

Das Zeitgemäße in Augustins Philosophie.

Von dem lichten, gewaltigen Hintergrunde der überragenden augustinischen Persönlichkeit hebt sich ihre Gedankenwelt wie eine fruchtbare und zugleich sonntäglich-verklärte, ernste und doch wieder freundliche Landschaft ab.

Modern nannte ich das letzte Mal den Denker Augustin, zeitgemäß möchte ich seine Gedanken nennen. „Zeitgemäß“ sage ich mit Bedacht und nicht „modern“. Ich würde sie am erschöpfendsten als zugleich zeitgemäß und unzeitgemäß bezeichnen.

Modern ist der Ausgangspunkt seiner Erkenntnislehre und seines Philosophierens vom Ich und den Bewußtseinsstatsachen; unmodern ihr Endpunkt in den absoluten, ewigen Normen. Modern ist die feine psychologische Analyse, seine empirische Psychologie; unmodern der psychologische Aufbau, seine metaphysische Psychologie. Modern ist die Bewegung vom Innenleben, vom Persönlichen zum Göttlichen, ist die Betonung der Unfaßbarkeit des Absoluten; unmodern ist die Einmündung dieser Bewegung in das objektiv mir gegenüber tretende göttliche Sein, ist das verstandesmäßige und begriffliche Verführen des höchsten Wesens. Modern ist die Entwicklung alles späteren Lebens aus den ursprünglichen, zu gleicher Zeit angelegten Keimkräften; unmodern die Konstanz und scharfe Abgrenzung der verschiedenen Seinsarten. Modern ist vor allem die Beschäftigung mit dem Subjekt, der Zug zur Innerlichkeit; unmodern das Hinausweisen des Subjekts aufs Objekt, der Welt des Innern auf die Welt der absoluten, ewigen, göttlichen Werte.

Und doch ist alles wiederum höchst zeitgemäß und modern. Der milde, grundgütige und doch so tiefernst Kirchengrunder redet uns nicht bloß von unserem Haben, sondern auch von unserem Sollen, ermutigt und belobt uns nicht bloß in unserem guten Streben und Forschen, sondern zeigt uns noch vorwurfsvoller den weiten Abstand von unsern pflichtmäßigen Zielen und Aufgaben.

* * *

Wie man einer Gesamtdarstellung der antik-mittelalterlichen Philosophie am bezeichnendsten das aristotelische Wort: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* —

„Das Sein ist ein vielfältiges“, so würde man einer solchen der neueren fast noch erschöpfender den Descartes'schen Satz: *Cogito ergo sum* — „Ich denke also bin ich“ als Motto mit auf den Weg geben. In der Tat laufen die vornehmsten Systeme vom 16. Jahrhundert bis zur Jetztzeit auf Fragen der Erkenntnislehre hinaus: Rationalismus, Empirismus, Kritizismus, Positivismus, Historizismus. Dieser kritischen Aber kann sich die Vorzeit freilich nicht rühmen, aber auch nicht dieses ständigen Wezens und Schärfens des Messers, mit dem man schließlich doch wenig Sachliches zu schneiden habe, wie der geistvolle Locke dieses ewige, so oft im Idealismus endende Erkenntnistheoretisieren gekennzeichnet hat.

Weiterhin glaubten die Alten, ganz wie der unbefangene Mensch, unmittelbar die wirkliche Seinswelt zu erfassen, ihnen sind die Ideen ohne weiteres mit Inhalt gefüllte Abbildungen des Objektiven. Charakteristisch ist die selbstverständliche Sicherheit, man möchte sagen, der Erkenntnisoptimismus, mit dem sie das Sinnesbild als *medium quo*, d. h. als Durchgangsstadium faßten, das selbst unbesehen, unerforscht in die fern, vielleicht unendlich fern liegenden Lande der Wirklichkeit führt. Daß da ein tiefes, vielleicht das letzte philosophische Problem liegt, das ahnten sie nicht; daß die Wissenschaft mit dem Zweifel beginnt, hatten sie von Herbart noch nicht vernommen, wenn es auch schüchtern und leise aus manchen Wendungen, wie aus dem *ὑποτάξασθαι* der aristotelischen Metaphysik, herausklang.

Auf das Problemhafte: Wie komme ich aus meinem Bewußtsein und seinen Tatsachen, die mir zunächst allein in meinem Denken gegeben sind, in die Außenwelt? haben die Modernen mit Bedacht den Finger gelegt. Sie gehen darum vom Subjekt, vom Innenleben aus. So gewinnt Descartes von den Vorstellungen den Weg zur Körperwelt und letztlich von der absoluten Idee den Zugang zu Gott. Ihm ist die Erkenntnis des eigenen Geistes das Erste und Unmittelbarste. So unterwirft der Empirismus das ganze Inventar des Geistes einer eingehenden Untersuchung, um entsprechend ihrem Ergebnis Maß und Grenzen der Erkenntnis der Seinswelt festzustellen. Ähnlich Kant: Das Ich, das Subjekt, freilich nicht das individuelle, sondern „das Bewußtsein überhaupt“ steht im Mittelpunkt seiner drei großen Kritiken, ist gesetz- und richtunggebend auf allen Gebieten der allgemeinen Werte des Logischen, Ethischen und Ästhetischen.

Beides: Ausgang vom Ich und Erkenntnistheorie ist der innerste Geist der modernen Philosophie.

In beiden nun zeigt sich Augustin ihr aufs engste verwandt. Und gerade das ist es, was ihn mehr als alles andere modern macht.

Zunächst der Zug zur Innerlichkeit, der Ausgang vom Ich. „Geh nicht aus dir heraus, kehre in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“ (De vera rel. c. 39, n. 72). „Ihr irrt, wenn ihr herumsehnet, kehrt heim! aber wohin? zum Herrn! Sofort ist er da, zuvor aber kehre in dein eigenes Innere zurück, dir selbst fremd schweifst du draußen umher, dich selbst kennst du nicht und dabei willst du noch wissen, wer dich gemacht hat. Kehre heim, kehre heim in dein Inneres, wende dich ab von der Körperwelt . . . kehre heim in dein Inneres, dort magst du etwas von Gott sehen, du bist ja sein Bildnis“ (In Io. tract. 18, c. 5). Den ganzen Inhalt der Philosophie faßt er in den Soliloquien programmatisch zusammen, wenn er sagt: „Was willst du wissen? Gott und die Seele wünsche ich kennen zu lernen. Nichts anderes? Gar nichts anderes“ (c. 2). Die Forschungsmethode aber gibt er so anschaulich in seiner Erklärung des Johannesevangeliums an: „Steige empor über das Körperliche und suche dein Seelenleben zu verstehen, steige empor über deine Seele und suche das göttliche Leben zu verstehen. Wenn du in deinem Innern suchst, dann bist du in der rechten Mitte. Wenn du von da nach unten blickst, siehst du die Körperwelt; wenn du nach oben blickst, so erkennst du Gott“ (tract. 20, c. 5, n. 11). Denselben Gegenstand und dieselbe Methode empfiehlt er auch seinem Freund Nebridius: „Ziehe dich in dein Inneres zurück und richte es zu Gott empor, soviel du nur kannst . . . aber nicht durch sinnliche Vorstellungen“ (Ep. 9, n. 6).

Bei wenigen Denkern wird so prinzipiell und ausdrucksvoll das Subjekt, das Innere als Ausgangspunkt alles Philosophierens hingestellt. Tatsächlich sodann hat mit Ausnahme von Descartes kaum ein anderer Philosoph von der Seelenburg aus so zielbewußt den Ab- und Aufstieg in die andern philosophischen Gebiete genommen. Wir werden ihm sofort folgen und dann gewahren, wie er von der Erschließung des Innern und der Entfaltung seines Inhaltes aus seine ihm eigene Erkenntnislehre, seine allgemeine Metaphysik und Theodizee begründet.

Zunächst findet Augustin von dem inneren Erlebnis des Zweifelns den gangbaren Weg zur sicheren Erkenntnis, von den Tatsachen des Bewußtseins erobert er sieghaft die Wahrheit zurück, nach deren Besitz er so glühend verlangt hatte: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Mark meiner Seele nach dir“ (Conf. 3, 6). Durch das

im Innern strahlende geistige Licht geführt, steigt er den steilen Pfad zu den Höhen allgemein gültiger Erkenntnisse hinauf, deren erkenntnistheoretische Bedeutung für die Wissenschaft er bereits mit den Modernen so scharf erfaßt und deren Dunkel er in den langen Nächten bangen Zweifels so schmerzlich empfunden hatte. Dort im unmittelbaren Schauen dieser ewig geltenden Normen, wie er sie in seiner Seele antrifft, findet er die Lösung des Grundproblems der Erkenntnis: die Übereinstimmung zwischen Ideal- und Realwelt, die Kongruenz von Erkennen und Sein, das Verhältnis der Denkformen zu ihrem Inhalt. So schreitet er in sieghaftem Vordringen von den Niederungen des zweifelnden Subjekts zu den Ideelhöhen der wissenschaftlichen Allgemeinwelt fort, die Erkenntnislehre mündet in die Metaphysik. Das Bindeglied beider sind die ewigen, Logik und Ontologie in gleicher Weise bestimmenden *regulae aeternae*. Diese endlich finden ihre letzte Begründung in einem hypostasierten notwendigen, ewigen Sein, in Gott, im schöpferischen Ort der allgemeinen Ideen, im göttlichen Wort.

„Ob die Kraft des Lebens, des Behaltens, Verstehens, Wollens, Denkens, Wissens, Urteilens der Luft zukomme oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blut oder dem Atom oder dem feinsten Stoff neben den Elementen, oder ob die Zusammensetzung und das Mischungsverhältnis unseres Körpers jene Funktionen bedinge, darüber zweifeln die Menschen; und der eine hat dieses, der andere hat jenes darzutun versucht. Aber daß er lebt, behält, versteht, will, denkt, weiß und urteilt, daran zweifelt niemand. Natürlich, eben wenn er zweifelt, dann lebt er; wenn er zweifelt, dann erinnert er sich, weshalb er zweifelt; wenn er zweifelt, weiß er, daß er noch nichts Sicheres weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht grundlos seine Zustimmung geben darf. Mag einer also auch an allem möglichen zweifeln, an all diesem kann er nicht zweifeln; denn wenn dieses nicht wäre, so könnte er überhaupt nicht zweifeln“ (De trin. 10, n. 14). Die Wirklichkeit des Zweifels läßt sich nicht bezweifeln. Dann sind aber auch die Bewußtseinsstatsachen, die dem Zweifel zu Grunde liegen, wie Leben, Erinnern, Urteilen, Wollen gewiß.

„Wenn ich mich aber täusche, so bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich nicht täuschen. Und so bin ich, insofern ich mich täusche.“ Also noch weit schärfer als Descartes ist sich Augustin des Zusammenhanges zwischen den Akten und ihrem substantiellen Träger bewußt.

„So führt der skeptische Ausgangspunkt, der Zweifel, notwendig zur Wahrheit. Er ist zur sicheren Methode der Wahrheitsfindung geworden.

Augustin formuliert dieses Ergebnis in feinsten Zuspitzung: „Wer sich als Zweifelnden erkennt, erkennt mit Sicherheit Wahrheit. Jeder also, der an der Wahrheit zweifelt, hat Wahres in sich, woran er nicht zweifelt. Alles aber ist nur wahr durch die Wahrheit. Wer also irgendwie zweifelt, der kann an der Wahrheit nicht zweifeln.“ So Baumgartner¹.

Mit der vorhin so scharf formulierten Erkenntnis des Ich als bleibenden Subjektes, als gleichartigen Trägers seiner geistigen Akte sind wir, um in kantischer Sprachweise zu reden, über das Bewußtsein hinausgekommen, haben den Eingang in die wirklichen Dinge gewonnen. Metaphysik als Wissenschaft übersinnlicher Gegenstände ist möglich. In sich findet ja die Seele, so sahen wir, das in sie hineinstrahlende unvergängliche Licht der ewigen Vernunftprinzipien. Diese Gesetze aber bedeuten kein bloß formales Gelten, sondern sind abbildliche Widerspiegelungen einer Seinswelt, ebenbildlicher Abglanz einer höheren existierenden Ordnung.

So hat denn Augustin Jahrhunderte vor Descartes die berühmte Problemstellung in fast noch größerer Schärfe herausgearbeitet, die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, deren Formulierung Kants Ruhm begründen, hat er größtenteils geahnt, und endlich hat er, wie Windelband und andere Vertreter der hochmodernen Wertphilosophie, mit größtem, oft wiederholtem Nachdruck die Bedeutung der logischen, mathematischen, ethischen und ästhetischen Normen für die Wissenschaft hervorgehoben. Ob freilich mit dem echt neuplatonischen intuitiven Schauen übersinnlicher Gegenstände, dem vorgeblichen Vorfinden der ewigen Normwahrheiten in der Seele und dem Einstrahlen eines höheren göttlichen Lichtes die so geheimnisvoll dunkle Grundfrage der Erkenntnis gelöst ist, dürfte mehr als zweifelhaft sein. Der hl. Thomas wenigstens verläßt, in der Form zwar sehr verbindlich, sachlich aber um so entschiedener diese platonisch-augustinischen Wege, um gleich Aristoteles alle übersinnlichen Wahrheiten durch Analogie und Abstraktion aus der Erfahrung zu gewinnen.

So modern also Augustin mit der Forderung der Inneneinkehr, durch das Ausgehen vom Subjekt ist, so modern uns auch sein Ringen um den Erwerb sicheren Wissens, sein unbefangener Blick für das Problemhafte objektiver Erkenntnis anmutet, so höchst unmodern ist seine Fassung der Wahrheit. Er bedeutet da im Fortführen platonischer Motive den aller-schärfsten Gegensatz zu Kant und Kantianismus in allen seinen Spielarten.

¹ Augustin in „Große Denker“, herausgeg. von v. Aster I (Leipzig 1911) 261.
Stimmen der Zeit. 98. 3

Ist im Kantianismus der Geist oder das Bewußtsein überhaupt der Schöpfer, das Maß und der Gesetzgeber im Reich des Wahren, Sittlichen und Schönen, so tritt bei Augustin die Wahrheit in majestätischer Selbstherrlichkeit, als königliche Gebieterin vor den von ihr abhängigen Menschen hin, um ihn durch Anteilnahme an ihrem Licht sehend zu machen; der geschöpfliche Verstand ist bloßer Widerstrahl ihres Glanzes, Abbild ihrer Schönheit und hat sich deshalb ihr bescheiden zu unterwerfen, ihre Züge pietätvoll in sich nachzubilden. Kann und will darum der Kritizismus bezüglich der Allgemeinheit und Notwendigkeit der wissenschaftlichen Urteile nur ausmachen, was für das menschliche Denken gilt, dem der Stoff der Erkenntnis von außen durch die Sinnlichkeit zugeführt werden muß, so behauptet Augustin wie selbstverständlich, daß sie für jeden möglichen, selbst den schöpferischen göttlichen Verstand zu Recht bestehen. Ist endlich folgerichtig zu Kants Irrtum, daß der „leere“ Verstand auf die Verarbeitung des anschaulichen oder hinfälligen Rohstoffes angewiesen ist, alle Wissenschaft auf die „mögliche Erfahrung“ beschränkt, darf er sich nicht straflos über dieses sichere Giland auf den stürmischen Ozean des Überfinnlichen hinauswagen, so beginnt für den platonisierenden Augustin eigentlich erst hier die wahre Erkenntnis, ja gerade durch Abkehr von der „Anschauung“ erfaßt der Geist am schärfsten die höheren Wahrheiten. Sind darum bei Kant Erkenntnislehre und Metaphysik, Logik und Ethik gewaltsam auseinandergerissen, so münden bei Augustin alle Wissenschaften, gerade wie sie ihren einheitlichen Ausgangspunkt in der Seele haben, letztlich in der Wissenschaft oder Weisheitslehre von Gott und begründen damit die Einheit seines Systems.

Das war die schöpferische Großtat Augustins, das Genialste in seiner Philosophie, daß er platonisches Denk- und johanneisches Glaubensgut in einer so kräftigen, einheitlichen Synthese verband. Dadurch ist er durch das Mittelalter und vor allem durch Thomas der unvergleichliche, ewig jugendfrische Lehrer aller Scholastik und aller christlichen Denker geworden. Diesen höchsten Aufstieg, diesen erhabenen Adlerflug, von dem aus der menschliche Geist alle Gebiete des Wissens überschaut und in harmonische Beziehung zueinander setzt, hat nicht Aristoteles, sondern einzig Augustin genommen und von da zu allen späteren Geschlechtern geredet. Und solange unsere Zeit diese Tausende von Stimmen der Vorzeit überhört, wird alle Erkenntnislehre und Metaphysik, mag sie auch von einem noch feineren Kopf als Kant ausgedacht sein, ebenso zusammenbrechen, wie der Kriti-

zismus als System und Lösung des Erkenntnisrätsels aufgegeben ist. Wahrlich Augustin ist sehr unmodern, aber höchst zeitgemäß!

Freilich wirkt in ihm die überspannte Mystik des Platonismus noch nach, wenn alle, auch die rein natürliche Wahrheit in einem höheren, göttlichen Licht geschaut werden soll. Von Ontologismus, einem unmittelbaren Schauen Gottes, ist nun ganz gewiß nichts zu finden, wie das längst Portalé S. J.¹ und jüngst noch Hessen² attennmäßig erwiesen haben. Es bedurfte da nach dem ersten großzügigen Hinwerfen des bahnbrechenden Genies eines mehr systematisierenden Talentes, das die Auswüchse jeder menschlich schöpferischen Tat auszugleichen die providentielle Aufgabe hat. Für Augustin war das Thomas von Aquin. Durch das kräftige Weiterführen aristotelischer Erfahrungs- und Abstraktionslinien hat er die augustinische Konzeption meisterlich aus allem Übertriebenen herausgearbeitet. In diesem Berührungspunkt von Augustinismus und Aristotelismus offenbart sich vielleicht am klarsten die philosophische Eigenart und das geschichtlich unvergleichliche Fernwirken des Aquinaten.

Neben dem Grundproblem der Erkenntnis ist kein Zweiggebiet der Philosophie in den letzten Jahrzehnten fleißiger und umsichtiger angebaut worden als das der Psychologie. Mit seinen reichen, köstlichen Früchten ist es aber ein weit ergiebigeres und fruchtbareres Erdreich. Zu den älteren Methoden, namentlich der der Introspektion, ist in jüngster Zeit, vor allem durch das Bemühen der Geschichtstheoretiker wie Dilthey, das mehr beschreibende, zergliedernde und das Seelenleben in seiner lebendigen Totalität und Einheit betrachtende und zusammenfassende Verfahren als überaus glückliche Ergänzung hinzugetreten. Freilich haben sich die Empiriker der Psychologie in leicht begreiflicher Weise übertriebenen Hoffnungen hingegeben, ihre Bedeutung für die strenge Philosophie überschätzt und besonders zum Schaden der metaphysischen, spekulativen Psychologie ihre Sichel in fremdes Gebiet geworfen. Gelehrte von der alten Schule, die sich im Geiste Kants von all den Einzelbeobachtungen, dem Zusammenstellen von Tatsachen, der bis vor kurzem fast ausschließlichen Beschränkung auf die Erforschung des niederen Seelenlebens wenig für die höhere Psychologie versprochen, haben lauten Einspruch gegen diese Übergriffe erhoben.

¹ Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie cath. t. I unter Augustin (Paris 1903).

² Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgeg. von G. Baumer Bd. XIX, Heft 2, Münster 1916) 62 ff.

So hat sich ein scharfer, prinzipiell äußerst zugespitzter Gegensatz gebildet. Bei Gelegenheit der Besetzung des Marburger Lehrstuhls, den der einseitige, angesehene Kantianer H. Cohen eingenommen hatte und nun ein Vertreter der empirischen Richtung besetzen sollte, kam es kürzlich zu lebhaften Auseinandersetzungen. Es handelte sich um nichts weniger als die Zugehörigkeit und Eingliederung der empirischen Psychologie in die Philosophie oder Naturwissenschaften.

Mitten in diese akademische Unruhe bringt ausgleichend, begütigend und aufklärend das ruhige Wort des überlegenen, alten Augustin. Und alle hören und lauschen ehrfurchtsvoll auf ihn: nicht bloß Gelehrte, die wie Baumgartner, Grabmann und Maußbach von der Theologie oder wie Baumeister und v. Hertling von der griechischen Philosophie, sondern auch Forscher, die wie Siebeck und Troeltsch vom religiösen Rationalismus herkommen oder wie Dilthey auf alle metaphysische Erkenntnis verzichten.

Das prinzipiell und methodisch Bedeutsamste in Augustins Seelenlehre ist, daß sie den empirischen Untergrund für seine gesamte Metaphysik bildet. Während Aristoteles und Thomas vorzugsweise auf den Tatsachen der äußeren, kosmischen Welt aufbauen, ist sein Auge ziemlich gleichgültig von ihnen abgewandt, um desto voller aus dem reichen Schacht des seelischen Geschehens zu schöpfen. Und das tut er nun mit erstaunlich findigem Blick! Mit vollen Händen spendet er uns in seiner anschaulichen Art die Gaben seiner scharfen Beobachtung, fein zergliedernden Analyse und intuitiven Zusammenfassung. In die Kindesseele weiß er sich liebevoll mit den heutigen Pädagogen zu vertiefen, da erzählt er uns, was alles beim Lernen, Erinnern, Vergessen, Wiedererkennen in der Seele vor sich geht, mit Leibniz leuchtet er bis unter die Bewußtseinschwelle in die dunklen Kammern des Unbewußten ein. Vor unserem geistigen Auge läßt er wie die moderne Psychologie den so abstrakten Zeitbegriff aus der Aufmerksamkeit (Gegenwart), der Erinnerung (Vergangenheit) und Erwartung (Zukunft) genetisch sich entwickeln. Ja sogar die fast angeboren scheinende Vorstellung des Ich, den weiter nicht auflösbar scheinenden Begriff der eigenen Persönlichkeit weiß er aus seinen Entstehungsgründen, aus dem Sichdenken abzuleiten. Am vertrautesten aber in all den Abgründen, Burgen und Gefilden der Seele sind ihm „die weiten Paläste des Gedächtnisses, wo die Schätze unzählbarer Dinge, welche die Sinne von allen möglichen Dingen aufgenommen haben, sich finden. Dort ist auch alles hinterlegt, was wir denken, mögen wir nun das, was die Sinne erfaßten, erweitern oder ver-

ringern oder irgendwie abändern, ebenso das, was dort noch aufbewahrt oder hinterlegt ist, sofern es vom Vergessen noch nicht verschlungen und begraben ist. Wenn ich dort bin, so wird mir auf meinen Befehl vorgeführt, was ich will. Einige Bilder kommen sofort hervor, andere müssen länger aufgesucht und gewissermaßen aus verborgenen Kammern hervorgezogen werden, einige drängen sich haufenweise hervor. . . . In jenen Räumen des Gedächtnisses ist alles genau voneinander gesondert, klassenweise geordnet. . . . Dort begegne ich mir selbst und erinnere mich, was, wann und wo ich etwas und in welcher Stimmung ich es getan habe" (Confess. 10, 8). Auch die Affekte hält mein Gedächtnis fest, aber nicht so, wie die Seele ihrer beim Empfinden innewird. Ja mitunter erinnere ich mich umgekehrt mit Freuden der vergangenen Trauer (10, 14). So geht er u. a. weiter der Assoziation, dem Verhältnis der ursprünglichen zu den Erinnerungsgefühlen, dem Gedächtnis des Vergessens nach.

Genug, um Urteile von Fachmännern zu rechtfertigen wie: „Augustin ist zweifelsohne der bedeutendste empirische Psychologe des Altertums. Er handhabt die introspektive Methode mit der größten Meisterschaft.“ So Baumgartner¹. „In Augustins Schriften ist eine Fülle empirischer Psychologie geborgen. Er hat wie wenige in sein Inneres geschaut . . . die Gesetze des psychischen Geschehens ergründet.“ So schreibt Grabmann in seinem anregenden Augustinusbuch². Er führt dort auch u. a. Troeltsch an, der von Augustins „Tiefsinn in der psychologischen Analyse“ spricht, ferner Siebeck, der bei ihm „die Anfänge der neueren Psychologie“ findet, sodann Dilthey, der seine eigene Methode bei ihm angewandt sieht: „Augustins Schriften haben tiefsinnig dem Zusammenhang der psychischen Tatsachen, welche bis dahin vorwiegend aus dem Vorstellungsleben erklärt worden waren, mit dem Willen, mit dem ganzen Menschen nachgespürt . . . sie haben Begriffe, welche bis dahin in der Metaphysik abstrakt behandelt und in Verstandeselemente zerlegt wurden, auf ihre Grundlagen in der Totalität des Seelenlebens zurückgeführt.“

Bei aller Unbefangenheit, mit der Augustin den hohen wissenschaftlichen Wert der psychologischen Beobachtung anerkennt, liegt ihm doch unvergleichlich mehr die Metaphysik der Seele am Herzen: ihre substantielle Selbständigkeit, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit, das Erkennen des Ewigen, Unvergänglichen und Göttlichen, die Freiheit und Verantwortlichkeit

¹ A. a. O. 276.

² Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Aöln 1916).

des Willens. Ganze Bücher hat er über diese Fragen geschrieben, ständig greift er auf die Lösung dieser Probleme zurück. Gerade hier fühlt man ihm den Druck des Ringens nach, mit kritischem Scharfblick schaut er fest und ruhig den Schwierigkeiten ins Auge. Alles ist hier innerlich durcherlebt, selbständig durchdacht; er kam ja von ganz entgegengesetzten Denkrichtungen her: Jahrelang war er überzeugter Anhänger des Materialismus und Sensualismus der Manichäer gewesen. Dieser Dogmatismus schlug dann nach dem Gesetz der Antithese in sein Gegenteil, den Skeptizismus um. Um so persönlicher erarbeitet ist darum die Synthese, der endgültige Spiritualismus. Freilich dürften manche von platonischen, rein aprioristischen Voraussetzungen ausgehende Beweise schwerlich die Kritik bestehen; andere Positionen, z. B. die Lehre über das Verhältnis von Leib und Seele, sind sogar gänzlich unhaltbar.

Beschränken wir uns darauf, gegenüber den heutigen Verirrungen der Aktualitätstheorie, der modernen „Seelenlehre ohne Seele“ seine unvergänglichen, so meisterhaft durchgeführten Gedanken über den substantiellen Charakter des Ich etwas ausführlicher darzulegen.

Zunächst ist Augustin als der erste mit tief eindringendem Blick dem psychologischen Werdegang des Ichbegriffs, der Entstehung des Persönlichkeitsgedankens, nachgegangen. Er entsteht durch das Sichdenken. „So groß ist die Kraft des Denkens, daß der Geist sich nur dann selbst im Gesichtsfeld hat, wenn er über sich nachdenkt. . . . Sogar der Geist, der doch das Prinzip alles Denkens ist, steht nur dann vor seinem eigenen Blick, wenn er sich selbst denkt (De trin. 14, 6, n. 8). Hört er auf, sich selbst zu denken, dann sinkt er, wie die Bilder des Gedächtnisses, unter die Bewußtseinschwelle, in die weiten Räume des Unbewußten zurück, um bei Gelegenheit des Sichdenkens wieder in die oberen Felder seines eigenen Blickes zu treten.“

Augustins eigenen Worten aber, die das andauernde Beharren und die substantielle Selbständigkeit der Seele so scharf ihren Kräften und Fähigkeiten und ihren wechselnden, kommenden und gehenden Akten gegenüberstellen, Erklärungen hinzufügen wollen, scheint bereits eine Beeinträchtigung und Abschwächung ihrer unmittelbaren Wirkung zu sein: „Jene drei, ich meine Gedächtnis, Verstand und Liebe, gehören mir, nicht sich. Sie tun das, was sie tun, nicht für sich, sondern für mich; ja ich betätige mich durch sie. Ich erinnere mich nämlich durch das Gedächtnis, ich denke mit dem Verstand, ich liebe durch die Liebe. Und wenn ich auf mein Gedächtnis den Blick meines Denkens richte und wenn ich so in meinem Innern für mich geistig ausspreche, was ich weiß, und dadurch von meinem Wissen

ein wahres, inneres Wort erzeugt wird, so ist beides mein, das Wissen nämlich und dessen inneres Wort. Ich habe das Wissen und ich spreche in meinem Innern das aus, was ich weiß. Und wenn ich nachdenkend in meinem Gedächtnis finde, daß ich schon etwas erkenne und liebe und diese Erkenntnis und Liebe in mir schon vorhanden war, ehe ich daran dachte, so finde ich in meinem Gedächtnis mein Erkennen und mein Lieben. Denn ich bin es, der erkennt und liebt, und es erkennt und liebt nicht jene Erkenntnis und Liebe. Wenn sodann mein Verstand an etwas denkt und zu dem zurückkehren will, was er im Gedächtnis zurückgelassen hat, und das Erkannte schauen und durch das innere Wort ausdrücken will, dann erinnert er sich durch mein und nicht durch sein Gedächtnis, dann will er sich besinnen durch meinen und nicht durch seinen Willen. . . . Um das Gesagte kurz zusammenzufassen: ich bin es, der sich durch das Gedächtnis erinnert, ich bin es, der mit dem Verstand denkt, ich bin es, der durch die Liebe liebt. Ich bin eben nicht das Gedächtnis, ich bin nicht der Verstand, ich bin nicht die Liebe, sondern ich habe diese drei Fähigkeiten. Sie können also einer Person zugesprochen werden, die diese drei zu eigen hat, aber sie sind es nicht, was die Person ausmacht" (De trin. 15, 22).

So ist also Augustins Psychologie nach Ausgangspunkt und Methode, in ihren Zielen und Aufgaben, mit ihrer Empirie und Spekulation umfassenden Spannweite gerade in unsern Tagen berufen, wegweisend die Richtungslinien für ein gedeihliches und fruchtbares Arbeiten und Forschen zu ziehen. Beobachtung, Introspektion, Aufstellen von Gesetzmäßigkeiten hat selbständigen, in sich tragenden Eigenwert und hohe wissenschaftliche Bedeutung, bereichert und befruchtet die verschiedensten andern Erfahrungswissenschaften, wie Erziehungs- und Seelsorgslehre, Arznei- und Geschichtskunde. Vor allem beleuchtet sie die alten, wahren Sätze der systematischen Psychologie von bislang unbekannten Seiten, gibt ihnen kräftige Stützpunkte, deckt mühsam neue Wege zu ihnen auf — vielleicht rüttelt sie auch an mancher veralteten, morschen Aufstellung und Beweisführung. Letztlich, was aber nicht ihr geringstes Verdienst ist, wird sie Gelehrte, die von der rein modernen Denkart herkommen und in der aristotelisch-scholastischen Beweisrüstung nun einmal nicht einherschreiten zu können glauben, der Annahme von überfinnlichen Werten, wie geistigen Denktakten, freiem Wollen, Beharren der Seelensubstanz, zugänglicher und geneigter machen.

Ebenso entschieden aber warnt die ganze augustinische Art vor überspannten Hoffnungen, vor kühnen Übergriffen der Erfahrungspsychologie.

Wie die klassische Kunst jenen Dichter, der am anschaulichsten zu beschreiben versteht, den größten Epiker aller Zeiten, Homer, stets blind darstellt, so muß man sich Augustin beim Forschen und Ergründen der letzten metaphysischen Fragen des Seelenlebens nach dem Vorbild des von ihm am höchsten verehrten Philosophen Platon allen sinnfälligen Vorstellungen, Bildern und Wünschen ganz entrückt denken. Diesen Moment hat Benozzo Gozzoli so erhaben dargestellt. Dadurch erst wird man Augustins ständigen, eindringlichen Anforderungen gerecht, sich für das Erfassen des Geistigen alles Körperlichen und Sichtbaren zu entschlagen, sich durch Ordnen alles Begierlichen und Mäßigung alles Strebens für die höhere Erkenntnis seelisch zu stimmen. Ja im zehnten Buch über die Dreieinigkeit weist er, wie das Grabmann¹ ausführt, auf den tief innerlichen Zusammenhang zwischen praktischem und wissenschaftlichem Sensualismus und Materialismus hin, zeigt ernst, wie die gefühlsbetonte, einseitige Hingabe an die Außendinge, die „Veräußerlichung“, notwendig das geistige Sehorgan für das Höhere schwächt und ertötet. Augustin lehrt hier dasselbe, was später der Willensphilosoph Fichte auf die bekannte prägnante Formel brachte: „was für eine Philosophie man hat, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“. Der letzte Aufstieg zur heiligen Gralburg der Seele führt ja nach Augustins so wahren Ansicht nicht durch blumige Auen und duftige Wiesengründe des sinnlich Wahrnehmbaren, sondern über steile, kahle Felswände und einsame Höhen des Über sinnlichen. Fügen wir im Geiste des hl. Thomas hinzu: nur durch begriffliches Verarbeiten der empirischen Grundlagen erkennen wir vermittelt durch den schlußfolgernden, am Kaufalgesetz orientierten Denkens das Wesen und die Natur der geistigen Substanzen.

Noch manch anderes moderne Lehrstück enthält Augustins Gedankenwelt, so vor allem seine Erklärung des Entstehens dieser Welt, womit er sich eingehend und wiederholt beschäftigt hat. Stets war das eine heißumstrittene und in verschiedenster Weise beantwortete Frage der griechischen Philosophie gewesen. Für den christlichen Denker kamen all die Dunkelheiten der biblischen Genesıs hinzu. Augustins gigantischen Geist hat sie wieder und wieder zur Aufhellung gereizt. Wenigstens dreimal hat er seine „Essais“ schriftlich gefaßt. Er ist ein gemäßigter Vertreter der Entwicklungslehre. Das All samt seinen sichtbaren Bewesen wurde zu gleicher Zeit erschaffen. Darum mußte der ausgewachsene Organismus in den ursprünglichen Keimkräften und Samengründen bereits veranlagt sein. Es

¹ A. a. O. 50 f.

findet also eine förmliche Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen statt.

Trotzdem kann sich der extreme Darwinismus, der Verfechter einer rein mechanischen und blinden Entwicklung in keiner Weise auf Augustin berufen. H. Meyer¹ faßt das Ergebnis seiner diesbezüglichen Untersuchungen dahin zusammen: „Augustins Lehre ist einzig und allein diese gewesen: die unzähligen Arten der Pflanzen und Tiere, welche heute die Erde bevölkern, sind nicht in vollendetem, erwachsenem Zustand von Gott geschaffen worden, sondern nur in ihrer keimhaften Veranlagung. Was Vinné, der typische Vertreter der Artkonstanz, in der bekannten Formel zum Ausdruck bringen wollte: Wir zählen so viele Arten, als ursprünglich von Gott geschaffen sind, trifft auch Augustins Denken. Nur sind nach Augustin nicht Arteremplare, sondern Artkeime geschaffen worden, die zur gegebenen Zeit zu Arteremplaren heranwuchsen.“ Es deckt sich diese Anschauung mit derjenigen der heutigen Entwicklungslehre, wie sie namentlich durch Oskar Hertwigs „Artzellen“ aufgekomen ist, wonach die Entwicklung der Arten die Entwicklung der Keimzellen auch in der Stammesgeschichte zur Voraussetzung hat.

Weit bedeutsamer ist das Hochmoderne, dem heutigen religiösen Zug so Zusagende in Augustins Wegen zu Gott. Er hat da bereits viele Aufstellungen der noch so jungen Religionspsychologie vorweggenommen. Mit seiner scharfen Betonung alles Unzulänglichen in unserem begrifflichen Denken Gottes, mit der nachdrücklichen Hervorhebung, welche hervorragenden, ja überwiegenden Anteil die wahre Herzensbildung, überhaupt das Strebevermögen für die Annäherung an das höchste Gut hat, ist Augustin eine überaus glückliche Ergänzung des mehr verstandesmäßigen Gottsuchens der aristotelisch denkenden Scholastik. Es ist der Vater der vielen gesunden mystischen Bestrebungen im Mittelalter und in der Neuzeit. Unbedingt würde er das schöne Wort des großen Mystikers St. Bernhard unterschrieben haben, daß man zuerst Gott lieben muß, um dann zur tieferen religiösen Einsicht zu gelangen. Auch den feinsinnigen Gedanken Pascals: *le cœur a ses vérités que l'intelligence ne connaît pas*, würde er mit der modernen Psychologie richtig dahin gedeutet haben, daß für viele Ideen und Auffassungen, namentlich die religiös-sittlichen, die Willens- und Gemütsrichtung, das affektive Unterbewußtsein ausschlaggebend ist.

¹ Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik (Donn 1914) 186 f.

Zunächst führt der augustinische Weg zu Gott weniger durch die äußere, sinnenfällige Welt, weniger durch das Kausalgesetz als durch das Innere, durch den Inhalt der Seele, die ewigen notwendigen Wahrheiten hindurch. Die Versenkung in ihre Unwandelbarkeit weist den menschlichen Geist über seine eigene Endlichkeit, Veränderlichkeit hinaus zum ungeschaffenen Nicht. Durch die Anteilnahme am göttlichen Sein ist alles geworden, was da ist; denn alles Geschöpfliche ist aus sich bloße Möglichkeit, ist mehr Nichtsein als Sein. Nicht minder ergreifend ist die Schilderung des Glückseligkeitsdranges. Selten hat ihn ein Menschenkind so stürmisch, leidenschaftlich und tiefinnerlich durcherlebt, sowohl in seiner unruhigen Leere fern von Gott als in seinem himmlischen Ausruhen am Herzen Gottes, wie Augustin. Kein Schriftsteller aber hat beides, sein Suchen und Finden, so unbergänglich schön zum Ausdruck gebracht wie der Verfasser der „Bekenntnisse“, über deren Eingangstor in ewig leuchtenden Buchstaben das einfache Wort steht: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, „Du hast uns für dich gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir“. Bei allem ist es weniger das Was als das Wie, das so mächtig in die Seele greift und das Herz so warm macht.

Wiederum und weiterhin mutet es uns durchaus neuzeitlich an, wenn Augustin bei all der Entschiedenheit, womit er gegenüber heutigem Kantianismus, Modernismus und Agnostizismus die begriffliche Erkennbarkeit Gottes, die streng wissenschaftliche Beweisbarkeit seines Daseins und Wesens schützt und verteidigt, anderseits doch nicht müde wird, immer wieder hervorzuheben, daß wir Gottes Größe und Unendlichkeit nicht verstandesmäßig einschließen und umgrenzen können. Wir können besser sagen, was er nicht ist, als was er ist. Das unendliche Wesen steht unergleichlich hoch über allen Begriffen, über allen Seins-, Denk- und Aussageskategorien: „Wir müssen uns klarmachen, daß wir unsere Sätze über das unveränderliche und unsichtbare Wesen, über die ganz lebendige und vollgenügsame göttliche Natur nicht nach dem, was wir an den sichtbaren, veränderlichen, sterblichen und armseligen Dingen erfahren haben, bemessen dürfen. Nicht über ihr Vermögen hinaus darf sich die Frömmigkeit des Gläubigen nach dem Göttlichen und Unaussprechlichen erkühnen. Denn wie kann der Mensch Gott fassen, da er nicht einmal seine eigene Denkkraft, mit der er Gott umfassen will, fassen kann! . . . So mögen wir ihn denn, wenn unser Verstand so weit langt, denken als gut ohne Qualität, als groß ohne Quantität, als Schöpfer ohne Bedürfnis, als erhaben thronend ohne ört-

liche Lage, als alles umfassend ohne Berührung, als allgegenwärtig ohne räumliche Begrenzung, als ewig ohne Abfolge der Zeit, als allen Wechsel der Dinge schaffend, ohne selbst dem Wechsel der Veränderlichkeit unterworfen zu sein, als ein Wesen ohne Leidensmöglichkeit“ (De trin. 5, 1, n. 2).

Damit ist Augustin der weltgeschichtliche Begründer und befruchtende und anregende Lehrer der Mystik und negativen Theologie geworden. Von dem einflußreichsten Mystiker des Mittelalters St. Bernhard sagt Harnack¹: „Er ist das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Kontemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß er der Augustinus redivivus ist, daß er sich ganz und gar an dem großen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen überkommen hat.“

Ganz bevorzugten Geistern ist es eigen, daß sie an Einzelnes anknüpfend immer und ewig Gültiges lehren, daß sie im Besondern das Allgemeine schauen, daß sie für ihre Zeit und deren Bedürfnisse sprechen und doch wiederum allen Zeiten und Geschlechtern etwas zu sagen haben, daß sie sich mit dem Fühlen und Denken ihrer Umgebung und Vorzeit aufs engste berühren und doch wieder hoch über ihnen stehen. Das rühmt man an Deutschlands größtem Dichter der Neuzeit, an Goethe. Das gleiche gilt von Augustin. Darum ist es ein echt moderner Denker, ebenso zeitgemäß durch die nahe Verwandtschaft mit unsern Anschauungen und unserem Empfinden wie durch seinen scharfen Gegensatz zu ihnen. Für ein ersprißliches politisches Regieren müssen zwei Voraussetzungen verwirklicht sein: einmal muß sich der Untergebene verstanden glauben, anderseits muß der Staatslenker der Überlegene sein. Genau so ist es mit dem Herrschen im Reich der Ideen. Beiden Anforderungen wird Augustin wie wenige Führer gerecht: er ist uns geistesverwandt und er hat uns noch etwas zu bieten. Ja Vieles, Ernstes und Notwendiges sagt er uns, vor allem Rückkehr zum metaphysischen Idealismus und Spiritualismus, Rückkehr zur realistischen Erkenntnislehre, Rückkehr zur Wahrheit als einer über unserem Denken stehenden, bindenden Macht, die letztlich von dem ausgeht, der das Wort sprechen konnte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wandelt nicht in der Finsternis“ (Joh. 14, 6; 8, 12).

¹ Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴ (Tübingen 1910) 342.