eine unveränderliche Wahrheit gibt, ein Gott.

Wenn wir nun in Betracht ziehen, in wie vielen Zügen die philosophische Geistesrichtung Augustins mit jener Plotins und vor allem Platons übereinstimmt, insbesondere auch was das Bestreben betrifft, Begriffe oder Ideen, also etwas Ideales zu hypostasieren, dürfen wir es folgerichtig als höchst wahrscheinlich erklären, daß es sich um eine Hypostasierung der unveränderlichen, über dem Menschengenoste stehenden Wahrheit handelt, wo Augustin diese, nachdem er sie eben noch offensichtlich als etwas Logisches hingestellt, unvermittelt mit Gott identifiziert.

III.

Auf Grund unserer Darlegungen, in denen wir, um unsere These zu begründen, ein Hauptgewicht darauf legten, Augustins Anschauungen über die Gotteserkenntnis vor allem aus seiner platonischen Einstellung heraus zu erklären, dürfte die Ansicht unhaltbar sein, « daß Augustins Gedankengänge (in seinen Erörterungen über die Erkenntnis des Daseins Gottes) keine andern sind als diejenigen, die die Scholastik später klarer und deutlicher im noëtischen und henologischen Gottesbeweis zusammengefaßt hat.¹ Denn einmal widerspricht diese Deutung des augustinischen Gottesbeweises, wie Hessen mit Recht bemerkt²,

¹ *Philosoph. Jahrbuch*, 34 (1921), 287.

² *Augustinus*, 48 f.

den geschichtlichen Tatsachen, da nämlich Baeumker¹ und Grundwald² in ihren Forschungen über die Gottesbeweise des Mittelalters zum Ergebnis gelangt sind, daß der kausale Gottesbeweis in der christlichen Philosophie erst bei den dem 12. Jahrhundert angehörenden Viktorinern sich findet. Sodann ist der kausale Gottesbeweis für das stark platonisch gerichtete Denken Augustins doch etwas ganz Fremdes. Da endlich die Grundlage, von der aus Augustin sich zu Gott aufschwingt, logisch ist, so wäre es für Augustin gar nicht möglich, mittels des Kausalprinzips von bloß logischen Gegebenheiten aus zu Gott als etwas Realem sich zu erheben.

Wir wiederholen übrigens dieser Anschauung gegenüber, was wir schon anderswo betonten³, daß nämlich in dieser Kontroverse zwei Fragen auseinander zu halten sind, erstens: Hat Augustin *faktisch* Gottes Existenz unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes bewiesen? und zweitens: Läßt sich aus gewissen Stellen seiner Schriften *für uns* ein kausaler Gottesbeweis in was immer für einer Form bilden? Die erste Frage ist aus den Gründen, die wir dargelegt haben, zu verneinen, die zweite zu bejahen. Der Kirchenvater hat das Kausalgesetz wohl gekannt, aber er hat es nach unserer Ansicht nie angewandt, um mittels dessen von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen.

Die Ansicht Hessens⁴, wonach Augustin aus den Begriffen des Wahren, Guten und Schönen Gott erschließt, oder daß er durch eine Wesensanalyse dieser Begriffe zu Gottes Dasein gelangt, oder daß der Kirchenvater die Werte des Wahren, Guten und Schönen als Ausstrahlungen einer Gottheit betrachtet und daraus deren Dasein erschließt, vermögen wir auch nicht zu teilen. Wie wir schon bemerkt haben, ist es unmöglich, durch einen Schluß von einer logischen Grundlage aus, und als eine solche betrachtet Hessen selbst die *incommutabiliter vera*, in die reale Ordnung zu gelangen; das gleiche gilt auch, wenn die Wesensanalyse die Brücke zwischen der logischen und realen Ordnung bilden soll. Noch unhaltbarer erscheint die Ansicht, wonach der Kirchenvater von den genannten Begriffen als Ausstrahlungen einer Gottheit deren Dasein erschließen soll; denn abgesehen davon,

¹ *Witelo*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 12, 286-338.

² Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Beiträge VI 3.

³ Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 74 f.

⁴ Vgl. *Hessen*, Augustinus.

daß diese Anschauung pantheistischen Charakter besitzt, stehen wir vor der gleichen Schwierigkeit wie bei den beiden vorigen.

Das Schlußergebnis unserer Ausführungen ist in gewisser Hinsicht betrübend: Wenn unsere Ansicht, wonach Augustin das Dasein Gottes durch Hypostasierung einer logischen Gegebenheit und nicht durch einen kausalen Schluß von den realen Dingen aus zu erweisen sich bemüht hat, richtig ist, dann muß dieser sein Versuch als etwas Verfehltes bezeichnet werden. Indessen tut diese Tatsache der Größe des « ungestümsten Wahrheitsuchers » eigentlich keinen Eintrag; denn auch bei der Erforschung der Wahrheit ist es in erster Linie nicht der Erfolg, der einem Menschen Wert verleiht, sondern das edle Streben. Sollte übrigens der Mangel, der dem augustinischen Gottesbeweis anhaftet, gleichsam einen zarten Schatten auf den großen Denker werfen, dann darf nicht unbeachtet bleiben, daß nach den Verheerungen der Erbsünde alles menschliche Wissen, auch das vollkommenste, doch nur Stückwerk sein kann, und daß ein jeder Mensch, auch der größte Bahnbrecher auf irgendeinem Gebiete der Kultur, stets ein Kind seiner Zeit ist.

