

1. Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. — Es ist klar, daß ein so lebendiger, in die geistigen Kämpfe seiner Zeit verwickelter und zugleich intuitiver überzeitlicher Denker wie Augustinus nicht durch die Übertragung eines einzelnen seiner so verschiedenartigen Werke anschaulich gemacht werden kann. Das ist nur möglich durch die Herausarbeitung seines Grundmotivs und seiner rhythmischen Entfaltung aus seinem Gesamtwerk: d. h. durch Herauslösung des eigentlich Augustinischen aus seinen zeitgeschichtlichen Bindungen und die Einfügung aller Gliedmotive des Hauptmotivs in jene Rhythmus-Einheit, in der sein Denken schwingt. Die neue Augustinus-Ausgabe von Erich Przywara¹ geht daher mit Recht den folgenden Weg: Zunächst in einem ersten Teil (S. 17—112) den Weg der Geschichte, um aus dem Fortleben Augustins in der Geistigkeit der Vergangenheit und Gegenwart in das Inhaltliche und Formale seines philosophisch-theologischen Denkens zurück- und hineinzuführen; dann aber in einem zweiten Teil (S. 113—632) den Weg einer synthetischen Konstruktion, um im Gefüge aller jener Stellen des Gesamtwerkes, die qualitativ einmalige Stellen sind, das Grund-Augustinische in der gegensätzlichen Vielfalt seiner Motive anschaulich zu machen. Die Folge, die sich daraus für unsere Text-Synthese ergibt, ist eine doppelte: erstens treten die polemisch-apologetischen Schriften zurück und die sachlich-darlegenden hervor. Das wirkt sich praktisch dahin aus, wie das Stellenverzeichnis am Schluß des Buches (S. 633—645) deutlich zeigt, daß der Großteil der Stellen aus *De Trinitate*, *Enarrationes in Psalmos* u. *Sermones* stammt, d. h. aus dem Überzeitlichen Augustins. Zweitens stellt sich die Einheit der philosophischen und theologischen Analyse dar. Der Eindrucksdruck, den der Leser von Augustinus erhält, ist ein überwältigender. Wenn es wahr ist, daß der europäische Geist durch zwei Mächte in ihrer Vermählung bestimmt ist, die Antike und das Christentum, dann hat Przywara recht, wenn er Augustinus als den Genius dieses Geistes bezeichnet. Denn der große Afrikaner ist diese Vermählung. Dadurch wird es begreiflich, daß die Philosophie und Theologie aller Jahrhunderte in ihm grundgelegt und im Widerstreit ihrer sich bekämpfenden Motive zum Ausgleich gebracht ist. Das gilt nicht nur vom Gegensatz, der im Mittelalter im Thomismus und Skotismus das scholastische Denken beherrscht, das gilt auch von dem Gegensatz, der das neuzeitliche Denken vom Anfang bis zum Ende kennzeichnet. Das wird von Przywara in den ersten Kapiteln seines geistvollen Buches in gedrängter und scharfumrissener Weise dargetan. Hier, wo Augustins geistige überzeitliche Gestalt Aug in Aug zu Descartes, Pascal, Hegel, Kierkegaard, Newman, Husserl, Scheler, Heidegger, Karl Barth, zu den neurossischen

¹ Przywara, Erich SJ: Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. Leipzig, Jak. Hegner 1934, 647 S., 8^o, RM 9.50.

Theosophen und zuletzt zum Aquinaten ihre letzten Umrisse erhält, hier im ersten Teil gewinnen wir eine neue, tiefe Einsicht in den Sinn und die Bedeutung der Augustinus-Worte im zweiten Teil. Sie werden von Przywara dargeboten in folgendem Gefüge: Wahrheit — Glauben. Einsicht. Schau — Unendliches Suchen. Unendlicher Gott — Werden. Sein — Geschöpf. Schöpfer — Gott. Mensch — Weg. Wahrheit. Leben — Haupt und Leib — Staat Gottes — Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott — Mensch Gottes — Mensch zu Gott — Mensch in Gott. Wer Augustins Leben und Schriften kennt, sieht sofort, daß in diesen 934 sorgfältig ausgewählten Texten der Weg seiner Seele zu Gott in treffender Weise gesichtet ist. Die heiße „afrikanische Glut“, die aus vielen seiner Worte spricht (wenn auch gebändigt durch westliche „intellektuale Subtilität“), läßt uns verstehen — um aus dem Vielen nur ein Weniges herauszuheben —, daß ihr Träger zeitlebens in Gefahr stand, jener negativen Aszese zu verfallen, die der Osten gerade darum kennt und übt, weil so heißes Blut in ihm kocht. Ihr Ethos der Demut, Armut und Indifferenz als das Ethos für die Sendung des Christen in die Welt hinein macht es begreiflich, warum Augustinus der Vater der Religiositäten der großen Ordensfamilien des Westens wurde: vom Orden Sankt Benedikts bis zur Gesellschaft Jesu. Es ist das Ethos der Sendung im hohepriesterlichen Gebet: „Nicht von der Welt“, „aber in die Welt hineingesandt“. In Augustins Worten über die Liebe löst sich der Gegensatz, der ebenso Augustins Zeit wie unsere Gegenwart durchschneidet: zwischen einem Christentum, einer ethisch-rationalen Vollkommenheit (bis hinein in Pelagianismus) und einem Christentum des gnadenhaften Aufgehens in das Leben und Wirken Gottes (bis hinein in Jansenismus und Dokerismus). Es ist, wie Przywara sagt, der Gegensatz zwischen einem Radikalismus der Aszese, der dann gern in ein Kultur-Christentum des Wahren-Guten-Schönen sich verweltlicht — und einem Radikalismus der Mystik, der dann leicht in ein Endzeits-Christentum eines „heiligen Nihilismus“ sich dämonisiert. Hier bringt Augustinus den Ausgleich mit seiner Unterscheidung der Liebe als *amor* und *caritas*: wohl ist die Liebe als *amor* das Hineingezogensein in die Tiefen der Liebe, die Gott ist — aber eben die Sich schenkende Liebe Gottes ist Leidenschaft in der Seele, in die Welt hinein zu wirken und Sich zu verschenken als *caritas* zum Nächsten hin, und nicht nur als Liebe, die über alles Menschliche erhaben ist, sondern gerade als Liebe, die menschlich sich gibt; wiederum ist nach St. Augustin die Liebe als aktive *caritas* von Mensch zu Mensch gewiß das „Gute Werk“, das einer verrichtet, der von der strebenden Liebe als aktivem *amor* zu Gott getrieben ist, ein guter Mensch zu werden, aber gerade der tiefere Sinn des *Opus caritatis* ist es, das „Auge zu reinigen, Gott zu sehen“, der eben gerade diese zum Menschen sich neigende Liebe ist und darum in der Liebe zum Nächsten hier auf Erden „schaubar“ ist, so daß also die Tiefe des aszetischen „aktiven Tuns der Liebe“ eben doch die Mystik eines Gott-Erfahrens

ist, und gerade die Mystik, die als einzige eine Art Unmittelbarkeit zu Gott gewährt. — „Du, weil du Gott noch nicht siehst, liebend den Nächsten, verdienst du Ihn zu sehen: liebend den Nächsten reinigst du das Auge, Gott zu sehen . . . Liebe also den Nächsten und schau ein in dir, woher du den Nächsten liebst; dort wirst du Gott sehen, wie du kannst“ (S. 491, N. 641).

Bei dieser hier nur für ein Teilgebiet berührten Bedeutung der augustinischen Schriften für das Geistesleben der Vergangenheit und Gegenwart verdient Przywara besonderen Dank dafür, daß er seinen Textübertragungen eine eigene selbständige Form gegeben hat, in der Satzbau und Rhythmus des Originals gewahrt ist, soweit es deutsche Sprachweite irgendwie erlaubt. So erfüllt sein auch drucktechnisch ausgezeichnetes Werk alle Voraussetzungen, daß Augustin, so groß sein Einfluß auf die europäische Geistigkeit in den vergangenen Jahrhunderten auch gewesen ist, seine ausgleichende Wirkung in der augustinischen Situation der Gegenwart erst recht beginnen und vollenden kann.

2. Einführung in die Lehre Augustins. — Dem gleichen Ziele wie Przywara suchte schon früher Stephan G i l s o n zu dienen mit seiner *Introduction à l'étude de Saint Augustin*², die zwei deutsche Franziskaner in dankenswerter Weise ins Deutsche übertragen haben³. Hinzugefügt wurden dabei die zwei letzten Kapitel, die als Zeitschriftenaufsätze inzwischen erschienen waren. Weggelassen wurden dagegen fast alle Augustinus-Zitate, auf die G. in den Fußnoten auf fast jeder Seite seine Ausführungen im Text zu stützen sucht. Infolgedessen behält für den wissenschaftlichen Arbeiter neben der Übersetzung das Original seinen vollen Wert, da ja darin gerade der Versuch gemacht wird, den Augustinismus des hl. Augustin selber zu studieren, d. h. seine grundlegenden und wesentlichen Lehren, unabhängig vom „Augustinismus“ seiner Nachfahren, einzig und vollständig aus den Quellen zu schöpfen. Man muß deswegen ständig die augustinischen Texte vor Augen haben, wenn man ihre Analyse und Paraphrase durch den Übersetzer kritisch verfolgen will. Den Quellpunkt der Lehre sieht G. im Verlangen Augustins nach Seligkeit im Besitz der Weisheit, Wahrheit und Güte in Gott. Folgerichtig ist das Einleitungskapitel des Buches dem augustinischen Begriff der Seligkeit gewidmet, während die folgenden Abschnitte von den Wegen handeln, auf denen die Seele zu dieser Seligkeit gelangen kann. Daher die Einteilung des Werkes in folgende drei Teile: 1. Der Verstand auf der Suche nach Gott, 2. Der Wille auf der Suche nach Gott, 3. Vom Suchen und Finden Gottes in der Schöpfung. Aus den Einzeluntersuchungen dieser drei Teile wird am Ende eine Schluß-

² G i l s o n, Étienne: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin 1929 (Dazu diese Zeitschrift 5 [1930], 188 f.).

³ G i l s o n, Stephan: *Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*. Aus dem Französischen übersetzt von PP. Philotheus Böhner u. Timotheus Sigge OFM. Hellerau, Hegner 1930 (jetzt Heidelberg, F. H. Kerle), 623 S., 8°, RM 7.80.

folgerung gezogen, in der in einer großzügigen Zusammenschau der Versuch gemacht wird, die Wesenszüge des augustinischen Denkens zu bestimmen und ihren Sinn und ihre Bedeutung für die Philosophie der Zukunft darzulegen. Hier behandelt G. zum Teil dieselben philosophischen Probleme, die auch E. Przywara in seinem Augustinusbuch aufgeworfen hat. Nur geschieht es bei G. viel ausführlicher und schon darum für das Verständnis des Lesers zugänglicher, so daß wir uns eine bessere Vorbereitung auf das Studium des anspruchsvollen Werkes von Przywara nicht denken können als G.s vorliegende Einführung. Vergleichenderweise in Einzelheiten einzugehen ist hier nicht des Ortes. Wer sich mit G. auseinandersetzen will, beachte die kritische Abhandlung von Blaise Romeyer in *Archives de Philosophie* 7 (1930), 200—243, oder den Aufsatz von D'Alès im 1. Januarheft der *Études* 1930 (80—88). Hier genüge es, auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, die dem Buch G.s für das Studium der Aszetik und Mystik zukommt. Wenn der Verfasser auch nicht ausdrücklich auf diesen Teil in der Lehre Augustins eingeht, so bietet er doch in fast allen Abschnitten seines Werkes so wertvolle, weil grundsätzliche Hinweise und Andeutungen, daß die Zusammenhänge zwischen der augustinischen Philosophie, Theologie, Aszese und Mystik unmittelbar in die Augen springen. Das gilt namentlich von allen Stellen, an denen G. von der augustinischen Beschauung spricht (197, 213, 329). Es ist unverkennbar: die Aszetik und Mystik des einflußreichsten aller Kirchenlehrer ist so in das Grundmotiv seines Lebens und Denkens eingeschlossen, daß sie nur von da aus verstanden und entwickelt werden kann. Wir sprechen wohl Augustins eigenen Gedanken aus, wenn wir mit G. sagen, daß eine Darstellung seines inneren Lebens nur in dem Maße augustinisch ist, als sie auf die Liebe (die *caritas*) aufgebaut wird. Dazu bietet G.s Einführung wertvolle Fingerzeige. Wir empfehlen deshalb die Übersetzung als das Beste, was wir neben der Ethik Augustins von Mausbach und der Textsynthese Przywaras zur Einführung in das Gesamtwerk Augustins in der deutschen Literatur besitzen. Die klare, flüssige Sprache, das sorgfältig ausgewählte Literaturverzeichnis (569—608) und nicht zuletzt das ausführliche Personen- und Sachverzeichnis machen sie zu einem aufschlußreichen Nachschlagebuch für die erste Orientierung in den Grundzügen des wahren und falschen Augustinismus.

3. Die Anthropologie Augustins. — In der bisherigen Erforschung Augustins ist seine Anthropologie, abgesehen von wichtigen Beiträgen zur Lösung von Einzelfragen, als Ganzes einer besonderen Untersuchung noch nicht unterzogen worden. Auch in den „Beiträgen zur theologischen und philosophischen Anthropologie“, die Th. Steinbüchel und Th. Müncker im letzten Jahr — Fritz Tillmann zu Ehren — herausgegeben haben, hat das Bild vom Menschen, wie es Augustinus sah, keine Stelle gefunden⁴, obwohl bei ihm die größte Gesamt-

⁴ Einen gewissen Ersatz bietet die ausgezeichnete Studie Steinbüchels über „Augu-

konzeption der Alten Kirche vorliegt, die zugleich für das Mittelalter von grundlegender Bedeutung wurde. Unter diesen Umständen kommt der Monographie des protestantischen Theologen Erich Dinkler eine besondere Bedeutung zu⁵. In ihr wird zum ersten Mal und mit nicht gewöhnlicher geistiger Energie der schwierige Versuch unternommen, das augustinische Menschenbild zu zeichnen, nicht in seiner leiblichen und seelischen Seite isoliert, sondern in den Hauptlinien seiner Totalität: den Menschen also in seiner Stellung zu Gott und zur Welt und in seiner physisch-psychischen Konstitution, wie ihn der Bischof von Hippo auf der Lebenskala werden, fallen, kämpfen, steigen, sterben und aufstehen sah. Dem entsprechend steht an der Spitze der Untersuchung der adamitische Mensch, sein paradisisches Sein und sein Fall mit den verhängnisvollen Auswirkungen für die gesamte Menschheit. Daraus ergeben sich als nächste anthropologische Stufen der „kranke“ und der „kämpfende“ Mensch und von hier, durch Gottes Gnade zur christlichen Seins-Stufe erhoben, der „gesunde“ Mensch. Aber auch hier in der Sphäre des Christlichen und der relativen Gesundheit bleiben die Folgen der Erbsünde bestehen, bis der Mensch in Tod und Auferstehung zur Eingehung in Gott durch Christus erlöst wird. Um den inneren Zusammenhang der einzelnen Stufen, der Verwurzelung im Fall und der Ausgerichtetheit auf das ewige Leben, klarzumachen, wird anschließend das augustinische Zeit-Bewußtsein dargestellt, ohne das seine Anthropologie in ihrer letzten religiösen Tiefe nicht erfaßt werden kann⁶. Den andern historischen und psychologischen Voraussetzungen ist D. dadurch gerecht geworden, daß er gleich am Anfang die äußeren und inneren Einflüsse beleuchtet, aus denen das augustinische Menschenbild erwachsen ist: die paulinische und neuplatonische Anthropologie und vor allem das eigene Bewußtsein, aus dessen Tiefen die Frage nach dem Menschen in Augustins Seele geboren wurde.

Methodisch scheinen damit alle Bedingungen erfüllt, um seine Anthropologie in rechter Weise würdigen zu können. Daß D.s Versuch aufs Ganze gesehen trotzdem nicht gelungen ist, hat u. a. folgende Ursachen: 1. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß im genuinen Christentum, inmitten der enthusiastischen Erwartung, der eschatologischen Ausgerichtetheit der Urgemeinden, die Kluft zwischen Weltlich und Göttlich, Diesseits und Jenseits, beseitigt war.

stins religiöse Persönlichkeit in ihrem Werden“ in der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz“ 45 (1930), 14—33.

⁵ Erich Dinkler: Die Anthropologie Augustins. Stuttgart, Kohlhammer 1934, XI u. 287 S., Gr.-8°, RM 18.— (Forschgn. zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 4. Bd.).

⁶ Hier führt wesentlich weiter das erhebende Buch von Jean Guittou: *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et S. Augustin*. Paris, Boivin 1933, XXIV u. 397 S., Gr.-8°, Fr. 40.—, ein Buch, auf das Dinkler im Literaturverzeichnis zwar hinweist, dessen Benützung aber im Text keine Spuren zeigt.

Daher seine Kritik an Augustinus, dem es nicht gelungen sei, seine Anthropologie auf dem Boden der urchristlichen Eschatologie und Weltindifferenz aufzubauen; daher auch seine grundsätzliche Einstellung gegen die christliche Aszese, deren Aufkommen nach dem Nachlassen der eschatologischen Spannung ein neues Ausbrechen der scheinbar besiegten Dualität bedeute, ohne den Total-Menschen ins Pneumatische erheben zu können. „Man tötete vielmehr das Leibliche, um das Seelische damit zu kultivieren“, ein leibfeindlicher Zug, der auch die ganze augustinische Anthropologie durchziehe. Trotzdem ist D. so gerecht, einige Stellen anzuführen, in denen Augustinus die Aszese zwar bejaht, aber den Haß und die Verachtung des Leibes verneint.

2. In der Skizzierung der paulinischen Anthropologie gibt der Verfasser (im Anschluß an Reitzenstein und andere) den Worten *pneuma — psyche — soma — sarx* eine Deutung, die in der Gedankenwelt des Apostels keinen Stützpunkt hat⁷. Die Folge davon muß natürlich sein, daß Augustinus das paulinische Fleisch-Geist-Verhältnis, wie es D. sieht, grundsätzlich mißverstanden und ein Menschenbild gezeichnet hat, das zum Menschenbild des Apostels in wesentlichem Widerspruch steht. In Wahrheit steht aber nicht Augustin gegen Paulus und Paulus gegen Augustin, sondern beide stehen gegen D., nach dessen falscher Exegese der pneumatische Mensch bei Paulus schon hier auf Erden einen pneumatischen Leib und die Freiheit von den Folgen der Erbsünde, d. h. die paradiesische Idealität, erlangen kann. Der so verstandene paulinische Gedanke einer Totalerhebung des Christen ins Pneumatische durch Gottes Gnade ist in der Tat von Augustinus nicht rezipiert worden. Hier hemmt ihn nach D. das Selbsterlebte und die herrschende mönchisch-asketische Haltung des Christentums, in deren Bahnen „in der Praxis nur zu oft“ auch Paulus hineingekommen sei, nämlich überall da, wo er, wie D. nicht entgeht, auch beim Pneumatikos den Kampf zwischen Geist und Fleisch noch fortbestehen und dem „Fleisch“ die Bedeutung des Niederen noch anhaften läßt. Mit dieser Begriffskonzeption des Leiblichen haben nach D.s Meinung Paulus und Augustinus sich von der indifferenten Haltung des genuinen Christentums entfernt und der nachfolgenden Entwicklung verhängnisvolle Ansatzpunkte dargeboten.

3. D. sieht fast nur den Augustinus der Erbsünde, während ihm der Augustinus des „Haupt und Leib Ein Christus“ völlig verborgen bleibt. Diese Einseitigkeit und Unausgeglichenheit seiner Betrachtungsweise ist dadurch grundgelegt, daß er den augustinischen Menschen primär aus dem Menschen Augustinus heraus entwickelt: „Das eigene Erlebnis vom Fortbestehen geschlechtlicher Regungen führte

⁷ Dafür vgl. von katholischer Seite Karl Theodor Schäfer: „Der Mensch in paulinischer Auffassung“, in „Das Bild vom Menschen“, herausgegeben von Th. Steinbüchel u. Th. Müncker, Düsseldorf, Schwann 1934, S. 25—35; von protestantischer Seite Walter Gutbrod: „Die paulinische Anthropologie“, Stuttgart, Kohlhammer 1934.

Augustinus zur Lehre vom Leib als Träger dieser Sexus-Potenz, homogen damit zur Lehre von der Erbsünde, die er erst sekundär dann in der Schrift fundierte. — Das führte zur Betonung der Spannung zwischen Leib und Seele, zur unvermittelten Durchkreuzung einer scheinbar gefundenen Synthetik. — Augustinus entbehrte selbst viel zu sehr der harmonischen Natur, als daß er dem Christenmenschen die pneumatische Seinsweise schon hätte zusprechen können. — Im Empirischen liegt die Wurzel, in der Lehre von der Konkupiszenz der Schlüssel zu seiner Anthropologie.“ In der überspitzten, fast psychoanalytisch anmutenden Durchführung dieses methodischen Grundsatzes liegt der wunde Punkt des ganzen D.schen Buches. Um so mehr verdient es anerkannt zu werden, daß es dem Verfasser doch gelingt, über den so einseitig betonten augustinischen Erbsünde-Pessimismus hinauszukommen, indem er erklärt, daß, aufs Ganze gesehen, die Synthetik beim augustinischen Christen vorherrscht und die aus dem Fortbestehen der Konkupiszenz sich ergebenden Folgen daher nur als „Durchbrechung“ angesprochen werden dürfen. Dieses ausgleichende Urteil dürfte nicht nur für den Verfasser, sondern auch für den Leser ein Zeichen sein, daß letztlich doch der Paulinismus über den neuplatonischen Gegensatz von Fleisch und Geist in Augustinus gesiegt hat. Daß D. mit diesem gesunden Ansatz im Ausgleich der inneraugustinischen Gegensätze nicht weiter kam, hat seinen letzten Grund darin, daß er die Zentralstellung Christi in der Theologie des Kirchenvaters, seine „Christus-Mystik“ völlig verkennt. Durch den starken, wenn auch nicht ganz unkritischen Anschluß an das irreführende Werk von Scheel „Anschauung Augustins über Christi Person und Werk“ läßt er sich dazu verleiten, der augustinischen Christologie jede tiefere Bedeutung zur Lösung der anthropologischen Probleme abzusprechen. In Wahrheit ist das Gegenteil der Fall. Gerade weil es im Augustinischen so dringlich um das Verhältnis zwischen Geist und Fleisch geht, steht notwendig in seinem Mittelpunkt das Wort, das Fleisch geworden, der Gott-Mensch: Christus. „Wie könnte sich das Wort mit dem Fleisch verbinden, wenn es schlecht, böse, beschmutzend ist?“ In dieser Frage Augustins tritt die fundamentale Bedeutung, die der Menschwerdung in seiner Anthropologie zukommt, klar zutage. Er kennt nicht nur das Fleisch als Ort der Sünde (in den Zuspitzungen der Erbsünde-Lehre), er kennt auch das Fleisch als Ort der Gnade (in der Lehre vom *Corpus Christi mysticum*). Indem so der eine Aspekt beschattet ist durch den andern, erfolgt in Augustinus eine Näherung zwischen Leib und Seele, in der „das Wort, das Fleisch ward“ und „das Haupt und Leib Ein Christus“ die große unzerreißbare Einheit aller Risse bedeutet. Der „einheitliche Mensch“ im Sinne Augustins ist der Christ im *Corpus Christi mysticum*. Dafür hat Przywara in seiner Augustinus-Ausgabe die erklärenden Texte beigebracht, nach denen das Christologische und Theologische im Menschenbild Augustins, wie es D. zeichnet, berichtigt und um ein Bedeutendes vertieft werden

muß. In der philosophischen Frage, ob Augustin den Menschen als Verbindung dreier Substanzen gedacht oder ihn als Synthese allein aus Leib und Seele gefaßt hat, entscheidet sich der Verfasser mit Recht für Dichotomie. Ebenso wird die unlängst vertretene These des Franziskaners Hieronymus a Parisiis⁸, daß bei Augustin durchgängig eine substantiale Einheit von rationaler Seele und Leib vorliegt, mit guten Gründen abgelehnt.

In der Zwei-Substanzen-Theorie sowohl wie in der akzidentellen Verbindung von Leib und Seele stimmen Dinklers psychologische Untersuchungen überein mit den Ergebnissen der gleichzeitig erschienenen Münchener Doktordissertation von Josef Goldbrunner⁹. Hier werden die Begriffe Leib und Seele aus den Schriften Augustins herausgeschält und ihr Verhältnis in der Vereinigung im Menschen unter zwei Gesichtspunkten aufgezeigt: Ihr Seins- und ihr Wirkungsverhältnis. Durch beständige Auseinandersetzungen mit Plato und Aristoteles gelingt es G., die augustinische Lehre scharf abzugrenzen, klar herauszustellen und philosophiegeschichtlich richtig einzuordnen. Obwohl er seiner Aufgabe gemäß die theologischen bzw. ethischen Fragen im augustinischen Leib-Seele-Problem außer acht läßt oder nur ganz gelegentlich streift, verweist er zum Schluß (44) auf die kulturgeschichtliche Bedeutung des augustinischen Wortes von der Ehe zwischen Leib und Seele: „Du hältst dein Fleisch für eine Fessel? Wer aber hat je seine Fesseln geliebt? Du hältst deinen Leib für einen Kerker, wer liebt aber seinen Kerker? Und doch, niemals hat jemand sein Fleisch gehaßt, sondern ernährt und gepflegt wie Christus seine Kirche . . . Das Verhältnis zwischen Geist und Leib gleicht einer Ehe.“ „Nicht Gefangene im Körper ist die Seele im Leibe, sondern Eheherr der geliebten Gattin.“ Dieses Wort Augustins eröffnet nach G. einen Ausblick auf gewaltige kulturgeschichtliche Perspektiven. Im Altertum war das Wort Platos vom Leib als dem Kerker der Seele beherrschend. Plotin sprach noch vom Grab der Seele. Augustinus „erlöste“ den menschlichen Leib zu einer ihm würdigen Stellung. Von Augustinus führt eine gerade Linie zu Benedikt, der in seinen Regeln den Leib als Freund und Mitarbeiter der Seele bezeichnet. Bei Bernhard von Clairvaux findet sich selbst das Wort Augustins wieder: der Leib ist Lebensgefährte der Seele, sie stehen zueinander wie Ehegatten, wie Mann und Frau. Das letzte große Wort sprach dann der hl. Franziskus, der den Körper als den „Bruder“ Leib begrüßte.

4. Plotin und Augustinus. — Es besteht heute kein Zweifel mehr darüber, daß unter allen Kirchenvätern keiner so entscheidend und nachhaltig unter dem Einfluß Plotins gestanden ist, wie der hl. Augustinus. Die Schwierigkeit liegt nur

⁸ Hieronymus a Parisiis: De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini. In acta hebdomadae Augustinianae-Thomisticae. Taurini-Romae 1931, S. 271—311.

⁹ Josef Goldbrunner: Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus. Kallmünz, Laßleben 1934, 61 S., 8^o.

darin, im Einzelfall die Art und den Grad dieses Einflusses auf genaue Weise abzugrenzen. Im allgemeinen kann man sagen, daß er in seinen Frühschriften stärker war, als in denen der Spätzeit, ohne daß er je dazu verleitet hätte, plotinische Ideen in den Inhalt des christlichen Dogmas einzuführen. „Der Neuplatonismus ist bei Augustin wirklich christianisiert und vom Geist der Bibel durchströmt“ (Nörregaard). Darüber haben vor allem französische Forscher wie Portalié, Boyer, Arnou, Combès, Jolivet, Cayré u. a. volle Klarheit geschaffen. Zuletzt hat der „Platonismus der Väter“ in R. Arnou's meisterhafter Darstellung¹⁰ eine Klärung und Durchleuchtung gefunden, die künftig niemand außer acht lassen darf, der sich mit den Beziehungen Augustins zu Plotin nutzbringend beschäftigen will. Kommt man von da her zu dem neuen Buch des Bonner Privatdozenten der Philosophie Jakob B a r i o n¹¹, so muß man dem Verfasser das Zeugnis ausstellen, daß er die neuere Augustinus-Forschung gründlich beherrscht und, ohne den jüngsten Beitrag von Arnou zu seinem Thema gekannt zu haben, zu Ergebnissen kommt, die sich mit den Resultaten des kompetenten französischen Forschers im wesentlichen decken. Zwar liegt bei B. der Nachdruck auf der Darstellung der plotinischen Gotteslehre, da diese spekulativen Erörterungen in der neuen Plotinliteratur gegenüber Psychologie und Ethik weniger beachtet sind. Aber gerade dadurch, daß er die Philosophie Plotins von ihrem alles beherrschenden Mittelpunkt aus zu erfassen sucht, gelingt es ihm, auch der augustiniischen Gotteslehre gerecht zu werden, d. h. über der Ähnlichkeit des sprachlichen Gewandes den Unterschied der Theorien und ihrer Voraussetzungen nicht zu übersehen. In dieser Hinsicht bedeutet sein Buch in der deutschen Plotin- und Augustinus-Literatur einen wesentlichen Fortschritt, da die älteren einschlägigen Arbeiten, Kälin etwa ausgenommen, ihr Urteil vorwiegend auf eine Gegenüberstellung von einzelnen mehr oder weniger ähnlich lautenden Textstellen aufbauen.

Der „Bedeutung und historischen Stellung der Metaphysik Plotins“ ist Kapitel 1 des ersten Teiles gewidmet. Im Kapitel 2 wird das literarische und ideelle Verhältnis Augustins zu den Lehren der Neuplatoniker gekennzeichnet; bemerkenswerterweise mit den bekannten Worten des hl. Thomas (S. Th. I. qu. 84 a. 5), die nach B. auch heute von ihrer Gültigkeit nichts verloren haben. Zur Quellenfrage ist (gegen W. Theiler: Porphyrios und Augustin) das neue Werk von P. Henry nachzutragen¹², das für den direkten Einfluß Plotins im Abend-

¹⁰ R. A r n o u : Platonisme des Pères. In Dictionnaire de Théologie catholique XII, 2, Sp. 2258—2392.

¹¹ Jakob B a r i o n : Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. Berlin, Junker u. Dünnhaupt 1935, 175 S., Gr.-8^o, RM 6.— (Neue Deutsche Forschungen. Abteilung Philosophie, Bd. 5).

¹² Paul H e n r y SJ: Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe. Louvain, Spicilegium sacrum Iovaniense 1934, 291 S., 8^o, Fr. 60.— (Spicil. sacr. Iovan. 15).

land bisher unbekanntes Material erschließt. Zur Bedeutung des Neuplatonismus für Augustins Logos-Lehre (S. 46 f.) sind (gegen Scheel) die Ausführungen Arnous heranzuziehen (Sp. 2329 f.), nach denen Augustin trotz der weitgehenden sprachlichen Analogien die Wesensunterschiede zwischen dem neuplatonischen *Nous* und dem johanneischen *Logos* wohl gesehen hat.

Im zweiten Teil wird zunächst mit großer Gründlichkeit und Klarheit das Dasein und Wesen Gottes nach Plotin behandelt. Zum Vergleiche werden die Hauptzüge des augustinischen Gottesbildes aus dem Gebet am Anfang der Soliloquien herangezogen. Hier betet der christliche Philosoph in einer Sprache, die weithin auch in der Schule des Plotinos gesprochen werden könnte. Aber es ist, wie B. mit Recht hervorhebt, der persönliche Gott der Christenheit, an den sich Augustinus um Hilfe wendet. „Die Botschaft der Bibel von dem milden Vater hat ihn ergriffen, von dem barmherzigen Vater, der dem klopfenden Wanderer die Türe öffnet und das Lebensbrot reicht“ (Haenchen). Dieser Gedanke führt über die Gottesauffassung Plotins hinaus, so sehr er auch an vielen Stellen in die Sprache der plotinischen Metaphysik gekleidet ist. Immerhin bleibt er der Gebetsausdruck des Philosophen Augustin, dem Plotin Lehrer war, Lehrer auch auf dem Weg zum Christentum, wenn hierbei auch keineswegs Führer zum christlichen Beten; denn das Gebet im Sinne Augustins ist in der rein naturgesetzlich bestimmten Weltordnung der plotinischen Philosophie grundsätzlich ausgeschlossen¹³. Darauf hätte B. vielleicht noch ausdrücklicher hinweisen können, weil Harnack u. a. gerade hier von einem „Triumph“ des Neuplatonismus und von den „Schätzen des Geistlichen Lebens“ sprechen, die aus der heidnischen Philosophie in die theologischen Schriften Augustins eingegangen seien. Im zweiten Kapitel wird die plotinische Trias, die Entstehung und Tätigkeit des *Nous* und der Weltseele und ihre Beziehungen zueinander dargestellt, und aus einzelnen charakteristischen Stellen Augustins die tiefen Unterschiede aufgezeigt, die seine Trinitätslehre von den Hypostasen-Spekulationen Plotins trennen, trotz der neuplatonischen Philosopheme, die er zur spekulativen Begründung des Dogmas verwendet hat. Da die dogmengeschichtliche Frage, inwiefern der Neuplatonismus für die Entwicklung des Trinitätsdogmas von Bedeutung war, nicht berührt wird, ist hier zur notwendigen Ergänzung auf Arnou zu verweisen, der der neuplatonischen Trias in ihrem Verhältnis zur christlichen Trinitätslehre ein tiefdringendes Kapitel widmet. In der nächsten Untersuchung über Gott und Welt wird gezeigt, daß eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses des Einen zur Welt bei Plotin sich nicht gewinnen läßt, während Augustinus den Gedanken des christlichen Schöpfergottes stets festgehalten hat und eine Beziehung Gottes zur Welt lehrt, die zur Auffassung der Eneaden wesentliche Unterschiede aufweisen. Im letzten Kapitel wird das Verhältnis des

¹³ Dazu vgl. F. C a y r é: L'Oraison selon l'esprit de Saint Augustin. In La Vie Spirituelle, t. 43 (1935) 255—263.

Menschen zu Gott aus den Hauptsätzen der plotinischen Metaphysik entwickelt. Außerdem wird auf die persönliche Erfahrung Plotins hingewiesen, der nach dem Zeugnis Porphyrs viermal in seinem Leben der Vereinigung mit der Gottheit gewürdigt wurde. Darnach kann der Mensch das Eine nicht durch das Denken erreichen, sondern nur durch eine Schau. Die erste Stufe dieser Schau erreicht die Seele in der Anschauung des *Nous*, die eine Einheit von Seele und intelligibler Welt bewirkt, in der die Seele das Selbstbewußtsein nicht verliert. Eine vollkommeneren Einheit von Gott und Seele vollzieht sich in der Ekstase, einem Gegenwärtigsein Gottes selber in der Seele, dessen Erhabenheit dem Menschen unmittelbar zuteil wird, dessen Absolutheit aber eine völlige Identität verhindert. Diese höchste Gottgewißheit, die der Seele, wenn auch nur für kurze Augenblicke das letzte Glück bringt, kann der Mensch nur erreichen, wenn er alles ablegt, was der Vereinigung mit Gott hinderlich ist und ganz in sein eigenes Wesen zurückkehrt. Nur wenn die Seele sich von allem Sinnlichen gelöst hat und zur vollen Einsamkeit gelangt ist, kann sie das Eine ergreifen. Denn erst jetzt ist sie frei von jeder Andersheit, die der Vereinigung mit dem Einen, das keine Andersheit kennt, widerstrebt. Nun gilt es, im Einen in aller Stille zu stehen und es in einem Akt geistigen Berührens zu erfassen. Die Vereinigung von Gott und Seele in der Ekstasis macht es dem Menschen unmöglich, seine Gotteserfahrung zu beschreiben. Daß diese Lehren Plotins großen Einfluß ausgeübt haben auf die Spekulationen der Kirchenväter, der frühen Scholastiker bis zu den Mystikern des Mittelalters, ist bekannt. Sie alle sind der Überzeugung, daß die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper von ihrer wahren Heimat getrennt sei. Daher die Notwendigkeit einer Abwendung von der sinnlichen Welt und von der Einkehr in sich selbst, das starke Verlangen der Seele nach der Verähnlichung mit Gott als der Vorbedingung zur Vereinigung mit ihm und die Schilderung dieser *Unio* als des höchsten Glückes der Seele. Besonders Augustinus ist von Plotin stark bestimmt. Hier berührt B. die vielumstrittene Frage nach der augustinischen Erleuchtungslehre, der intellektuellen Wahrheitsschau, die, zwar unter Plotins Einfluß entstanden, sich doch andererseits so bewußt von ihr unterscheidet, daß sie von Plotin her nicht gedeutet werden könne¹⁴. Klarer ist der plotinische Einfluß in Augustins Lehre von der mystischen Gottesschau zu erkennen, die im letzten Abschnitt von B.s Buch behandelt wird. Zunächst wird auf die terminologischen Ähnlichkeiten bei der Schilderung der mystischen Erlebnisse hingewiesen. Dann werden die ontologischen Voraussetzungen der *Unio mystica* verglichen, die bei Augustinus von seinem christlichen Gottesbegriff aus so umgestaltet sind, daß die Unterschiede vor den Ähnlichkeiten in die Augen springen. Die gemeinsamen Grundzüge, die in der

¹⁴ Für Einzelheiten verweisen wir auf das allseits anerkannte Werk von Régis Jolivet: *Dieu Soleil des Esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*. Paris, Desclée de Brouwer 1934, XVIII u. 220 S., 8°, Fr. 12.—

augustinischen und plotinischen Gottesschau bestehen bleiben, zeigt B. an der Beschreibung Augustins über den Aufstieg der Seele zu Gott und an den Schilderungen seiner mystischen Selbsterfahrungen im zweiten und neunten Buch der Konfessionen. In ihrer Interpretation, die bis heute strittig ist, folgt B. den Ausführungen von Dom Butler und vor allem von Alois Mager, nach dem Augustinus die Mystik und das mystische Schauen nicht nur theoretisch kannte, sondern auch mystische Selbsterlebnisse hatte, von einem Umfang und einer Tiefe, die später kaum mehr erreicht wurde¹⁵. Das höchste Ziel der Gottessehnsucht der Seele ist aber für Augustinus in der mystischen Gottesschau noch nicht gegeben; es liegt in der *vita beata* des Jenseits. Darum halten wir es auch für mißverständlich, daß B. die Gottesschau Augustins ohne Einschränkung eine unmittelbare nennt. Eine Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht hat Augustinus nur für Moses und Paulus zugestanden, ja selbst diese an andern Stellen scheinbar wieder zurückgenommen, so daß über den Sinn der „Unmittelbarkeit“ seiner eigenen Gotteserkenntnis kein Zweifel sein kann. Es ist eine Erkenntnisweise, in der die Gegenwart Gottes in der Seele wahrgenommen wird, wobei das Gefühl der Gegenwart durch die Empfindung der Passivität verstärkt ist¹⁶. Ferner scheint B. in den augustinischen Texten nicht zu unterscheiden, was Philosophie und was Mystik ist, so daß der christliche Charakter der augustinischen Contemplation und ihre Unterschiede zur plotinischen nicht deutlich genug zutage treten. Das hängt aber wesentlich mit seinem Thema zusammen, in erster Linie nicht die Gegensätze, sondern die Gemeinsamkeiten in den Denkmotiven beider Philosophen aufzudecken. Unter diesem Gesichtspunkt hat B. seine Aufgabe so erfolgreich gelöst, daß sein Buch zur Frage nach dem Neuplatonismus der Kirchenväter einen wertvollen Beitrag bedeutet.

¹⁵ Alois Mager OSB: Der hl. Augustin als Mystiker. In „Mystik als Lehre und Leben“ Innsbruck, Tyrolia 1934, S. 289—300.

¹⁶ Dazu vgl. Ch. Boyers Artikel „Saint Augustin“, im Dictionnaire de Spiritualite 1935, Sp. 1114—1126 (la contemplation).