

Grundlinien der geistigen Entwicklung Augustins¹.

Von

W. Thimme in Fallersleben.

Man ist sich heute darüber klar, daß man eine Persönlichkeit, daß man gewisse der Gegenwart oder Vergangenheit angehörige Gedankenkomplexe, überhaupt alle geschicht-

1) Der vorliegende Aufsatz — ursprünglich ein Vortrag, gehalten auf einer theologischen Konferenz — berührt sich partienweise mit meinem Buche „Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung“, 386—391 (zitiert als A. g. E.). Doch versucht er an Stelle der dortigen ausführlichen und notgedrungen hier und da etwas verwickelten Darstellung eine geschlossenerere und durchsichtigere zu setzen. So mußte, um die Grundlinien der Entwicklung schärfer hervortreten zu lassen, mancher wichtige und charakteristische Gedanke ganz oder fast ganz übergangen werden. Im Interesse der größeren Einfachheit wurde der Stoff anders gruppiert, und um einen Überblick über die Entstehungsgeschichte nicht nur des philosophischen, sondern auch des theologischen Denkens Augustins zu ermöglichen, der Grenzstein vom Jahre 391 auf das Jahr zirka 396 hinausgerückt.

Ich bemerke hier noch, daß ich mir nicht einbilde, mit meinem Buche, in welchem mir bereits eine Anzahl von Fehlern und Mängeln aufgestoßen ist, den merkwürdigen Reichtum der Gedankenwelt des jugendlichen Augustin ausgeschöpft zu haben. Hier ist Stoff für noch manche Untersuchung vorhanden.

Augustins Werke werden zitiert nach der Benediktinerausgabe (Editio tertia Veneta) von 1807, und zwar die einzelnen Schriften, wie das am zweckmäßigsten ist, nicht nach Kapiteln, sondern nach Nummern. Sorgfältige Berücksichtigung der Literatur über Augustin wird man hier nicht erwarten, nur auf einige der neuesten Augustinforschungen soll in den Anmerkungen hingewiesen werden. Der Aufsatz von R. Seeberg über die Bekehrung Augustins in „Religion und Geisteskultur“ 1909, Heft 4 konnte nicht mehr verwertet werden.

lichen Vorgänge oder Prozesse, erst dann einigermaßen versteht, wenn es gelingt, sie in ihrer Entstehung, in ihrem Werden und ihrer Entwicklung zu beobachten. Nur so ist es möglich, mit ziemlicher Sicherheit das Zentrale und das Peripherische auseinanderzuhalten, das Laubwerk von den Zweigen, die Zweige von den Ästen, die Äste von dem Stamm deutlich zu unterscheiden, und vor allen Dingen die schwierigste aller historischen Fragen, die nach den bestimmenden Motiven, nach den oft verborgenen Gründen — eine Frage, die wir uns nun einmal immer wieder gedrungen fühlen aufzuwerfen —, mit einiger Zuversicht zu beantworten. Auf diese Weise wollen wir heute dem heiligen Augustin näher treten, dessen hochbedeutsame Stellung nicht nur in der Kirchen- und Dogmengeschichte sondern auch in der Geistesgeschichte der Menschheit immer wieder lockt und nötigt, sich mit ihm zu beschäftigen. Zur prüfenden Untersuchung seines Entwicklungsganges werden wir von ihm selber aufgefordert und ermutigt, denn er sagt, darum habe er in seinen Retraktionen seine Schriften nach ihrer historischen Reihenfolge aufgezählt, damit der Leser in den Stand gesetzt werde, indem er sie der Reihe nach studiere, zu beurteilen, wie er, Augustin, schreibend Fortschritte gemacht habe. Überhaupt hat der Bischof von Hippo lebenslang ein deutliches Bewusstsein davon gehabt, wie das ja auch die eben erwähnten Retraktionen beweisen, daß er seine Anschauungen im Laufe der Zeit in manchen Punkten gewandelt hatte, daß er nach und nach immer tiefer in die Wahrheit eingedrungen war, aber niemals tief genug, daß es seine Pflicht war, sich unablässig um ein volleres Erfassen dieser Wahrheit zu bemühen, welche er in ihrer ganzen erhabenen geistigen Größe und Pracht einst in der Ewigkeit zu schauen glühend hoffte. Dies spricht er sehr häufig aus und legt damit Zeugnis ab sowohl für seinen Erkenntnisdrang wie für seine Demut und Frömmigkeit.

Wenn also der große Kirchenlehrer auch zeitlebens zu den Vorwärtstrebenden, Fortschreitenden und in gewisser Weise Suchenden, nicht zu den Fertigen, Abgeschlossenen gehörte, so dauert die Zeit einer wirklich intensiven geistigen

Entwicklung, auf deren Darstellung wir uns beschränken wollen, doch nur bis etwa zu seinem Antritt des bischöflichen Amtes. Das ist freilich ein bemerkenswert langer Zeitraum, denn Augustin war schon 41 Jahre alt, als er im Jahre 395 zur Unterstützung des alten Valerius zum Hilfsbischof geweiht wurde.

Man könnte sich die Schilderung dieses Entwicklungsprozesses nun recht bequem machen — und früher hat man das meist getan —, wenn man sich darauf beschränkte, ein Exzerpt aus den Konfessionen zu geben und etwa noch an der Hand der Retraktionen und einiger sonstigen Aussprüche des Heiligen aufzuzeigen, wie er selber zugesteht, in seiner Erstlingsschriftstellerei einiges Verkehrte und manches Unklare gesagt und speziell in der Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre Anschauungen entwickelt zu haben, welche die spätere Präzision noch vermessen lassen. Doch wir dürfen uns damit nicht begnügen. Denn gesetzt auch, die Erzählung der Konfessionen wäre in jedem Betracht geschichtlich und einwandfrei — das ist sie aber nicht, und man kann es auch gar nicht erwarten; die heutige Geschichtsforschung steht ja allen Autobiographien von vornherein und mit Recht mit einer gewissen Dosis von Skepsis gegenüber —, so ist doch nicht zu leugnen, daß der Bericht der Bekenntnisse über die wichtigen ersten Jahre der Weltentsagung des einstigen schöngestigen Professors, in denen dieser den Inhalt des christlichen Glaubens innerlich sich angeeignet und verarbeitet haben muß, nur sehr summarisch und dürftig ist. Die Retraktionen vollends werfen nur wenig Licht auf den geistigen Werdegang ihres Verfassers. Denn in ihnen gebraucht der greise Augustin gleichsam nur den Rotstift und korrigiert oder erläutert einzelne Sätze aus seinen früheren Schriften, die ihm nicht mehr gefallen oder mißdeutet werden könnten. Wir bleiben also in der Hauptsache auf Augustins eigene Jugendschriften angewiesen, die nicht erst ihr Licht aus den Konfessionen empfangen dürfen, sondern die sich selbst auslegen und die Konfessionen ergänzen und möglicherweise berichtigen müssen. Den Ausgangspunkt müssen wir freilich bei den Bekenntnissen nehmen, denn

leider besitzen wir keine Schrift und keinen Brief Augustins aus der Zeit vor seiner Bekehrung.

Ich glaube, die geistige Entwicklung Augustins wird uns in den Hauptzügen deutlich vor Augen treten, wenn wir versuchen, auf drei Fragen Antwort zu geben. 1. Wie gelangte Augustin zu einer relativen Erkenntnis der geistigen Wahrheit? 2. Wie wurde er ein gläubiger, katholischer Christ? 3. Wie kam er zu seiner eigentümlichen Sünden- und Gnadenlehre? Es erscheint vielleicht zunächst verwunderlich, weshalb die beiden ersten Fragen nicht zu einer einzigen verschmolzen werden, doch bemerke ich schon hier, daß wir uns meiner Meinung nach das Verständnis unseres Heiligen völlig verbauen würden, wenn wir diese beiden Fragen, die übrigens auch in umgekehrter Reihenfolge behandelt werden könnten, nicht sorgfältig auseinanderhielten. Man kann nämlich bei Augustin unmöglich von einer „Glaubenserkenntnis“ reden. Glauben und Erkennen sind für ihn verschiedene Provinzen.

1. Im neunzehnten Lebensjahre wurde Augustin durch den Hortensius Ciceros gewaltig ergriffen. Hatte ihn bisher hauptsächlich sein starker Ehrgeiz, das Verlangen, vor seinen Kameraden zu glänzen und bewundert zu werden, zu eifrigem Studium in der Schule der Grammatiker und Rhetoren angespornt, so überkam ihn jetzt plötzlich eine heisse Sehnsucht nach der Wahrheit selbst, nach der „unsterblichen Weisheit“, wie er sich ausdrückt, eine Sehnsucht, die ihn zeitlebens nicht wieder losgelassen hat. Anschlußbedürftig wie er war, genügte ihm jedoch eine bloße Bücherweisheit, wie er sie aus Cicero und den alten Philosophen hätte schöpfen können, nicht, und da ihn die Bibel in ihrem unscheinbaren Gewande und mit ihren Anthropomorphismen noch zurückstieß, warf er sich den Manichäern in die Arme, die das Alte Testament mit zersetzender Dialektik in Grund und Boden kritisierten, die katholische Kirche verhöhnten, weil sie zunächst Glauben forderte, und den lernbegierigen Schülern versprachen, ihnen eine reine Verstandeserkenntnis erschließen zu können und zu wollen. Aber Augustin fand nicht bei ihnen, was er suchte, die Wahrheit. Gleichwohl ist, meine

ich, seine neunjährige manichäische Denkperiode, so nachdrücklich er sich hernach von ihr lossagte, für den Entwurf seiner späteren Weltanschauung von nicht geringer Bedeutung gewesen. Augustin war von Haus aus hauptsächlich für eine scharfsinnige psychologische Zergliederung veranlagt¹ — man kann ihn wohl den tiefsten Psychologen des Altertums nennen, er hat sich tiefer als jemand vor ihm in das Labyrinth der Innenwelt hineingetastet —; aber dadurch, daß ihn die Manichäer zwangen, immer wieder, wenn auch fruchtlos, über die letzten Ursubstanzen, über das Wesen Gottes und der Seele, über die Entstehung des Bösen nachzusinnen, erhielt sein Denken dauernd jenen hochspekulativen Zug. Der Manichäismus mit seinem schwermütig phantastischen, tiefsinnigen Grübeln machte den leidenschaftlichen, nach weltlichem Ruhm dürstenden Jüngling aufnahmefähig für die weltentrückte platonische Metaphysik.

An der manichäischen Lehre, die er in seiner ersten dem Hierius gewidmeten Schrift *De pulchro et apto* noch vertrat — er verfaßte sie zu Karthago in seinem sechsundzwanzigsten oder siebenundzwanzigsten Lebensjahre, und sie ist uns leider nicht erhalten —, machte ihn die mathematische Astronomie mit ihren gesicherten Resultaten irre, mit denen sich die manichäischen Fabeleien über Himmel, Sonne und Gestirne nicht reimten, zumal da sich auch der sehnlich erwartete, schönrednerische, aber mangelhaft gebildete Manichäerbischof Faustus in diesen Dingen als völlig unwissend erwies. Auch schien ihm jene manichäische Vorstellung, nach welcher ein Teil der göttlichen Lichtsubstanz von der bösen Materie verschlungen sein sollte, unvereinbar zu sein mit der Unverletzlichkeit Gottes, die, wie er erkannte, einen notwendigen Bestandteil eines würdigen Gottesbegriffes bildete. Die Polemik der Manichäer gegen die Heilige Schrift wurde endlich durch die allegorische Auslegung des Ambrosius gegenstandslos. Doch blieb Augustin nach wie vor in materialistischen Anschauungen befangen, dachte sich den

1) Vergleiche die interessanten Bemerkungen über die Eigentümlichkeit nordafrikanischen Wesens und Denkens in Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, I, 1 ff.

Geist als eine feine körperliche Substanz und Gott selbst gleichsam als ein unermessliches Meer, welches die sichtbare und begrenzte Welt wie einen Schwamm durchdringt und erfüllt, und war noch weit davon entfernt, das quälende Problem von der Entstehung des Bösen lösen zu können. Dem Manichäismus also wandte er den Rücken. Aber er wollte nicht zum zweitenmal leichtgläubig und betrogen sein und verhielt sich deshalb auch dem katholischen Christentum gegenüber, obwohl er sich ihm äußerlich annäherte, zurückhaltend. Auch seinen ehemaligen astrologischen Fatalismus hatte er abgeschüttelt. Wohl glaubte er noch an eine Existenz Gottes und ein Fortleben der Seele nach dem Tode, aber auch dieser Glaube war ohne Frage vom Zweifel angekränkt. Kurz alles, was er bisher geistig besessen zu haben glaubte, drohte ihm unter den Händen zu zerfließen, aber es blieb der unstillbare Durst nach Wahrheit. Augustin stand jetzt im wesentlichen auf dem Standpunkt der Skeptiker, der sogenannten Akademiker, denen ja auch sein philosophischer Lehrmeister, der vielbewunderte Cicero, sich zuzuneigen schien. Auch die ganze sinnenfällige Wirklichkeit war drauf und dran, sich vor seinem angstvoll nach einem Halt spähenden Auge in Dunst aufzulösen, und nur daran schien ihm auch jetzt kein Zweifel möglich, daß $7 + 3 = 10$. Augustin war nun wirklich unglücklich. Denn vermutlich sagte er sich schon jetzt, was aus den Dialogen von Cassiciacum uns immer wieder entgegenklingt: Nur der Weise kann glücklich sein; niemand aber ist weise, der nicht die Wahrheit erkennt. Auch die Fessel seiner Sinnlichkeit wurde ihm, wie wir wissen, mehr und mehr unerträglich.

Da im einunddreißigsten Lebensjahre, gegen Ende seines Mailänder Aufenthalts fielen ihm die „platonischen“ Schriften in die Hände und machten auf den zweifelnden Grübler einen ganz gewaltigen Eindruck, denn sie eröffneten ihm den Zugang zu der intelligiblen Welt, zu den Ideen, zu dem geistigen Gotte, der alles ist in allem, den keine böse Natur einschränkt und behindert¹. Wie ein Nebel vor der Sonne

1) Es werden vermutlich, da in *De beata vita* 4 nicht Platonis, sondern Plotini zu lesen sein dürfte, einige der philosophischen Studien

entwichen die materialistischen Vorstellungen. Es scheint, daß Augustin in einen wahren Rausch des Entzückens versetzt wurde. Er erblickte nun ein strahlendes Ziel und erhielt zugleich den stärksten sittlichen Impuls. Denn er vernahm jene Stimme aus der Höhe: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me*. Seine Freude wuchs noch, als er das ihm aufgegangene neue Licht auch in den Briefen Pauli meinte leuchten zu sehen.

Soweit läßt sich die Erzählung der Bekenntnisse mit einzelnen Bemerkungen der Erstlingsschriften leicht kombinieren, aber nun müssen wir jene Erzählung in einem nicht unwesentlichen Punkte korrigieren. In den Konfessionen heißt es nämlich wiederholt, nunmehr sei er, Augustin, seines Gottes und der Wahrheit gewiß gewesen, habe Gott und die Wahrheit gefunden und erkannt gehabt, habe nicht mehr gewünscht, noch gewisser, sondern nur noch fester zu werden, und sich damals schon für weise gehalten. Dagegen aber erheben die frühesten Dialoge, die bald nach der Bekehrung geschrieben wurden, entschiedenen Protest, denn in ihnen behauptet der Katechumen noch öfter, daß er durch-

Plotins gewesen sein. Doch sollte man lieber nicht, wie es jetzt meist üblich ist, stets vom Neuplatonismus Augustins reden. Man übersieht dabei in der Regel, daß es Augustin, wie ich in meinem Buche nachgewiesen zu haben glaube, zunächst darum zu tun ist, sich der geistigen Idealwelt zu vergewissern. Das ist das Grundproblem der ersten augustini-schen Schriften. Erst nachdem er sich den Platonismus Plotins angeeignet hat, erhebt er sich im Kampf mit den Manichäern zu spezifisch neuplatonischen Spekulationen. Ich bemerke noch, daß dem Augustin die Gedanken Platos natürlich aus Ciceros Schriften schon früher bekannt waren, doch wurde er ohne Frage durch die skeptische Haltung seines philosophischen Lehrmeisters so lange abgeschreckt, darin sein Heil zu suchen, bis er unter den stärkeren Einfluß „platonischer“ Originalschriften geriet. Und selbst dann verblafste der Stern Ciceros zunächst noch nicht. Denn Augustin warf nun die Hypothese auf, der er eine große Wichtigkeit beimaf, daß Cicero und die Akademiker im Grunde ihres Herzens stets gut platonisch gesinnt gewesen seien, und daß der Skeptizismus von ihnen nur darum hervorgekehrt sei, weil sie in einem philosophisch verständnislosen Zeitalter auf diese Weise den anmaßenden Materialismus der Stoiker am leichtesten glaubten entwurzeln zu können.

aus noch nichts Gewisses und Festes gefunden und in Händen habe, daß er bloß ein Suchender und noch keineswegs ein Weiser sei, daß er zwar überzeugt sei, daß es eine Wahrheit gebe, daß er auch hoffe, sie bald zu ergreifen, daß ihm dies aber bis jetzt noch nicht gelungen sei. So hören wir ihn noch in den Soliloquien, einer kurz vor der Taufe verfaßten Schrift, klagen und weinen, weil sich ihm die rätselhafte Ratio (hier am besten einfach mit Wahrheit zu übersetzen) noch immer nicht entschleiern will¹. Wir dürfen keinen Augenblick zweifelhaft sein, welcher Darstellung wir den Vorzug zu geben haben. Der auf den ersten Blick scheinbar allzuweit klaffende Widerspruch mildert sich übrigens, wenn wir eine Stelle aus den eben genannten Soliloquien erwägen (Sol. I, 9). Dort rechtfertigt Augustin sich gewissermaßen, daß er in dem einleitenden, nicht nur schwungvollen, sondern wirklich ergreifenden Gebete, in welchem uns gleich zu Anfang die spezifisch augustinische Frömmigkeit deutlich ausgeprägt entgegentritt — ein neuer Typus der Religiosität —, mancherlei von Gott und Welt ausgesagt habe (z. B. Gott ist Wahrheit und Weisheit und Ursprung alles Seienden, Schöpfung aus nichts, Wesenlosigkeit des Bösen, Harmonie des Weltalls usw.), scheinbar als hätte er es bereits verstandesmäßig begriffen. Aber das sei keineswegs der Fall, er wisse dies alles durchaus noch nicht, sondern begehre es erst zu wissen. Er habe es vielmehr bloß hier und da aufgegriffen und sich so weit als möglich gläubig angeeignet. Wissen aber sei etwas ganz anderes. Der Platonismus also eröffnete Augustin eine wundervolle Perspektive auf die bisher verborgen gebliebene Welt des Geistes und zerstörte den letzten Rest des manichäischen Irrwahns, die Befangenheit in körperlichen Vorstellungen, aber er vermochte zunächst noch nicht, die bereits tief eingewurzelte Skepsis zu beseitigen. Hat also Augustin in den Bekenntnissen die Wirkung jener platonischen Bücher überschätzt? Durchaus nicht, im Gegenteil, ich glaube, er hat sie unterschätzt, da er uns hier den Eindruck erweckt, als

1) Vgl. A. g. E. S. 18f.

seien jene philosophischen Anregungen alsbald überboten und in den Schatten gestellt worden durch die christlichen Einflüsse, durch Paulus und die Psalmen. Nur trat die volle Wirkung der erschlossenen platonischen Gedankenwelt nicht mit einem Male zutage, wie Augustin sich's nachträglich vorstellte, sondern die ganzen ersten Jahre nach der Bekehrung sind im wesentlichen der innerlichen Aneignung und Verarbeitung dieser platonischen Einflüsse und Impulse gewidmet gewesen. Ist uns dieses aufgegangen, so gewinnen die frühesten Schriften Augustins vor und nach seiner Taufe, die das Frischeste und in mancher Hinsicht Anziehendste sind, was wir aus Augustins Feder besitzen¹, Leben und Spannung. Wir beobachten in ihnen, wie der jugendliche und heifsblütige Afrikaner im Kampf mit der noch immer gefährlichen Skepsis unter Aufbietung aller Geisteskraft schrittweise vordringend sich der platonischen Idealwelt zu vergewissern sucht.

Der Verlauf dieses mit stürmischer Leidenschaft unternommenen Vorstosses in das Land der Wahrheit ist folgender. In seiner ersten Schrift (*Contra Academicos*), die ihm

1) G. v. Hertling, der Verfasser der ansprechenden Augustinbiographie in „Weltgeschichte in Charakterbildern“, München 1904, bemerkt in einer scharf ablehnenden Besprechung meines Buches (*Literar. Rundschau* 1909, Nr. 6) über diese Schriften: „Es kann bei schriftstellerischen Erzeugnissen von so gekünstelter, durch und durch unpersönlicher Art hier und da gelingen, durch die verdeckende Hülle hindurch einzelne Züge aus des Autors eigenem Seelenleben zu erspähen. Urkunden, aus denen sein innerstes Ringen und Kämpfen in unmittelbarer Lebendigkeit zu uns spräche, können sie ihrer Natur nach nicht sein.“ Dieses Urteil ist mir völlig unbegreiflich. Ich behaupte dagegen, daß die betreffenden Dialoge, die ja zum Teil wirklich gehaltene und nachstenographierte Gespräche wiedergeben, von allen Schriften Augustins, die Bekenntnisse eingeschlossen, am ungekünsteltesten sind — die in ihnen enthaltenen dialektischen Kunststücke sind der Geistesart Augustins natürlich —, ferner daß sie durch und durch persönlich und daß sie gerade die einzigen Schriften sind, in denen sein inneres Ringen und Kämpfen in unmittelbarer Lebendigkeit zu uns spricht. Ich berufe mich auf den verständnisvollen, philosophisch interessierten Leser. Vergleiche auch meinen Aufsatz: „Literarische und ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins“ im 29. Bande dieser Zeitschrift.

wie die beiden nächsten während seiner halbjährigen philosophischen Mußezeit auf dem Landgute bei Mailand aus Gesprächen und Debatten mit seinen Freunden erwuchs, geht er dem Zweifel prinzipiell zu Leibe. Er stellt fest, daß es eine Weisheit (= Wahrheit) geben muß, denn das ergibt sich schon aus dem Begriff des Weisen, der nicht weise sein würde, wenn er nicht die Weisheit besäße. Die Weisheit ist, mit diesem Satze meint er den theoretischen Zweifel aus den Angeln gehoben zu haben. Er stellt ferner fest, daß die auf dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten beruhenden Disjunktionen der Dialektik (= Logik), die Augustin die *scientia veritatis* nennt (z. B.: wenn es eine Sonne gibt, so gibt es nicht zwei, entweder schlafen wir jetzt, oder wir wachen usw.), ferner, daß die einfachen Sätze aus dem Gebiet der Zahlen- (und Raum-) lehre unumstößliche Wahrheit sind. Die ganze Sinnenwelt dagegen gibt er leichten Herzens den Skeptikern preis, auf diesem Gebiete anerkennt er nur subjektive Gewißheit, d. h. objektiven Schein (z. B. mir erscheint das Ruder im Wasser gebrochen, mir schmeckt das Olivenblatt bitter). Augustin sucht die Wahrheit im Intelligiblen und hofft, daß ihn Plato und Plotin zur Erkenntnis führen werden. Daß eine solche möglich sei, glaubt er nach den vorausgegangenen Erörterungen annehmen zu dürfen ¹.

Der folgende Dialog *De beata vita* dient zur Anfeuerung. Augustin macht sich klar, daß es für ihn nirgend Seligkeit geben kann als in der Anschauung der geheimnisvollen und prächtigen Geistessonne, in der Erkenntnis Gottes und seiner Wahrheit. Es genügt ihm durchaus nicht, deutet er an — hier erinnern wir uns unwillkürlich an M. Luther —, bloß einen gnädigen Gott zu haben.

In dem interessanten Dialog *De ordine* versucht Augustin sodann, die Harmonie des Weltalls, das er einem großen Gemälde vergleicht, anschaulich zu machen. Seiner ästhetischen Betrachtung gelingt es, Leiden und Sünde, gleich-

1) Ausführliche kritische Analysen der augustiniſchen Dialoge ſind in meinem Buche „Augustins geiſtige Entwicklung“ enthalten.

sam die dunkeln Farben des Weltgemäldes, als integrierende Bestandteile des Weltganzen zu begreifen — sie sind nötig, man darf sie nur nicht isoliert betrachten, wie in einem wohlgeordneten Gemeinwesen Henker und Dirnen¹ nicht fehlen dürfen —, doch das ethisch-metaphysische Problem, das nach der Entstehung des Bösen fragt, findet keine Lösung. Augustin bricht den Dialog plötzlich ab, wohl nicht nur wegen des mangelnden Verständnisses der Schüler, sondern allem Anschein nach auch deshalb, weil er sich diesem Problem noch nicht recht gewachsen fühlte. Doch macht er sich zum Schlusse klar, welches die beiden Problemzentren sind, um welche sich alles Sinnen und Denken bewegen muß, und in welche einzudringen derjenige imstande sein wird, der sich von Lüsten gereinigt und seinen Verstand durch die Wissenschaften hinreichend geschärft hat, Gott und die Seele, *De ord.* II, 47. Dies drückt er in dem nächstfolgenden Dialoge, in welchem er mit seiner — kann er sie wirklich „seine“ nennen? — Vernunft jenen wunderbaren Disput führt, folgendermaßen aus. Ratio fragt: „Was wünschst du also zu wissen?“ Augustin antwortet: „Alles das, was ich in meinem Gebete erwähnt habe.“ Ratio: „Fafs es kurz zusammen.“ Augustin: „Gott und die Seele möchte ich erkennen.“ Ratio: „Nichts mehr?“ Augustin: „Gar nichts.“ *Sol.* I, 7. 27; vgl. II, 1.

In den Soliloquien nimmt Augustin nunmehr, um mit dem Geringeren den Anfang zu machen, mit gesammelter Energie das Seelenproblem in Angriff. Keine andere Frage aber interessiert ihn da so brennend wie die nach der Unsterblichkeit der Seele. Der blofse Glaube läfst ihn unbefriedigt, seine Seele schreit nach Erkenntnis. An diesem Punkte soll sich's jetzt zeigen, ob es wirklich eine sichere Erkenntnis gibt, oder ob nichts anderes übrig bleibt, als sich in Tränen aufzulösen und zu verzweifeln. Mit ungeheurer Spannung geht Augustin an die Aufgabe heran. Sein Versuch gelingt. Der Beweis, um den sich alles dreht, der in dem vielleicht einige

1) Es ist mir nicht bekannt, ob Augustin später seine Ansicht über die Prostitution geändert hat.

Monate späteren Schriftchen *De immortalitate animae* noch befestigt und ergänzt wird — alle weiteren Argumente sind Anhängsel —, ist der folgende. Die Wahrheit (= Weisheit) ist; diesen Satz hatte Augustin schon in seiner ersten Schrift als Bollwerk vor sich aufgepflanzt. Und wie sollte sie nicht sein, denn alles Wahre ist ja erst durch sie wahr! Aber wo ist sie denn? Mag sie für sich existieren oder nicht — ersteres ist des Platonikers deutlich erkennbare Ansicht —, so befindet sie sich jedenfalls auch, und zwar durch die Wissenschaften, in der menschlichen Seele. Sie läßt sich aber von der menschlichen Seele, so wird in *De immortalitate animae* mit kunstvoller Dialektik bewiesen, nicht ablösen. Da sie nun selber unsterblich ist — sie ist aber notwendig unsterblich, denn wenn sie verginge, so würde es wahr sein, daß sie verginge, und auch dieses Wahre könnte wieder nur durch die Wahrheit wahr sein, folglich kann sie nicht vergehen —, so muß auch die mit ihr unlöslich verbundene Seele unsterblich sein. Augustin hat sich diesen eigentümlichen Beweis selbst ausgedacht, aber man merkt wohl, was das für eine Philosophie ist, in welcher er damit festen Fuß faßt. Das ist platonische Begriffsmetaphysik. Augustins Beweis steht und fällt mit der metaphysischen Realität der Wahrheit¹. Augustin hypostasiert den Begriff der Wahrheit, sie ist ihm gleichsam ein Ferment der Unsterblichkeit, das die Seele in sich trägt. Und zwar eine jede Seele, denn es ist Augustins damalige gutplatonische Ansicht, daß die Wahrheit der Seele eingeboren ist, daß sie die Wahrheit aus ihrem Präexistenzzustande als dunkle Erinnerung mitgebracht hat, und daß sie sich dieselbe nicht durch äußereres Lernen, sondern durch Versenkung in sich selbst zum Bewußtsein bringen kann, eine Ansicht, die er allerdings in dieser Form bald fallen ließ². Der erwähnte Unsterblichkeitsbeweis be-

1) Eine gewisse metaphysische Realität müßte Augustin der Wahrheit nämlich selbst dann einräumen, wenn er sie nicht (was er doch tut) als an und für sich existierend ansähe. Wie könnte er sonst die Frage nach der „Ablösung“ auch nur aufwerfen? Eine lediglich logische „Unsterblichkeit“ der Wahrheit zu denken, ist er offenbar aufgestanden.

2) A. g. E., S. 119 f.

deutete für Augustin ungeheuer viel. Das war sein Sprung aus dem schwankenden Boot ans feste Land. Jetzt hatte er noch nicht die Gottheit selbst, aber gleichsam einen Zipfel ihres Gewandes ergriffen. Jetzt wagt er es, sich in dem denkwürdigen dritten Briefe, der an seinen Herzensfreund Nebridius gerichtet ist, unter Bezugnahme auf den Beweis der Soliloquien, wenn auch noch nicht glücklich, so doch „gewissermaßen glücklich“ (quasi beatus) zu nennen.

Ungefähr zu derselben Zeit glaubte er einen Beweis für die Realität der intelligiblen Welt selber entdeckt zu haben. Er spricht ihn in Epist. 4 und beiläufig in *De immortalitate animae* aus und hat ihn später nicht selten wiederholt. Er lautet so: Das Geistesauge (*mens* und *intelligentia*) ist ohne Frage besser und mehr wert als unser leibliches Auge, folglich muß was wir mit dem Geistesauge sehen, nämlich der *mundus intelligibilis*, mindestens ebenso real und wirklich sein wie das, was wir mit leiblichem Auge wahrnehmen. Augustin machte sich jedoch nicht klar, daß dieser „Beweis“, an welchen er sich anklammerte, ein bloßes Postulat ist¹.

Nunmehr hatte Augustin die ersten sicheren Schritte getan und setzte seinen Weg zunächst nicht mit dem gleichen Eifer und der gleichen Eile fort; vielleicht waren der bald nach seiner Taufe eintretende Tod seiner Mutter und die schlimmen politischen Wirren daran schuld. Er beschäftigte sich in Mailand und Rom vor seiner Übersiedlung nach Afrika mit einer Bearbeitung der einst von ihm gelehrten Disziplinen, ohne viel mehr als Fragmente fertig zu bringen, und ergänzte seine Forschungen über das Seelenproblem in dem scharfsinnigen Dialog *De quantitate animae*, in welchem er sich auch der Immaterialität der Seele denkend vergewisserte. Der Beweis dafür ergab sich ihm hauptsächlich aus der Fähigkeit der Seele, sich so immaterielle Größen wie Punkt, Linie und dergleichen vorzustellen. Unsere Erwartung, daß sich Augustin nun in Anbetracht der gewaltigen Aufgabe mit verdoppeltem Ungestüm dem Versuche,

1) A. g. E., S. 137.

Gottes gewiß zu werden, d. h. ihn zu erkennen, zuwenden werde, geht nicht in Erfüllung. Keine der späteren Schriften zeigt die drangvolle Unruhe, das Zittern einer allzu hoch gespannten Erwartung der Dialoge von Cassiciacum, die aus diesem Grunde eine unvergleichliche Eigenart besitzen. In Cassiciacum hoffte Augustin, er werde, nachdem er sich durch Askese und Gebet genügend vorbereitet, mit einem Schlage in den Vollbesitz der Wahrheit gelangen, in einem Momente, in einer seligen Stunde von dem göttlichen Sonnenlicht höchster Erkenntnis überflutet werden — nach Epist. 167, 12 verrät dieser Glaube den Stoiker —, jetzt war er besonnener, nüchterner geworden. Einiges hatte er erkannt, vieles stand noch aus. Liefs sich auf Erden überhaupt eine volle Erkenntnis gewinnen? Er fing an, das zu bezweifeln.

Doch ein Ansatz wenigstens zu einer rationalen Gotteserkenntnis mußte gemacht werden. In der ersten Hälfte von *De libero arbitrio* II — es wird sich kaum feststellen lassen, wann er diesen bedeutsamen Passus niederschrieb, ich vermute noch in Rom oder bald nach seiner Übersiedlung nach Afrika, die im Herbst 388 erfolgte¹, — versucht Augustin ebenso, wie er sich der Unsterblichkeit und Geistigkeit seiner Seele vergewissert hatte, sich auch seines Gottes zu vergewissern. Er argumentiert folgendermaßen. Höher als das bloße Sein, z. B. von Stein und Erde, steht das Leben, das sich bei Tier und Mensch in den fünf Sinnen äußert. Noch höher zu werten aber als das Leben ist das Denken, das der Vernunft obliegt. Aber selbst die Vernunft ist veränderlich, da sie bald zum Wahren emporstrebt, bald nicht, es bald erreicht, bald nicht. Liefse sich nun etwas finden, was der Vernunft noch überlegen und zugleich ewig unveränderlich wäre, so brauchte man kein Bedenken zu tragen, dies Gott zu nennen. Sollte sich dann hinterher herausstellen, daß es ein darüber noch hinausragendes allerhöchstes Sein gebe,

1) Man verlegt mit Unrecht das ganze zweite und dritte Buch von *De lib. arb.* meist in Augustins Presbyterzeit. Augustin selbst sagt aber, er habe die beiden Bücher erst als Presbyter vollendet. Ich beabsichtige, dieser Schrift demnächst eine ausführliche Untersuchung zu widmen.

so wäre eben dieses Gott zu nennen, und Gottes Existenz auf jeden Fall sichergestellt. Es gibt aber etwas, fährt Augustin fort, was die menschliche Vernunft überragt, weil es ewig und unveränderlich ist, nämlich zunächst die dem Bereich der Sinne weit entrückten ewigen Zahlen, die aus der geheimnisvollen Eins erwachsen sind, und sodann die Weisheit, deren Unveränderlichkeit z. B. daraus erhellt, daß gewisse ethische Grundsätze dem menschlichen Geiste unveräußerlich eingeprägt sind. Zahl und Weisheit also, oder mit einem Worte die Wahrheit, über die niemand urteilen, sondern die man lediglich finden und fröhlich in die Arme schliessen kann, sind das gesuchte Höhere. Sollte es aber etwas noch Höheres als die Wahrheit geben, so ist eben dies noch Höhere Gott zu nennen, wo nicht, so ist die Wahrheit Gott¹. Gottes Existenz ist demnach durch eine, wenn auch bescheidene Erkenntnisform festgestellt und nicht mehr bloß ein Glaubenssatz, und Evodius, der Partner im Dialog, bricht in hellen Jubel aus.

Auch hier ist der platonische Grundcharakter des Beweises mit Händen zu greifen. Weil numerus und sapientia sich jedem Vernünftigen immer auf die gleiche Weise darstellen, stets gleich gedacht werden müssen, darum, meint Augustin, müsse ihnen auch ein ewiges und unveränderliches Sein zukommen. Begriffe werden hypostasiert, Gedanken zu Gedankendingen. Nicht die Idee ist nach Augustin eine Abstraktion, ein Schattenbild der Wirklichkeit, sondern die Idee ist der Urgrund alles Seienden, dem gegenüber sich die wirkliche Welt fast zu einem Komplex bunter Traumvorstellungen zu verflüchtigen droht (Akosmismus). Durch diese Apotheose der Wahrheit erreichte Augustin den Höhepunkt seiner platonischen „Erkenntnis“.

Diese Erkenntnis aber wurde noch ausgeweitet durch einen ferneren Zustrom spezifisch neuplatonischer Gedanken².

1) Wenn Augustin nicht durch abstraktes Philosophieren, sondern auf dem Wege ästhetischer Betrachtung, den er gleichfalls mit Vorliebe betritt, bis zum Gottesbegriff aufsteigt, dann nennt er Gott nicht die Wahrheit, sondern Mafß (modus), Schönheit, höchstes Formprinzip.

2) Es ist nicht nötig, ein erneutes Studium Plotins vorauszusetzen

Gewiß, Gott ist die Wahrheit, Schönheit usw., aber in seinem tiefsten Grunde erfassen wir ihn nach Augustin erst, wenn wir noch ein anderes Prädikat auf ihn anwenden. Gott ist das eine, einfache, höchste, wahre Sein, die höchste, wahre und im Grunde genommen einzige Substanz und Natur, er ist alles Seins Grund und Quell, er ist das Sein selbst¹. Schon in den ersten uns erhaltenen Schriften tauchen derartige Bezeichnungen vereinzelt auf, in den Mittelpunkt des augustiniischen Denkens treten sie aber in den antimanichäischen Streitschriften, die Augustin nach seiner Übersiedlung nach Afrika zahlreich abgefaßt hat. Um den metaphysischen Dualismus der Manichäer als grund- und haltlos zu erweisen, benutzte er die plotinische Seinsmetaphysik, ohne allerdings dem Plotin darin zu folgen, daß er im Bedürfnis grenzenloser Steigerung Gottes Sein auch als Übersein und Nichtsein charakterisiert hätte. Mit Zuhilfenahme dieser abstrakten Seinsspekulation gelang es ihm nun auch, ebenfalls offenbar in Anlehnung an Plotin, das letzte Rätsel der Theodizee zu lösen. In *De ordine* rang er noch, ohne zu gesichertem Resultat zu kommen, mit dem Problem der Entstehung des Bösen. Jetzt löst er das Problem. Ist Gott, so lehrt er, höchstes Sein und Quelle alles Seins, so ist selbstverständlich alles Seiende gut, der Leib und seine Sinne, der Sünder, der Teufel, sie sind alle gut, soweit sie sind. Das Böse ist also nichts Seiendes, vielmehr ein Mangel, ein Defekt, eine Privation und Korruption des Seins. Durch das Böse wird das Sein depotenziert, degradiert, dem Nichts angenähert. Das Böse kann also nicht von Gott, der Seinsquelle, dem Strahlenpunkt alles Seins, herkommen. Man

Gewisse Gedanken in den Gesichtskreis aufnehmen, auch wohl ihnen zustimmen und sie gelegentlich aussprechen, und diese Gedanken zum Aufbau oder Abschluß der Weltanschauung benutzen, ist zweierlei.

1) Der Realität der Ideenwelt, der Gott-Wahrheit, hatte Augustin sich wirklich zu vergewissern und seine bezüglichlichen Spekulationen erkenntnistheoretisch zu fundieren gesucht. Daher die verschiedenen kräftigen und relativ selbständigen Ansätze seines Denkens. Nun aber fängt er an zu dogmatisieren, ohne einen Versuch der Vergewisserung türmt er über die platonische Ideenlehre die plotinische Seinsspekulation. Hier ist Erkenntnistheorie und Selbständigkeit zu Ende.

darf es auch nicht auf ein zweites, widergöttliches Prinzip zurückführen, denn da alles Sein göttlich ist, müßte auch dieses, sofern es wirkliches Sein besäße, göttlich sein. Es hat vielmehr seinen Ursprung in dem freien Willen des Geschöpfes, das sich, statt zum höheren und höchsten Sein aufzustreben, dem niederen Sein, das an und für sich gleichfalls gut ist, und damit der Richtung nach dem Nichts zuwendet¹. Da nun durch Gottes ewiges Gesetz der Sünde die Strafe auf dem Fusse folgt und der Sünder, wie es sich gehört, in einer niederen Sphäre des Seins postiert wird, so bringt das Böse den gewaltigen Aufbau des Universums alles Seienden, das sich darstellt als eine wohlgeordnete Stufenfolge vom niedersten körperlichen bis zum höchsten geistigen Sein, nicht in Unordnung. Ein jedes ist an seinem Platze, und die Rhythmen des großen Weltgedichts, das der verborgene göttliche Sänger rezitiert — ein beliebtes Gleichnis Augustins —, sind vollendet schön².

Diesem Gotte, der zugleich höchstes Sein und höchste Wahrheit ist, anzuhängen, lehrt Augustin weiter — und damit verwandelt sich seine philosophische Spekulation in religiöse Mystik —, ihn zu erkennen und ihn zu genießen, ist die Seligkeit des Menschen, eine Seligkeit, die Augustin mit neuen Zungen verkündigt hat, eine Seligkeit, die nach seinen ersten Schriften schon während des Erdenlebens, nach seiner späteren Auffassung aber erst im Jenseits vollkommen erreicht werden kann. Weil nun allein der Gottesbesitz den Menschen selig machen kann, den Menschen, der aus starkem, natürlichem, innerem Drang zur Seligkeit strebt, so ist Gott, wie Augustin unzähligemal versichert, das höchste Gut, *summum bonum*, des Menschen. In dem unbeschreib-

1) Die metaphysische Begründung der Möglichkeit des Abfalls von Gott sieht Augustin in dem Gedanken, daß alle Kreatur, also auch der Mensch, aus nichts geschaffen ist. Das ist eine bedenkliche Argumentation. Die Vorstellung drängt sich auf, daß das „Nichts“ wie ein Bleigewicht den Schwankenden in den Abgrund zieht. Mehrere Forscher haben besonders an dieser Stelle die Eierschalen des zersprengten Manichäismus entdeckt.

2) A. g. E., S. 200 ff.

lichen Genüsse dieses Gutes, der seligen Erleuchtung und Kontemplation, dem Untertauchen des Geistes in der Flut ewigen Lichtes, in der Selbstmitteilung Gottes, besteht die Erlösung des Menschen. Diese Erlösungslehre ist meines Erachtens nicht unchristlich (vgl. das Johannesevangelium), jedenfalls aber in erster Linie platonisch (neuplatonisch)¹.

In dem Auseinandertreten der beiden Momente Sein und Wahrheit im augustinischen Gottesbegriffe haben wir endlich die Keimzelle der Trinitätslehre Augustins zu erblicken. Denn Christus ist nach Augustin nichts anderes als die mit einem Menschen umkleidete Weisheit und Wahrheit Gottes, Gottes Intellekt. Oder er nennt ihn, indem er von dem logischen auf das ästhetische und kosmologische Gebiet übertritt, *forma* und *species*, die Urform, welche alle Einzelformen hervorbringt. Hier denkt man unwillkürlich an das zweite Prinzip der plotinischen Trinität, den *νοῦς* = *κόσμος νοητός*. In der Tat ist mit gutem Grund behauptet worden, daß Augustin seinen Christus, das ewige *verbum Dei*, mit der „intelligiblen Welt“ identifiziere, indem er so dem Gedanken Plotins einen christlichen Schein gebe². Und wenn Augustin den heiligen Geist als das Prinzip der Ordnung, der Harmonie und des Zusammenhalts aller Dinge definiert (z. B. *De ver. rel.* 13. 35. 113; *Epist.* 11; *De div. qu.* 83, 18), so erinnern wir uns, daß Plotin seiner Weltseele — eine Größe, die auch in Augustins ersten Schriften eine gewisse Rolle spielt, obwohl sie niemals mit dem hl. Geiste identifiziert wird, — eine ähnliche Wirkung zuschreibt. Man merkt, Augustins Trinitätslehre fußt auf der neuplatonischen, wie sehr sie sich von ihr im übrigen auch unterscheiden mag. Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, daß Augustin den Gedanken der Emanation ablehnt und die völlige Gleichheit und ewige Einheit von Vater, Sohn und Geist lehrt. Das trinitarische Problem hat den Bischof von Hippo sehr gefesselt und viel beschäftigt, aber es hat ihn nicht, wie

1) Vgl. Scheel, Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, Tübingen 1901, S. 54 ff.

2) Vgl. Scheel a. a. O., S. 26 ff. Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 353.

manches andere, gequält. Die Lösung dieses Problems fiel ihm sozusagen von selber in den Schoß, längst ehe er an die Niederschrift seines Werkes *De trinitate* dachte. Vermutlich darum, weil er erkannte, daß sich die neuplatonische Gottesspekulation unschwer in die christliche Trinitätslehre, nach damaliger Ansicht die Zentrallehre des Christentums, umbiegen liefs, konnte er in *De vera religione* etwa im Jahre 390 sagen, daß die Platoniker nur wenig Worte und Ansichten hätten zu ändern brauchen, um Christen zu werden, eine Äußerung, die er summarisch noch im Jahre 410 (*Epist.* 118, 21) wiederholt hat.

2. Nach alledem erscheint es sehr merkwürdig, wie dieser Mann mit seiner weltabgewandten, kontemplativen Mystik, dieser Intellektualist mit seiner abstrakten Spekulation, die wir in ihren auch für die spätere Zeit maßgebenden Grundzügen kennen lernten, dem es nie recht wohl war, wenn er nicht in der Region des Reingeistigen weilte und entweder, wie in dem wunderbaren 10. Buche der *Konfessionen*, in die tiefe Innenwelt hinabsteigen, oder die ganze Körperwelt weit überfliegend, sich zur Anschauung der Idealwelt erheben konnte, wie dieser Mann zugleich ein tätiges und eifriges, niemals den Drang zum Reformieren verspürendes, sondern demütig sich der Autorität unterwerfendes Glied der katholischen Weltkirche werden konnte, die schon damals, wie bekannt, stark zur Veräußerlichung neigte (*Vulgärkatholizismus*). Doch ist dies eine Tatsache, und hier stoßen wir zweifellos auf den stärksten Hiatus im Denken und Wirken des berühmten Bischofs von Hippo. Auf den letzten Grund dieses welthistorisch bedeutsamen Zwiespalt — dieser Zwiespalt, welchen wir zunächst in der einen Menschenseele beobachten, übertrug sich auf die mittelalterlich katholische Kirche — führen uns meines Erachtens psychologische Erwägungen. Augustin war nicht nur ein Denker von Gottes Gnaden, er war zugleich ausgesprochenermassen anschlussbedürftig, er besaß niemals den Trotz des freien Individuums gegenüber der Wucht der großen Masse, wie ihn z. B. sein Gegner, der Pelagianer Julian, besaß¹, er war

1) Vgl. Harnack, *Dogmengeschichte* III, 3. Aufl., S. 159. 177 f.

stets autoritätshungrig. Ehe er katholischer Christ ward, waren Cicero, die Akademiker (vgl. noch Epist. 1), und auch nach seinem Christwerden noch die Platoniker für ihn Autoritäten. Die Manichäer fingen ihn zwar ein durch Versprechungen rationaler Belehrung, aber sie hielten ihn 9 Jahre lang fest, selbst dann noch, als er längst an der Vernünftigkeit ihrer Lehre irre geworden war, durch Freundschafts- und Gewohnheitsbände, mit anderen Worten durch die Macht der Autorität. Augustins Autoritätsbedürfnis führte ihn schliesslich in die Arme der katholischen mater ecclesia, das geht mit aller Deutlichkeit aus den Bekenntnissen hervor. Allem übrigen, was ihn sonst noch zu ihr hinzog, gab erst die dahinter stehende Massenkirche Wucht und Gewalt. Sie hielt gleichsam alle Fäden in der Hand, die wie ein Netz immer dichter die Seele des Dozenten der Redekunst umspannen.

Nach den Konfessionen war schon dem Knabengemüte der Name Christi tief eingepägt, und dieser Name, den er im Hortensius Ciceros, bei Akademikern und Platonikern vermifste, bei den Manichäern dagegen mit Freuden wiederfand, blieb ihm auch damals, als er die katholische Kirche befandete und verspottete, ehrwürdig und teuer. Auch der Lebenswandel der frommen und verständigen, wenn auch vielleicht etwas abergläubischen Mutter beeinflusste ohne Frage das allen edlen Eindrücken geöffnete Herz des Sohnes. Vielleicht ging es ihm wie dem Pharisäer Saulus; er polemisierte als Manichäer darum so hitzig gegen die katholische Kirche, um eine im Verborgenen seines Herzens schon keimende und wachsende Sympathie zu unterdrücken, die sicherste Vorbereitung des künftigen Umschwunges. Nachdem nun die spiritualistische Exegese des Ambrosius ihm die beste der manichäischen Angriffswaffen aus der Hand geschlagen, wurde die mächtige Anziehungskraft jener lebendigen, weltumspannenden Organisation, in welche er nur durch die enge Pforte des Glaubensgehorsams und der Abtötung der Wollust meinte eintreten zu dürfen, ihm selbst bewußt. Seine Skepsis, sein Verlangen nach Erkenntnis, dem die kirchliche Glaubensforderung nicht genügte, hielt ihn zögernd zurück. Er wurde

Katechumen, und unter dem Einfluß der Predigt und der imponierenden Persönlichkeit des Ambrosius, sowie der nach Mailand übergesiedelten glaubenseifrigen Monnika und sonstigen christlichen Umganges, der nun, wie wir annehmen dürfen, an Stelle des manichäischen trat, fielen immer neue Gewichte in die Wagschale, die sich schon merklich auf die Seite der katholischen Kirche neigte. Warum, fragte er häufig, hat Gott der Kirche solche Ausdehnung und der Heiligen Schrift solches Ansehen verliehen, wenn er nicht wollte, daß man sich dieser Autorität willig unterordnen soll?

Den festen Entschluß, ein katholischer Christ zu werden, faßte Augustin, wie es scheint, als er nach jener bedeutsamen Lektüre der platonischen Schriften zum Apostel Paulus griff und erkannte, daß auch in seinen Briefen der Gott, der Geist und Wahrheit ist, gelehrt werde. Nicht durch Suchen in der Heiligen Schrift fand Augustin also die Wahrheit, sondern die Heilige Schrift mußte sich gleichsam als wahr legitimieren durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit den platonischen Gedanken¹. Dieser Sachverhalt erhellt aus den Konfessionen, mit noch größerer Deutlichkeit freilich aus einer Stelle des ersten Dialogs, C. Ac. II, 5. Daß das damalige Schriftstudium noch weitere Resultate als das erwähnte gehabt habe — Conf. VII, 27 scheint dies andeuten zu wollen —, muß auf Grund der ersten Schriften Augustins bestritten werden. Augustin war jetzt für ein stilles Philosophenleben und zugleich für die katholische Kirche gewonnen, sein letzter Widerstand, der von seinem weltlichen Ehrgeiz und seiner fast nicht zu bändigenden Sinnlichkeit ausging, wurde gebrochen durch ein beunruhigendes Brustleiden und endlich durch den Einfluß und die Erzählungen des alten Simplician und eines gewissen Pontitian. Platos ernste Philosophengestalt und Antonius, der strenge Wüstenheilige, die Typen einer weltabgewandten Weisheit und einer weltfeindlichen Askese, standen zur Rechten und Linken, als

1) Ähnlich drückt sich aus H. Becker, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908, S. 53. 55.

der leidenschaftliche Afrikaner endlich die Bande zerriß, die ihn an das Weltleben fesselten ¹.

Auf dem Landgute bei Mailand und noch ein bis zwei Jahre nach seiner Taufe ist Augustin jedenfalls ein recht unfertiger und unvollkommener Christ gewesen. Er ist sich dessen freilich nicht bewußt, sondern glaubt ein ganz guter Christ zu sein, indem er sich, wie wir gezeigt haben, immer tiefer hineinarbeitet in die Geisteswelt des Platonismus und mit unruhigem Eifer die auch jetzt noch hervorbrechenden Regungen seiner Sinnlichkeit bekämpft. Von der Intensität seines Schriftstudiums bekommen wir in Conf. IX, 8ff. einen jedenfalls übertriebenen Eindruck. Zunächst haben ihn der hochberühmte Vergil, der noch längst nicht aus der Hand gelegte Cicero und die einstigen Unterrichtsfächer vermutlich mehr interessiert, jedenfalls aber mehr beschäftigt als die Psalmen und Paulus. Doch hat sich Augustin, wie aus den ersten Dialogen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervorgeht, der Autorität Christi und der Kirche gebeugt. Er ist entschlossen, sich niemals zu ihr in Widerspruch zu setzen. Aber er sucht, wie er sagt, bei den Platonikern zu finden, was dieser geheiligten Größe nicht widerstreitet, C. Ac. III, 43. Dieser Ausspruch trifft den Nagel auf den Kopf; der Platonismus liefert damals den wesentlichen Inhalt seines Denkens, während die kirchliche Autorität die äußeren Schranken steckt und eine Anzahl unantastbarer Lehrstücke festlegt.

Doch beginnt Augustin schon jetzt einen Gedanken von

1) Den Ausführungen Beckers a. a. O., S. 17ff. und S. 21ff., über den Gesundheitszustand Augustins als „das nächste Motiv für seine Übersiedlung nach Cassiciacum“ und über sein Streben nach Wahrheit als „das innere und ausschlaggebende Motiv für die Wandlungen in Augustins Lebensgange“ kann ich im allgemeinen zustimmen. Doch hat außer diesen beiden noch ein drittes Motiv den Entschluß, seinem Berufe und der Welt den Rücken zu kehren, herbeiführen helfen, das asketische Ideal, wie es sich zumal im Mönchtum verkörperte. Wir dürfen es den Bekenntnissen glauben, und es ist psychologisch wohl verständlich, daß das mächtige Eingreifen dieses Motivs in dem unruhigen Seelenleben Augustins dramatische Spannungen und eine letzte entscheidende Explosion hervorrief.

grofser Tragweite und historischer Wirkung auszubilden. Manichäische Irrlehrer hatten ihm einst die katholische Kirche verächtlich zu machen gewußt, weil sie zunächst mit der autoritativen Glaubensforderung an die zu Bekehrenden heranzutreten pflegte. Jetzt mußte er, der das hier vorliegende Problem besser begriffen hatte als einer seiner Zeitgenossen, sich gedrungen fühlen, die kirchliche Praxis zu rechtfertigen und die beiden von ihm so scharf unterschiedenen Gröfsen, Glaube und Erkenntnis, in das rechte Verhältnis zu bringen. Augustin weist demnach dem Glauben, das heißt, der Unterwerfung unter die Autorität Christi und der Kirche (Autoritätsglaube), seinen Platz vor der Schwelle an, über welche man in das Heiligtum der Weisheit eintritt. Man muß glauben, ehe man hoffen kann, zur Erkenntnis zu gelangen¹. Dieser Gedanke wird kombiniert mit einem in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung dem Augustin noch wichtigeren, wohl aus dem Neuplatonismus stammenden Gedanken, daß nur der reine und gute Mensch, der über die Sinnlichkeit triumphiert hat, die höchste Wahrheit schauen kann, wofür Augustin sich gern auf die sechste Seligpreisung beruft². So ergibt sich die spezifisch augustinische Heilspädagogik: Durch den Glauben, durch die Beugung unter die katholische Autorität, insbesondere durch demütigen Gehorsam gegen die Moralvorschriften des Tugendlehrers Christus — in den ersten Schriften Augustins erschöpft sich die Bedeutung Christi darin, daß er „sapientia Dei“ und Tugendlehrer ist³, — wird das Herz gereinigt und so instand gesetzt, sich zum höheren, zur Erkenntnis aufzuschwingen. Dieser Satz begegnet uns seit De ord. II, 26f. unzählig oft und mannigfach variiert in Augustins Schriften und wird von ihm mit Vorliebe angeschlossen an einen seiner Lieblingssprüche: Nisi credideritis, non intelligetis (Jes. 7, 9 nach der Septuaginta). Der Glaube ist in diesem Zusammenhang gehorsame Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, der Schrift, Christi. Er ist darum

1) Vgl. A. g. E., S. 38 ff. Die Aussagen der ersten Schriften Augustins lassen die spätere Klarheit und Schärfe noch vermissen.

2) Vgl. A. g. E., S. 44 ff.

3) Vgl. Scheel a. a. O., S. 60 ff.

Durchgangsstadium, nicht Ziel. Er macht nicht selig, aber er ist nützlich. Eine der ersten Streitschriften gegen die Manichäer führt den charakteristischen Titel: *De utilitate credendi*, und der Inhalt entspricht durchaus der Überschrift.

Bei alledem dürfen wir nicht übersehen, daß Augustin in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung ein gründliches Studium der sogenannten freien Künste (also der Grammatik, Mathematik, Dialektik usw.) für den Wahrheitssucher als mindestens ebenso unentbehrlich erachtete wie die Unterordnung unter die heilsame Autorität¹. In diesem Punkte hat er sich später gründlich geändert, und am verächtlichsten spricht Epist. 101 von jenen Studien, denen er einst seine Jugendkraft gewidmet hatte. Noch weniger aber darf außer acht gelassen werden, daß Augustin als die eigentliche Sphäre des zu fordernden Autoritätsglaubens die göttliche Heilsgeschichte, die heilsgeschichtlichen Fakta der Vergangenheit und Zukunft bezeichnet, während er das übergeschichtliche, ewig gegenwärtige göttliche Sein (Trinität) dagegen als das Gebiet beschreibt, in welches die geheiligte Vernunft eindringen kann und soll (vgl. aus den früheren Schriften *De ver. rel.* 13 f.; *De lib. arb.* III, 60). In diesem Sinne ist Augustin zeitlebens Rationalist gewesen.

Da Augustin also, vom Gottesbegriff abgesehen, nicht durch Prüfung sondern durch Unterwerfung zum christlichen Glauben gekommen ist, eine Unterwerfung, die von vornherein bewußt und unbedingt war, so versteht es sich, daß er sich alles aneignete, was er als gültige Kirchenlehre vorfand. Das mag ihm bei einzelnen Lehrstücken nicht ganz leicht geworden sein. Aus *De quant. an.* 76 kann man, glaube ich, schliessen, daß ihm die Jungfrauengeburt und die Auferstehung des Fleisches erst Schwierigkeiten machten. Nach Epist. 11 zerbrach er sich den Kopf darüber, weshalb dem „Sohne“ allein die Menschwerdung zugeschrieben werde. Doch übernahm er auch diese Kirchenlehren ohne Zögern und hat sie später mit Eifer und Energie vertreten und gerade die für einen spiritualistischen Platoniker eigentlich un-

1) Vgl. A. g. E., S. 60 ff.

erträglichste Lehre von der Auferstehung den Katechumenen besonders nachdrücklich eingeschärft, vgl. *De catechizandis rudibus*. Allerdings ist es kaum zufällig, daß alle diese Glaubenslehren erst nach und nach in seinen Schriften auftauchen, zunächst sind sie ihm offenbar etwas fremdartig geblieben. Seiner platonischen Neigung zum Spiritualismus konnte er auch späterhin in der Schriftauslegung, der Sakramentslehre und der Bekämpfung des Anthropomorphismus genügen.

Wir müssen uns hüten, Augustin wegen seiner kritiklosen Unterwerfung unter das kirchlich anerkannte Dogma Charakterlosigkeit oder geistige Trägheit vorzuwerfen. Er hat sein Herz nicht künstlich zum Glauben zwingen müssen, er glaubte, weil er tatsächlich innerlich überwunden und gefangen war. Freilich hatten es ihm nicht so sehr die eigentlichen christlichen Glaubensobjekte angetan, sondern die Mutter Kirche war es, mit ihrem machtvollen, damals noch nicht durch offenen Gegensatz zwischen Okzident und Orient zerspaltenen Organismus, mit ihrem asketischen Ideal, das eben jetzt im Anachoretentum und Mönchtum eine Verkörperung fand, die seine größte Bewunderung weckte, mit ihrer Liebestätigkeit, mit ihren glorreichen Erinnerungen an Blut und Feuer und Märtyrerjubiläum, mit ihren zahlreichen würdigen Priestern, mit den zahllosen ihr zuströmenden Volksmassen, die sie nicht verachtete, sondern alle bis zum Kindlein in der Wiege durch rauschende Gottesdienste und geheimnisvolle Weihen zu Gott emporzuheben sich bemühte, diese große Mutter Kirche war es, die ihn mit magnetischer Gewalt in ihre Arme zog und so in ihm sich ihren größten Sohn gewann. Dies wird uns am anschaulichsten, wenn wir die beiden interessanten Abschnitte *De mor. eccl. cath.* 62 ff. und *De ver. rel.* 3 ff. studieren¹. Die große Mutter aber gewann noch einen Sieg über ihn. Sie duldet es nicht, daß er, wie er selbst es sehnlich wünschte, im mönchischen Stilleben beiseite stehen blieb. Als Augustin im Jahre 391 in der Kirche zu Hippo unter Tränen und in schwerem

1) Vgl. A. g. E., S. 228 f.

Kampfe auf sein Ideal der kontemplativen Muse verzichtete und die Priesterweihe annahm, weil er nicht die Kraft fühlte, dem mächtigen Rufe zu widerstehen, da erst ward er ganz ihr eigen, da nahm sie seinen Leib, seine Seele, seinen Geist und alle seine Kräfte hin, und er gab ihr alles. Nun wird uns klar, daß Augustin ein unerbittlicher Gegner jedes Schismas und jeder Häresie werden mußte, schon und zu meist aus dem einen Grunde, weil er nicht leiden konnte, daß der Leib Christi, die Kirche, lieblos zerstückelt werde, wie sich dies besonders deutlich im Streit gegen den Donatismus gezeigt hat. Ebensowenig erscheint es wunderbar, daß Augustin dieser Kirche, die er später *civitas Dei*, Reich Gottes, nannte, das Anrecht und die Pflicht zur geistlichen Weltbeherrschung zusprach und die sittliche Berechtigung eines selbständigen, auf der Erde wurzelnden und nur irdische Zwecke fördernden, weltlichen Kultur- und Rechtsstaats leugnete, wie er das in seinem berühmten Werke *De civitate Dei*, wenn auch nicht in klar formulierten Thesen, so doch faktisch getan hat, wodurch er an seinem Teile die mittelalterliche Papstherrlichkeit begründen half. Wie sich Augustins Lehre von der Kirche (und den Sakramenten), dieser widerspruchsvollste Teil seiner religiösen Gedankenwelt, später im einzelnen gestaltete, darauf können wir hier nicht eingehen.

Doch die äußerliche Anerkennung des kirchlichen Dogmas und die demütig unterwürfige Angliederung an den kirchlichen Organismus macht niemanden zum wirklichen Christen. Ein wirklich christliches Gepräge tragen erst die Schriften Augustins, die er nach seiner Übersiedlung nach Afrika niederschrieb. Das läßt sich nicht nur an den immer zahlreicher werdenden und breiteren Raum einnehmenden Bibelzitate und Schriftbetrachtungen, sondern auch und zwar besonders deutlich an seiner Ethik nachweisen. In der ersten Zeit nach seiner Bekehrung kommt Augustins Moral, abgesehen von seinem asketischen Streben nach Herzensreinheit und der schon jetzt oft mit Gewalt durchbrechenden, aber noch ganz intellektualistisch gefärbten Gottesliebe, hauptsächlich auf die vier bekannten philo-

sophischen Grundtugenden hinaus, ja Augustin sagt zusammenfassend auf gut ciceronianisch: Tugendhaft ist, wer rechtschaffen und ehrenhaft, recte honesteque, lebt, vgl. besonders *De lib. arb.* I¹. Gelegentlich spricht der junge Katechumen und Christ mit einer uns befremdenden Verachtung von den Ungebildeten und Toren. Ja, Torheit und Schlechtigkeit sind für ihn identische Begriffe. Kein Wort von Nächstenliebe, statt dessen Freundschaftskult. Das wird in Afrika ganz anders. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe macht jetzt in seinem Denken Epoche. Gut leben heißt nun für ihn nicht mehr rechtschaffen leben, sondern es heißt nichts weiter als Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Gemüte lieben. Diese Liebe ist mehr als bloßes Erkenntnisverlangen, sie ist das Anschmiegen der Seele an den Geliebten. Augustin kennt keine Tugend mehr außer der höchsten Gottesliebe, der sich die Nächstenliebe, die er gleichfalls eifrig zu predigen beginnt, unterordnet. Das Schema der vier Kardinaltugenden kann er beibehalten, aber als ihren eigentlichen Inhalt nennt er Liebe, nichts als Liebe. Durch solche gefühlsinnige Liebemystik bekommt auch die spekulative Gottesidee Augustins, die zwar von vornherein eine starke Leuchtkraft besaß, aber zunächst starr und frostig blieb wie ein vereister Bergespitze, eine wärmere Färbung. Gott ist nunmehr nicht nur höchstes Sein und höchste Wahrheit, Gott ist die Liebe². Neben der Liebe gewinnt aber für Augustin die Tugend der Demut fortwährend an Bedeutung. Jetzt sind nicht mehr wie in den Schriften von Cassiciacum Torheit und Sinnlichkeit, sondern Hochmut und Sinnlichkeit Wurzel und Quell alles Bösen. Der Mensch Christus aber wird für ihn mehr

1) Vollends aus Cicero exzerpiert, oder vielmehr nahezu abgeschrieben (in meinem Buche habe ich das übersehen) sind die Tugenddefinitionen von *De div. qu.* 83, 31; vgl. Becker a. a. O., S. 102. Doch liegt es auf der Hand — ein jeder Leser wird den Eindruck haben —, daß Augustin sie damals, als er sie exzerpierte, wie seine eigenen zu vertreten gewillt war, und sie nicht bloß darum den Brüdern mitteilte, weil diese wissen wollten, „wie jener die Tugenden des Geistes eingeteilt und definiert habe“ (*Retr.* I, 26). Vgl. A. g. E., S. 159 ff.

2) A. g. E., S. 247 ff.

und mehr der erhabenste Repräsentant der Tugend der Demut, und von hier aus hat Augustin zur Person des armen, liebeichen Jesus ein wirklich lebendiges Verhältnis gewonnen und als einer der ersten franziskanische Töne angeschlagen. Man veranschauliche sich dies an *De ver. rel.* 31¹. Was Augustin jetzt und später sonst noch über Christus und sein Erlösungswerk, seinen Handel mit dem Teufel, sein Sühnopfer, sein stellvertretendes Leiden, seine Mittlerschaft, seine Offenbarung der göttlichen Liebe usw., meist biblische Ausdrücke reproduzierend, vorbringt, hat in seinem Lehrgebäude niemals einen sicheren und festen Platz angewiesen bekommen und braucht in dieser nur den Grundriß des Baues berücksichtigenden Darstellung nicht beachtet zu werden.

3. Wichtiger noch als die vorhergenannten ist jedoch ein anderes Moment. In den auf afrikanischem Heimatboden entstandenen Schriften Augustins beginnt sich langsam seine Sünden- und Gnadenlehre heranzubilden, eine Lehre, die einerseits den christlichen Charakter der Theologie Augustins erst voll ausprägt, die andererseits die am schärfsten hervortretende Besonderheit des Augustinismus innerhalb der Dogmengeschichte begründet, eine Lehre, die sich wie eine große Welle im See der christlichen Kirche erhob, andere Wellen emportrieb und eine Bewegung, eine Unruhe hervorrief, die noch jetzt nicht zur Ruhe gekommen ist. Der Frage, wie Augustin dazu kam, diese Lehre auszubilden, um welche bald ein leidenschaftlicher Kampf tobte, und welche er als die Zentrallehre des Christentums mit seltener Geistesschärfe unermüdlich und feurig verteidigte, wenden wir uns nunmehr zu.

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht so leicht, wie mancher zunächst vielleicht denkt. Wer Augustins Bekenntnisse liest, glaubt die Lösung des Problems schon in Händen zu haben: Augustins Sünden- und Gnadenlehre ist eine Widerspiegelung seines eigenen Erlebens, er hat die Ohnmacht der menschlichen Natur im Kampf gegen die Sinnlichkeit und Selbstsucht am eigenen Leibe erfahren und das Eingreifen der göttlichen Gnade, die ihn den Sündenbanden

1) Vgl. Scheel a. a. O., S. 74. 134.

entrifs und mit überweltlichem Frieden erfüllte, in der Stunde seiner wunderbaren Bekehrung mit fast einzigartiger Deutlichkeit verspürt. Diese Darstellung enthält zweifellos Wahrheitsmomente, ja man kann vielleicht sagen, daß Augustin tatsächlich das eben Geschilderte erlebte, nur muß man dann hinzufügen, daß ihm das erst viel später zum klaren Bewußtsein gekommen ist¹. Unsere Aufgabe aber kann es nicht sein, aufzudecken, was sich unter der Bewußtseinschwelle des Mannes abspielte, sondern lediglich die Entfaltung seiner bewußten Gedankenwelt zu beschreiben².

Fassen wir Augustins früheste in Italien entstandene Dialoge ins Auge, so können wir in ihnen nicht mehr als einige, wenn auch bedeutsame Ansätze zur späteren Sünden- und Gnadenlehre entdecken. Schon in seinen ersten Schriften gibt sich Augustin keineswegs als einen heiteren Philosophen zu erkennen, wie nur die oberflächlichste Lektüre behaupten könnte. Gewiß, er ist befriedigt, endlich in den ersehnten Hafen der Philosophie eingelaufen zu sein, aber er offenbart bereits ein tiefes Sündengefühl. Nichts liegt ihm ferner, als bei bösen Taten und Willensentschlüssen stehen zu bleiben, wenn er über die Sünde nachdenkt, er verfolgt sie vielmehr mit einem fast argwöhnisch und ängstlich zu nennenden Scharfblick bis zu ihren versteckten Wurzeln, den Begierden, die er trotz aller Anstrengungen, wie er im ersten Buch

1) Ebenso hat schon Reuter (Augustinische Studien, S. 4 ff.) geurteilt.

2) Die meines Wissens noch nicht beachtete Stelle De div. qu. 83, 49 scheint mir einen interessanten Aufschluß darüber zu geben, wie Augustin in den ersten Jahren seines zurückgezogenen Lebens über seine Bekehrung dachte oder wenigstens bisweilen denken konnte. Quorum duorum populorum differentiam etiam in unoquoque nostrum licet advertere, cum quisque ab utero matris veterem hominem necesse est agat, donec veniat ad juvenilem aetatem; ubi iam non est necesse carnaliter sapere, sed potest ad spiritalia voluntate converti, et intrinsecus regenerari. Quod ergo in uno homine recte educato ordine naturae disciplinae contingit etc. Ich glaube, daß diese quaestio den zeitlich früheren Partien des Buches beizuzählen ist. Daß Augustin in ihr auch seine eigene Entwicklung im Auge hat, ist kaum zu bezweifeln. Erziehung, Studium, Wille sind die umwandelnden Faktoren. Wo biebt die Gnade?

der Soliloquien der unerbittlich prüfenden Ratio weinend bekennt, noch nicht völlig hat entfernen können. Er fleht, daß Gott, den er mehrfach den verborgenen Arzt nennt, seine Seele reinigen, von ihrer Krankheit, ihren Wunden heilen möge, damit sie fähig werde, die Sonne zu schauen. Seiner Milde und Fürsorge vertraut er sich ganz an, Gott tue, was ihm wohlgefällt. Vgl. außer Sol. I besonders die wichtige Stelle De ord. I, 29. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß diese, man weiß nicht recht, ob mehr christlichen oder neuplatonischen Geist atmenden Auslassungen einen momentanen Stimmungscharakter tragen. Augustin läßt auf der anderen Seite auch durchblicken, daß er sich nach seiner Meinung schon recht erheblich vervollkommnet hat, und daß er stolz ist auf diese Leistung. Wir sind zwar, schreibt er z. B. in Epist. 4 dem Nebridius, noch Knaben, aber, wie man zu sagen pflegt, recht nette und gar keine üblen (*belli et non mali*).

Von noch weit größerer Bedeutung als sein sittliches, stark mönchisch angehauchtes Feingefühl und das gelegentlich durchbrechende Gefühl der eigenen Ohnmacht ist für die Ausbildung der Gnadenlehre Augustins seine pantheisierende Gottesidee und seine an dieser sich orientierende religiöse Grundstimmung. Wir müssen an dieser Stelle die Gottesidee Augustins noch einmal ins Auge fassen und bereits Gesagtes ergänzen. Gott ist nach Augustin, wie wir gesehen haben, das allumfassende, höchste und wahre Sein, von dem alle anderen niederen Grade des Seins abgeleitet sind — es ist nicht zu leugnen, daß emanatistische, wenn nicht akosmistische Vorstellungen zu diesem Gottesbegriffe besser passen würden als die von Anfang an bevorzugten kreatianistischen. Weil Gott aber Sein und Seinsquelle ist, folglich ist alles Seiende, das entweder Gott ist oder von Gott, dem höchsten Gute, stammt, gut. Gott, das höchste Gut, ist also auch der Vater alles Guten. Alles Gute kommt von Gott, diese These, welche sich unmittelbar aus dem Gottesbegriff Augustins ergibt, ist von Augustin im zweiten Buche von De lib. arb. nachdrücklich aufgestellt und ausführlich zu beweisen gesucht, und ihre Bedeutung für die augustininische Gnaden-

lehre leuchtet ohne weiteres ein. Er selbst zieht auch so gleich eine naheliegende Konsequenz: Wenn alles, auch das geringste Gute, so stammen natürlich auch alle Tugenden, die sicherlich magna bona sind, von Gott, *De lib. arb.* II, 50. Der Satz besagt nun freilich noch nicht, daß diese Tugenden auch von Gott in die menschliche Seele hineingepflanzt werden¹, denn für den Platoniker Augustin besitzen die Tugenden eine ideale Realität, grob gesagt, eine außermenschliche Sonderexistenz; immerhin ist er bedeutsam genug².

Von einem magnum bonum der Seele aber — man kann es im Sinne Augustins kaum eine Tugend nennen, es ist Höheres, es ist Seligkeit — lehrt der beginnende Theologe noch mehr, nämlich daß sie unmittelbar durch den gegenwärtigen Gott in den menschlichen Geist hineingesenkt oder richtiger in ihm gewirkt werde, nämlich von der vielgepriesenen Weisheit, der Erkenntnis der Wahrheit. Mag man nämlich durch Grübeln und Dialektik oder, wie Augustin je länger je mehr anzunehmen scheint, durch geistige Intuition oder Kontemplation in den Besitz der seligmachenden Erkenntnis gelangen³, in jedem Falle ist es die im Inneren hausende Wahrheit, ist es Christus, das ewige Wort und die ewige Wahrheit, ist es Gott selbst, welcher der Seele diese Offenbarungen schenkt. Dazu ließen sich aus den ersten Schriften Augustins Dutzende von Belegstellen anführen, und der schöne kleine Dialog *De magistro* ist ganz der Deduktion dieses Gedankens gewidmet. An diesem Punkte besonders wird klar, daß Augustins Gott bei all seiner Transzendenz und Welterhabenheit entschieden immanent gedacht ist. Augustin findet seinen Gott in seiner

1) Augustin drückt sich jetzt gut platonisch mit Vorliebe so aus, daß alles veränderliche Gute (also auch die Seele) durch Teilhaben — *participando* — an dem unveränderlichen höchsten Gute gut werde, vgl. *De mor. Man.* 6; *De div. qu.* 83, 24. Es wird aber nicht klar, wie er sich das denkt.

2) In den Soliloquien betet Augustin, daß Gott ihn würdig machen wolle, erhört zu werden, daß er ihm Glauben, Tugend, Erkenntnis schenken, daß er ihm das rechte Streben und Suchen verleihen möge. Doch darf man, wie Reuter sagt (*a. a. O.*, S. 5), Gebetsworte dieser Art nicht zur Ausmittlung der wissenschaftlichen Theorie verwenden.

3) Vgl. *A. g. E.*, S. 165 ff.

eigenen Seele. Darum heißt seine Parole, die er immer wieder erklingen läßt: Rückkehr zu sich selbst, Einkehr bei sich selbst! *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, *De ver. rel.* 72. Gott, das ewige und unveränderliche Sein, ist zugleich das innere Licht der Seele. In der Abgeschlossenheit der vernünftigen Seele, d. h. in dem inneren Menschen, soll man ihn suchen und anbeten, denn dort ist sein Tempel, *De mag.* 2, vgl. *De mus.* VI, 48; *De div. qu.* 83, 45 u. ö.¹

Diesen Gottesvorstellungen — Gott höchstes, allumspannendes Sein, Geber alles Guten, Leuchtkraft und geheimer Arzt der Seele — entspricht durchaus die religiöse Grundstimmung Augustins, wie wir sie ja am besten in dem Gebete der Soliloquien kennen lernen. Diese Stimmung aber ist sehnsüchtiges Harren. Man darf sie quietistisch nennen, aber es ist kein träger, gelassener Quietismus, sondern ein Quietismus, der bei aller Passivität heiß und inbrünstig betet.

Man könnte meinen, von hier aus bis zur späteren augustinischen Sünden- und Gnadenlehre sei nur ein kleiner und müheloser Schritt. Denn mußte sich der Begriff der Erbsünde nicht von selbst einstellen, wenn Augustin, der doch die Theologie des Ambrosius kannte, sich fragte: Woher die Seelenkrankheit, woher der Druck der an der menschlichen Natur haftenden, schier nicht auszurottenden Konkupiszenz? Und mußte sich der gleichfalls noch ausstehende Zentralbegriff der augustinischen Rechtfertigungslehre, *inspiratio caritatis*, nicht ungesucht einfinden, nachdem der ursprüngliche Intellektualismus Augustins erweicht und durchbrochen war von Liebesmystik und Liebesethik?

Doch den in der Richtung jener Sünden- und Gnadenlehre wirkenden Tendenzen stellte sich ein mächtiger Damm in den Weg, das *liberum arbitrium*. In den ersten Dialogen

1) Auch Augustins spätere Prädestinationslehre kann man in den ersten Schriften deutlich vorgebildet finden, und zwar in seinen zahlreichen, noch nach Stoizismus schmeckenden Ausführungen über den das Weltall durchwaltenden, göttlichen und gesetzmäßigen, keinen Zufall duldenden „ordo“, ein Ausdruck, für welchen gelegentlich der andere „providentia“ eintritt. Vgl. A. g. E., S. 97 ff. 105.

wird der Begriff der Willensfreiheit — es ist gleichgültig, woher Augustin ihn übernahm, ob aus der stoischen oder platonischen Philosophie oder der Lehre der christlichen Kirche, vgl. Conf. 7, 22 — noch kaum erwähnt. Aber als Augustin auf der Rückreise nach Afrika in Rom, wo er vermutlich mit früheren manichäischen Bekannten zusammentraf, seine Abrechnung mit dem Manichäismus begann, rückte der freie Wille sogleich in den Mittelpunkt seines Denkens. Er begann mit der Niederschrift des bereits mehrfach genannten wichtigen Werkes *De lib. arb.*, vgl. *De qu. an.* 80. Durch den Hinweis auf den freien Willen des Menschen, der sich, statt aufwärts zu Gott emporzustreben, niederwärts zur Kreatur wendet, brachte Augustin, wie bereits dargestellt, nunmehr seine Theodizee zum Abschluß und löste das Problem nach der Entstehung des Bösen. Der freie Wille besteht also in der Fähigkeit, sich entweder für Gott und die obere Welt, oder für die Kreatur und das niedere Sinnenleben zu entscheiden. Dem Geiste kann, sagt Augustin, die Möglichkeit nicht bestritten werden, über seinen Leib und seine Begierden die Herrschaft zu gewinnen, denn er ist besser als der Leib, und weil besser, darum auch stärker. Also ist es nur der eigene Wille, welcher den Geist der bösen Lust unterwerfen kann. Um aber tugendhaft und rechtschaffen zu leben, dazu ist nichts weiter nötig als der gute Wille. Daraus ergibt sich, fährt er wörtlich I, 29 fort, und in diesem Ausspruch gipfeln seine Darlegungen, daß ein jeder, der rechtschaffen und ehrenhaft leben will — damit bezeichnet Augustin einen vollendet guten, sittlichen Lebenswandel, nicht etwa bloß eine „*iustitia civilis*“ —, diese große Sache mit solcher Leichtigkeit erlangt, daß wollen und das Gewollte erlangen ein und dasselbe ist. Darüber, daß ihm ein so bequem und leicht zu erreichendes großes Gut vorgestellt ist, gerät Evodius, mit welchem Augustin die Untersuchung führt, vor Entzücken begreiflicherweise fast aufser sich. Wir sehen, Augustin behauptet mit aller Bestimmtheit, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, gut zu leben, ja daß ihm dies gar nicht schwer fallen kann, denn er braucht es bloß zu wollen. Augustin lehrt also, wie

später Pelagius, die uneingeschränkte Wahlfreiheit des Menschen. Es liegt allein bei ihm, ob der Mensch gut sein will oder böse; und der Kirchenvater betont ausdrücklich, daß es keine andere Sünde gebe als den bewußten, frei gewollten Abfall von Gott zur Welt, vom Ewigen zum Zeitlichen¹. Den aus der Tatsache des göttlichen Vorherwissens erwachsenden Einwand weist er im Anfang des dritten Buches mit Entschiedenheit zurück². Er behauptet energisch, daß der Wille sich selbst in der Gewalt habe und nicht unter dem Zwange irgendeiner Notwendigkeit stehe, denn sonst wäre es gar kein Wille, III, 8. Und er behauptet weiter, daß es ein Unding wäre, nach der Ursache eines Willensentschlusses zu suchen, denn eine solche Ursache könne es nicht geben, da der Wille selbst die letzte Ursache und letzte Wurzel alles Bösen sei, III, 48 f.³.

Es ist klar, daß diese Gedanken sich mit den vorher entwickelten von der unheimlichen Macht der Konkupiszenz, von dem in der Seele wirkenden Gott, dem Urheber und Geber alles Guten, nicht reimen. Augustins ursprüngliche Lehre von der Willensfreiheit läuft seiner sich gleichzeitig heranbildenden Gnadenlehre schnurstracks entgegen. Pelagius hat sich mit Recht auf die Schrift *De lib. arb.* berufen⁴.

1) Vgl. *De duab. animab. c. Man. 15 ff.* (geschrieben zirka 391); besonders die Definition: „Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere.“

2) Gottes Vorherwissen hat nach Augustins jetziger Meinung, wie Kolb (*Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen*, Freiburg 1908, S. 50) richtig bemerkt, einen rein beschaulichen Charakter. Es liegt in ihm also keine nötigende Kraft beschlossen.

3) Damit bekennt sich Augustin tatsächlich zu der absoluten, indeterministischen Freiheitslehre Epikurs. Doch sind seine Gedanken vielfach unklar. Er bildet sich ein, wo Wille ist, eo ipso auch von Willensfreiheit reden zu dürfen. Mit der Definition „voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum“ (*De duab. animab. c. Man. 14*) meint er sich die Willensfreiheit gesichert zu haben. Er bedenkt nicht, daß Freiheit von äußerem Zwang und Wahlfreiheit keineswegs identisch sind. Vgl. A. g. E., S. 208 ff.

4) Auf die Stelle *De Gen. c. Man. II, 21* (vgl. A. g. E., S. 217) möchte ich mich in diesem Zusammenhang nicht mehr beziehen. Ich stimme Mausbach a. a. O., II, S. 4 zu, daß sie nichts beweist.

Aber Augustins Vertrauen auf die Macht des freien Willens bleibt nicht lange ungebrochen. Er widmete sich in seiner klösterlichen Abgeschlossenheit in Thagaste mit ganzem Ernst biblischen Studien, und unter den paulinischen Briefen fesselte ihn am meisten der Römerbrief. Röm. 7 und 9 gaben seinem Denken eine Wendung. Auch auf den Einfluß der kirchlichen Lehrtradition, zumal der Schriften des Ambrosius, werden wir reflektieren dürfen, denn wenigstens auf okzidentalischem Boden fing man an, die Fähigkeiten des natürlichen Menschen pessimistischer zu beurteilen und eine Art Erbsündenlehre herauszuarbeiten. Am Schlusse des dritten Buches von *De lib. arb.* (III, 51 ff.), das Augustin erst als Presbyter vollendete¹, erklingen auf einmal neue Töne. Da heißt es unter Berufung auf Röm. 7 und Gal. 5, es gebe auch unfreiwillige Handlungen, die zu mißbilligen seien, wenn nämlich der Mensch recht handeln wolle, aber nicht könne. Das sei eine Folge der einstigen Verdammung zum Tode, nicht Natur, sondern verhängte Strafe. Die Strafe bestehe darin, daß der Mensch es nicht mehr in seiner Macht habe, gut zu sein, indem er entweder nicht sehe, wie er beschaffen sein solle, oder infolge des Widerstandes der fleischlichen Gewohnheit, obwohl er es sehe, doch nicht so zu sein vermöge. *Ignorantia* und *difficultas* seien die verdienten Straffolgen des einstigen Abfalls. Wenn er, Augustin, vom freien Willen recht zu handeln spreche, so denke er an den Zustand, in welchem der Mensch ursprünglich geschaffen sei. Den unwissenden und unvermögenden Menschen aber komme Christus zu Hilfe, der Besieger des Irrtums und der Begierde. Wer ihn suche und an ihn sich anschliesse, werde geheilt. Also scheint nach Augustins nunmehriger Ansicht die Fähigkeit des Menschen darauf beschränkt zu sein, daß er den Heiland suchen und die Hand des Retters erfassen kann.

Hierzu ist vor allen Dingen zu bemerken, daß Augustin, als er *De lib. arb.* I schrieb, jedenfalls weit entfernt war, wenn er von der *libera voluntas recte faciendi* sprach, an

1) Man darf wohl annehmen, erst gegen Mitte oder Ende seiner Presbyterzeit, vgl. *Epist.* 31, 7.

den Urzustand des Menschen zu denken. Darüber — das allein ist schon ausschlaggebend — hätte Evodius keinen Grund gehabt zu jubeln.

Auf dem in den Schlußkapiteln von *De lib. arb.* III erreichten Standpunkte — es ist dies auch der Standpunkt des Ambrosius — ist Augustin einige Jahre lang im wesentlichen stehen geblieben. Er lehrt jetzt noch nicht im eigentlichen Sinne eine Erbsünde, obwohl sich seine Aussagen allmählich verschärfen, sondern ein Erbübel, welches, von der Sterblichkeit abgesehen, in unfreiwilliger Unwissenheit und Schwäche besteht; er lehrt auch noch nicht die Alleinwirksamkeit der Gnade bei dem Rechtfertigungsprozess, sondern ein Zusammenwirken des Restes der ursprünglichen Freiheit mit den zu Hilfe kommenden Erlösungskräften. Wie er sich jetzt dieses Zusammenwirken denkt, hat er in der *Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos* und in *De diversis quaestionibus* 83, 66 ff. ausführlich dargelegt¹. Nur der erste Mensch, bemerkt er, besaß einen vollkommen freien Willen, wir aber besitzen vor Empfang der Gnade nicht mehr die Freiheit, nicht zu sündigen, sondern lediglich die Freiheit, nicht sündigen zu wollen, *Expos.* 18. Im Kampf mit Begierde und schlimmer Gewohnheit muß unser Wille unterliegen. Das Gesetz kann, das wird häufig ausgeführt, nur dazu dienen, den sündlichen Zustand an den Tag zu bringen und die Sünde graduell zu steigern, indem es die Unwissenheitssünde in bewußten Ungehorsam und Übertretung (*praevaricatio*) verwandelt. Hier hat sich Augustin die paulinischen Gedanken in voller Klarheit angeeignet. Die Menschen sind durch die paradiesische Sünde *una massa luti* oder *massa peccati* geworden. Dieser Ausdruck findet sich zuerst *De div. qu.* 83, 68. Den Menschen bleibt nichts übrig, als zu seufzen und zu flehen. Durch ihr reuiges Seufzen und Flehen erwerben sie sich, so lehrt Augustin weiter, eine Art Verdienst, und Gott erbarmt sich nicht, wenn nicht des Menschen Wille vorhergegangen ist. Doch da niemand wollen kann, ohne ermahnt und berufen

1) Vgl. Kolb a. a. O., S. 80 ff.

zu sein, muß die Gnade Gottes in der Berufung durch den Mund Christi den Anfang machen und „das Wollen wirken“, De div. qu. 83, 68, 5. Der letztere Ausdruck kann hier noch nichts anderes bedeuten, als das Wollen ermöglichen und dazu anregen. Denn unzweideutig äußert sich Augustin dahin, daß der der Einladung Gottes zustimmende Glaube freies Menschenwerk ist. Beim freien Willen liegt es, zu glauben, oder nicht. Es heißt zwar in der Schrift: „Gott wirkt alles in allen“, aber nicht etwa: „Gott glaubt alles in allen“. Quod ergo credimus nostrum est, Expos. 44. 60. Dieser freiwillige und verdienstliche Glaube¹ wird nun von Gott belohnt durch die Sündenvergebung und vor allem durch den heiligen Geist der Liebe (d. h. inspiratio caritatis), der alle guten Werke hervorbringt, welche letztere also nicht wie der Glaube unser, sondern Gottes sind, Expos. 60. Die prädestinarianischen Gedanken von Röm. 9 sucht sich Augustin jetzt durch die Überlegung verständlich zu machen, daß Gott nicht willkürlich nur einen Teil der Menschen zum Heil bestimmt, sondern diejenigen, deren Zustimmung zur Berufung, deren Glauben er voraussah. Deus elegit fidem, ebd.

Augustins Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Röm. 9 ließ ihn nicht zur Ruhe kommen. Die düsteren Aussagen dieses Kapitels drängten ihn noch einen Schritt weiter. Dem Drängen des Apostels aber kam ein Bedürfnis des Presbyters entgegen. Er hatte sicherlich das Gefühl, daß der Ehre des großen und gewaltigen Gottes, der sein ganzes Sehnen und Denken erfüllte, noch nicht Genüge geschehen war, solange noch etwas menschliches, nicht bloß von Gott geschenktes Verdienst sich in den Kausalnexus der göttlichen Allwirksamkeit hineinschob². Entschlossen schritt

1) Hier begegnet uns offenbar schon ein vollerer Glaubensbegriff als der oben gezeichnete. Der Glaube ist hier nicht bloß Anerkennung, sondern Aneignung der Gnadenbotschaft. Doch ist er nicht etwa die Wurzel des neuen Lebens. Später geht Augustin noch einen Schritt weiter und unterscheidet das credere Deo von dem credere in Deum; und das credere in Deum schließt bereits die Liebe ein, kann also als Wurzel des geistlichen Lebens gedacht werden.

2) Hätte Augustin nicht seinen „neuplatonischen“ Gottesbegriff besessen, so würde er dem Drängen des Apostels mit leichter Mühe aus-

er vorwärts, und er hatte später die Überzeugung, gerade bei diesem Vorwärtsschreiten von der göttlichen Offenbarung geleitet zu sein, vgl. Epist. 37; De praed. sanct. 7. Schaden leiden mußte freilich die im Kampf gegen den Manichäismus so wichtige Willensfreiheit. Augustin bemerkt in den Re-traktationen zu der Schrift, die sogleich unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird, er habe sich bei der Auslegung von Röm. 9 zwar um die Wahlfreiheit des menschlichen Willens bemüht, aber Gottes Gnade habe den Sieg behalten; laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia.

Nicht lange nach seiner Wahl zum Bischofe, etwa im Jahre 396, schrieb Augustin sein zwei Bücher umfassendes Werk De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Es war jenem Simplician gewidmet, der einst bei seiner Bekehrung eine nicht unwichtige Rolle gespielt hatte und gegenwärtig als Nachfolger des großen Ambrosius in Mailand residierte. Er hatte an den jüngeren Freund, dessen Ruf schon damals verbreitet war, eine Reihe von exegetischen Fragen gerichtet. In deren Beantwortung beschäftigt sich Augustin in dem ersten Buche der genannten Schrift mit der Auslegung von Röm. 7 und 9. Zu Röm. 7 sagt er wenig Neues — der berühmte Abschnitt Röm. 7, 14 ff. wird noch auf den Zustand des unerlösten Menschen bezogen —, aber im Anschluß an Röm. 9 in qu. 2 wird zum erstenmal die bekannte Gnaden- und Prädestinationslehre des Heiligen in strenger Folgerichtigkeit vorgetragen ¹.

Was das sündliche Verderben der Menschheit seit Adam anlangt, so unterstreicht Augustin mehrfach mit Nachdruck, was er schon früher von der massa peccatorum gesagt hatte. Das ganze Menschengeschlecht bildet seit Adams Fall gleich-

zuweichen gewußt haben. Doch kommt es hier nicht auf das Neuplatonische an. Weil Augustin einen, wenn auch in neuplatonische Formeln gefaßten, wirklich großen und frommen Gottesbegriff besaß, hatte er die Kraft, dem Paulus zu folgen.

1) Man hat geurteilt, Augustin habe in dieser Schrift sein neues und ganzes System am besten, am gründlichsten und am vollständigsten niedergelegt und entwickelt.

sam einen Teig, durch welchen sich die concupiscentia carnalis ergossen hat. Jetzt finden sich die Termini peccatum originale und reatus originalis, und Augustin redet von einer Sündenübertragung (tradux peccati). Es ist vielleicht nur Zufall, daß er noch nicht sagt, daß in Adam alle Menschen sündigen, sondern bloß, daß sie in ihm alle sterben, I, qu. 2, 16. 19f. Aus diesem Sündenelend, das, wie wir bereits früher gesehen haben, durch das Gesetz bloß gesteigert und vollends unerträglich gemacht wird, rettet den Menschen die Gnade und zwar die unverdiente Gnade. Die Gnade wirkt im Menschen von Anfang an allein alles Gute. Gott selbst, der es befiehlt, schenkt das Bitten, Suchen, Anklopfen, I, 21. Er wirkt in uns den guten Willen. Man kann wohl sagen: „Wir wollen vergebens, wenn Gott sich nicht erbarmt“, aber nicht: „Gott erbarmt sich vergebens, wenn wir nicht wollen“. Wenn Gott sich erbarmt, dann wollen wir auch, I, 12. Der gottfeindliche Wille des Menschen ist für Gott kein Hindernis. Was wollte Saulus anders, als Christen überfallen, fortschleppen, fesseln, töten? Wie grimmig war sein Wille, wie wütend und blind! Und doch wurde durch die Stimme von oben dieser Wille gebrochen und umgewandelt, I, 22¹. Folglich ist auch der Glaube Gottes Geschenk und Werk. Und nicht etwa in dem Sinne, daß Gott die zum Glauben notwendige Berufung ergehen läßt, worauf der Mensch frei seine Entscheidung treffen kann und, falls er sich für den Glauben entscheidet, von Gott beim Vollbringen des Guten unterstützt wird. Nein, für Jakob und Esau fiel die Entscheidung schon im Mutterleibe. Wer sich seines Glaubens rühmen will, bedenke, daß der ihm den Glauben verliehen hat, sich, indem er Glauben einhaucht (inspirando fidem), erbarmt, wessen er will. Was hast du, das du nicht empfangen hast? I, 9f. Nun kann es nicht mehr heißen, daß Gott den Jakob erwählte, weil er dessen Glauben voraussah. Sondern Gott erwählt

1) Gratia irresistibilis. Dieser Ausdruck findet sich nicht in Augustins Schriften; doch müssen die katholischen Gelehrten die bedenklichsten Auslegungskünste anwenden, um den damit ausgesprochenen Gedanken womöglich als pseudoaugustinisch zu erweisen.

nach seinem Vorsatz, wen er will. Die andern überläßt er ihrem Verderben, indem er keinen Ruf an sie ergehen läßt, der geeignet wäre Glauben zu wecken, sie sind nicht congruenter vocati. Gott verstockt den Pharao, d. h. er will sich seiner nicht erbarmen. Nicht daß Gott die Menschen schlechter machte als sie sind, sie sind schon verloren, wenn er sie nicht besser macht. Gottes Gerechtigkeit darf nicht angezweifelt werden, denn der Gläubiger ist nicht verpflichtet, irgendeinem Schuldner die Schuld zu erlassen. Daß Gott den einen erwählt, den andern verwirft, beruht auf seinem gerechten aber unerforschlichen Ratschluß. Darüber zu grübeln ist zwecklos, zu murren unrecht. O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? I, 5 f. 11. 13 ff.

Von diesem Standpunkt aus hat Augustin einige Jahre später in den Konfessionen seinen eigenen Werdegang beleuchtet, und diesen seinen Standpunkt hat er in den viel später, ca. 412, einsetzenden pelagianischen Streitigkeiten verteidigt¹. In seinen antipelagianischen Kampfschriften findet sich noch manche neue scharfgeprägte, blendende Formel, aber, abgesehen etwa von einer genaueren Ausgestaltung der Erbsündenlehre, kaum ein neuer, bedeutungsvoller Gedanke. Augustin hat die diesbezüglichen Probleme nicht wesentlich weiter gefördert. Der Begriff der Willensfreiheit, den er niemals ganz eliminieren konnte, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, spielt auch in seinen letzten Schriften eine unklare und zweifelhafte Rolle². Nur wird späterhin

1) Wenn Augustin noch im Jahre 408 oder 409 in *Sex quaest. c. pag. qu. 2* (Ep. 102) einen zweifelnden Heiden belehrt, Christus sei darum so spät erschienen, weil er voraussah, daß er in früheren Zeiten keine Aufnahme bei den seiner unwürdigen Menschen gefunden haben würde, so ist das, wie Kolb a. a. O., S. 85 ff., mit gutem Grunde behauptet und Augustin gegen Ende seines Lebens selbst zugestanden hat, schwerlich eine Entgleisung, sondern eine beabsichtigte opportunistische Verschleierung seiner prädestinarianischen Gedanken.

2) In einen Irrgarten von Schwierigkeiten führt uns die eindringende Untersuchung, die *Mausbach* im zweiten Bande der *Ethik Augustins* S. 25—74 diesem Begriffe widmet. Er bietet alles auf, trotz der anerkannten Allursächlichkeit Gottes die Willensfreiheit für Augustin zu retten, doch kann er uns aus seiner Ja- und Nein-Theologie nicht hinaus-

offenbar, daß er auch in seinem letzten Schlupfwinkel, bei Adam im Paradiese, bedroht ist. Denn Augustin lehrt — und wie konnte er anders, wollte er seinem wichtigsten Grundsatz: „Alles Gute kommt von Gott“ gerecht werden? — daß auch Adam, um gut zu leben, des göttlichen „adiutorium“ bedurfte. Dieser Ausdruck ist äußerst verhänglich. „Gott unterstützt“ ist bei Augustin sonst meist nur eine vorsichtigere Wendung für „Gott wirkt“¹.

Werfen wir noch einen Rückblick auf unsere Darstellung der geistigen Entwicklung Augustins, so wird uns klar, daß Augustins ganzes Forschen und Sinnen in starker Konzentration nur auf ein Ziel gerichtet ist, dasselbe Ziel, nach welchem auch sein liebebrennendes Herz verlangte. Er hat nur eine Passion: Gott. Seine gesamte Schriftstellerei, seine dogmatischen Hauptwerke, seine dialektischen Untersuchungen, seine Kampfschriften, seine exegetischen Werke, seine Predigten, sind im Grunde genommen ein großer Hymnus auf Gottes Größe und Güte. Augustin hat nun sowohl über Gott selbst wie über sein Wirken nachgedacht. Der ersteren Aufgabe waren im großen und ganzen die Jahre geweiht, in denen er in stiller Muse der Betrachtung lebte. Doch hat er auch als Bischof diese seine erste Liebe nicht vernachlässigt. Den Weg zur Erkenntnis Gottes, der zugleich Wahrheit ist und höchstes Sein und Liebeswille, bahnte ihm aber vor allem die platonische Philosophie. In seinem praktischen Berufe als Presbyter und Bischof dagegen hat sich Augustin mehr mit dem Wirken Gottes beschäftigt, des Gottes, der die Weltkirche vorbereitet und gegründet hat,

helfen. Man muß einsehen, daß Augustin sowohl an der Willensfreiheit wie an der die Willensfreiheit (Wahlfreiheit) ausschließenden Prädestination ein unveräußerliches religiöses Interesse besaß. Ferner muß man sich, um Augustins merkwürdiges Schwanken zu begreifen, deutlich machen, daß er offenbar zeitlebens niemals einen philosophisch exakten Begriff des liberum arbitrium besessen hat. Um so wichtiger ist ein solcher klarer Begriff für den Augustinforscher. Daran fehlt es vielfach.

1) Bei der Unterscheidung des adiutorium, sine quo aliquid non fit (dieses besaß Adam), und des adiutorium, quo aliquid fit (dies wird den Christen zuteil), war Augustin sicherlich nicht wohl zumute.

in welche sich der einzelne Christ als demütiges Glied einordnen soll, und der in der Menschenseele vom ersten halb-bewußten, sehnsüchtigen Seufzer des erwachenden Glaubens bis zur unbeugsamen Standhaftigkeit des Märtyrers alles Gute schafft. Auf diesem Gebiete aber waren für Augustin vor allem maßgebend teils die kirchliche Tradition, teils der Apostel Paulus. Doch hat er mehr geleistet als eine geniale Synthese von Plato, Paulus und der katholischen Lehrtradition. So viel überlieferte Stoffe er auch mitschleppt, aufs Ganze gesehen trägt sein Geisteswerk wie sein Stil den Stempel der Originalität. Er hat nicht nur — ohne es zu beabsichtigen, versteht sich — viel Selbsterlebtes, Selbstgefundenes vom Eigenen hinzugetan; es ist sein eigen. Doch unser Heiliger würde demütig betend richtigstellen: Es ist Gottes.