Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplationismus

Autor: Manser, G.M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762495

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

Augustins Philosophie

in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus.

Von P. G. M. MANSER O. P.

Die katholische Welt hat den fünfzehnhundertjährigen Todestag (430) Augustins mit einem Jubel gefeiert, dessen nur ein « Riese der Jahrhunderte » würdig sein konnte. Gewiß war auch Aurelius Augustinus ein Kind seiner Zeit und Nation. Aber er war weit mehr als das. Er war ein Vertreter der *Menschheit,* der, wie Mausbach geistreich gesagt hat [1], durch Begabung und Leistung so mächtig über alles Nahe und Verwandte hinausreichte, daß nur weltgeschichtliche Maßstäbe zu seiner Würdigung ausreichen. Von ihm gilt das Bild : Der Fuß des Berges zeigt die Pflanzenwelt des bestimmten Landstriches, die vergänglichen Denkmäler seiner Geschichte, der Gipfel aber ragt, von ewigem Schnee bedeckt, in jenen Äther, der den Erdball umfließt.

Dennoch gilt das zunächst, wie Windelband sagt, nicht in philosophischer Hinsicht, sondern es gilt vor allem seiner autoritativen Darstellung der Kirchenlehre. [2] Seine geistesgewaltige, ragende Größe liegt auf dem Gebiete der **Theologie.** Man weiß, mit welchem Freimute ein Großer seiner Zeit, *Hieronymus,* dem Bischof von Hippo in gewissen Fragen gegenübertrat. Dennoch schreibt er ihm : « Catholici te *conditorem* antiquae rursus Fidei venerantur. » [3] Als Theologe war Augustin der Große seiner Zeit, auf den als Größten die Kirchenväter warteten. Zu ihm wandten die Blicke der folgenden Jahrhunderte sich zurück, wie zu einer Quelle unerschöpflicher theologischer Weisheit, die Abaelard und andere Verurteilte ebensogut, wie die Anselm, Victoriner und Petrus Lombardus und die großen Magistri der Pariser Universität. Wer hat auf theologischem Gebiete Augustins Primat

[1] Die Ethik des hl. Augustinus, v. *Jos. Mausbach.* Herder, 1909, I, 3.
[2] Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1910, S. 223.
[3] Epist. 141 ad Aug. P. L. 22, 1180.

ehrfurchtsvoller geachtet als Thomas von Aquin, wenn er auch mancher theologischen Lehre einen solideren Unterbau und dem Gesamtbau einen unvergleichlich synthetischeren Charakter gab. *Die thomistische Theologie ruht eminent auf den Schultern des großen Aurelius Augustinus!*

Kommt Augustin ein ähnlicher Primat zu auf dem Gebiete der **Philosophie** ? Ist das, was wir augustinische Philosophie oder « Augustinismus » nennen, wenigstens grundlegend, sein Eigenwerk ? Kann man ihn, ähnlich wie in der Theologie, als philosophischen *Führer* betrachten ? Ich glaube nicht.

Freilich haben manche, die Jubiläumsreferate hielten oder Artikel schrieben, an das gar nicht gedacht. Und doch hätten sie nach den Untersuchungen von Jules Martin, J. Storz, Loesch, Grandgeorge, B. Kälin und Portalié daran denken können, vielleicht auch sollen ! Augustin ist als Philosoph eminent *Neuplatoniker*. Mehr als irgendwo, war er hier das Kind seiner Zeit. Man verstehe uns richtig. Wir sprechen ihm auch da nicht geniale persönliche Eigenart ab. Wir bewundern auch da seinen Idealismus, seine frappierende Intuition, mit der er blitzartig in Probleme hineinleuchtet, die Glut seiner Sprache, die Tiefe seines psychologischen Blickes mit der Feinheit der Selbstanalyse und den Scharfsinn, mit dem er Fremdes sich zu eigen macht.

Und doch ist er als Philosoph kein « Führer », weil selber von einem Größern geführt, der nicht 100 Jahre vor seiner Geburt die Augen geschlossen hat, wir meinen **Plotin,** den Fürsten des Neuplatonismus (204–269 n. Chr.). Um diesen Stern kreist auch Augustin, als dem damaligen philosophischen Geisteszentrum. Das hat man zu lange ignoriert oder auch verschwiegen Und doch ist nichts leichter erklärlich als diese philosophisch-neuplatonische Einstellung des großen Aurelius. Mit 19 Jahren hatte ihn der platonisch geschriebene Hortensius des Cicero glühend entflammt. [1] Platonisierender Geist beherrschte damals, bei Heiden und Christen, die Erziehung in der Familie und an den Unterrichtsstätten. Platonischer Geist wehte ihm entgegen aus den Schriften der früheren patristischen Schriftsteller. Und dazu : *auf dem Wege zur Kirche*, fallen Augustin plotinische Schriften in die Hände, die wissenschaftlich seinen Hang zum Materialismus brechen und ihn mit glühendem Idealismus erfüllen. [2] Wer begreift es da nicht, daß er allda, wo ihn der Glaube nicht andere Wege wies, Neuplatoniker wurde.

[1] Confess. III, 4 (P. L. 32, 685).
[2] Ib. VII, 20 (746) ; VIII, 2 (750).

Den *Beweis* aber für unsere These erbringt die Tatsache, daß alle philosophischen Hauptlehren, die den philosophischen Augustinismus konstituieren und ihm als solchen ein einheitliches Gepräge geben, plotinische Sätze sind. Das möchten wir hier genauer begründen.

Wir haben anderwärts [1], im Anschlusse an die Kontroverse Mandonnet-De Wulf, jene Hauptsätze des Augustinismus erörtert. Wir zählen sie hier nur auf. Der Primat *Platos vor Aristoteles* und des *Wahren vor dem Bonum*, die *Vermengung von Glaube und Wissen* nebst einem tief *mystischen Zuge*, das sind mehr allgemeine typische Züge des Augustinismus. Tief greifend sind die psychologischen Eigentümlichkeiten des Augustinismus : die *absolute Aktivität der Seele*, ihre *substantielle Identität mit den Potenzen* und die *göttliche Illuminationslehre* als letzte Ursache aller natürlichen Erkenntnisse. Ebenso wichtig sind die kosmologischen Eigenheiten des Augustinismus : die *Aktualität der Materia prima* mit den *rationes seminales*, die Annahme einer *Doppelmaterie*, einer geistigen und körperlichen, die *pluralitas formarum* in ein und demselben Compositum und infolgedessen der Mangel einer wahren *unio substantialis*.

In wieweit stimmen nun diese augustinischen Grundansichten mit Plotin überein ? Wir möchten Punkt für Punkt auf diese Frage kurz antworten.

1. Der Vorrang **Platos vor Aristoteles !** Darüber können wir uns kurz fassen.

Keinem Kenner des Neuplatonismus ist es verborgen, daß *Plotin* in allem und über alles auf Plato schwor und ihm selbst Lehrpunkte zuschrieb, denen er tatsächlich durchaus ferne stand. Sein Plan, eine « Platonopolis » zu gründen, ist das sprechendste Denkmal seiner Verehrung für Plato. Aurelius Augustinus ist nach seiner Bekehrung im Jahre 386 in erster Linie Christ und daher Theologe. Davon geht er nie ab ! Er sagt es selber : « Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorem. » [2] Daher warnt er vor überschwänglicher Platoverzauberung. [3] Plato ist ihm weder ein Gott noch Halbgott, noch einem Engel, Propheten oder Martyrer vergleichbar. [4] Die platonische Trinität — ἕν, νοῦς, ψυχή

[1] Das Wesen des Thomismus, 1932, S. 70. Da suchten wir vor allem den *mittelalterlichen Augustinismus* genauer darzustellen, ohne eingehender das Verhältnis von *Augustin-Plotin* darzustellen.

[2] Contr. Acad. III, 20 (32, 957).

[3] Retract. I, 1 (32, 587).

[4] Civ. Dei II, 14 (41, 59).

Plotins — ist ein Schatten der christlichen [1], und vor allem haben die Platoniker keine Ahnung gehabt von dem Geheimnisse der Menschwerdung Christi und seines Leidens [2] und Sterbens und seiner Gnade. [3] Aber, erklärt Augustin ausdrücklich : alles, was dem Glauben nicht entgegen ist, nehme ich von den Platonikern : « apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnat, reperturum esse confido. » [4] Und vor allem ist es da Plotin, in welchem jene *reinste* und lichtvollste Lehre Platos mit solcher Treue sich widerspiegelt, als hätten beide, trotz der Distanz der Lebenszeit, gleichzeitig gelebt, ja, wie wenn Plato in Plotin wiedererstanden wäre. [5] So hatte Plotin für Plato die gleiche Bewunderung wie Augustin für Plato und Plotin zugleich, selbstverständlich nur in philosophicis. Den Aristoteles haben beide, Augustin und Plotin, nur indirekt und sehr unvollkommen gekannt.

2. Der Primat des **Bonum über das Verum** und daher des Willens über den Verstand, ist sicher einer der tiefsten Züge des Altplatonismus, dem Plotin insofern folgt, als die Liebe zu Gott, der Ursache des ἀγαθόν, alles in der Welt hervorbringt, alles als Sympathiegesetz verbindet und alles wieder zu Gott zurückführt. Die mittelalterlichen Augustiner haben auch diesen Willensprimat einstimmig dem großen Bischof von Hippo zugeschrieben. Die moderne Kritik ist hierin nicht so einstimmig. Ein gewisses Wanken ist hier bei Aurelius unverkennbar, weil er als Christ und Theologe Plotin korrigierend gegenüberstand. Sicher konnte ihm hier der plotinische Gott, das ἕν, das noch nicht Sein, nicht Bonum ist und aus dem erst, aber ohne Wissen und Wollen, alles emanierte, nicht maßgebend sein. Augustin war überall in erster Linie Christ. Dabei hatte die incommutabilis Veritas der Kirche auf Augustin bei seiner Flucht vor der Skepsis der Akademiker einen solchen Zauber ausgeübt, daß wir sein Wanken begreifen. Faktisch verlegt er den höchsten Akt der Glückseligkeit in die beatifica visio Dei, also einen Akt des Verstandes, des Verums [6], und faßt auch die Wesenheiten und Gesetze der Dinge im göttlichen Sein und den göttlichen Ideen, also im Verum, als ewig verankert. [7] Daneben spricht seine Tendenz : die Metaphysik der Ethik unterzuordnen und seine Auffassung alles

[1] Ib. X, 29 (41, 307).
[2] Confess. VII, 9 (32, 741).
[3] Ib. 21 (747-748).
[4] Contr. Acad. III, 20 (32, 957).
[5] Contr. Acad. III, 18 (32, 956).
[6] De Civ. Dei XXII, 29.
[7] Ib. XI, 10 (41, 326-327).

menschlichen Wissens bloß als bonum « utile », nicht als honestum, vielmehr für den Primat des Bonum und des Willens. Wie es scheint, hat in bezug auf diese Frage in Augustin der Konvertit-Theologe mit dem Platoniker den Kampf geführt, wenigstens unbewußt.

3. Auch die Vermengung von Glaube und Wissen, von **Theologie und Philosophie** ist Augustin und Plotin gemeinsam.

Der Neuplatonismus, sagt E. Zeller, war ein *religiöses* System.[1] Alle Historiker, die mit dem merkwürdigen ideal-mystischen System Plotins genauer sich beschäftigten, stimmen hierin überein. Und wer die vita Plotini von seinem Schüler Porphyr liest : über Plotins Aszese, seine Frömmigkeit, seine angeblichen Wundertaten, Prophezeiungen und Gottverzückungen, überzeugt sich, daß Plotin selbst von diesem Geiste beseelt war. Seine *Lehre* atmet denselben Geist. Es ist viel zu wenig gesagt : seine Philosophie war *Religionsphilosophie*, denn das wäre, genau genommen, nur Theorie. Sie war aber bei ihm religiöse *Theorie* und *Praxis*, und das letztere ist bei ihm mehr als das erstere. *Philosophie ist ihm die Religion überhaupt.* Das *Seelenheil*, praktisch genommen, die innigste Vereinigung der Seele mit Gott[2], das *Einswerden* der Seele mit dem absoluten ἕν — ein Geschenk des *Glaubens* — das zuweilen schon, vorübergehend, auf Erden der vom göttlichen Licht umflossenen Seele zuteil wird und Plotin selber zuteil geworden sein soll, ist das Höchste in seiner Philosophie.[3] Schon beim Heiden Plotin fließen *Glaube* und *Wissen, Natürliches* und *Übernatürliches* wirr durcheinander, eben weil seine Philosophie nichts anderes ist als die Religion selbst. Es ist gewiß bezeichnend, daß auch Plotins weniger fromme Schüler *Porphyrius* noch als Zweck der Philosophie einfach das Seelenheil bezeichnet : « ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία .»[4] Das ist ein evidenter Beweis, wie der religiöse Gedanke damals auch die Vertreter des hervorragendsten heidnischen Systems beherrschte.

Diese plotinische Fassung von Glaube und Wissen illustriert erst recht die *augustinische*. Auch dem hl. Augustin ist die wahre Philosophie nichts anderes als die wahre Religion. Mit welcher Schärfe hat er diese Identität von Philosophie und Religion ausgesprochen : « Sic enim creditur et docetur, quod humanae *salutis caput non aliam esse philosophiam*

[1] Phil. d. Griechen, III, 2 (1903), S. 482 ; speziell über Plotin, S. 527. Dazu *Arthur Richter*, Plotins Lehre vom Sein, Halle 1867, S. 2.

[2] *Zeller*, das.

[3] V. Enn. III, 4 ; 14 ; VI. Enn. IX, 10-11 (Ed. Did.).

[4] *Überweg*, Phil. des Altertums (1926), 611.

i. e. sapientiae studium et *aliam religionem.* »[1] Und daß er damit nicht bloß eine *Religionstheorie* meint unter dem Namen Philosophie, sondern auch das ganze *praktische* Gebiet der Religion, das religiöse *Leben selbst,* zeigen die beigefügten Worte: die heidnischen Sekten hätten deshalb nicht die wahre Philosophie, weil sie nicht allein falsche Lehren bekennten, sondern nicht an unsern *Sakramenten* teilnehmen würden: « cum ii, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. »[2] Die augustinische Philosophie umfaßt alles: das *natürliche* Erkennen, die *Offenbarung* des Glaubens, die *Frömmigkeit*[3], die *Gottesliebe,* überhaupt alles, was zum Seelenheil — Caput salutis — gehört. Und daß er dabei von der Philosophie als solcher redet, erhellt daraus, daß er schon anfangs nach seiner Bekehrung der ciceronischen Philosophiedefinition: « rerum humanarum divinarumque » die Worte beifügt: « sed earum, quae ad *beatam vitam* pertineant. »[4] Daher denn auch Augustins starke Abneigung gegen alles rein *weltlich-menschliche* Wissen, das zumeist überflüssig, eitel und schädlich ist.[5] Und weiter, weil nun auf Erden als Mittel zum Seelenheil die *Liebe Gottes* das Höchste ist in der christlichen Religion, spitzt er zuletzt die Definition der Philosophie auf die Liebe Gottes zu: « sed cum philosophis est habenda collatio: quorum ipsum nomen, si latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro, si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia ... *verus philosophus est amator Dei.* »[6]

Damit erhält aber Augustins Philosophie als Ganzes endgültig eine eminent *ethisch-praktisch-affektive* Einstellung, alles hinordnend auf die *tugendhafte Tat,* und es ist nicht unrichtig, was wir oben sagten und was Überweg und Portalié andeuteten[7]: bei Augustin ist eher die *Metaphysik* der *Ethik* untergeordnet, als umgekehrt.

4. Unbestritten ist ferner der stark **mystische** Zug der plotinisch-augustinischen Philosophie. Und wenn man unter philosophischem Mystizismus das eminent affektive Bestreben versteht, möglichst *direkt,* ohne Vermittlung der äußern Natur, mit Hilfe einer von Gott erhaltenen *Erleuchtung* Gott zu erreichen, wird man dem Gesagten entsprechend

[1] De vera Religione, c. 5 (P. L. 34, 126).
[2] Das.
[3] Vgl. Confess. V, c. 5.
[4] Contr. Acad. I, c. 8 (32, 917).
[5] Trinit. XIV, c. 1 (42, 1037).
[6] Civ. Dei VIII, 1 (41, 225).
[7] *Überweg,* Grundriß der Gesch. d. Phil. der patr.-schol. Zeit (1928), S. 102. *Portalié,* Dict. de Théol. cath. « Augustinisme ».

und aus dem, was wir noch über die göttliche Illuminatio sagen werden, weder Plotin noch Augustin den mystischen Charakter ihrer Geistesrichtung absprechen. Bei Plotin zeigt sein Mystizismus stark monistisches Gepräge, da nach ihm Gott in allem *wird* und die Menschenseele schließlich, mit Verlust des Eigenseins, im göttlichen ἕν wieder untergeht. Hier lag die Vorlage für Scotus Eriugena im IX. Jahrhundert und gewisser mittelalterlicher pantheistischer Mystiker mit ihrem göttlichen «Seelenfünklein» und ihrer Seelenvergottung im Jenseits. Augustin hat auch in diesem Punkte den Neuplatonismus modifiziert. Aber dem philosophischen Mystizismus im oben beschriebenen Sinne huldigte auch er.

5. Es ist De Wulfs Verdienst, auf die **absolute Aktivität der Seele** als typisch eigentümliche These der augustinischen Psychologie aufmerksam gemacht zu haben. Ihre erkenntnistheoretische Tragweite leuchtet sofort ein, wenn wir sagen, daß nach diesem Lehrsatze die Seele, ohne irgendwie passiv, d. h. von außen empfangend zu sein, alle Erkenntnisse, die sinnlichen und intellektuellen, aktiv und allein hervorbringen würde. Diese These würde also das Compositum von Seele-Leib als Ursache der Sinneserkenntnis, wie Thomas lehrte [1], ablehnen. Sie würde den andern Satz: der Intellekt ist *zuerst passiv*, dann aktiv [2], leugnen. Sie würde, zu Ende gedacht, den absoluten *Subjektivismus* proklamieren, denn wenn die Seele selbst die ganze Erkenntnis erzeugt, muß sie auch das *Erkenntnisobjekt* erzeugen. Aber an diese letzten Konsequenzen haben die Platoniker überhaupt nie gedacht. Sie waren Realisten, teilweise sogar Ultrarealisten, und hofften im Gegenteil durch die Unabhängigkeit unserer Erkenntnis von der veränderlichen Sinneswelt, gestützt auf einen innern Einfluß *von oben*, die Sicherheit einer realen Erkenntnis zu garantieren.

Die absolute Aktivität der Seele, woher hatte sie ihren Ursprung? Wer hat sie mehr betont als *Plato* selbst auf seiner Flucht vor jeder Berührung mit der Materie, der Sinneswelt? *Plotin* folgt Plato. Das ist, meint er, der Seele eigen, daß sie nichts leidet, «οὐ τὸ παθεῖν τι», sondern alles selber vermag, denn Leiden wäre ihrer unwürdig. [3] *Augustin* folgt Plotin: «videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati.» [4] Und der Grund, von dem er ausgeht, ist

[1] S. Th. I, 77, 5. [2] S. Th. I, 77, 2. [3] IV. Enn. l. 6, c. 1-2.
[4] Musica VI, c. 5, P. L. 32, 1169 (dasselbe 1168); dasselbe Genes. XII, c. 16 (34, 467).

der alt-neuplatonische : « Nunquam enim anima est corpore deterior. » Ihre Würde gestattet es nicht ! [1] Mit dem Einbruch der arabisch-aristotelischen Philosophie in den Augustinismus eines Alexander v. Hales, Rupella, Bonaventura, welche für die Sinneswelt die Abstraktion verfochten, kam diese plotinisch-augustinische Auffassung allerdings zum Teil stark ins Wanken. Doch verlegt Bonaventura noch die Sinnespotenzen nicht in das Compositum von Seele-Leib, sondern in die Seele allein. [2] Ein Beweis, wie stark der alte Augustinismus noch nachwirkte !

6. Viel enger, als viele glauben, ist mit der vorigen These eine andere, die von der **substantiellen Identität** der *Seele* und *Potenzen* verbunden. Ist die Seele nur aktiv und hängt sie in keiner Weise von den *verschiedenen* Objekten ab, dann läßt sich eine *reale* Unterscheidung von Seele und Potenzen und der Potenzen unter sich kaum wirksam begründen. Auch Thomas geht bei der Begründung des Realunterschiedes der Potenzen immer von der Verschiedenheit der Seelentätigkeiten, die wieder von der Verschiedenheit der Tätigkeitsobjekte abhangen, aus. [3]

Plotin war ein entschiedener Verteidiger der substantiellen Identität der Seele und Potenzen. Nicht etwa bloß ein Teil der Seele, sondern die ganze Seele — οὐ μόριον ψυχῆς ἀλλ' ἡ ἅπασα ψυχή — ist in jeder Potenz tätig und sie selbst ist allen Potenzen zugegen. [4] Das, was wir Fähigkeiten oder Potenzen nennen, sind bei Plotin nur rationes seminales — λόγοι τῶν γιγνομένων — der Tätigkeiten, und sie sind in der Seele und mit ihr identisch, wenngleich die Seele bei der Tätigkeit von Potenz in Akt übergeht. [5] Eigentlich hat hier Plotin schon den kartesianischen Satz, « die Seele ist unmittelbar selbst denkend », antizipiert, und es entsprach diese Theorie, wie Ferd. Sassen richtig gesagt [6], dem monistischen Zuge des plotinischen Systems. Gefahren witternd, haben manche mittelalterliche Augustiner später zwischen Seele und Potenzen irgend eine Realdistinctio zu statuieren versucht, aber ohne im Sinne des Aristoteles, die Potenzen als verschiedene Qualitäten in der Seelensubstanz zu verlegen. Sie verfochten stetig die substantielle

[1] Genes. das.
[2] II. Sent. D. 8, q. 1 a. 3 q. 2 ad 7.
[3] Vgl. Quaest. disp. de Anima, a. 12.
[4] V. Enn. l. I, 12 (307) ; IV. Enn. l. III, 3 (200).
[5] VI. Enn. l. III, 5 (396, 43-50).
[6] De theoria cognitionis Plotini. Sittardi 1916, p. 77.

Identität von Seele und Potenzen.[1] Dieser Ansicht war auch *Aurelius Augustinus*, wie aus folgender Stelle klar hervorgeht : « Simul etiam admonemus, si utcumque videre possumus haec (memoria, intelligentia, voluntas) in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur *substantialiter* vel ut ita dicam essentialiter *non tanquam in subjecto* ut color aut figura in corpore, aut *ulla qualitas* aut quantitas. »[2]

7. Ganz eng mit den beiden vorigen Thesen verknüpft ist die psychologische Fundamentallehre des Augustinismus, die berühmte göttliche **Erleuchtungstheorie,** die an Stelle der aristotelischen *Abstraktionslehre* trat. Ist die Seele der Sinneswelt gegenüber nur aktiv, dann kann von einer abstractio ex phantasmate nicht mehr die Rede sein. An ihre Stelle tritt hier eine göttliche Illuminatio, welche der Seele das *aktuelle* und *sichere* Erkennen gibt. Im Mittelalter beriefen sich die Augustiner gern auf jenen Text des hl. Johannes, I, 9 : « Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

Merkwürdigerweise hat man nicht bloß die Abhängigkeit Augustins von Plotin in dieser Frage bestritten, sondern die Illuminatio überhaupt beiden abgesprochen und sie arabisch-orientalischem Ursprunge zugeschrieben. So De Wulf Mandonnet gegenüber.[3] Wir haben die Frage anderwärts bloß berührt[4], möchten ihr aber nun eine intensivere Aufmerksamkeit widmen.

a) Wer **Plotins** Lehre nur einigermaßen kennt, weiß, daß die göttliche Illuminatio ein Wesensbestandteil seines ganzen Systems ist. Sie spielt bei ihm sogar eine Doppelrolle, eine *ontologische* und *erkenntnistheoretische*. α) Eine *ontologische :* erst durch die göttliche Erleuchtung erhält der göttliche νοῦς, indem er sich zu Gott dem ἕν hinwendet, sein Geistsein.[5] Wieder wird die Weltseele erst durch eine Illuminatio zur Beleberin und Ordnerin der Welt[6] und zu ihrem Gesetze, durch das sie die Welt leitet.[7] Alles Leben und jede Ordnung ist einer göttlichen Erleuchtung zuzuschreiben.[8] Im Menschen selbst erhält sein Geist das « Geistsein » und die Seele die Lebenskraft und der Leib das

[1] Vgl. Wesen des Thomismus, S. 62 ff.
[2] De Trinit. IX, c. 4 (42, 963).
[3] *Gilles de Lessines*, p. 18.
[4] Wesen des Thomismus, S. 57.
[5] V. Enn. l. I, 6-7 ; l. VI, 5
[6] V. Enn. l. I, 2.
[7] Ib. i. VIII, 7.
[8] Vgl. *Sassen*, l. c. 22 ff.

Leben nur durch die göttliche Erleuchtung.[1] β) In der *Erkenntnisordnung* hat jene göttliche Erleuchtung eine enorme Rolle zu spielen. Wie das Auge ohne *Licht* nicht das Körperliche zu schauen vermag, so ist der Verstand aus sich untauglich, etwas zu erkennen ohne die Erleuchtung Gottes, des ἕν.[2] Gott ist erleuchtend die *Sonne*, die uns das Erkennen gibt, während die Menschenseele dem Monde gleicht, der sein Licht nur von der Sonne hat.[3] So hat der Mensch sein aktuelles intelligere und seine Sicherheit im Urteil und Schluß nur von der göttlichen Erleuchtung, in der die Ideen als Exemplarursachen in den menschlichen νοῦς niedersteigen.[4] — Alles das hindert Plotin nicht, an der altplatonischen *Präexistenz* der Seele festzuhalten[5], denn Wiedererinnerung und Illuminatio schließen sich faktisch nicht aus. Dagegen verwahrt er sich des entschiedensten, wie wenn die Seele anfänglich eine *tabula rasa* wäre.[6] — Ich denke, nach all dem wäre es doch etwas kühn, Plotin die Illuminatio divina abzusprechen! Dagegen ist es richtig, daß die Araber sie auch haben. In den syrischen Schulen verband sich die plotinische Erleuchtungstheorie mit dem Aristotelismus und trat so in die arabische Philosophie ein.

b) **Aurelius Augustinus** hat zwar, wieder als Theologe, die plotinische Illuminationslehre modifiziert, aber sie ihm absprechen oder seine Abhängigkeit von Plotin leugnen zu wollen, wäre mehr als kühn.

Bemerken wir vorerst, daß auch Augustinus, wie B. Kälin O. S. B. durchschlagend bewiesen[7], keine *Abstraktion* im aristotelischen Sinne gekannt hat. Von den beiden Ideenklassen, die er selber unterscheidet, gibt es erstens solche, die von der *Sinneserfahrung gar nicht abhangen*. So die Ideen der Wahrheit, des Wissens, der Glückseligkeit, des Guten, Schönen und seine Gesetze, die mathematischen Begriffe und ihre Gesetze, die metaphysischen Prinzipien, die Ideen geistiger Dinge, wie der Seele und ihrer geistigen Innenzustände, des Lebens, Denkens und Wollens.[8] Zweitens gibt es auch bei Augustin Ideen, jene der körperlichen Dinge, die von der Sinneserfahrung abhangen, aber nicht im

[1] VI. Enn. l. VII, 6; V. Enn. l. VI, 4.
[2] III. Enn. l. IX, 3 (191, 31-34).
[3] V. Enn. l. VI, 4 (343, 24-32).
[4] Das. u. I. Enn. l. I, 9 (5, 28-30).
[5] IV. Enn. l. VIII, das ganze Buch; VI. Enn. l. IV, 14.
[6] IV. Enn. l. VI, 3.
[7] Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, S. 41 ff.
[8] Vgl. Trinit. XV, c. 12; X, c. 1; VIII, c. 3; XIV, c. 15; IX, c. 3; X, 9; Confess. X, c. 23; De lib. arb. II, c. 8; c. 16; ep. 112 ad Paul.

Sinne einer inhaltlichen Abstraktion. Die Sinnesbilder spielen da, wie bei Plato und Plotin, nur eine *anregende, mahnende* Rolle, damit die Seele die den Bildern entsprechenden Ideen, die ihr eingeprägt sind, wachrufe. Im Briefwechsel mit Augustin gibt Nebridius dem Augustin zu : « Anima intellectualis ad intelligibilia sua videnda *a sensu admonetur* potius, *quam aliquid accipit.* »[1] In diesem Sinne ist Augustins häufig angewandter Spruch zu fassen : « Veritas foris admonet, intus docet. »[2] Bis hieher stimmt alles mit Plotin überein. Aber alles das ist ja nur negativ, im Sinne : Augustin ist Gegner der Abstraktion.

Haben wir positive Beweise für die Illuminatio selbst ? Für uns ist das zweifellos. Jenen gegenüber, welche die Beziehung zwischen der plotinischen Illuminationslehre und Augustin immer noch anzweifeln, wollen wir konstatieren, daß der große Bischof von Hippo Plotins Illuminationslehre ausdrücklich erwähnt und zur seinigen macht, was merkwürdigerweise immer und immer verschwiegen wurde. Gerade da, wo er von Plotin, dem « magnus Platonicus », redet, antwortet er auf eine eigene Kapitelüberschrift : « De superna illuminatione' quid Plotinus Platonicus senserit » also : « Sed non est nobis ullus cum excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. »[2] Damit ist die Beziehung zwischen Augustin-Plotin hinsichtlich der Illuminationslehre direkt nachgewiesen. Fügen wir bei, daß schon Augustin selbst, wie die spätern Augustiner, seine Illuminationslehre mit jenem berühmten Text des Apostels, I, 9 : « lux vera, quae illuminat omnem hominem ... », in Beziehung bringt[3] und Christus den leuchtenden λόγος, wie später die Augustiner, zum einzig wahren innerlich belehrenden *Magister*, und zwar in der natürlichen Ordnung, macht.[4] Fügen wir, was noch typischer ist für die Beziehung von Plotin-Augustin, noch bei, daß Augustin jene plotinischen Vergleiche : von dem *Lichte*, ohne das die Sehkraft das Körperliche nicht zu schauen vermag[5], und von der göttlichen *Sonne*, ohne die die Seele, wie der Mond sein Licht

[1] Epist. 7. Vgl. *Kälin*, l. c. S. 61. Dazu Epist. 13, wo Augustin selbst an Nebridius schreibt : « Veniat in mentem illud, quod intelligere appellamus duobis modis in nobis fieri : aut ipso per se mente atque ratione *intrinsecus*, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum : aut *admonitione* a sensibus ... cum intelligimus *esse corpus.* »

[2] Civ. Dei X, c. 2 (P. L. 47, 279).

[3] Civ. Dei X, c. 2 (41, 280).

[4] De Magistro, c. 14 (32, 1220).

[5] De beata vita, c. 4 (32, 976) ; Trinit. XII, c. 15 (42, 1011).

nur von der Sonne erhält, nichts zu erfassen vermöchte [1], zu den seinigen gemacht hat. Das ist doch vielsagend für jene Abhängigkeit, und auch die weitere Tatsache, daß Aurelius anfangs nach seiner Bekehrung sogar die plotinische *Präexistenz* der Seele verteidigte [2], die er später dann ablehnte [3] und sogar als antichristlichen Irrtum retraktierte. [4] Seine göttliche Illuminatio sollte ihm fernerhin den Ursprung der Ideen allein erklären. Schon hierin liegt von seiten Augustins eine Korrektur. Eine zweite besteht darin, daß bei Plotin die göttliche Erleuchtung des Menschengeistes eine *mittelbare* — durch die Weltseele und den göttlichen νοῦς vollzogen — bei Augustin eine *unmittelbare* war.

Das alles in Betracht ziehend, wird kaum jemand mit Grund dem Plotin oder Augustin die Illuminationslehre absprechen, noch Augustins Abhängigkeit von Plotin in Zweifel ziehen können.

Schwieriger ist es dagegen, die *Natur* und das Wesen dieser wunderbaren göttlichen Illuminatio genau zu bestimmen. Weder Plotin noch Augustin und am allerwenigsten die spätern Augustiner haben darüber befriedigenden Aufschluß erteilt. Sicher scheinen uns folgende Punkte festzustehen : 1. *Gott* selber, nicht etwa unsere Vernunft, wie manche Historiker geglaubt, ist dieses leuchtende Licht. Das sagen uns die obigen Vergleiche, wo unsere eigenen Erkenntniskräfte für sich als untauglich erklärt werden. Das erweist Augustins Hinweis auf Johannes, I, 9 : « erat lux vera ... », wo Augustin interpretierend beifügt : « In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, *sibi lumen esse non posse*, sed alterius veri luminis participatione lucere. » [5] Dasselbe bestätigt er uns in dem Briefe ad Consentium, wo er von diesem Lichte sagt : « indivisibiliter et *ineffabiliter*, sed tamen intelligibiliter lucet tanquam nobis certum est, quam nobis efficit certa, quae secundum ipsum cuncta conspicimus. » [6]

2. Dieses Licht ist nicht etwa das *Gnadenlicht* in der übernatürlichen Ordnung : weil es ein *Wissenschaftslicht* ist [7], für die ganze Erkenntnis-

[1] Civ. Dei X, c. 2 (41, 279).

[2] Soliloq. II, c. 20 (32, 902) ; de Quant. animae, c. 20 (32, 1025) ; De lib. arb. I, c. 12 (32, 1234).

[3] Trinit. XII, c. 15 (42, 1011).

[4] Retract. I, c. 4 (32, 590).

[5] Civ. Dei X, c. 2 (41, 280).

[6] P. L. 33, 452.

[7] « Ergo et illa, quae in *disciplinis* traduntur ... credendum est, ea *non posse intelligi* nisi ab alio quasi suo *sole* illustrentur. » Soliloq. I, c. 8 (32, 877).

ordnung, aber nur für die Erkenntnisordnung, und zwar für alle, *Sünder* und *Nichtsünder*, ein « lumen publicum », wie Augustin es selber nennt. [1]

3. Es ist ein *Objektslicht*, das uns, wie die Sonne das Objekt des Auges, das Objekt des Verstandes, das Intelligibile, beleuchtet, wodurch der Verstand dasselbe aktuell und sicher erfaßt : « Deus intelligibilis lux, *in quo* et *a quo* et *per quem* intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. » [2] Das Licht ist somit nur das Medium « in quo cognoscimus », das wir aber nicht selbst sehen. Damit vermeidet Augustin den Ontologismus, denn ein direktes Schauen Gottes lehnt er auf Erden überall ab. [3] 4. Unter « *Intelligibile* », das Gott beleuchtet, meint Augustin wohl die Dingwesenheiten als Abbilder der göttlichen Exemplarideen, der rationes aeternae. In der Illuminatio erkennen wir die Dingwesenheiten in ihrer Verkettung mit den ewigen göttlichen Ideen. [4] Das garantiert uns eine richtige und sichere Erkenntnis. [5] Genauer hat Augustin die Illuminatio nicht erklärt, noch jene, die ihm folgten. Die Schwierigkeit lag in der Sache selbst !

8. Unter den *kosmologischen* Lehrpunkten des Augustinismus hat die These von der **Aktualität der Materia prima** grundlegende Bedeutung.

Die Ansicht, wie wenn bei den mittelalterlichen Platonikern eine *formlose Materie* notwendig identisch wäre mit einer *aktlosen*, ist historisch unhaltbar. Das bestätigt Duns Scotus schlagend. Seine Materia prima ist, insofern sie absolut in sich ohne jede Form betrachtet wird, dennoch *Akt*, sogar etwas absolut Aktuelles, das seine eigene *Wesenheit* für sich besitzt. [6] Die Idee von der formlos-aktuellen Materie scheint sogar älter zu sein als die andere. Wir haben sie nicht allein bei Avicebron, dem Scotus folgte [7], sondern bei jenen Frühscholastikern, die von Plotin direkter beeinflußt waren, wie Scotus Eriugena [8] und Gilbertus Porretanus. [9] Gab es nicht in der ganz alten Zeit eine

[1] « Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem ... quam non possis dicere *tuam* vel *meam* vel cujusquam hominis sed omnibus incommutabilia vera concinentibus cernentibus, tanquam miris modis secretum et *publicum lumen* praesto esse ac se praebere *communiter*. » De lib. arb. II, c. 12 (32, 1259).

[2] Soliloq. I, c. 8 (32, 877).

[3] Trinit. XV, c. 8 (42, 1067).

[4] Vgl. Retract. I, 4 u. I, 8.

[5] Vgl. Civ. Dei XI, c. 27 u. XII, c. 15.

[6] Oxon. II, D. 12 q. 1 ; ib. D. 3 q. 1 ; IV. D. 43 q. 2 u. q. 5.

[7] Oxon. II, D. 1 q. 5 ; II. D. 12 q. 1 u. 2.

[8] Divis. Nat. I, 52-62 (P. L. 122, 494-504 ; II, 15-16, 546).

[9] Comment. in lib. Boët. de Trinit. P. L. 64, 1265.

Auffassung, wo der Gedanke, z. B. bei Tertullian, Einfluß hatte : ein substare ohne Materie als Seinsträger ist unmöglich ? Jene Materie, die Tertullian sogar der göttlichen Substanz, dem stoischen Materialismus folgend, zuschrieb, war sicher etwas Aktuelles. [1]

Das führt uns wie von selbst zu *Plotin*. Für ihn gibt es, infolge seines Monismus, keine irdische Substanz im eigentlichen Sinne. So konnte er die reine Potenzialität der irdischen Materia prima leicht betonen. Und er tat es in einem eigenen Kapitel. [2] Dennoch gibt es auch für ihn eine aktuell-formlose Materie, die *geistige Materie* — ὕλη νοητή —, die als Trägerin aller Ideen und Formen im Geistesreiche offenbar in sich formlos und doch etwas Aktuelles sein sollte. [3]

Augustins Stellung ist in dieser Frage außerordentlich dunkel. Und das, trotzdem er in den Confessiones in sechs aufeinanderfolgenden Kapiteln beständig die Frage vor Augen hat [4], und dieselbe auch in seinem Kommentare in die Genesis eingehend erörtert. [5] Eines steht ihm fest, daß die erste Materie einst zeitlich zugleich von Gott aus Nichts mit der Form erschaffen wurde. [6] Auch gibt er ihr überall die Benennung « materia *informis* ». Er sucht das zu erklären. Er wird nicht müde, zu sagen, sie sei « prope nihil » [7], und geistreich, wie er immer war, ruft Aurelius zu Gott : « fecisti de nulla re pene nullam rem. » [8] Er will das « informe » genauer erklären, indem er sagt : die Materie ist weder eine geistige Form, « intelligibilis forma », noch eine forma sensibilis [9], und er rückt dem eigentlichen Problem noch näher, indem er sie : « ipsa capacitas ... formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles » [10] nennt. Den Kampf, den er geführt, um sich etwas absolut Formloses vorzustellen, schildert er uns selber. [11] Man meint Plotin zu hören [12], wenn er sagt : die Materie ist nicht *etwas*, nicht *Farbe*, nicht etwas *Figürliches*, nicht ein *Körper*, nicht *Geist* und doch ist sie nicht *Nichts*, sondern « quaedam informitas sine specie ». [13] Und doch gebraucht er hier nirgends das Wort *Potenz*, das Aristoteles und

[1] *Tertullian*, adv. Praxeam, c. 7 ; De carne Christi, c. 11.
[2] II. Enn. l. V, c. 4-5 (84-85).
[3] II. Enn. l. 4, c. 1-4 (72-73).
[4] Confess. XII, c. 3-9 (P. L. 32, 827-29).
[5] De Genes. ad Lit. I, c. 15 (P. L. 34, 257) ; II, c. 11 (272).
[6] Genes. I, c. 15.
[7] Ib. Confess. XII, c. 6 ; c. 8.
[8] Confess. XII, c. 8.
[9] Ib. c. 7. [10] Ib. c. 6. [11] Ib.
[12] II. Enn. l. IV, 8 (75). Dazu auch c. 9 u. 10.
[13] Confess. XII, c. 8.

Plotin gebrauchen. Warum und woher das ? Augustin dachte, trotz all seinem Kampfe, immer an die christliche Genesis. Faktisch hat Augustin die Materia prima oder informis nie für sich behandelt, sondern nur im Zusammenhange mit den Worten der Genesis (I, 1) : « Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi. » Das war für ihn die Materia prima, insofern hier die Erde noch *unsichtbar* und *unzusammengesetzt* war : « credibiliter dicitur eam (materiam informem) significari illis verbis : Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum ... de qua informitate, de quo pene nihilo, faceres haec omnia. ... »[1] Mit seiner Materia prima scheint somit Augustin den ersten *chaotischen* Zustand der Erde, die zwar etwas *Ungeformtes*, aber doch etwas *Aktuelles* war, gemeint zu haben. Hat doch Gott jene erste chaotische Materie nach Augustin, wie wir oben sahen, zugleich mit der Form geschaffen. Dem entsprechen seine Worte : « Non est autem informis omni modo materies, ubi etiam *nebulosa species* apparet. »[2] Im bloßen Anschluß an den Schöpfungsbericht, dem Augustin in der Bestimmung der Materia prima allein zu folgen entschlossen war[3], konnte der große Kirchenlehrer unter der Materia nur etwas *relativ* Formloses, das bereits schon eine gewisse Aktualität enthielt, verstehen. Auch hier hat zum Teil der « Theologe » über den Philosophen gesiegt.

9. Eine wertvolle Bestätigung unserer Auffassung von der aktuellen Materia informis des hl. Augustin gibt uns seine berühmte Theorie von den **rationes seminales,** von den keimartigen Anlagen, die Gott der Materia prima schon anfangs einschuf, um aus ihnen die noch nicht aktuell existierenden Dinge späterer Zeiten durch Weiterentwicklung entstehen zu lassen, ähnlich wie aus dem Samenkorn später der Baum entsteht.[4] Gott schuf, so dachte sich Augustin die Schöpfung, gleich anfangs die ganze Welt, die einen Weltdinge bereits als aktuelle in ihren verschiedenen Arten, die andern aber nur in ihren Ursachen[5], « originaliter et primordialiter », damit sie sich in den verschiedenen Zeiten unter günstig gegebenen Umständen zum aktuellen Sein ausentwickelten.[6] Das gilt von dem Pflanzen- und

[1] Confess. XII, c. 8 (829).
[2] Genes. I, c. 12 (256).
[3] Ib. c. 18 u. 19.
[4] Genes. ad Lit. V, c. 23 (P. L. 34, 338).
[5] Ib. VIII, c. 28 (371).
[6] Trinit. III, c. 9 (42, 877-878).

Tierreiche.[1] Ja, Augustin wendet seinen Entwicklungsgedanken sogar an auf die leibliche Entwicklung von Adam und Eva. Der Leib Adams war samenartig in der Erde, aus der er entstand, der Leib der Eva war samenartig in der Rippe Adams.[2]

Schon Grandgeorge hat auf den neuplatonischen Ursprung dieser rationes seminales hingewiesen. Wie Ch. H. Kirchner richtig erwähnt[3], hat schon *Plotin* alles Leben aus in der Materie eingeschaffenen Samenkeimen — λόγοι σπερματικοί — entstehen lassen.[4] Derselbe Plotin hat diese Theorie sogar auf das Geistige übertragen und die Seelenfähigkeiten als rationes seminales in die Seele verlegt.[5] Noch der temperamentvolle John Peckham hielt im ersten Kampfe gegen den entstandenen Thomismus die Theorie von den rationes seminales für ein heiliges Erbe Augustins.[6] Sie war aber ebenfalls ein plotinisches Lehrstück.

10. Die Lehre von der **Doppelmaterie,** einer *geistigen* und *körperlichen* ὕλη, ist sicher *plotinisch,* wie wir oben gezeigt. Wir fügen noch bei, daß schon Plotin den Dämonen neben einer luftartigen Materie eine *geistige* Materie zuschrieb.[7] Dem *hl. Augustin* hat man sie abgesprochen, darauf hinweisend, daß er die Compositio von Materie und Form in der Menschenseele abgelehnt hätte. Indes, Augustin spricht ausdrücklich von einer Doppelmaterie, einer geistigen und körperlichen : « An cum primum fiebat informitas materiae sive *spiritualis* sive *corporalis* non erat dicendum ‚Dixit Deus Fiat'. »[8] War die Menschenseele nach ihm aus Materie und Form zusammengesetzt ? Augustin scheint mehr zur negativen Antwort hinzuneigen. Im siebten Buche de Genesis ad Lit. will er in mehreren Kapiteln die Frage lösen (c. 4 bis c. 22). Die Hauptschwierigkeit ist für ihn die Armseligkeit unserer Seele, die man vielleicht mit einer Entstehung aus einer Art geistiger Materie — ratio seminalis — erklären könnte (c. 6). Aber diese Annahme wäre doch mit allen möglichen Schwierigkeiten verbunden (c. 7 bis c. 11). Jedenfalls ist die Seele nicht aus körperlichen Elementen (c. 12), noch aus Elementen überhaupt (c. 14). Sie ist vielmehr unkörperlich (c. 15 bis c. 21). Abschließend bemerkt er dann : mag

[1] De Genes. contra Manich. I, c. 7 (34, 178) ; De Genes. ad Lit. V, c. 4 (325).
[2] Genes. ad Lit. VI. c. 6 (343).
[3] Die Philosophie Plotins. Halle 1854, S. 106.
[4] II. Enn. l. III, 12 (66).
[5] VI. Enn. l. II, 5 (396).
[6] Chart. Univ. Par. I, n. 523.
[7] II. Enn. l. I, 6.
[8] Genes. ad Lit. I, c. 4 (34, 249).

man über ihren Ursprung, ob sie aus einer Materie entstand oder unmittelbar von Gott erschaffen wurde, streiten oder zweifeln, sicher war sie von Gott gemacht (c. 28 u. 28).

11. Über das erste Auftreten der Lehre von der Mehrzahl der Formen — **pluralitas formarum** — gehen die Ansichten stark auseinander. Avicebron soll der erste Anhänger gewesen sein, hat man noch in einem neuesten Augustinus-Kongresse behauptet. Gewiß war Avicebron ein Anhänger, aber lange nicht der erste. Dieses Lehrstück war das verbreitetste im ganzen ersten Mittelalter und im XIII. Jahrhundert, wie wir anderwärts dargetan.[1] Darüber hier weiter nichts. Aber über den ersten Ursprung haben wir hier noch Wichtiges beizufügen.

Als Hauptquelle dieser Lehre darf man auch hier, wenn jemand nicht auf Plato und Philo zurückgreifen will, *Plotin* nennen. Mit seiner Annahme von drei verschiedenen, sogar trennbaren Prinzipien im Menschen : Geist (νοῦς), Seele (ψυχή) und Leib (σῶμα), war die Mehrzahl der Formen sachlich gegeben.[2] Sicher hat schon er eine eigene Körperform vertreten. In seiner weitern Auffassung, daß die Form des Körpers, die er λόγος nennt, wieder aus andern λόγοι zusammengesetzt sei[3], lag ein weiteres günstiges Moment für die Pluralitas formarum in ein und demselben Compositum.

Augustin blieb nicht unberührt von dem neuplatonischen Einflusse. Bekanntlich unterscheidet auch er im Menschen drei Prinzipien : *Geist, Seele* und *Leib*[4], und unterscheidet dabei nicht bloß Seele und Leib als zwei substantielle Teile des Menschen, sondern er hält es für bedeutungslos, ob man Seele und Geist und Geist und Seele auffasse als pars und totum oder nicht[5], neigt aber offenbar mehr zur Bejahung hin. Das offenbart plotinischen Geist. Sicher hat Augustin in dem Sinne eine Mehrzahl der Formen angenommen, daß nach ihm der Menschenleib als Leib eine eigene Form besitzt — forma corporis —, zu der dann erst als zweite Form die den Körper belebende Seele hinzutritt. Merkwürdigerweise hat sich hierin sogar der gelehrte Portalié irreführen lassen und behauptet, schon Augustin hätte der Seele, wie später

[1] Wesen des Thomismus, S. 68 ff.

[2] VI. Enn. l. 7, 6 (479).

[3] IV. Enn. l. 3, 20-21 (211-212).

[4] « Itane tu ignorabas *duo quaedam* esse animam et spiritum. . . . Et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit *spiritus* et *anima* et *corpus*. » De anima et ejus orig. II, c. 2 (44, 495).

[5] Ib. (496).

Thomas, die Rolle der Körperform als solcher zuerteilt.[1] Allein das ist ein nachweisbarer Irrtum, der auf eine irrige Interpretation einer Stelle in c. 15 de immortalitate animae zurückläuft, und gerade seinen plotinischen Standpunkt prägnant markiert. Dort sagt Augustin allerdings : « Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur ... tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est. »[2] Da sagt Augustin allerdings, daß die Seele dem Körper seine Form *gebe*, aber er sagt nicht, daß die Seele selbst die forma corporis *sei*. Er folgt hier der plotinischen Emanationslehre, nach welcher herabsteigend zuerst die Weltseele, dann die Einzelseelen die Vermittlerinnen spielen, indem sie die von oben empfangenen Seinsformen weiterleiten. So ist dann die Menschenseele die « *Überbringerin* » der Körperform von Seite Gottes : « Hoc autem ordine intelligitur a *summa essentia speciem corpori* per animam *tribui*, quo est inquantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur, sive universaliter ut *mundus* (Weltseele) sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. » Und : « non nisi *traditione* speciei fit corpus per animam. »[3] Das ist, wie gesagt, ganz plotinisch, wo Augustin sogar der *Weltseele* Plotins noch das Wort redet. Die Gefahr dieser plotinischen Emanationslehre sah Augustin selbst später ein und *retraktierte* die ganze obige Stelle in De immortalitate animae.[4] Dieser Interpretation entspricht es ganz, wenn er anderwärts, und zwar da, wo er die sieben Wirkungsgrade der Menschenseele mit den lebhaftesten Farben schildert, *nur die Belebung* des Leibes, aber nicht die Konstituierung desselben durch die Seele hervorhebt.[5] Dagegen ist es richtig, daß Augustin jede Seelenmehrzahl im Menschen ablehnt.[6] Die Pluralitas formam war also sicher ein Lehrstück Augustins. Sie hat sich dann im Mittelalter in den verschiedensten Gestaltungen ausgewirkt.[7]

12. Damit war, wie angedeutet, jede wahre **unio substantialis,** sowohl im Menschen als in den Naturdingen, gefährdet. Man wird den altaristotelischen Satz : aus mehreren aktuellen Substanzen wird nie eine einheitlich dritte Substanz[8], nicht so leicht über den Haufen werfen.

[1] Dict. de Théol. cath. Paris 1903. « Augustin » (col. 2358).
[2] De immort. animae, c. 15 (32, 1033). [3] Ib.
[4] Retract. I, c. 5 (32, 591).
[5] De quant. animae, c. 33 (32, 1074-77).
[6] Confess. VIII, c. 10.
[7] Vgl. Wesen des Thomismus, S. 68 ff.
[8] VI. Met. 13 (Did. II, 553, 42). Thomas, de spirit. creaturis, a. 3 ; S. Th. I, 76, 4. Vgl. dazu : das Wesen des Thomismus, S. 117 ff.

Die Hauptquelle der Verwirrung war auch da *Plotin*. Sehr entschieden lehnt er es ab, wie wenn die Seele als *Form* im Leibe wäre : « οὐδὲ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ». [1] Um das Verhältnis der Seele zum Leibe darzustellen, gebraucht er hier verschiedene Vergleiche. Die Seele verhält sich zum Leibe wie der Steuermann zum Schiffe, der es leitet [2], oder die Seele wäre im Leibe gegenwärtig wie *Feuer* oder *Licht*. [3] Am besten aber gefällt ihm der Vergleich : die Seele bedient sich des von ihr belebten Körpers als *Werkzeug* — instrumentum —, um durch ihn gewisse niedrige Tätigkeiten auszuüben : der ganze Körper scheint dafür da zu sein, um als Werkzeug der Seele zu dienen, « πᾶν τὸ σῶμα ὄργανον τῇ ψυχῇ παρεῖναι ». [4] Offenbar ist bei Plotin die Vereinigung von Seele und Leib *keine Seinseinheit*, sondern eine bloß akzidentelle *Tätigkeitseinheit !*

Aurelius *Augustinus* ist auch da von dogmatischen Interessen geleitet, speziell der Menschwerdung Christi, auf die er anspielt. [5] Mit aller Entschiedenheit verwirft er die Ansicht, wie wenn die Seele *allein* das Wesen des Menschen ausmachte. *Seele* und *Leib* gehören zur Natur des Menschen. [6] Damit weist er den Altplatonismus ab. Aber in der nähern Erklärung des Verhältnisses von Seele und Leib ist seine Abhängigkeit von Plotin unverkennbar. Denn wie letzterer, so nennt auch Augustin den Leib mit Vorliebe das *Werkzeug*, instrumentum, der Seele, durch das sie die Sinnestätigkeiten ausübt : « Anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus vocatur. » [7] Auch bei ihm ist, vermöge der oben geschilderten aktuellen Wesensteile, die Einheit nur eine Tätigkeitseinheit. Wie wenig er an eine eigentliche Seinseinheit von Seele und Leib dachte, das geht, wie P. Kälin gut bemerkt [8], daraus hervor, daß er nicht einmal eine *direkte* Tätigkeit der Seele auf die gröbere Materie des Leibes für möglich hält, sondern feinere Stoffe als *Medium* annahm. Darunter nennt er nun gerade « Feuer » und « Licht », von denen ja auch Plotin redet : « Anima ergo, quoniam res est incorporea,

[1] IV. Enn. l. III, 20 (212). Maßgebend sind hier IV. Enn. l. III, 20-24.
[2] Ib. c. 21.
[3] Ib. c. 22 (213).
[4] Ib. c. 23.
[5] Civ. Dei X, c. 29 (41, 308).
[6] Ib. XIX, c. 1 (625-626).
[7] Trinit. XI, c. 2 (42, 986).
[8] Erkenntnislehre des hl. Augustinus, S. 17.

corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est *ignis* vel potius *lux* et aer, primitus agit et per haec caetera, quae crassiora sunt corporis. »[1]

Mit welch ernormer Schwierigkeit die *mittelalterlichen Augustiner* kämpften, um zu einer substantiellen Unio von Seele und Leib zu kommen, haben wir anderwärts angedeutet.[2] Verlegten doch noch Hugo von St. Victor[3] und Petrus Lombardus die Person in die Seele, in die Seele allein, wobei der letztere ganz plotinisch Leib und Seele mit « Wohnung » und « Bewohner » verglich.[4] Auch dem Petrus v. Poitiers genügt zum Menschen die Seele.[5] Andere Scholastiker des XI. und XII. Jahrhunderts dachten korrekter, kamen aber doch nie zu einer völlig abgeklärten Lösung der substantiellen Unio. Der Grund lag in ihren Voraussetzungen.

Das Gesagte dürfte bestätigen, daß Augustins Philosophie eminent auf den Schultern Plotins ruht. Freilich ist er überall in erster Linie *Christ* und daher *Theologe*. Allwo Plotin und der Neuplatonismus der christlichen Lehre zu widersprechen scheinen, lehnt er ihn ab oder modifiziert er ihn. Im übrigen ist er, nach seiner eigenen Erklärung und nach den Hauptthesen seiner Philosophie, ein Anhänger Plotins. Seine Philosophie kann mit Recht ein *modifizierter Neuplatonismus* genannt werden !

[1] De Genes. ad Lit. VII, c. 15 (34, 363). Dasselbe c. 19 (364).

[2] Vgl. Das Wesen des Thomismus, S. 70.

[3] « Sed tamen personam esse anima ex se habet. » De Sacrament. fid. christ II, p. 1, c. 11 (P. L. 176, 409).

[4] IV. Sent. D. 31, 5 (P. L. 192, 920). Vgl. dazu P. L. 192, 963, wo die Irrtümer des Lombardus zusammengestellt sind.

[5] IV. Sent. c. 22 (P. L. 211, 1224).