

Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*

Die Philosophie einer jeden Generation ist stets aufs neue vor die Aufgabe gestellt, in ihrer jeweiligen Situation die alte Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen aufzugreifen und in geistiger Auseinandersetzung mit dem Anderen um eine eigene Antwort zu ringen. Dabei tut sie gut daran, nicht auf die geschichtliche Herkunft zu vergessen und bei den grossen Lebe- und Lesemeistern der Vorzeit in die Lehre zu gehen. Den Vorzug werden wir begreiflicherweise jenen Lehrern geben, deren geistesgeschichtliche Situation der unseren am nächsten kommt. Denn gerade von diesen dürfen wir die zeitgemässeste Wegweisung für das eigene Suchen erwarten. Das ist wohl auch der tiefere Grund, weshalb wir gegenwärtig ein zunehmend grösseres Interesse an einem der grossen «Väter des Abendlandes», an Augustin beobachten. Wir verstehen heute besser als andere Generationen, was der Schreckensruf seiner Zeit bedeutet: Barbari ante portas! Aus der neuen Gefahr erwachsen auch neue Möglichkeiten. Deshalb ist es keine Anmassung festzustellen, dass dem durch schwere Katastrophen erschütterten und an seinen Toren ständig bedrohten Abendländer von heute weithin ein verstehenderes Ohr für Augustin gegeben ist als zu anderen Zeiten.

Auf diese neuen Möglichkeiten auch auf dem Forschungsgebiet der augustiniischen Ontologie aufmerksam zu machen, ist die Absicht der vorliegenden Prolegomena. Auf dem Hintergrund einer kritischen Sichtung der bisherigen Fachliteratur soll die neue Aufgabenstellung und ganz kurz auch der entsprechende methodische Weg sichtbar werden.

*) Der vorliegende Aufsatz stellt die gekürzte Form der Einleitung zu einer grösseren Arbeit über die augustiniische Ontologie dar, die der Verf. in nicht allzu ferner Zeit herausgeben zu können hofft.

A. Die bisherige Erforschung der augustinischen Ontologie

I

Schon seit geraumer Zeit hat sich das Interesse bei der Erforschung der augustinischen Ontologie vordringlich dem Problem der grossen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zugewandt, in denen jene steht. Mit grossem Philologen- und Historiker-Fleiss ist immer wieder in Monographien, Aufsätzen und einzelnen Kapiteln von den verschiedensten Seiten her sondiert worden, in welcher Weise die historischen Quellströme der Spätantike und des Christentums im fortschreitend sich entwickelnden Denken Augustins zusammenfliessen. Entgegen der älteren, einst allgemein gebräuchlichen Betrachtungsweise, die sich bei der Darstellung der augustinischen *G e i s t e s e n t w i c k l u n g* fast ausschliesslich auf die sehr biblisch orientierten *Confessiones* stützt und die Jugendschriften nur nebenbei erwähnt, hat endlich H.-A. NAVILLE¹ nachdrücklich auf das auffälligerweise auch nach der Bekehrung noch in den Frühschriften sich findende Nebeneinander von neuplatonischem und christlichem Gedankengut aufmerksam gemacht². Dabei wird jedoch auch von ihm der Quellenwert der *Confessiones*, an die er sich bei der Schilderung der augustinischen Entwicklung vor allem hält (vgl. S. 6), nicht bezweifelt.

Erst etwas später haben dann A. v. HARNACK³ und G. BOISSIER⁴ fast gleichzeitig den Stein ins Rollen gebracht, indem sie die *Confessiones* kritisch mit den Jugendschriften konfrontierten und auf die bedeutsamen Unterschiede hinwiesen. In der Folgezeit standen daraufhin in der Hauptsache zwei Lager einander mehr oder weniger gegenüber, einmal die sogenannte « konservative » Gruppe — grossteils katholisch — und zum anderen die « kritische » Gruppe — meist protestantisch. Dabei pendelte die Diskussion um die historische Glaubwürdigkeit der Quellen von der extremen Bevorzugung der *Confessiones* bis zur fast ausschliesslichen Heranziehung der Frühschriften. Entsprechend erscheint im Leben Augustins das Jahr 386 entweder als eine echte Bekehrung zum *C h r i s t e n t u m* oder als eine blosser Wendung zum *N e u p l a t o n i s m u s*. Mitten in dieser Theses und Antithesis machten sich aber bereits Anfänge einer Synthesis bemerkbar. Diese wurden dann schliess-

1. NAVILLE, *Saint Augustin*, Genève 1872.

2. Vgl. bald danach auch LOESCHE, *De Augustino Plotinizante in doctrina de deo disserenda*, Jena 1880.

Ders., *Plotin und Augustin*, in : *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben* 5 (1884) 337-40.

3. HARNACK, *Augustins Konfessionen*, Giessen 1888. — H. hat seine Gedanken zum ersten Male bereits im Jahre 1887 als Vortrag vorgelegt.

4. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, in : *Revue des Deux-Mondes* 85 (1888) 43-69.

lich von J. NÖRREGAARD⁵ und unabhängig davon etwas später von K. HOLL⁶ aufgegriffen und in umfänglichen Untersuchungen ausgeführt, wobei den Jugendschriften mit Recht ein ganz besonderes Augenmerk gewidmet worden ist. « Zum grossen Teil — so stellt Nörregaard gerade auf Grund dieses Studiums zusammenfassend von den Confessiones fest — tragen sie das Gepräge des Selbsterlebten und der Wahrscheinlichkeit an sich und können ohne Zwang dem Bericht der Jugendschriften eingefügt werden, wo sie oft in ausgezeichnete Weise zur Kommentierung dienen » (a. a. O. 102 ; vgl. S. 242 f.). « Die Darstellung der Confessiones — so schreibt auch Holl — die in der Bekehrung den entscheidenden Wendepunkt sieht, ist somit nicht anzufechten » (a. a. O. 69).

An dieser der alten Tradition wieder überraschend nahe kommenden Erkenntnis bauen dann nach dieser oder jener Richtung die meisten späteren Untersuchungen weiter. Dabei geht es auch den neueren Autoren⁷ in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder um die Frage : Wie weit reichen die so unterschiedlichen von der Spätantike und vom Christentum her kommenden Einflüsse, die Augustinus übernommen und sich angeeignet haben mag, und wie hat er beides bei oder nach seiner Bekehrung miteinander verbunden ? Denn hier findet sich begreiflicherweise ein sehr interessantes Arbeitsfeld für die Philologen und Geistesgeschichtler der verschiedensten Sparten. Als klassische Beispiele dafür seien aus der überreichen Literatur der neueren Zeit die umfangreichen Arbeiten von H.-J. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2 Bd. Paris, 1938/49, und P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, hervorgehoben. Während Marrou von der Kulturgeschichte her kommt, versucht Courcelle anstelle der bisher üblichen « méthode d'histoire doctrinale » vor allem mit Hilfe einer « méthode d'analyse philologique des textes » (a.a.O.11) in die geistige Welt Augustins einzudringen. Dabei kommt er zu dem auf textkritische Vergleiche gegründeten Ergebnis : « Ambroise l'initiait en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines platonniennes » (S. 138)⁸.

Wenn danach also der mit dem Neuplatonismus selber schon vertraute Bischof von Mailand dem jungen Rhetor nicht nur das Christliche,

5. NÖRREGAARD, *Augustins religiöse Gennembrud. En Kirkehistorisk undersøgelse*, Köbenhavn 1920. — Deutsch : *Augustins Bekehrung*, übers. v. A. Spelmeyer, Tübingen 1923 (im folgenden wird stets danach zitiert).

6. HOLL, *Augustins innere Entwicklung. Abhandlungen d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Klasse Nr. 4*, 1922. — Abdruck : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III*, Tübingen 1928, S. 54-116 (im folgenden wird stets danach zitiert).

7. Ihre Vielzahl kann hier natürlich nur in ein paar typischen Vertretern etwas näher besprochen werden. Ein guter Ueberblick über den neuesten Stand, der an den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen besonders interessierten Augustinusforschung findet sich in : *Augustinus Magister III* (1955) 51-63 + 71-102 (Quellen des Augustinismus I).

8. Vgl. auch COURCELLE, *Plotin et saint Ambroise*, in : *Revue de Philologie* 76 (1950) 31-45.

sondern zugleich auch das Plotinische nahe gebracht haben soll, dann erscheinen in der Tat die platonisch geprägten Frühschriften und die mehr biblisch redenden Spätwerke des Kirchenvaters gar nicht so weit von einander liegend, dass man seine eigentliche Bekehrung zum Christentum zwischen diess legen müsste, wie das seinerzeit etwa W. Thimme behauptet hatte. Damit wird die traditionelle, vorübergehend so stark befehdete Ueberzeugung von der doch im Grunde bestehenden Uebereinstimmung der frühen und späten Bekehrungsberichte Augustins aufs neue unterstrichen.

Auch O'MEARA, der bereits früher in kleineren Abhandlungen⁹ den verschiedenen geistesgeschichtlichen Einflüssen auf die Entwicklung Augustins nachgegangen ist, hat neuestens in einer eigenen Monographie über das geistige Werden des Kirchenvaters bis zu seiner Bekehrung¹⁰ die im Wesentlichen zu beobachtende Zuverlässigkeit der Confessiones durch eine Gegenüberstellung mit den Dialogen erhärtet. Dabei betont er jedoch, dass Augustinus den Neuplatonismus gar nicht so sehr — wie Courcelle meint — dem Ambrosius verdanke; dass er dieses Denken aber auch nicht allein bei der Lektüre des Plotin (gegen P. Henry) und ebenso wenig allein in den Büchern des Porphyrius (gegen W. Theiler), sondern dass er es persönlich beim Lesen Plotins und Porphyrs entdeckt habe (S. 154). Mit dieser eigentlich nur noch den Philologen interessierenden Modifizierung sagt O'Meara natürlich nichts gegen die in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher ins Licht gesetzte historische Vereinbarkeit der Früh- und Spätberichte Augustins über seine eigene geistige Entwicklung. Im Gegenteil, O'Meara betont sie ähnlich wie das vor ihm etwa Nörregaard, Holl oder Courcelle schon getan haben, wenn auch mit anderen Akzenten.

II

Auf derartigen historisch interessierten Untersuchungen bauen gegenwärtig irgendwie auch die meisten Darstellungen der augustinischen Philosophie und Theologie auf, denn man kann mit Recht darauf verweisen, dass die Anschauungen eines so existenziellen Denkers, wie Augustinus es war, nur aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung heraus richtig zu verstehen sind. So bemühten sich im Laufe der letzten Jahrzehnte auch die einschlägigen Untersuchungen der augustinischen Ontologie — mit denen wir uns ja hier vor allem zu befassen haben

9. O'MEARA, *Neo-Platonism in the conversion of saint Augustine*, in: *Dominican Studies* 3 (1950) 331-344; Ders., *A master-motif in St. Augustine*, in: *Les actes du premier congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études classiques*, Paris, 1951, S. 312-317.

10. O'MEARA, *The young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his conversion*, London-New-York-Toronto 1954.

— immer wieder darum zu zeigen, wo und wie hier spätantikes und christliches Denken zusammenströmen. In diesem Anliegen waren sich die Autoren so einig, dass es kaum zu solch schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten kommen konnte, wie sie etwa um einzelne Punkte in der Entwicklungsgeschichte des Kirchenvaters entbrannt sind. Ist es doch auch ganz fraglos, dass nicht nur in seinen Früh-, sondern auch in seinen Spätschriften neuplatonisches und christliches Gedankengut nebeneinander zu finden ist. Es schien also in der Erforschung der augustinischen Ontologie bisher höchstens darauf anzukommen, von diesem oder jenem Gesichtswinkel her das Denken des Kirchenvaters auf seine anderswoher übernommenen « ursprünglichen Bestandteile » hin zu sondieren.

Diese nicht gerade sonderlich erregende Aufgabe ist wohl auch deshalb im Unterschied zu anderen Themen nicht allzu oft in eigenen Monographien angepackt worden. Wenn aber, so geschah es meist mit grosser philologischer und historischer Akribie. Dabei wurden oft in dankenswerter Kleinarbeit interessante geistige Parallelen und beachtliche Unterschiede zwischen den Denkern der Antike (v. a. Plato, Plotin, Porphyrius, Marius Victorinus, Cicero) und Augustin aufgezeigt. In der Regel wurde dann das Uebereinstimmende als « übernommenes Gedankengut » der heidnischen Spätantike deklariert und das Unterschiedliche auf den vor allem von der Mutter Monnica, von Ambrosius, Simplicianus aber auch bereits von Marius Victorinus vermittelten Einfluss des biblisch-kirchlichen Christentums zurückgeführt. Dabei hat man mit Vorliebe darauf hingewiesen, dass die zuletzt genannten « Gewährleute » Augustins zum Teil selber bereits um eine Synthese von Neuplatonismus und Christentum bemüht waren. Ebendieser gilt ja auch im allgemeinen das Hauptinteresse der in den letzten Jahrzehnten entstandenen Untersuchungen über die Ontologie des Kirchenvaters, deren Veröffentlichung eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr 1930 in bedeutenderem Umfang einsetzt, während zu Beginn des Jahrhunderts die Seinsfrage in der gesamten Philosophie noch nicht sonderlich aktuell war¹¹.

11. Unter den wenigen zuvor entstandenen und jetzt kaum mehr genannten Arbeiten zur augustinischen Ontologie sei hier als typisches Beispiel wenigstens die Untersuchung von K. SCHRÖDER erwähnt: *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel dargestellt*, Leipzig 1886. Aus dem das 19. Jahrhundert beherrschenden Blickwinkel des deutschen Idealismus heraus glaubt S. auch bei Augustin als das « Grundproblem aller Philosophie die reinliche Scheidung zwischen dem « kosmischen, universellen, metaphysischen Moment » und dem « Moment der Ichheit, der Persönlichkeit » vermuten zu dürfen (S. 8). Dem Kirchenvater sei es vor allem darum gegangen, « die beiden Prinzipien alles Seins », « Aeusseres und Inneres, Kosmos und Persönlichkeit zur Versöhnung und Einheit zu führen » (S. 110). So wolle auch seine Lehre von der Schöpfung die philosophische Frage lösen: « Wie verhält sich die Einheit des Seins zu der Vielheit der Erscheinungen ? » (S. 21). In dieser Fragestellung ist bereits deutlich der Standpunkt des Hegelianers zu erkennen, der schliesslich zu der Antwort

1. Das klassische Beispiel einer derartigen Monographie ist die Hamburger Habilitationsschrift (1932) von J. RITTER, *Die Aneignung und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus und ihre Voraussetzungen*¹². Sie will jene geistige Bewegung verstehen helfen, « in der der hellenisch-hellenistische Platonismus zu einem christlichen Platonismus wird » (S. 5). Das versucht sie—wie schon der Titel sagt — durch eine « Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus ». Dabei soll gezeigt werden, wie (nicht : warum !) im Zuge der hellenistischen « Verflüchtigung des Seins » der platonische Kosmos noetos sich bei der Begegnung mit dem biblischen Christentum als mundus intelligibilis zum regnum Dei wandelt. Denn gerade in der « Idee des Königreiches Gottes » sieht R. die « Aneignung und Umdeutung des philosophisch-platonischen Erbes durch Augustin begründet » (S. 153). So bedeutet die Rezeption des Platonismus — wie R. am Begriff des Seins zu zeigen versucht — « nicht ein äusseres Fortbestehen platonischer Anschauungen neben den christlichen, sondern ihre Einschmelzung in den christlichen Gottes- und Weltbegriff » (S. 88). — Von dieser ontologischen Grundlage her versucht er dann im zweiten Teil seiner Arbeit, die entsprechende Aufnahme und Umwandlung auch für das noetische und ethische Gebiet, für den « Weg der Erkenntnis » und das « philosophische Leben » aufzuzeigen. Denn auch deren « geistige Wurzel » sieht R. in der « traditionellen Seinsidee des Platonismus » (S. 108 ; 121 ff.). Der Wert dieser umfassenden philosophiegeschichtlichen Untersuchung liegt auch hier vor allem in der Entflechtung der plato-

kommt : « Kosmos und Persönlichkeit coincidieren... in der vollkommenen Identität von absoluter beatitudo und für sich seiender veritas » (S. 99).

Wir fragen uns wohl mit Recht, ob dieses unpersonale, idealistische Schema einer ganz andersartigen Geistesepoche überhaupt geeignet ist, das originär Augustinische einzufangen. Schon der von S. gewählte Rahmen, die Lehre vom Uebel, lässt es fraglich erscheinen, ob das Wesentliche der augustinischen Ontologie darin Platz findet. Denn nicht das malum ist das Grundthema, « von dessen Probleme — wie Scipio (S. 80) meint — Augustinus Denken über alles ausgeht », sondern ein viel grösseres. Augustinus gibt es uns selber bereits im Jahre 386 an : Deum et animal scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino ! (Sol., I, 2, 7.)

Wie wenig auch S. dem erkenntnistheoretischen Denkansatz Augustinus gerecht wird, zeigt u. a. die in seiner Schlussbetrachtung sich findende Behauptung : « Sobald das Innenleben sich selbst erkennen, verallgemeinern will, so bleibt ihm kein Mittel übrig als das des universellen Gesetzes, d. i. des logischen Gedankens. Im logischen Gedanken aber... findet sich keine Innerlichkeit » (S. 110). Hätte sich S. nur etwas intensiver mit Augustins Erkenntnislehre beschäftigt, so hätte er unmöglich diesen Satz schreiben können. Dazu sei hier auf die unten genannten Arbeiten des Verfassers verwiesen : *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, 1952. — Ders., *Die Entwicklung Augustinus von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, 1954. — Ders., *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens*, 1956.

12. In stark gekürzter Form veröffentlicht unter dem Titel : *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt 1937. — Wir müssen uns im folgenden an diese spätere Uebersetzung halten, weil die ursprüngliche maschinenschriftliche Habilitationsarbeit wohl infolge der Kriegseinwirkungen in keiner deutschen Bibliothek mehr zu finden ist.

nischen und der biblischen Elemente im Denken Augustins. Von dem « Warum » ihrer Vereinigung und der existenziellen Hintergründigkeit des Ganzen ist aber leider keine Rede¹³.

Aehnlich hatte kurz vorher auf einem Teilgebiet O. PERLER¹⁴ in einer eingehenden Gegenüberstellung der plotinischen Nus- und der augustini- schen Verbum-Lehre das Gemeinsame und Unterscheidende dargelegt, wobei sein Hauptaugenmerk dem ursächlichen Verhältnis « jener Welt » zu « dieser Welt » galt.

In umfassenderer Hinsicht hat wenige Jahre später J. BARION¹⁵ die ganze Problematik der Gottesvorstellung Plotins und Augustins untersucht. Dabei liegt der Schwerpunkt auf einer gründlichen Darstellung der entsprechenden Hauptzüge des plotinischen Denkens, mit denen dann jeweils anschliessend mehr oder weniger kurz die augustinischen Gedanken verglichen werden.

In der gleichen Interessenrichtung wie Ritter, Perler und Barion bewegt sich auch die neuestens unter dem Referat von H. Barth und K. Jaspers in Basel vorgelegte Habilitationsschrift von G. HUBER, *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955. Im Zuge der heutigen Wiederaufnahme der Frage nach dem Sein beabsichtigt Huber, unter diesem Thema aus der Vorgeschichte unserer gegenwärtigen philosophischen Problemlage eines ihrer sie wesentlich bestimmenden Momente herauszuheben (vgl. § 1). Dazu setzt sein Gedankengang bei Plotin an, um über das Zwischenglied Marius Victorinus zu Augustin zu gelangen, von dem aus sich ihm ein kurzer Ausblick über die philosophische Entwicklung bis hin zum deutschen Idealismus eröffnet.

Dabei geht es H. im wesentlichen um die geistesgeschichtliche Fortentwicklung, die das von Plotin noch so gedachte Verhältnis des unerkennbar seinstranszendenten Absoluten (ἐν) zum erkennbar eidetischen Sein des sich selbst denkenden Geistes (νοῦς) bis hin zu Augustin nimmt, wo im Gottesbegriff « das (neuplatonische) Eine und das (neuplatonische) Sein zur Identifikation » komme (vgl. v.a.S. 8 ff. u. 135 ff.).

Der Verfasser hat sich damit zweifellos eine sehr interessante problemgeschichtliche Aufgabe gestellt. Ob ihm allerdings die Lösung gelungen ist, muss — zumindest soweit es Augustin betrifft — in Frage gestellt werden. Gesteht doch Huber schon von vornherein in seiner Einleitung ganz ausdrücklich, dass er über der Erfassung des Gedachten auf die Erfassung der dahinter « noch ein gutes Stück verborgeneren » Denker verzichtet habe (S. 12). Statt des Ganzen ihrer geistigen

13. Vor allem hier werden wir uns mit Ritter noch genauer auseinanderzusetzen haben.

14. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbilaliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*, Freiburg-Schw. 1931.

15. BARION, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin 1935.

Gestalt und einer Fixierung des Wesentlichsten an ihrem Wesen will er nur die ihn problemgeschichtlich interessierenden Aspekte herausheben (ib.). So entsteht schliesslich der Eindruck, als habe Augustinus in seiner Ontologie das, was sich schon in den neuplatonischen Schriften über die beiden *v e r s c h i e d e n e n* Begriffe des Seins und des Absoluten findet, unter bestimmten anderen (v. a. biblisch-christlichen) Einflüssen durch eine Art Schreibtisch-Spekulation miteinander so identifiziert, dass sein dadurch entstandener Gottes- bzw. Seinsbegriff in die zwielichtige Stellung des Unbegreiflich-Begreifbaren gerät (vgl. v.a.S. 9 f.; 135 ff.; 153 ff.). Infolgedessen habe — so schliesst Huber — der Kirchenvater an die Stelle der direkten Seinserkenntnis die « analogische Erkenntnis Gottes aus der ihm ebenbildlichen Seele » treten lassen, woraus später das erwache, « was man den metaphysischen Subjektivismus, wie er in der Neuzeit voll sichtbar wird, nennen muss » (S. 154 f.).

Angesichts solch überraschender Ergebnisse werden wir uns fragen müssen, ob die eben in einigen typischen Vertretern besprochene Gruppe von Augustinus-Forschern gut daran getan hat, sich — wie zuletzt Huber ausdrücklich gesteht — nur auf das geistesgeschichtlich so leicht verwertbare Gedachte zu beschränken und den dahinter stehenden *D e n k e r* mit seinem existenziellen Suchen, Ringen und Finden ausser acht zu lassen. Je leidenschaftlicher und existenzieller ein Mensch gedacht hat um so grösser ist — wie wir gerade bei Augustin sehen werden — die Gefahr, dass seine von der lebendigen Person losgelöst zu vieldeutig-dürren Worten werdenden Anliegen gründlich missverstanden werden.

2. Diese Gefahr scheint bei einer anderen Arbeit — so meint man — schon vom Thema her ausgeschlossen zu sein. Unabhängig von Ritter hat etwa um die gleiche Zeit E. DINKLER¹⁶ ein sehr wichtiges und persönlichkeitsnahes Teilgebiet der Ontologie, nämlich die Anthropologie Augustins untersucht. Beunruhigt von dem Dualismus, in den der Mensch mit Leib und Seele hineingestellt ist (S. 1-3), will D. die Ganzheit und Zerrissenheit des inmitten der Welt und gleichzeitig vor Gott stehenden augustiniischen Menschen aufzeigen. Das deckt sich — wie richtig festgestellt wird — weithin mit dem Menschen Augustinus. Deshalb macht es sich D. zur Aufgabe, den Menschen nicht als seiendes Wesen, sondern so darzustellen, wie der in reifer Vollendung des Denkens stehende Kirchenvater ihn als « werdendes Geschöpf auf der Lebensscala steigen und fallen sah, wie er *die lebendige Existenz vor Gott erkannte* » (S. 5). Obwohl nun im Laufe dieser Untersuchung immer wieder darauf hingewiesen wird, dass Augustinus als einer der existenziellsten Denker sich selber zum « Paradigma für seine Anthropologie » (S. 251) genommen hat, wird überraschenderweise dennoch die Entwicklungsgeschichte

16. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

seines Lebens nicht behandelt. Mit einem grossen Sprung beginnt statt dessen Dinklers systematische Analyse gleich bei dem Denken des späten Augustin (S. 4). Nach einem Hinweis auf das *paulinische* und das *neuplatonische* Menschenbild, die die beiden historisch vorgegebenen Pole darstellen, « zwischen denen sich das augustinische Denken bewegt und entwickelt » (S. 9), beginnt die Darstellung des Hauptteiles mit dem *paradiesischen* Sein und dem Falle des Menschen. Der kranke, der kämpfende, der gesunde Mensch, sein Tod und seine Auferstehung sind die grossen Abschnitte des Gedankenganges. Das persönliche Werden des Menschen Augustinus wird dabei zwar immer wieder einmal als die existenzielle Wurzel seines Denkens über den Menschen erwähnt, aber nirgendwo auch nur einigermassen als solche dargestellt.

Nur dadurch konnte es möglich werden, dass dem sonst so scharfen Blick des Autors gleich in der Grundlegung des Ganzen ein folgenschwerer Irrtum unterlief. Dinkler übersieht nämlich die fundamentale Bedeutung, die das dramatische Ringen des jungen Augustin um die Heilserkenntnis des allein wahren göttlichen Seins bei der inneren Ich-Du-Begegnung mit dem *Deus intimus cordi* für die spätere Ontologie des Kirchenvaters hat, und glaubt, den eigentlichen Denkansatz der augustinischen Anthropologie in der Selbstreflexion und der Gleichsetzung von Bewusstsein und Sein zu finden (S. 46 f.). Angesichts solcher Behauptungen werden wir uns fragen müssen, ob das hinter derartigen Auffassungen stehende *neuzeitlich-anthropozentrische* « *Cogito ergo sum!* » wirklich schon der Ausgangspunkt für das *augustinische* Seinsverständnis war; oder ob dieser nicht doch anderswo zu suchen ist, wie allein schon eine gewisse Vertrautheit mit Augustins Erkenntnislehre von vorneherein vermuten lassen sollte. Die bei D. hier tatsächlich bestehende Verwirrung hinsichtlich der augustinischen Denkprinzipien wird am deutlichsten, wenn er plötzlich mitten zwischen vielen anders lautenden Augustinus-Texten kurzerhand behauptet: Der Kirchenvater « identifiziert (!) den nach oben strebenden *spiritus hominis* mit dem *spiritus Dei* » (S. 152) und lehrt eine « Vergöttlichung » der Menschenseele (S. 177).

Dass Dinkler die persönliche Geschichte des jungen Augustin nicht gebührend als existenzielle Grundlage seines späteren Denkens beachtet, hat noch ein zweites zur Folge: Durch die Verkürzung dieses *inneren* *originär-augustinischen* Entwicklungsfaktors erhalten zwangsläufig die *äusseren*, dem Geistesmilieu von Antike und Christentum entstammenden Faktoren das Uebergewicht. Wir haben diese beinahe traditionelle Blickverengung zwar schon bei den zuvor besprochenen Arbeiten, die sich fast ausschliesslich mit diesen äusseren Faktoren begnügen, zu beklagen gehabt; bei dem anthropologischen Thema Dinklers wird dieser Mangel aber besonders krass. Es genügt nun einmal nicht, gelegentlich

davon zu reden, dass « Augustins Gedankenentwicklung und Lehrgebäude... in hervorragender Weise durch das Werden der eigenen Persönlichkeit bestimmt » sind (S. 36), und dass die « Hauptkraft, die vorwärtstreibende Lebendigkeit nicht von aussen kam, sondern aus der eigenen inneren Vitalität strömte » (S. 41). Denn sich selbst widersprechend erklärt Dinkler dann schliesslich doch : « Was von aussen herankam, wurde... erprobt und dann... als Eigengut aufgenommen », so dass « die Synthese von neuplatonischer Philosophie und katholischem Christentum... zeitlebens Augustins Theologie durchzieht » (S. 38 f.). « Augustins Eigenart — so heisst es als Ergebnis — liegt in der Synthese » (S. 250), die Dinkler sogar — mutatis mutandis — als den « augustinischen Synkretismus » (!) von Paulinismus und Platonismus bezeichnet (S. 251; vgl. 248). Von daher nimmt es nicht wunder, dass der Autor unter den prinzipiellen Gedanken des Kirchenvaters keinen findet, « der einzig im Zentrum steht », so dass sie ihm « alle nebeneinander » erscheinen (S. 251). Das originäre Einheit schaffende, dynamisch fortdrängende Prinzip im Denken Augustins erschliesst sich nun einmal nur im intuitiven Nachvollzug seines Lebens. Dieser Mühe hat sich leider auch Dinkler entzogen, obwohl man das bei seinem anthropologischen Interesse wahrlich hätte erwarten dürfen.

Vielversprechend erscheint in dieser Hinsicht auch das Thema der bereits etwas älteren Arbeit des so stark religionspsychologisch interessierten Augustinus-Forschers G. WUNDERLE¹⁷, der sich vornimmt, die Hauptmotive zur Bildung des augustinischen Gottesbegriffes an Hand der Confessiones zu analysieren. Gestützt auf ausgedehnt zitierte Texte behandelt W. dazu vor allem das Gottsuchen, den Persönlichkeitsgrund als Wurzelboden desselben und die geschichtliche Entwicklung der religiösen Motivation in Augustins Leben. Das Gottesproblem — so behauptet er — ist Augustin von der « mütterlichen Erziehung mit auf den Lebensweg gegeben » worden (S. 16). « Der feste Knoten, um den sich all sein späterer Kampf schlingt, ist die ganz offenbar aus der Kindheitsreligion stammende Ueberzeugung von der Existenz und der Vorsehung Gottes » (S. 25). Von Plotin auf die Welt des Geistigen aufmerksam gemacht kam dann schliesslich einem gewissen « Verpersönlichungstrieb » des jungen Wahrheitssuchers (S. 16) der « paulinische Begriff des gnädigen, barmherzigen, in voller Persönlichkeit wirkenden Gottes entgegen » (S. 24 ; vgl. 31 ff.). So vermochte Augustinus unter Führung der göttlichen Barmherzigkeit, in langem Kampfe « die Grundideen seiner Kindheitsreligion wieder zu erwecken » (S. 30).

17. WUNDERLE, *Ueber die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones*, Leipzig, 1930.

Nach Wunderles Darstellung scheint es also, als habe der grosse afrikanische Bischof in seinem dramatischen Leben durch mancherlei Gefährdung dank gewisser äusserer Hilfestellungen bei der Bildung seines Gottesbegriffes eigentlich nur zum mütterlichen Erziehungserbe zurückgefunden. Danach käme es vor allem auf den Milieu-Faktor « Autorität » an, der von der Mutter Monnica bis zur Mutter « Kirche » reicht. Auch hier werden wir uns fragen müssen, ob das wirklich alles ist; ob sich im Leben des jungen Augustin nicht doch noch Existenzielleres ereignet hat als bloss die Rückkehr zu der von der Mutter stammenden Kindheitsreligion.

Nach all dem Voraufgegangenen nimmt es nicht wunder, dass infolge einer anscheinend festgefahrenen und deshalb steril gewordenen Blickrichtung auch die im Jahre 1945 von dem Dänen Axel DAHL veröffentlichte philosophiegeschichtliche Untersuchung des Trinitätsproblems und der Nuslehre bei Augustin und Plotin keine grossen Neuigkeiten mehr zutage fördern konnte¹⁸. Des ungeachtet hat es in allerletzter Zeit auch F.-J. THONNARD¹⁹ noch einmal für notwendig erachtet, auf die griechische Herkunft der augustinischen Ontologie hinzuweisen. In seinem nach thomistischem Schema aufgebauten Aufsatz will er unter besonderer Berücksichtigung der Transzendentalien-Lehre in kurzen Strichen hauptsächlich den p l a t o n i s c h e n Charakter der augustinischen Seinslehre herausstellen. Dabei erscheint das christliche Gedankengut als eine recht sekundäre Beimischung, denn für Augustin ist — wie es hier heisst — « rien de plus vrai que le principe platonicien du réalisme spirituel » (S. 326). Ähnlich erklärt Thonnard auch in einem anderen fast gleichzeitig erschienenen Aufsatz über die augustinische Ontologie²⁰: « Elle se présente avec des caractères très platoniciens » (S. 41). Diese Feststellung demonstriert Th. auch hier vor allem dadurch, dass er nach bekannter Art die augustinische Auffassung vor den Hintergrund des aristotelisch-thomistischen Seins-Schemas stellt und dabei neben dem Gemeinsamen auch das Unterscheidende hervortreten lässt. Zusammenfassend bezeichnet er schliesslich die augustinische Ontologie als « platonisme chrétien » (S. 53).

Alle diese im Sinne einer « vergleichenden Geisteswissenschaft » wesentlich das gleiche Ziel verfolgenden Untersuchungen gipfeln also tatsächlich — wie eingangs bereits angedeutet — in der Sondierung des augustinischen Denkens auf seine spätantike — vor allem plotinische — und seine biblisch-christliche Herkunft hin. Angesichts solcher im Philologisch-Historischen sich erschöpfenden Forschungsergebnisse fragt man sich

18. DAHL, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund 1945. — Vgl. auch die in anderer Hinsicht sicher wertvolle Arbeit von H. Paissac, *Théologie du Verbe: Saint Augustin et saint Thomas*, Paris 1951.

19. THONNARD, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in: *Augustinus Magister*, I Paris 1954, S. 317-327.

20. THONNARD, *Ontologie augustinienne*, in: *Année Théologique* 14 (1954) 41-53.

aber unwillkürlich : War denn der Kirchenvater, der die geistige Entwicklung des Abendlandes wie nur wenig andere befruchtet hat, tatsächlich nur ein Sammelbecken heidnisch-antiker und christlich-biblicher Einflüsse ? Bestand seine historische Leistung wirklich nur in einem « Synkretismus », den er nach Epigonenart von den verschiedensten Seiten her aus recht heterogenem Gedankengut zusammengelesen und mangels Eigenen in sich hineingepropft hat ? Genügt es denn tatsächlich schon zum Verständnis Augustinus festzustellen, er habe sich dieses oder jenes nur von da oder von dort angeeignet und mit mehr oder weniger Erfolg zu harmonisieren versucht ? Derartige Untersuchungen der äusseren Milieu-Faktoren sind sicher notwendige Vorarbeiten für ein genuines Augustinus-Verständnis, aber sicher nicht mehr. Es ist doch — um einen Vergleich zu brauchen — allen Einsichtigen klar, dass etwa ein Naturwissenschaftler, der den Körper irgendeines Lebewesens auf seinen Zellen-, Molekül- und Atomverband hin genauestens analysiert hat, in seinen Reagenzgläsern, Statistiken und Formeln gerade das Wesentliche, was dem Ganzen Form und Leben gibt, nicht in den Griff bekommen hat. Solches zu behaupten, wäre plattester Materialismus ! Merkwürdigerweise betreiben aber selbst solche, für die es eine Beleidigung wäre, « Materialist » genannt zu werden, auf einer höheren, nämlich der geistesgeschichtlichen Ebene ganz ähnliches. Sie meinen, wenn man die « Elemente », aus denen sich das lebendige Denken einer geschichtlichen Persönlichkeit « zusammengesetzt » hat, mit der nötigen Philologen- und Historiker-Akribie analysiert, habe man das Ganze erfasst. Wir zweifeln nicht daran, dass man die von anderswoher empfangenen geistesgeschichtlichen Baustoffe eines Denkes zum Verständnis des Ganzen sorgfältigst zu sondieren hat ; das w e s e n t l i c h e Form- und Lebensprinzip desselben liegt aber doch erst noch dahinter und muss zumindest bei den Grossen, die das Geistesleben von Jahrhunderten schöpferisch gestaltet haben, eine e i g e n e Ursprünglichkeit besitzen

Wer also nicht nur an der Oberfläche leicht greifbarer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge bleiben, sondern Augustin selber verstehen will, der muss von den äusseren Elementen tiefer zur inneren « Seele » des Ganzen eindringen und sich fragen : W a r u m hat dieser grosse Denker eigentlich da und dort gerade diese oder jene überlieferten Gedankenformen übernommen und nicht ganz andere ? Steckt nicht dahinter vielleicht ein ganz tiefer e x i s t e n z i e l l e r Grund, ein ganz p e r s ö n l i c h e s schicksalhaftes Anliegen Augustins ? Gerade diese Frage nach dem ureigenen, originär Augustinischen ist es, die in den bisherigen Darstellungen der Ontologie des Kirchenvaters unbeantwortet geblieben ist. Dabei dürfte wohl selbst für den, der Augustin nur flüchtig kennt, kein Zweifel darüber bestehen, dass gerade er in ganz besonderer Weise ein e x i s t e n z i e l l e r Denker war. Um so verwunderlicher erscheint

es, dass seinem Denken über das Sein bisher — soweit sich sehen lässt — noch nie von seiner lebendigen Existenz her nachgespürt worden ist.

3. Dasselbe fällt noch mehr bei einer dritten Gruppe von Arbeiten auf, die vorwiegend *systematisch* orientiert sind. Als besonders deutliches Beispiel sei hier aus dem Gebiet der Ontologie die Arbeit von Ru. SCHNEIDER²¹ genannt. Er versucht, die Hauptthemen der augustini- schen Ontologie bei der Behandlung des wandelbaren Seins darzu- stellen. Diese offensichtlich stark nach aristotelischem Schema aufgebaute Untersuchung (s.z.B.S.16 ; 141 !) greift — ähnlich wie bereits Scipio (s.o.) — als *Leitfaden* den der Anthropologie entstammenden Begriff des *malum* heraus (S.13). Diesen stellt Sch. als *den* Zentralbegriff des Ganzen hin und glaubt, mit seiner Hilfe durch eine Behandlung der *substantia*, der *mutabilitas* und der *indigentia* die Hauptthemen der Ontologie Augustins darstellen zu können. So ist für ihn — um nur ein Beispiel zu nennen — der Mensch « *das* geeignete Paradigma, um an ihm alle Arten des *malum* in der Welt aufzuzeigen » (S. 13). Im Banne eines solchen bösen « *Medusenblickes* » erklärt er, dass « *alle* Fäden der augustinischen Ontologie in den Begriffen : Wandelbarkeit, Ungenüge und Geschaffensein zusammenlaufen » (S. 140). Durch diese wohl aus einer bestimmten weltanschaulichen Voreingenommenheit stammende, düstere Brille erscheint das augustinische Seinsbild begrifflicherweise oft einseitig dunkel. Das wird auch keineswegs dadurch besser, dass bestimmte Augustinus-Texte gewaltsam in einen aristotelischen Schnürstiefel hineingepresst werden. So stellt Schneider zum Beispiel die unbewiesene Behauptung auf : « In der 'allgemeinen Metaphysik', der Lehre vom Sein, ist Augustin weithin aristotelisch » (S. 16 ; vgl. S. 18 Anm. 4) !

Derartige Blickverengungen scheint Sch. immerhin selber gespürt zu haben, denn er erklärt ausdrücklich, dass die ersten beiden für das Verständnis des vorliegenden letzten Teiles notwendigen (!) Abschnitte nicht veröffentlicht und nur auszugsweise an den Anfang gestellt werden konnten (S. 14 Anm. 2). Wir fragen sicher nicht zu Unrecht, ob die Lehre vom Uebel bei Augustin wirklich « *der Leitfaden für die ontologische Untersuchung ist* » (S. 13), oder nicht doch nur einen *Auschnitt* aus dem Ganzen darstellt. Sollte der Kirchenvater wirklich in seiner Ontologie den Menschen mit seinem *malum* auf diese Weise geradezu zum « *Mass aller Dinge* » gemacht haben ? Das *malum* des Menschen zum Leitfaden der Ontologie zu erklären, hiesse das nicht soviel wie für eine Lichtlehre als Leitfaden den *Schatten* zu nehmen ?

21. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt 1938.

— Wir sehen wie wichtig die Frage nach dem eigentlichen Ansatzpunkt der augustinischen Ontologie ist.

4. Einen ganz anderen Weg in der Methode der Augustinus-Forschung möchte W. SCHULTEN²² einschlagen. Angesichts der — wie er schreibt — « fast unübersehbaren » historisch oder systematisch orientierten Augustinus-Literatur will er sich darum bemühen, abseits von aller Kontroverse und Polemik für die Darstellung der augustinischen Lehre von summe esse und esse creatum « a l l e i n den uns überlieferten T e x t massgebend und richtungweisend » sein zu lassen (S. III f.). Ihm geht es dabei vor allem um die Interpretation, Ausdeutung und Entfaltung des ontologischen Gehaltes der drei Hauptwerke: « Confessiones », « De Trinitate », « De civitate Dei ». Deren einschlägige, über viele Bücher verstreute Aussagen sind es auch im wesentlichen, die zusammen mit ein paar Texten aus den kleineren Früh- und Spätschriften von Schulten in systematischer Reihenfolge interpretiert werden. Dabei ist es ihm gleichgültig, ob die jeweiligen Texte vom früheren oder späteren Augustin stammen. Historischen Perspektiven scheint Schulten — abgesehen von einigen Seitenblicken auf den Platonismus und den Neupythagoreismus — überhaupt abhold zu sein, obwohl doch Augustinus selbst in seinem Prolog zu den *Retractationes* ausdrücklich wünscht, dass man seinen Gedanken in ihrer geschichtlichen Entwicklung nachgehen möge. Bei seinen Textinterpretationen sieht Sch. zwar richtig, dass bei Augustin « die Gotteslehre die metaphysische Grundlage für Noetik, Ethik und Aesthetik und alle anderen Zweige der Philosophie ist » (S. 5)²³. Eingeschränkt von seiner schliesslich doch nach einem bestimmten System vorgehenden Interpretations-Methode fehlt ihm aber der Blick für das historische Wachstum dieses Denkens; und nirgendwo erklärt er, welches der tiefere existenzielle Grund ist, der Augustin im Laufe seiner Entwicklung zu einem solchen Denken bewegt hat. Es scheint uns aber, wie schon gesagt, dass ein Denker erst dann ganz verstanden ist, wenn man nicht nur weiss, w a s er zu diesem oder jenem Problem gedacht, sondern auch w a r u m er das und nicht etwas anderes gedacht hat, — welches, mit anderen Worten, die lebendige « Seele » des Ganzen war (s.o.). Es fehlt also auch bei Schulten die für ein tieferes Verständnis unseres existenziellen Wahrheitssuchers so notwendige Darstellung des inneren Zusammenhangs von Lehre und L e b e n.

5. Als Ergebnis unserer bisherigen kritischen Literatur-Durchsicht müssen wir feststellen, dass weder mit der philologisch-historisch verglei-

22. SCHULTEN, *Augustins Lehre von SUMME ESSE und ESSE CREATUM*, Würzburg, 1935.

23. Ähnlich bereits auch H. WEINAND, *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn 1910; W. TOLLEY, *The Idea of God in the Philosophy of St. Augustine*, New York City 1930 u. a.

chenden, noch mit der systematisch schematisierenden, noch mit der intuitiv interpretierenden Methode allein an das originär Augustinische heranzukommen ist, denn das existenzielle Grundanliegen dieses grossen Denkers liegt tiefer. Dorthin sind die genannten Wege nur Vorstufen. Letztlich erschliesst es sich erst dem, der dieses Denken auch irgendwie existenziell nachzuvollziehen versucht²⁴. Ganz richtig erklärt bereits Gilson in der Einleitung zu seiner grossen Augustinus-Einführung, dass die Lehre des Kirchenvaters « die Uebersetzung einer persönlichen Erfahrung » sei: « Diese muss man betrachten, soll die metaphysische Bedeutung jener verständlich werden²⁵ ».

In diesem Punkte haben es sicher frühere Forscher-Generationen schwerer gehabt als die unsere. Da immer noch « Gleiches am besten von Gleichem erkannt » werden kann, gehört es zu den wenigen Positiva der derzeitigen abendländischen Situation, dass sie es auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit der Spätantike zur Zeit Augustins wieder leichter möglich macht, in die existenzielle Haltung dieses grossen Denkers hineinzufinden. Er steht ja wie wir zwischen Ende und Anfang zweier grosser Geschichtsepochen und ist wohl nicht zuletzt deshalb erst vor kurzem « der erste moderne Mensch » genannt worden²⁶. Haben doch auch wir Heutigen in den Erschütterungen zweier Weltkriege, ihrer Zwischen- und Folgezeit erleben können, dass nicht die ehemals so sicher erscheinenden herkömmlichen Ordnungen der Aussenwelt unser Leben in Wahrheit zu tragen vermögen, sondern dass das über unser « Christliches Abendland » hereinbrechende Chaos allein aus den Tiefenkräften unseres unwandelbaren « *internum aeternum* », d.h. von Gott her bestanden werden kann²⁷. *Serva quod intus est, et non timebis foris!* (En. in Ps. 35, 17). Das Eschatologische unserer « entsicherten Existenz » ist uns ähnlich wie Augustin wieder mit neuer Dringlichkeit bewusst geworden.

Diese Erfahrung hat auch gelehrt, hinter den oft so trügerischen Worten, Gedanken und Denksystemen vor allem nach dem inneren

24. Vgl. dazu auch A. AUER, *Augustinus heute*, in: *Philos. Jahrbuch* 64 (1956) 137 f.

25. GILSON, *Der Heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre*, übers. v. Böhner u. Sigge, Hellaerau 1930, S. 56. Vgl. auch R. EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig 1919¹⁴, S. 208; Th. STEINBÜCHEL, *Grosse Gestalten des Abendlandes*, Trier 1951, S. 85; A. SOLIGNAC, *L'existentialisme de saint Augustin*, in: *Nouvelle Revue Théologique* (1948), S. 1 ff.; ferner das, was B. GRÆTHUYSEN in seiner *Philosophischen Anthropologie*, München 1931, S. 13 ff. (15f.); 78 ff. über die platonische und augustinische Art des Denkens sagt.

26. A. AHLBERG, *Augustinus, den första moderna människan*, Helsinki/Upps. 1952; vgl. auch A. Auer, a.a.O. S. 133 ff.

27. Als Beispiele dafür vgl. die sonst recht verschiedenartigen Gedankengänge etwa bei GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935, S. 305 ff. (« Die christliche Innerlichkeit »); A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, S. 256 ff.; E. UNDERHILL, *Mystik*, München 1928, S. 30 ff. oder etwa M. PICARD, *Die Flucht vor Gott*, Erlenbach/Zürich 1951³; S. TURLENZO, *San Agustín y la soledad*, in: *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 377-406; E. BORNE, *Pour une doctrine de l'intériorité*, in: *Intériorité et Vie spirituelle*, cahier 7 des *Recherches et débats*, Paris 1953, S. 9-74 (S. 20-31 f.).

Sich-Verhalten des jeweiligen Menschen zu suchen, der sich in ihnen äussert. So unentbehrlich dazu eine saubere philologisch-historische Vorarbeit immer sein wird, so wird zum eigentlichen Ziel dieses Suchens doch letztlich nicht die oberflächliche Einordnung in irgendein geistesgeschichtliches Schema, sondern nur das ehrfürchtige Sich-Einfühlen in den Anderen führen. Gilt doch sicher auch hier das Augustinus-Wort : « Der ist dein bester Diener, der nicht so sehr danach trachtet, das von dir zu hören, worauf er selber hinaus will, als vielmehr darauf hinaus zu wollen, was er von dir hört » (Conf. X, 26, 37). Erst so können die wirklichen Denkprinzipien eines Menschen offenbar werden ; vor allem dann, wenn sie im Grunde seine Lebensprinzipien sind.

Das gilt besonders von einem so existenziell denkenden Gottsucher wie es Augustinus war. Was er erlebte, das dachte und schrieb er. Seine Geistesarbeit galt ja nicht der planmässigen Aufrichtung eines massvollen Systems, wie es sich etwa in den Summen der Scholastik findet. Sein Denken ist vielmehr aus der persönlichen Erfahrung geboren ; ist Eruption seines inneren Ringens und Drängens ; ist zumeist in eine bestimmte einmalige Situation hinein ausgesprochen ; ist nicht in starre Begriffe und Systeme gepresst, sondern flutendes Leben²⁸. So vermag Augustins Denken auch äussere Wandlungen durchzumachen, ohne dass dessen innerer « Kern » dabei auch immer ein anderer würde. Es ist oft lediglich zunehmend klarerer Ausdruck seiner persönlichen Existenz, die sich zwischen dem « Draussen » der Aussenwelt und dem « Drinnen » Gottes vollzieht. « Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äusseren, — so schreibt bereits H. Siebeck treffend — sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation²⁹. »

III

Von daher erscheint es begrüssenswert, dass eine andere Gruppe von Augustinus-Forschern sich nicht damit begnügt, den Kirchenvater allein durch Systematisierung oder philologisch-historische Vergleiche mit anderen Denkern gleichsam von aussen her verständlich zu machen, sondern versucht, ihn vor allem auch aus seiner ureigenen persönlichen Entwicklungsgeschichte heraus zu begreifen.

I. Soweit es sich um den ausgesprochen geistigen Werdegang Augustins handelt, müssen hier zuerst die zahlreichen Verdienste von J. HESSEN erwähnt werden³⁰. In jahrzehntelanger Forschung hat er sich

28. Vgl. z.B. B. ALTNER, *In der Studierstube des hl. Augustinus*, in : *Amt u. Sendung*, Freiburg i. B. 1950, S. 378-431 ; Eucken, a.a.O. 210 ff. u. a.

29. SIEBECK, *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik*, in : *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 92 (1888) 189.

30. Vgl. v.a. das zusammenfassende Werk HESSENS, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin/Bonn 1931, und seine kleinere Schrift : *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Nürnberg 1948,

darum bemüht, auf der Spur der von Cassiciacum bis Hippo nacheinander entstandenen Quellschriften den gedanklichen Reifeprozess Augustins, der sich unter dem Einfluss von « Platonismus und Prophetismus³¹ » immer deutlicher entfaltet hat, zu verfolgen. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, viele wichtige Zusammenhänge des augustinischen Denkens aus dessen geschichtlicher Entwicklung heraus zu erhellen. Immer wieder verweist er dabei ganz richtig auf den tief religiösen Grundzug, der nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie des Kirchenvaters beseelt.

Eines aber — und wir meinen das Wichtigste — ist trotz aller Erfolge auch Hessen nicht gelungen: der Durchstoss vom Denken zum Leben Augustins, d.h. zum « Sitz des Denkens im Leben ». Bis in diesen existenziellen Wurzelgrund konnte auch begrifflicher Weise die nur den äusseren Lebensgang kurz skizzierende und erst mit der Schrift *Contra Academicos* voll einsetzende « historische Methode » dieses Forschers nicht vordringen. Liegen doch die für das spätere Denken entscheidenden Ereignisse im Leben des Kirchenvaters, seinen eigenen Berichten zufolge, in der Hauptsache vor der Zeit, da er zu Cassiciacum mit der Niederschrift seiner Erstlingswerke begann. Wir meinen damit nicht etwa nur seine Mailänder Erlebnisse, denn die hat Hessen natürlich genau so in Betracht gezogen wie die meisten anderen Autoren auch; es geht uns vielmehr um jenes dahinter liegende, schon seit Jahrzehnten sich abspielende dramatische Ringen des jungen Augustin mit dem bereits im Herzen des Abtrünnigen rufenden und drängenden Gott. Denn hier in der existenziellen Ich-Du-Begegnung zwischen dem interior homo und dem Deus interior intimo ist nach dem übereinstimmenden Bericht der Früh- und Spätschriften das Denken des Kirchenvaters geboren worden, und hier hat es auch fortan seine zu immer grösserer Reife treibenden ureigenen Wurzeln behalten. Leider ist davon in dem gesamten Lebenswerk Hessens kaum etwas zu finden. Stellt er doch selber als Ergebnis seiner umfangreichen Forschungen schon in der Einleitung zu seinem Hauptwerk über Augustins Metaphysik der Erkenntnis fest, dass die Philosophie des Kirchenvaters eigentlich nur « eine eigenartige Synthese von heidnisch-platonischen und biblisch-prophetischen Denkmotiven » sei (a.a.O. 18). Augustinisch wäre danach also nur die Art, in der verschiedenes geistiges Fremdgut vereinigt worden ist.

Dass es zu derartigen Urteilen auch bei einem um die Entwicklungsgeschichte des Kirchenvaters so verdienten Forscher wie Hessen kommen konnte, hat wohl wiederum seinen tieferen Grund darin, dass über der mit vieler Mühe getriebenen Untersuchung aller von aussen einwir-

31. Vgl. auch HESSEN, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, München 1939.

kenden geistesgeschichtlichen Milieu-Faktoren und ebenso über der Darstellung des entwicklungsgeschichtlichen Denkfortschrittes bei Augustin selbst immer noch der dazugehörige *innere* Existenz-Faktor, ohne den der Kirchenvater tatsächlich nur ein geschickter « Synthetiker » gewesen wäre, zu kurz gekommen ist. Denn das Denken des Kirchenvaters ist zweifellos nicht nur dem Ringen zwischen « Platonismus und Prophetismus », sondern in erster Linie einem tieferen und innerlicheren Drama zwischen Gott und dem Menschen entsprungen. So ist leider auch bei Hessen das lebendige Formprinzip, die « Seele » seines Lebens und Denkens und damit der originär augustiniische « Kristallisationskern » für die verschiedenen « von aussen » assimilierten Bausteine seines späteren Gedankengebäudes nicht in seiner zentralen Bedeutung erfasst worden.

2. Etwas näher an diese *eigenschöpferische* Quelle des augustinischen Denkens scheint *Windelband* gekommen zu sein. So erklärt er in seinem Lehrbuch der Philosophiegeschichte³² unter der Ueberschrift « Metaphysik der inneren Erfahrung », dass « diejenigen Ideen..., durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der *Urheber...*, des *modernen Denkens* geworden ist alle ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung in dem Prinzip der *selbstgewissen Innerlichkeit* (haben), das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat » (S. 232). Damit habe sich das metaphysische Interesse « aus der Sphäre der äusseren Wirklichkeit in diejenige des inneren Lebens verschoben » (ib.). Was Origenes und Plotin bereits vorbereitet hätten, habe Augustinus « zu voller und bewusster Geltung » gebracht (ib.). Diese « Richtung auf die *innere Erfahrung* » mache auch seine schriftstellerische Eigenart aus (S. 233). So flössen Augustin « *fast ausschliesslich* aus dieser Quelle die Anschauungen zu, mit denen seine Metaphysik das Weltall zu umfassen sucht » (ib.)³⁵.

Derartige Sätze wirken nach der Lektüre der bisher besprochenen Arbeiten wie eine Befreiung von der Zwangsvorstellung eines Historismus, der das Denken Augustins allein schon aus dem Rückgang auf seine geistesgeschichtlichen Quellströme und der Art ihres Zusammenfliessens verstanden haben will. Wird doch hier endlich mit allem Nachdruck von einem hervorragenden Kenner der abendländischen Philosophie-Geschichte betont, dass die augustiniische Metaphysik nicht so sehr den äusseren Faktoren der Geistesgeschichte, sondern « *fast ausschliesslich* » (!) der *inneren Erfahrung Augustins selbst* entstammt.

32. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1948¹⁴ (1. Aufl.: 1892).

33. Die Sperrung innerhalb dieses Zitates ist von uns vorgenommen.

« Damit - so stellt Windelband in historischer Ueberschau ganz lapidar fest — beginnt der griechischen Philosophie gegenüber eine neue Entwicklungsreihe » (ib.)! Augustinus habe ja « das Prinzip der Innerlichkeit, welches sich in der gesamten Schlussentwicklung der antiken Wissenschaft vorbereitete, zum erstenmal in den beherrschenden Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt, und darum gebührt ihm in der Gesamtgeschichte der Philosophie die Stellung des Anfangsgliedes einer neuen Entwicklungsreihe : denn die Zusammenschürzung aller Linien der patristischen wie der hellenistischen Philosophie seiner Zeit, die er abschliessend vollzog, war doch nur möglich durch ihre bewusste Vereinigung in einem neuen Gedanken, welcher selbst der Keimpunkt der Philosophie der Zukunft werden sollte » (S. 226). Windelband stellt hier zum ersten Male die Bedeutung heraus, die das augustinische Prinzip der Innerlichkeit nicht nur für ein genuines Verständnis unseres Denkers, sondern des abendländischen Denkens überhaupt besitzt. Die Richtigkeit dieser Schau kann hier gar nicht genug unterstrichen werden.

So hoch diese Erkenntnis Windelbands zu schätzen ist, so verwunderlich erscheint es aber andererseits, dass der Autor dieser gewichtigen Aussagen in den folgenden Kapiteln das von ihm selbst so hervorgehobene Innerlichkeitsprinzip Augustins nur sehr kurz und oberflächlich behandelt. Denn bei der Ausdeutung dieser — wie er sagt — « s e l b s t - g e w i s s e n Innerlichkeit » zitiert er unter den ganz wenigen ausgewählten Texten auch das bekannte « Noli foras ire... » nur bis zur Stelle « ... in interiore homine habitat veritas » (De v. rel. 39,72. Sperrung von Windelband!) und unterschlägt so das anschliessend entscheidende « transcende et teipsum... Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur » (ib.). Angesichts dieser äusserst knappen und zumindest missverständlichen Art der Behandlung werden wir uns fragen müssen, ob hier das augustinische Innerlichkeitsprinzip überhaupt in seiner transszendenten Tiefe und damit erst in seiner eigentlichen metaphysischen Bedeutung erfasst worden ist, oder ob Windelband « Innerlichkeit » nur im neuzeitlich-anthropozentrischen Sinne verstanden hat.

Etwas mehr zu diesem wichtigen Thema findet sich schon in E. GILSON³⁴ systematischer Einführung zum Augustinus-Studium. Auch er stellt fest, dass das Denken des Kirchenvaters vom « Gesetz der Innerlichkeit »

34. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929¹. Deutsch : *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930. Im folgenden wird stets nach dieser vom Verfasser autorisierten Uebersetzung zitiert.

beherrscht wird (S. 133). « Ob wir nun — so erklärt er — einen Verstandes- oder einen Sinnesgegenstand erkennen, die ganze Erkenntnis vollzieht sich im Innern und von innen, von aussen wird nichts hineingebracht... Ausserhalb der Seele kann und muss es Warner, Mahner und Zeichen geben. Sie sollen zwar die Seele einladen, in sich selbst einzukehren, um hier die Wahrheit zu befragen ; aber die wahre Ursprünglichkeit der Seele bleibt unverletzlich ; denn sie bemächtigt sich dieser Zeichen, um sie zu deuten, indem sie aus ihrem eigenen Innern stets die Substanz dessen nimmt, was sie scheinbar empfängt » (S. 133 ; vgl. S. 405 ff.). Dann wird an Hand einiger Texte darauf aufmerksam gemacht, dass die eigentliche Wahrheit unseres Erkennens wohl aus dem Inneren, aber nicht etwa vom Menschen, sondern von dem noch-innerlicheren Deus veritas selber her stammt. Jedoch kommt Gilson in diesem Zusammenhang nicht über eine lückenhafte Behandlung des « inneren Lehrers » (S. 124-45) hinaus und sieht schliesslich in dem Terminus « Innerlichkeit », ähnlich wie in dem Worte « Innatismus », nicht mehr als « nur ein Bild... und... eine falsche Vorstellung » (S. 145).

Unverkennbar ist Gilson ein gutes Stück tiefer als Windelband in das Ureigene des augustinischen Denkens eingedrungen. Doch nimmt auch er schliesslich das, was der Kirchenvater als « Innerlichkeit » bezeichnet, nicht in seinem tiefen existenziellen Ernst, sondern nur als « Bild und falsche Vorstellung ». Hätte G. statt seines systematischen Schemas das *L e b e n* dieses Wahrheitssuchers selbst zum Leitfaden seiner « Einführung » gemacht, wäre diese Verkennung des Innerlichkeitsprinzips und seiner zentralen Bedeutung wohl unmöglich gewesen. Er hätte dann auch niemals behaupten können, Augustinus habe « in Wirklichkeit... nur (!) die wesentlichen Bestandteile des Platonismus christlich nachgedacht und dabei vertieft » (S. 415). So aber ist es nicht mehr überraschend, wenn am Ende auch Gilson in seinem sonst so beachtlichen Werke zusammenfassend erklärt, dass « Augustin zwei verschiedene Weltanschauungen vereinen musste ; die platonische Kosmologie mit der unveränderlichen Welt ihrer Wesenheiten und die jüdisch-christliche Lehre mit ihrer Welt- und Menschheitsgeschichte. Augustin geht ständig von einem zum andern Standpunkt über, jedoch mehr aus einem Gefühl ihrer inneren Einheit als in Kraft einer, zu ihrer Vereinigung ausgearbeiteten, vollständigen Lehre » (S. 397). Hätte Gilson diese Beurteilung des augustinischen Denkens auf die etwas kürzere und prägnantere Formel gebracht : « Unvollständiger *Synkretismus* aus einem gewissen *Gefühl* heraus ! », so wäre er vor einer solchen Aussage sicher selbst zurückgeschreckt und hätte dann vielleicht auch selber noch tiefer nach den in Wirklichkeit nicht gefühlsmässigen, sondern klaren und greifbaren, d.h. existenziellen Gründen für die tatsächlich vorhandene « innere Einheit » im Denken des Kirchenvaters geforscht.

Im Unterschied dazu hat bereits G. SÖHNGEN³⁵ bei der Behandlung der augustinischen Gedächtnislehre in Conf. X, c. 6-27 dankenswerterweise auf die existenzielle Bedeutung des Foris-Intus-Problems bei Augustin hingewiesen. Mit Recht wird hier als das « Wesentlich-Augustinische die Wendung von aussen nach innen » bezeichnet (S. 374 ; vgl. S. 378 ; 380). Dazu hat er später in einer eigenen Arbeit auch die neuplatonische Vorgeschichte beleuchtet³⁶. In diesen beiden kleinen Schriften konnte es dem Thema entsprechend natürlich nur zu beiläufigen Hinweisen und Andeutungen, nicht aber zu einer systematischen Darstellung des augustinischen Innerlichkeitsprinzips kommen.

In einem eigenen Kapitel wird der Begriff der echten augustinischen « Innerlichkeit » erst bei GUARDINIS Untersuchung über Augustins Bekehrung behandelt³⁷. In dieser für einen breiteren Leserkreis bestimmten Deutung der Confessiones soll der in ihnen enthaltene « innere Vorgang » aufgezeigt werden ; soll untersucht werden « wie Augustins Gedanke an seiner Wurzel aussieht..., wo er aus dem inneren Tun und Sein hervorgeht und wieder dahin zurückkehrt; ohne noch von der Aufgabe einer kritisch abgeschiedenen und methodisch durchgeführten Theorie beunruhigt zu sein » (S. 18). Dabei verzichtet der Verfasser bewusst darauf, die Confessiones in den Zusammenhang der übrigen augustinischen Schriften zu stellen. Genauso wenig sieht er sich in der Lage, diesen wiederum in den Zusammenhang seiner Zeit, und seine Zeit in die geistige und dogmengeschichtliche Gesamtentwicklung einzufügen (S. 16 f.). Guardini will — wie er selbst schreibt — « keinen Beitrag zur historischen Augustinusforschung liefern, sondern die Persönlichkeit und ihren Gedanken in ihrer dauernden Gestalt und als immer offene Möglichkeit christlichen Daseins verstehen » (S. 16). Genau wie er keine Augustinus-Geschichte so will er auch keine Augustinus-Systematik treiben. Et hat allein « jenen lebendigen Bereich im Auge, wo Philosophie und Theologie noch nicht im neuzeitlichen Sinne geschieden sind » (S. 18). Ihm geht es um das, was « zum Teil sogar noch vor der Scheidung in theoretisches Denken und geistig-praktisches Leben » liegt (ib.). Dabei geht Guardini — nach seinen eigenen Worten — oft « sorgloser, als es bei einer systematisch gemeinten Untersuchung erlaubt wäre, » vor (ib.).

In dieser intuitiv interpretierenden und gewiss sehr anregenden Art behandelt er dann unter anderem auch auf zehn kurzen Seiten die verschiedenen Aspekte, Stufen und Grade der Innerlichkeit im Dasein Augustins,

35. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*, Conf. X, c. 6-27, in : *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, Köln 1930, S. 367-94.

36. SÖHNGEN, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, in : *Philos. Jahrb.* 49 (1936) 98-120.

37. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, München 1935.

wie es sich in den *Confessiones* zeigt (S. 37-47). « Die christliche Innerlichkeit — so stellt er dabei fest — ist jener lebendige Raum, der entsteht, wenn die tiefer als alles Menschliche liegende Tiefe Gottes sich im wirklichen Menschen zur Geltung bringt; von diesem — wie, steht dahin — erfahren, mitvollzogen, angeeignet wird » (S. 44). Dass hier tiefe Zusammenhänge mit der Entstehung der augustinischen Ontologie bestehen, wird in der knappen Gedankenführung dieses Kapitels begrifflicher Weise nicht behandelt, zumal das auch gar nicht in der Absicht dieses ausschliesslich die *Confessiones* auf ihr inneres Geschehen hin interpretierenden Buches liegt.

Noch weniger als in den zuletzt genannten Arbeiten ist in der übrigen Fachliteratur über das existenzielle Innerlichkeitsprinzip Augustins zu finden; selbst wenn sie so verheissungsvolle Titel trägt wie etwa K. TELAHAYE, *Die « memoria interior » - Lehre des hl. Augustinus und der Begriff der « transzendentalen Apperzeption » Kants* Würzburg 1936 oder M. STUMPF, *Selbsterkenntnis und Illuminatio bei Augustin. Eine quellenanalytische Studie mit besonderer Berücksichtigung des Werkes : De Trinitate*, Münchener Diss. 1944³⁸.

3. Die ersten Versuche einer umfassenderen historisch-kritischen Darstellung des augustinischen Innerlichkeitsprinzips stammen vom Verfasser selbst³⁹. Am Beispiel der Erkenntnislehre, als der philosophischen Fundamental-Disziplin, wird hier gezeigt, wie eng das Denken und die Existenz des Kirchenvaters miteinander verknüpft und von diesem Prinzip bestimmt sind. Lässt sich doch gerade die augustinische Gnoseologie nicht so sehr, wie Hessen meint, von « Platonismus und Prophetismus » (s. o.), sondern zutiefst erst von jenem Prinzip der Innerlichkeit her

38. Auch die Dissertation von H. MÜHLE, *Die wesentliche Wahrheit*, 1951, ist für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung. Von der « Innerlichkeit » ist zwar in verschiedenen Gedankenverbindungen des öfteren die Rede. M. nimmt jedoch lediglich ein paar Augustinus-Texte zum Anlass, um daran anknüpfend seine eigenen Gedanken über die « wesentliche Wahrheit » vorzutragen. Ueber diese haben wir hier nicht zu befinden. Falsch aber ist auf jeden Fall, das Ganze als « augustinisch » auszugeben. Denn die vorgelegten Philosopheme stützen sich ohne Rücksicht auf das umfangreiche literarische Schaffen des Kirchenvaters nur dann und wann auf einige *Confessiones*-Stellen, so als ob Augustinus nur dieses eine Buch geschrieben hätte. Ebenso wird auch die gesamte Augustinus-Literatur ignoriert. Es sind zwar ein paar der bekanntesten Werke derselben am Schluss im Literaturverzeichnis aufgeführt, jedoch werden auch diese in der vorliegenden Arbeit M.' an keiner Stelle beigezogen.

So wird ohne jede Beachtung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, seien es die, in denen der Kirchenvater selber steht, oder seien es jene, die zwischen seiner eigenen Entwicklungsgeschichte und seinem Denken bestehen, desto phantasieroller in einem modern sein wollenden Stil drauflos systematisiert.

Diese Mängel erlauben uns, über die Arbeit M.' hinweg zu gehen. Für ein ungebundenes philosophisches Denken mag sie vielleicht eine Bedeutung haben, für die Augustinus-Forschung jedoch kaum. Denn diese ist gehalten, nicht eigene, sondern augustinische Wege zu verfolgen.

39. F. KÖRNER, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburg 1952; Ders., *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 134 (1954) 397-447.

verstehen, das als einheitliches Strukturgesetz in allen ihren wesentlichen Teilen erkennbar ist. Das gilt sowohl vom Erkennen der *sensibilia* als erst recht von dem der *intelligibilia*. Jedoch ist diese Innerlichkeit nicht mit jener neuzeitlich-anthropozentrischen zu verwechseln, von der bereits im Zusammenhang mit Windelband die Rede war. Denn Augustinus weiss aus eigener Erfahrung zu gut, dass der Mensch die draussen vergeblich gesuchte Wahrheit auch nicht in sich selber bei der eigenen « *natura mutabilis* », sondern erst noch tiefer drinnen beim *Deus veritas* finden kann, von dem her — wie es in *De v. rel.* 39, 72 weiter heisst — das Licht der menschlichen *Ratio* selber erst entzündet wird. Er ist als die « *lux intelligibilis* » der Anfang und das Ende alles menschlichen Erkennens (a.a.O.).

Damit erwies sich — wie wir im Rahmen der genannten Arbeiten zwar nicht ausführen, aber doch wenigstens andeuten konnten — die theozentrische Gnoseologie des Kirchenvaters als einer der wichtigsten Aspekte seiner ebenfalls theozentrischen Anthropologie⁴⁰. Erkennen bedeutete für diesen grossen Wahrheitssucher immer auch irgendwie existieren. Denn es vollzieht sich « letztlich nur innerhalb des umfassenderen Ganzen des Ich-Du-Verhältnisses zwischen dem gnädigen Gott und dem gehorsamen Menschen, dessen Existenz aus der über-innerlichen göttlichen Schöpfermitte alles Seins stammt und auf der zeitlichen Suche nach ewiger Erfüllung wieder dorthin zurückzieht⁴¹ ». Die Suche nach dem *Deus veritas* war für ihn buchstäblich eine « Existenzfrage ». Das zeigt sich auch in seiner persönlichen Geistesentwicklung von der anfänglichen Anamnesislehre bis zur ausgereiften Illuminationslehre. Zwischen diesen beiden Lösungsversuchen Augustins besteht nicht — wie es dem oberflächlichen Blick erscheinen möchte — ein diskontinuierlicher Umbruch, sondern ein tiefgründiger Entwicklungszusammenhang, der durch das gemeinsame Innerlichkeitsprinzip bestimmt ist. Dieses ist nicht erst in dem an der Bibel geschulten Stil der Spätwerke, sondern bereits in dem noch stark der Spätantike entlehnten Gewande der Erstlingsschriften deutlich als die « Seele » des Ganzen zu erkennen (a.a.O. 398-445). Im Laufe der Entwicklung hat es « viele überlieferte vornehmlich neuplatonische und biblische Denkmittel an sich gezogen, sie mit seinem christlich-pneumatischen Lebenshauche beseelt und sich zu dem neuen einheitlichen Ganzen der endgültigen Erkenntnislehre ausgestaltet » (a.a.O. 447).

Damit hat der Verfasser zum ersten Male versucht, über die bislang entweder geistesgeschichtlich, systematisch oder nur intuitiv interpretierend vorgehenden Darstellungen des augustiniischen Denkens hinauszugelangen und auf deren gesicherten Ergebnissen aufbauend zur ori-

40. Dazu vgl. besonders KÖRNER, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956) 166-217.

41. KÖRNER, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre...*, S. 446.

ginären Wurzel der augustinischen Erkenntnislehre, d.h. zu ihrem « Sitz im Leben » hin einzudringen. Ueber die Untersuchung der schon so oft behandelten äusseren Entwicklungsfaktoren hinaus sollte — den bereits genannten kurzen Anregungen von Hessen, Windelband, Gilson, Söhngen und Guardini folgend — der Blick vor allem auf den entscheidenden inneren Faktor gelenkt werden, ohne welchen dem Kirchenvater in der abendländischen Geistesgeschichte niemals eine so schöpferischbefruchtende Rolle zugekommen wäre. Wir meinen damit jene existenzielle Ich-Du-Begegnung mit dem Deus veritas, die sich zwischen der Innerlichkeit des « interiör homo » und der Ueber-Innerlichkeit des « interior intimo » vollzogen und als « Prinzip der Innerlichkeit » das ganze augustinische Denken beseelt hat. Denn dieses ist im wesentlichen nichts anderes als ins Bewusstsein erhobenes Leben.

So notwendig diese erkenntnistheoretischen Grundlagen für jede eindringendere Darstellung der Philosophie Augustins auch immer sein mögen, eine Untersuchung seiner Ontologie stellt uns wesensgemäss noch einmal vor ganz neue Probleme. Dazu braucht man nur an die ins Immense gewachsene Literatur zu diesen beiden je verschiedenen philosophischen Disziplinen « Gnoseologie » und « Ontologie » zu erinnern. Die eine ist höchstens Wegbereiter für die andere. Als durchaus eigenständiges Wissenschaftsgebiet fordert deshalb eine Darstellung der augustinischen Seinslehre, um die es ja hier vor allem geht, nicht nur ein völlig neues Studium der Quellen und der geistesgeschichtlichen Problemlage, sondern auch eine ganz neue Blickrichtung. Konnten wir uns bei der historisch-kritischen Darstellung der Erkenntnislehre Augustins auf jene Entwicklung beschränken, die von den Erstlingsschriften bis zu den Spätwerken reicht, so wird zum tieferen Verständnis seiner Ontologie auf jeden Fall eine nähere Behandlung jenes Lebensabschnittes notwendig sein, der bei dem jungen Augustin der Bekehrung vorausging, und wäre es — wie jeder Geisteshistoriker sofort einsehen wird — nur deshalb, weil er hier schon die ersten Ansätze zu einer denkerischen Erfassung des Seienden unternimmt. In ontologischer Sicht ist diese Entwicklungszeit merkwürdigerweise in der gesamten einschlägigen Literatur so gut wie gar nicht ausgewertet, obwohl das der gerade genannte Grund keineswegs als der einzige und längst nicht als der tiefste fordert. Im Banne des Historismus ist man eben bisher vor lauter Freude an leicht greifbaren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen mit Antike und Christentum gar nicht auf den Gedanken gekommen, dass das ontologische Denken Augustins auch, oder besser: vor allem mit der eigenen Vorgeschichte, nämlich seinem bewegten Jugendleben etwas zu tun haben könnte. Dieser existenzielle Zusammenhang zeigte sich dem Verf. zwar schon bei der Vorbereitung seiner früheren erkenntnistheoretischen Arbeiten von Mal zu Mal deutlicher, behandelt worden ist er aber auch in diesen noch in

keiner Weise. Die Schwierigkeit der Materie erfordert zweifelsohne einen eigenen, ganz neuen Ansatz. Nur einen, wenn auch nicht unbedeutenden Gewinn können wir von dem bisherigen an den neuen Arbeitsplatz mitnehmen: Die Erkenntnis von der fundamentalen Bedeutung, die das Innerlichkeitsprinzip für das augustininische Denken insgesamt hat.

4. Dass wir darin nicht falsch gehen, beweist die Literatur der allerjüngsten Vergangenheit. Denn bereits kurze Zeit nach der ersten im Jahre 1951 abgeschlossenen Arbeit des Verfassers lenken gleich mehrere andere anlässlich des Augustinus-Jubiläums erschienene Aufsätze ebenfalls immer wieder ihr Augenmerk in dieselbe Richtung. Diese wohl meist unabhängig entstandenen Abhandlungen weisen zwar im allgemeinen nur kurz — aber öfter als früher auf die augustininische Innerlichkeit hin und zeigen damit zumindest, dass dieses existenzielle Problem heute gleichsam « in der Luft » liegt; dass Geist und Herz dafür aufgeschlossen und die Augen wach geworden sind für das, was drinnen ist.

So stellt zum Beispiel S.A. TURLENZO bei der Behandlung des Themas « *Agustín y la solidad* » (*Giornale di Metafisica* 9 (1954) 377-406) mit klarem Blick für das Charakteristische der aristotelisch-thomistischen « Äusserlichkeit » die augustininische « Innerlichkeit » gegenüber (s.v.a. S. 398) und hebt ihre metaphysische und ethische Bedeutung für den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung mehrfach hervor.

Im Unterschied dazu hat sich ein anderer fast gleichzeitig erschienener Aufsatz die Innerlichkeit selber zum Hauptgegenstand der Untersuchung genommen und — soweit das auf knappen acht Buchseiten überhaupt möglich ist — auch etwas eingehender behandelt: P. BLANCHARD, *L'espace intérieur chez saint Augustin, d'après le livre X des Confessions (Augustinus Magister I, Paris 1954, S. 535-42)*. Dieses mit französischem Esprit geschriebene Essay ist bestrebt, der « äusseren Welt » des Körperlichen die « innere Welt » des augustininischen Geistes gegenüberzustellen. Dabei ist das Hauptinteresse der Frage gewidmet, ob für den Kirchenvater der « innere Raum » nur ein Symbol oder doch eine Wirklichkeit darstellt. In den Ausführungen dazu beschränkt sich der Autor bedauerlicherweise fast ausschliesslich auf einige wenige Kapitel aus dem X. Buche der « Bekenntnisse » und nimmt auf die zahlreichen Kontexte, die sich in den vielen Werken Augustins sonst noch finden, keinerlei Rücksicht. Auch von der wirklich einschlägigen Fachliteratur, insbesondere von dem fast das gleiche Gebiet behandelnden Aufsatz G. Söhngens⁴² verrät Blanchard leider keine Kenntnis, obwohl er sonst, angefangen von Paulus bis Sartre, recht weit Herbeigeholtes zitiert.

42. Vgl. o. G. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustininischen Gedächtnislehre*, Conf. X, c. 6-27, 1930 (bzw. 1952²).

So nimmt es nicht wunder, dass sein kurzer Aufsatz neben vielem nicht gerade Neuem aber immerhin Richtigem — wie etwa der Feststellung, dass Augustinus den « inneren Raum » als « unleugbar realistisch » erfahren hat (S. 542) — doch Wesentliches zu wünschen übrig lässt. Unter den verschiedenen strittigen Punkten erhebt sich vor allem die Frage, ob Blanchard recht hat, wenn er bei Augustin der « äusseren Welt » des Körperlichen nur eine « innere Welt » des Geistigen gegenüberstellt, in der es zwischen der Innerlichkeit des Menscheistes und der Innerlichkeit des Gottesgeistes keinen eigentlichen Wesensunterschied zu geben scheint. Das berühmte « Noli foras ire, in teipsum redi... et t r a n s - c e n d e et teipsum ! » (De v. rel. 39,72) und den « Deus interior intimo meo » (Conf. III, 6, II) Augustins scheint B nicht zu kennen. Es steht freilich auch nicht im X. Buche der Confessiones; ein warnender Beweis mehr für die allgemein bekannte Tatsache, dass man auf ein paar herausgerissene Sätze gestützt dem unsystematischen Rhetor Augustin alles Mögliche andichten kann.

Eine andere ebenfalls zum Augustinus-Jubiläum geschriebene Arbeit von N.J.J. BALTHASAR präsentiert den viel versprechenden Titel: *La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrinsécisme métaphysique* (*Giornale di Metafisica* 9 (1954) 407-30). Allerdings ist diese schöne Ueberschrift zugleich auch der Hauptgrund dafür, dass man die leider nicht mit augustinischen, sondern thomistischen Massen vorgehende Untersuchung Balthasars um so enttäuschter weglegt, je erwartungsvoller man sie in die Hand genommen hat. Sie wird nämlich dem Thema und damit auch Augustin in keiner Weise gerecht. Weil es uns deshalb hier nicht weiterführen würde, dürfen wir uns ein kritisches Eingehen auf Balthasars Missverständnisse für später aufheben.

Trotz aller Enttäuschungen bleibt aber doch immerhin die Blickrichtung erfreulich, in welcher sich heutige Augustinus-Forschung mit mehr oder weniger Erfolg um ein lange vernachlässigtes Arbeitsgebiet endlich intensiver zu bemühen beginnt.

Das würde sicher noch deutlicher, wenn es möglich wäre, hier auch alle jene Arbeiten zu nennen, in denen trotz der verschiedensten Themenstellungen die von Augustin ja ebenfalls in den mannigfaltigsten Gedankenverbindungen behandelte Innerlichkeit zwar nicht näher dargestellt, aber doch immer wieder wenigstens kurz erwähnt wird, wie das beispielsweise im Zusammenhang mit dem in letzter Zeit verschiedentlich aufgegriffenen Problem « Augustinus und die Mystik » geschehen ist⁴³. In der gedrängten Ueberschau dieses Aufsatzes mussten wir uns allerdings angesichts der beinahe ins Unermessliche angewach-

43. Vgl. den ausführlichen Literatur-Bericht, den MANDOUZE auf dem Pariser Augustinus-Kongress 1954 gegeben hat (s. *Augustinus Magister* III, Paris 1955, S. 103-63).

senen internationalen Augustinus-Literatur auf die typischsten und inhaltlich bedeutsamsten Publikationen beschränken.

5. Wenn wir nun am Schluss dieser bis in die jüngste Vergangenheit reichenden Ueberschau der einschlägigen Literatur das Ergebnis unserer Kritik kurz zusammen fassen, so können wir folgendes feststellen: Wer bei der Erforschung der augustiniſchen Ontologie sein Augenmerk ohne Beachtung der hinter dem Denken stehenden lebendigen Existenz nur auf die von aussen her kommenden geistesgeschichtlichen Einflüsse richtet oder mit irgendeinem vorgegebenen fremden Schema das Denken des Kirchenvaters einfach zu systematisieren sucht; wer ohne historische Perspektive Texte aus den verschiedensten Phasen des literarischen Schaffens wahllos durcheinander reden lässt oder sich gar nur auf wenige Abschnitte eines einzigen Buches beschränkt, der kann unmöglich an die eigentliche Wurzel der augustiniſchen Seinslehre heran gelangen. Denn diese liegt — wie bei einem so existenziellen Denker nicht anders zu erwarten ist — nirgendwo anders als eben in der lebendigen Existenz Augustins selbst. Was dieser ruhelose Wahrheitssucher nach langem verzweifelten Ringen schliesslich in seiner inneren Ich-Du-Begegnung mit dem Deus intimus cordi (Conf. IV, 12, 18) erlebt hat, das und nur das ist seit dem grossen Umbruchsjahr 386 der eigentliche Inhalt seines Denkens⁴⁴. Deum et animam scire cupio! Nihilne plus? Nihil omnino! (Sol. I, 2, 7), so bekennt er selber von dem tieferen Sinn seiner grossen Geistesarbeit. Mit diesem Worte ist eigentlich auch für das Gebiet der augustiniſchen Ontologie bereits die neue Aufgabe dem Inhalt und der Methode nach angedeutet.

B. Die neue Aufgabe

Der kritische Blick auf die bisherige, für Augustins Ontologie bedeutsame Fachliteratur hat uns gezeigt, dass trotz ihrer schier endlosen Flut tatsächlich noch neue Aufgaben auf eine Lösung warten. Ja, es scheint sogar, dass diese unserer Zeit in besonderer Weise aufgegeben

44. Die weittragende Bedeutung dieses Sachverhalts hat bereits ein dem Augustinischen so kongenialer Geist wie M. SCHELER in seinem Buche « *Moralia* » (Leipzig 1923) klar umrissen. Für ihn ist « christliche Philosophie » nicht wie üblich « eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern eine aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem » (S. 129. Sperrungen von uns). Nachdem er in diesem Sinne darauf aufmerksam gemacht hat, « dass es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen ist » (S. 129), erklärt er: « Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen » (S. 130). — Vgl. in diesem Zusammenhang auch J. GROOTEN, *L'augustinisme de M. Max Scheler*, in: *Augustinus Magister* Bd. II, Paris, 1954, S. IIII-20.

sind, weil sie vielleicht im eigentlichen Sinne überhaupt erst in der *h e u - t i g e n* geistesgeschichtlichen Situation gelöst werden können. Ist doch der abendländische Mensch im 20. Jahrhundert ganz ähnlich dem der Spätantike wieder zwischen Anfang und Ende in die Notwendigkeit versetzt, um einen neuen, wirklich tragfähigen Existenzgrund ringen zu müssen. In der « Geworfenheit » unserer heutigen Grenzsituation geht es uns ähnlich wie Augustin wieder in besonderer Weise um *S e i n* oder *N i c h t s e i n*.

Nach der « Umwertung aller Werte » steht der Mensch der Gegenwart weithin im Chaos vor dem « Nichts ». Er weiss nicht mehr, wo er hingehört, und hat mit seinem Standort buchstäblich den « Boden unter den Füssen » verloren. Kein Wunder, dass wir Heutigen einer heillosen Angst verfallen sind, die Herz und Sinn nicht mehr aus den Krallen lässt. Mit Notgeschärftem Blick sind wir aber auf diese Weise vielleicht auch reif geworden, bei der Suche nach einem Lebe- und Lesemeister für unsere heute so notwendige Existenzerneuerung das Eigentlich-Augustinische tiefer zu erfassen als andere Generationen, deren trügerische Sekurität auf Sand gebaut war und den urmenschlichen Instinkt für die « *media regio salutis* » — wie es in den *Confessiones* heisst — überdeckt hatte. Was nämlich der zwischen Sein und Nichtsein geworfene Mailänder Rhetorik-Professor nach langem Ringen einst für sich selber als die rettende Wahrheit entdeckt hatte, kann heute vielleicht auch *u n s e r e* Rettung werden.

So ist die Aufgabe, die vor uns steht, nicht von einem greisenhaftmüden Interesse am Längst-Vergangenen, sondern von der Not der Gegenwart und der Sorge für die Zukunft gestellt. Es geht um unsere eigene Existenz. Und deshalb fragen wir den Kirchenvater mit jener Dringlichkeit, die nur unseren grossen Schicksalsfragen eignet: Was hast Du in der Grenzsituation Deiner Existenz erlebt? Wo hast Du im Zusammenbruch des alten Morschen Deinen neuen Standort gefunden? Welches ist nach Deiner Erfahrung der Ort des Menschen im Ganzen des Seins? Wo ist für uns Sein und Nichtsein? Was heisst überhaupt « Sein »? — Soviel, um nur ein paar unserer drängendsten Anliegen zu nennen. Die Antwort, die uns der grosse Wahrheitssucher in seinen unermüdlichen denkerischen Bemühungen auf diese unsere Existenzfragen gibt, ist das Herzstück der augustinischen Ontologie, die den grossen philosophisch-theologischen Rahmen darstellt, innerhalb dessen der Mensch nach seinem eigenen Sein und Sollen fragt.

Aus dem bereits Gesagten ist klar, dass wir uns bei unserer Aufgabe nicht mit der schon so oft getroffenen Feststellung zufrieden geben dürfen, dass Augustinus von diesem oder jenem Vorgänger dies oder das übernommen und im Laufe seiner Entwicklung unter gewissen Veränderungen zu einer mehr oder weniger geglückten « Synthese » vereinigt habe. Uns interessiert ja nicht so sehr, was er sich im Laufe seiner Jahre alles

angehört oder angelesen hat. Gewiss, auch damit werden wir uns befassen müssen. Unser eigentliches Interesse aber gilt der Frage, wie bei Augustin nach einem jahrelangen dramatischen Ringen mitten in der Verzweiflung endlich die wahre Existenz, das « neue Leben » aufgebrochen ist, von dem hinfort alle seine Werke Zeugnis geben. Denn das Denken des Kirchenvaters ist — wie wir bereits festgestellt haben — im wesentlichen nichts anderes als i n s B e w u s s t s e i n e r h o b e n e s L e b e n. Erst von daher kann es wirklich verstanden werden. Schliesslich kommt auch unser existenzielles Fragen erst dann zur Ruhe, wenn wir der augustinischen Antwort auf den lebendigen Wahrheitsgrund gekommen sind. Dabei erwarten wir von dem Kirchenvater nicht irgendeine bunte Synthese fremder Zitate, durch die er uns ja nur seinerseits wieder zu anderen, älteren Gewährsleuten weiterweisen würde, sondern eine s e l b s t e r l e b t e Antwort auf unsere Schicksalsfrage nach dem Ort des Menschen im Sein.

Schon deshalb können wir uns nicht mehr wie früher damit begnügen, das D e n k e n des sogenannten « christlichen Platonikers » nur aus seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang heraus zu e r k l ä r e n. Es kommt vielmehr darauf an, in seinem doch nur äusserlich bedingten Denken den D e n k e r s e l b s t aus seiner ureigenen inneren Existenz heraus zu v e r s t e h e n. Das geht über das historistische Erklären weit hinaus.

Natürlich wird dadurch nicht in Frage gestellt, dass Augustinus, der eine besondere Fähigkeit besass, mit fremden, recht verschiedenartigen Aufbauelementen ein eigenes Gedankengebäude zu errichten, sehr vieles der antiken Philosophie und dem biblischen Christentum zu verdanken hat — wie es ja auch die bisherige Forschung immer wieder und zum grössten Teil ganz richtig durch ihre historischen Vergleiche nachweisen konnte (s.o.). Wir wehren uns nur gegen den ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen Gedanken, Augustinus habe im allgemeinen nichts Grösseres geleistet, als eben die mehr oder weniger geglättete S y n t h e s e des aus verschiedenen Geistesströmungen übernommenen Gedankengutes. Erscheint es doch unvorstellbar, dass ein in der Geistesgeschichte so nachhaltig wirksam gewordener Denker o h n e schöpferische Quellmitte n u r auf äussere mehr oder weniger zufällige geistige Einwirkungen hin sich einmal mehr dieser und ein andermal mehr jener Weltanschauung zugewendet haben soll, um schliesslich sehr verschiedenes — vor allem Neuplatonismus und Christentum — in einem « Synkretismus » zu vermengen⁴⁵. Statt dessen ist doch — wie

45. An dieser Stelle sei noch einmal ausdrücklich betont, dass hier in Übereinstimmung mit den gesicherten Ergebnissen der bisherigen Augustinus-Forschung nicht an den historisch nachweisbaren Beziehungen des Kirchenvaters sowohl zum heidnisch-spätantiken als auch biblisch-christlichen Denken gezweifelt wird. Im Gegenteil, die Ausführung der von uns gemein

wir gesehen haben — schon von vornherein zu vermuten, dass es im Denken Augustins ausser den äusseren, hinlänglich genug untersuchten Entwicklungsfaktoren vor allem auch einen inneren Faktor gegeben haben muss, der alles von aussen Kommende beurteilen und über seine Annahme oder Verwerfung entscheiden liess. Denn schon nach der ersten Bekanntschaft mit diesem unermüdlichen Wahrheitssucher müsste doch eigentlich die naheliegende Frage auftauchen, warum denn dieser unbestechlich kritische Denker z.B. die historischen Denkformen des Manichäismus oder des stoischen Skeptizismus eines Tages verworfen und dafür die des Neuplatonismus aufgegriffen hat, um sie mit der von der ecclesia catholica überlieferten Bibel in der Hand allmählich umzubilden. Das muss doch seinen tieferen Grund bei Augustin selber haben; vorausgesetzt allerdings, dass er mehr war als nur ein unselbständiger, urteilsloser Eklektiker ohne fortzeugende Schöpferkraft. Ueber diese einzige Voraussetzung aber dürfte wohl bei allen Kennern der abendländischen Geistesentwicklung einhellige Uebereinstimmung herrschen.

Deshalb interessiert uns heute besonders die Frage, ob nicht innerhalb des Gesamt Denkens auch die Seinslehre Augustins, die so oft als platonisch hingestellt worden ist, trotz ihrer unbezweifelbaren Parallelen zu anderen Denk-systemen doch zutiefst eine ureigene schöpferische Quelle besitzt. Denn wenn diese nicht zu finden wäre, lohnte es gar nicht, dass weiter soviel über Augustin gedacht und geschrieben wird, wie es über anderthalb Jahrtausende hin immer noch geschieht. Ist diese originäre Quelle jedoch vorhanden, so kann nur der, der sie gefunden hat, mit Fug und Recht behaupten, der Ontologie des Kirchenvaters wirklich auf den Grund gekommen zu sein.

Die Frage nach diesem Quellgrund der augustinischen Seinslehre ist bisher — wie wir gesehen haben — merkwürdig selten gestellt und auch dann nur sehr kurz und meistens oberflächlich falsch beantwortet worden. Im allgemeinen wurde sie von der Entdeckerfreude an leichter greifbaren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen in den Hintergrund gedrängt, obwohl gerade dem Historiker hätte auffallen müssen, dass der über viele Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag hin wirksam gewordene Einfluss Augustins seine hinreichende Erklärung unmöglich in einem epigonenhaften Synthetiker, sondern nur in einer wirklich originär-schöpferischen Persönlichkeit, in einem genuin augustinischen Lebens- und Denkprinzip finden kann.

Deshalb besteht unsere Aufgabe nicht so sehr darin, den ontologischen Gedankenbau des Kirchenvaters noch einmal auf seine verschiedenen äusseren, von fremden Plätzen her stammenden « Bausteine » hin zu

ten Aufgabe wird dieser vor allem geistesgeschichtlich orientierten Forschung als ihrer notwendigen Voraussetzung sehr vieles zu danken haben. Selber jedoch muss sie sich in einer anderen, darauf aufbauenden Ebene bewegen.

sondieren ; denn dazu wäre heute ohnehin nicht mehr sehr viel Neues zu sagen (vgl. o.). Es handelt sich vielmehr darum, dem innerlich-zentralen « Kristallisationskern » seines Gedankengebäudes, oder besser : der lebendigen « Seele » seines Denkens nachzuspüren. Denn nur weil diese innere-« Lebensquelle » seines geistigen Schaffens so überaus stark und dominierend war, konnte sie die von aussen her übernommenen, so heterogenen Aufbauelemente, wie sie die spätantike Philosophie und das biblische Christentum zur Verfügung stellten, zu jener tiefgründig-lebendigen Einheit zusammenschmelzen, welche ein neues Anfangsglied der abendländischen Geistesentwicklung werden sollte (vgl. o. Windelband). Von der denkerischen Ausdrucksform gilt es zum inneren existenziellen Gehalt, vom Wort zur lebendigen Wurzel seiner Ontologie einzudringen. Augustinus selber fordert immer wieder, dass wir vom Aeusseren zum Inneren streben : *Melius quod interius!* (Conf. X, 6, 9).

Dafür haben wir in unserer heutigen Situation wieder ein gutes Gespür. Unserer aus der Not der Zeit geborenen Frage geht es ja nicht nur um Bereicherung des geistesgeschichtlichen Wissens, sondern vor allem um das, was hinter Augustins Lehre vom Sein steht, d.h. um ihr existenzielles Grundanliegen. Denn erst wenn wir erkannt haben, wo dieses Denken seinen « Sitz im Leben » hat, sind wir in der Lage, diesen « ersten modernen Menschen » wirklich zu verstehen. Dazu wird man nicht nur die in den Erstlingsschriften beginnende und bis zu den Spätwerken immer deutlicher sich entfaltende Entwicklung seiner Seinslehre studieren müssen. Man wird vor allem jene andere längst vor Mailand und Cassiciacum einsetzende dramatische Lebensgeschichte seiner Jugend auf ihr zwischen Welt und Gott sich vollziehendes Grundgeschehen hin zu untersuchen haben. Wer Augustins Gedanken nachspüren will, muss der Spur seines Lebens folgen. Für die Erforschung der augustinischen Ontologie besteht deshalb die neue Aufgabe darin, endlich einmal die existenzielle Seinsentdeckung des so lange unterwegs gewesenen Wahrheitsuchers in den Blick zu bekommen, um damit die fundamentalste Grundlage zur Erhellung seines späteren Seinsdenkens zu gewinnen. Denn Augustins Wissen um Sein oder Nichtsein stammt letztlich nicht aus der Buchweisheit der spätantiken Geistesgeschichte, sondern aus der ganz persönlichen Geschichte seiner Existenz vor Gott. Was er nach dramatischem Ringen bei der Ich-Du-Begegnung mit dem *Deus veritas*, dem « allein wahren Sein », in innerer Phänomenschau erfahren hat, ist als Grundanliegen seines Gesamt Denkens auch der Ansatzpunkt seiner Ontologie. Augustins Seins-Denken gründet in seiner Seins-Begegnung.

Mit dieser These ist nicht nur die Aufgabe, sondern auch die Methode für ein neues Studium der augustinischen Ontologie vorgezeichnet. Denn

wer den Kirchenvater nicht nur im Sinne des Historismus erklären, sondern wirklich verstehen will, wird nicht nur sein Denken historisch — kritisch zu untersuchen, sondern vor allem auch seine lebendige Existenz irgendwie intuitiv nachzuvollziehen haben. Erst « wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht » (Conf. X, I, I).

Franz KÖRNER,
Würzburg.