Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 4. Heft.

XI.

Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus.

Von

Dr. Kratzer, Regensburg.

(Schluß aus dem vorigen Heft.)

Augustinus erklärt, daß das Denken, die Vernunft des Menschen die *intelligible* Wirklichkeit nicht hervorzubringen vermöge; es muß aber eine unmittelbare Verbindung mit der transzendenten Welt bestehen, da sonst ein Erfassen derselben im Erkennen nicht möglich wäre. Wie die ganze Wirklichkeit, nicht bloß die vom körperlichen Sein losgelösten allgemeinen Wahrheiten, die als Beurteilungsnormen gelten, sondern auch die *rationes*, die in den Dingen sich auswirken, im Denken ihren Grund haben, so kann deren Erfassung im Verstande des geschöpflichen Wesens nur kraft der Wirksamkeit der schaffenden, absoluten Vernunft vollzogen werden. In ihr finden sich Denken und Sein in Einheit vereinigt; und auch nach deren Auflösung in die Vielheit ist das Sein seinem Wesen nach nichts anderes als der Gedanke des Absoluten, so daß in der Erkenntnis der Dinge das Denken eigentlich nur sich selbst erfaßt. Denn die Erkenntnis ist nach *de magistro* nur ein Vergleichen zwischen der in der Seele sich offenbarenden Wahrheit und dem durch die Erlehrung im Denken gewonnenen Erkenntnisresultate (vgl. Storz a. a. O., Gangauf a. a. O., Enn. I, 1. 9: 2, 4).

Wenn auch so nicht verborgen bleiben kann, daß Augustinus oft nahe daran ist, die Grenzen zwischen natürlichem und übernatürlichem Sein, zwischen Schöpfer und Geschöpf im Fluge seiner Spekulation aufzuheben, und besonders in der Frage nach dem Ur-

sprunge unserer Erkenntnis, und der Erklärung der Tatsache, daß die mens Wissen in sich habe, ohne sich dessen bewußt zu sein (De Trin. IX, 3, 3; X, 8, 11), nach der platonischen Präexistenzlehre zurückzugreifen geneigt ist, oder an Stelle derselben eine geheimnisvolle Verbindung der Seele mit der Gottheit setzt, und diese Verbindung, die er als *participatio* bezeichnet, im unwandelbaren Elemente der mens zur Hypostase steigert, so muß doch immer wieder darauf hingewiesen werden, daß unser Denker mit Entschiedenheit eine Identifizierung der Seele und der Gottheit bekämpft, wenn dieses auch weniger unter philosophisch spekulativen, als vielmehr unter theologisch-dogmatischen Gesichtspunkten geschieht. In dieser Denkweise bezeichnet Augustinus die Annahme, daß die Seele gleich Gott sei, als fluchenswerte Gotteslästerung, und er kann nicht umhin, das Verderben vor dem Angesichte Gottes auf die Vertreter einer solchen Meinung herabzurufen. (Conf. VIII, 10, 22: *pereant a facie tua deus sicuti pereunt vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animatverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et iidem ipsi boni erunt si vera senserint, verisque consenserint. . . . isti enim dum volunt esse lux, non in domino, sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse quod deus est, ita facti sunt densiores tenebrae: quoniam longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a te vero lumine illuminante. . . attendite quid dicatis et erubescite et accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erubescant.*)

Doch kann hier die Frage nicht umgangen werden, ob Augustinus mit seiner Polemik gegen die falsche Lehre über das Wesen der Seele seinen theoretischen Konsequenzen zu entgehen vermag. Augustinus hat hier den manichäischen Seelendualismus im Auge, den er bekämpft, und kommt insofern für unsere Frage nicht in Betracht. Wichtiger ist, was er aus dem Prädikate der Veränderlichkeit, Wandelbarkeit der Seele für ihr Verhältnis Gott gegenüber folgert; wie kann die veränderliche Seele, die bald dem Guten, bald dem Schlechten sich zuwendet, bald töricht, bald weise ist, bald zu wissen verlangt, bald in Untätigkeit verharret, der unveränderlichen ewigen Gottheit gleichgesetzt werden. (De v. rel. 30, 54: *Clarum est, eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius iudicat, quanto est peritior et tanto est peritior, quanto alicuius*

artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est. Ep. 166, 3: quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semet ipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere quod habebat... non est pars Dei anima, si enim hoc esset omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. De an. et eius orig. I, 4.)

Mit diesen Erklärungen hat Augustinus einer Forderung genügt, nämlich den Begriff der Seele, wie sie im Bewußtsein sich zeigt, nicht mit der Gottheit zusammenfallen zu lassen, und er konnte dies umso leichter, da ja sein Seelenbegriff vielgestaltige Beziehungen einschließt. Seele ist ihm zunächst nicht mehr als der Gegensatz zum leblosen Körper, mit deren Verbindung er erst organischer, belebter Körper wird. Die Seele ist Leben und darum in ihrer Verbindung mit dem Körper Prinzip des belebten Körpers. (De fide et symb. 10, 23: deinde vita qua conjungimur corpori anima dicitur. Enn. in ps. 105, 15 itaque hoc loco animam non secundum id, quod rationalis est dixit, sed secundum id quod animam corpus animal facit, dixit). Sie ist formendes Prinzip, welches dem Körper seine besondere spezifische Eigenart aufdrückt und seine Stelle im Reiche des Seins bestimmt (De immort. an. 15, 24; de quant. an. 33, 70).

Erst in einem weiteren Sinne hat dann Augustinus auch das rationale Element in den Seelenbegriff hineingezogen und damit den Begriff der Seele erst gewonnen (quaest 7; de Trin. XV, 7, 11), ohne jedoch damit die Beziehungen zum Körper zu verlieren; allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Augustinus anstatt des Begriffes anima den Begriff animus setzt, wohl um damit bereits eine höhere Ordnung der Seele anzuzeigen. Die Seele ist dann eine Substanz, welche die Vernunft besitzt, und dem Körper zu seiner Leitung gegeben ist (De Quant an 13, 22), was dasselbe bedeutet, wenn er De Trin. XV, 7, 11, an den Begriff der anima festhält und ein auszeichnendes Merkmal ihm beigibt, den Begriff der mens; wie er denn auch in einfachen Worten es ausspricht XII, 1, 1: animus qui substantia spiritalis est, was man schließlich auch noch auf die spirituelle Schauung deuten könnte, zudem er de an. et eius orig. IV, 23 meint, daß animus nur den Tieren zukomme; in De Trin. XV, 1, 1 setzt er animus allerdings identisch mit mens. Und da erhebt sich nun für Augustinus eine weitere Aufgabe, nach der Aufnahme des rationellen Faktors in dem Seelenbegriff die Einheit der Seele zu beweisen, das Verhältnis von

Seele und Geist näher zu bestimmen, um so allen pantheisierenden Tendenzen den Boden zu entziehen: Seele und Vernunft bzw. Seele und Geist müssen im Menschen in Einheit gedacht werden. Inwieweit es unserem Denker gelungen ist, diese Einheit zu behaupten, werden wir noch sehen. Wenn Gangauf die Identität beider aus sermo 128, wo Augustinus erklärt: *homo enim constat ex corpore et spiritu* (cf. *De Trin.* XIV, 16, 22) im Zusammenhalt mit *De civ. Dei* XIV, 4, 2: *et ab anima namque et a carne quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo*, ableiten will, so geht er über den in diesen Stellen niedergelegten Gedanken hinaus, da die Begriffe bei Augustinus nicht eindeutig bestimmt sind, und aus den angezogenen Stellen auch die Identität zwischen Seele und Körper mit gleichem Rechte gefolgert werden könnte. Eine unmittelbare Beziehung zwischen Seele und Geist hat Augustinus hier nicht hergestellt; diese finden wir in *De an. et eius orig.* 2, 2, in der Erklärung zweier dogmatischer Stellen aus der heiligen Schrift, bei der man freilich im Zweifel sein kann, ob in der Deutung der Worte: *et factus est homo in animam vivam* nicht eine Erschleichung vorliegt. Doch es genügt zu wissen, daß Augustinus den ersten Teil der Stelle: *itane tu ignorabas, duo quaedem esse animam et spiritum secundum id quod scriptum est absolvisti a spiritu meo animam meam, et utcumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus*, erklärt durch den zweiten: *sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari, quale est illud: et factus est homo in animam vivam: ibi quippe et spiritus intelligitur, itemque aliquando utrumque nomine spiritus dici sicuti est: et inclinato capite tradidit spiritum, ubi et anima necesse est intelligatur et utrumque unius esse substantiae* und damit seine praktische Stellungnahme diesem Probleme gegenüber uns offenbart.

Das Hauptgewicht scheint mir auf die Ausführungen über das Wesen der mens gelegt werden zu müssen, wobei allerdings zu beachten ist, daß es in diesem Zusammenhange für Augustinus nur dogmatische Motive sind, die ihn zur Untersuchung über die Natur der mens veranlassen. Es müssen diese Stellen mit den bereits oben angegebenen im Zusammenhang gehalten werden.

Augustinus bestimmt die mens durch die mannigfaltigsten Prädikate; sie erscheint ihm, wie schon gezeigt, in Rücksicht auf das Wesen der Inhalte und der Beziehung zu denselben als die memoria,

als das dem Menschen auszeichnende Merkmal (De Trin. XV, 23, 43: *quamvis memoria hominis, et maxime illa, quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur...*), und tritt uns in einer doppelten Beziehung entgegen, in der Beziehung auf sich selbst, und auf ihre Inhalte; sie wird unter diesem Gesichtspunkt mit der mens schlechthin identifiziert (X, 11, 18: *memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur*), und so kann auch Augustinus von der memoria, wie von der mens sprechen, daß ihr nichts so gegenwärtig sei, als sie selbst: *nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est*.

In De Trin. X, 5, 7 tritt uns die mens in anderer Fassung entgegen, und zwar hebt hier Augustinus die Wesenseigenschaften hervor; die mens ist intelligentia, oder in pleonastischer Ausdrucksweise, intelligentia rationalis; sie ist die spezifische Qualität der mens, welcher die Tiere entbehren (ibid. X, 8, 11); diese hat mit den sinnenfälligen Gegenständen, und den imagines et similitudines corporum nichts zu tun, in denen sich die niedere Seele betätigt, die der Mensch mit dem Tiere teilt (ibid. X, 5, 7). In ibid. X, 12, 19 wird sie unmittelbar mit der memoria, in XV, 1, 1 mit der ratio identisch gesetzt, und auf die mens bezogen.

In Verbindung mit dieser Zweiheit läßt Augustinus regelmäßig, gleichsam als die Verbindung und Einheit der memoria und intelligentia, den Willen oder die Liebe erscheinen (X, 21, 41), welche 3 Momente in gleicher Weise am gleichen Leben der mens teilhaben. Der Wille ist die Liebe der mens zu sich selbst, und so stellt sich dieser uns dar als ein einheitliches, sich in jenem ternar sich entfaltendes Sein, das in seinem Ansichsein (mens, memoria), in seiner Selbstkenntnis (intelligentia, notitia sui) und Selbstliebe (amor sui) sich zeigt (ibid. XV, 6, 100, 7, 15). Damit hat Augustinus die Erkenntnis und den Willen auf eine Wesenheit zurückgeführt und wir verstehen jetzt seine Erklärung in X, 11, 18: *memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid, relative dicitur, hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerint: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaqueque ad se ipsam, et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud a se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter*

dicuntur, die mit dem soeben Angeführten in den übrigen Stellen sich deckt.

Bei dieser Beweisführung Augustins muß jedoch sehr wohl ins Auge gefaßt werden, worum es sich für unseren Denker in diesem Zusammenhange handelt. Der Beweisgegenstand ist die Einheit der Natur in der Gottheit zu zeigen und deren Nachbild im menschlichen Geiste. Was Augustinus in *ibid.* X, 11, 18: ... *eo vero tria, quod ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula: non utique se invicem caperent. Necque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini ... item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilem non intelligo, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid itaque intelligibilem non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid autem intelligibilem memini et volo consequenter intelligo (damit wird das intelligere als stets aktuelles Bewußtsein des Geistes aufgefaßt, nicht als ein bloß habituelles, das das cogitare noch voraussetzt). Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis, et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, unavita, una mens, una essentia, von dem Verhältnis der einzelnen Glieder der bekannten Triade, von ihrer gegenseitigen Durchdringung und einheitlichem Zusammensein in einer Wesenheit, so daß der Teil dem Ganzen das Ganze dem Teil immanent ist, und was er weiterhin zu sagen weiß von der bezeichneten verschiedenen Tätigkeitsweise derselben, die alle in einem Ich sich treffen (XV, 21, 41f.), das läßt er auch mit schwankenden Modifikationen von der Trinität gelten (XV, 17, 28).*

In diesem Zusammenhange muß der Vollständigkeit halber noch auf eine andere Stelle hingewiesen werden. In *De Trin.* XI, 2, 2 führt Augustinus aus, welche Elemente im Begriffe der Liebe, in dem

sich der Begriff der Gottheit erschöpfe (XV, 17, 29), eingeschlossen sind, und erörtert denselben speziell in der Anwendung auf die Selbstliebe der mens. Das durch diese Untersuchung gewonnene Erkenntnisresultat, daß es etwas anderes sei, sich selbst zu lieben und etwas anderes, seine Selbstliebe zu lieben, d. h. das wohl zu unterscheiden sei zwischen dem Objekt der Liebe, und der Liebe als einer beziehenden Tätigkeit, überträgt er dann auch auf die mens, insofern sie sich liebt, und kommt in der Frage nach dem Seinswerte und der Realität der Selbstliebe der mens zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen mens und spiritus. Daß es sich hierbei um eine wirkliche Vielheit von Prinzipien handelt, dürfte die ganze Art und Weise der Darstellung von Seite Augustinus zeigen, wenn auch seine Auffassung in dieser Sache, wo es sich darum handelt, die Einheit der Gottheit auch in der Seele dargestellt zu finden, nicht eine zweifellos klare und bestimmte ist. Spiritus und mens faßt er in der Gegenüberstellung zum Körper, aus deren Verbindung der Mensch bestehe, gleichwertig, d. h. als selbstständige Wesenheiten, die auch nach Auflösung des *compositum homo retracto corpore* noch fortbestehen: *non enim quia mens et spiritus alicuius hominis est ideo mens et spiritus est. Retracto enim eo quod homo est quod adjuncto corpore dicitur; retracto ergo corpore mens et spiritus manet.* Und es verhält sich hierbei nicht so wie bei den relativen Größen der Liebe, daß mit der Aufhebung des einen Elementes auch das andere aufgehoben ist: *et haec quidem duo relative ad invicem dicuntur. Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicuius amantis est retracto autem amante, nullus est amor, et retracto amore, nullus est amans.* Die Beziehung zwischen mens und spiritus ist eine Beziehung auf das Wesen: *essentiam demonstrat*, nicht eine Beziehung, wie sie besteht zwischen der Substanz und deren Qualitäten: *simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere et tamquam involuta aevolveri ut sentiantur et dinumerantur substantialiter, vel ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subjecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis.* Mag das Wissen und die Liebe der mens in der Identität mit der mens ein substantiales Sein darstellen, da ja beide in ihrer Tätigkeit über die mens hinausgehen und auf eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von

Objekten sich beziehen können, und wegen ihres identischen Einheitspunktes in der mens auch für einander gesetzt werden können (IX, 4, 5), so trifft dieses Verhältnis bei den Begriffen der mens und spiritus nicht zu; sie sind keine relativen Größen, die etwa dadurch zur Einheit verschmelzen, daß sie einem Menschen angehören. (IX, 4, 6: cf. Wilhelm Heinzelmann: Augustinus Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele, Jena 1874, der sich über den Begriff des spiritus folgendermaßen ausspricht: das Subjekt der Wahrnehmung von Körperbildern wird von Augustinus in der Regel durch spiritus bezeichnet, und im Unterschiede von der Vernunft, welcher das *ratio cinari* und *intelligere* zukommt, *proprio sensu* definiert als *vis quaedam animae mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur*; de Gen. ad Lit. XII, 9. Anderseits will er doch unter spiritus auch wiederum *proprio sensu, distincte*, den höheren mit mens identischen, intellektuellen Teil der menschlichen Natur verstanden wissen. Schließlich bemerkt er, die Frage um den spiritus sei schwierig; das Wort werde in der heiligen Schrift in verschiedener Bedeutung gebraucht; auch die ganze Seele werde damit bezeichnet, ja im weitesten Sinne jede sinnlich nicht greifbare Substanz, mithin sowohl Gott selbst als der spiritus creator, wie der spiritus creatus, die Menschen- und Tierseele. Was nun die Anwendung dieser Bezeichnung auf die menschlichen Seelenvermögen betrifft, so scheint uns aus der Vergleichung der hierher gehörigen Stellen zu folgen, daß er zwar spiritus meist medial wie anima gebraucht, und im Wechsel mit anima auf beide Seiten der menschlichen Seelen bezieht; daß er jedoch bestimmter spiritus fast überall, wo es im Gegensatz zum Körper steht, mit Einschluß der mens, also für die ganze Seele als ein schlechthin unkörperliches, wo es dagegen im Gegensatz zur mens steht, ausschließlich zur Bezeichnung des niederen Teiles der menschlichen Seele gebraucht.)

Ich darf in diesem Zusammenhange die Frage nicht unerörtert lassen, welcher Wert und welche Bedeutung den Stellen De Trin. XII, 3, 3f.; X, 11, 18 gegenüber den Stellen De fide et sym. X, 23, de anim et eius orig. 4, 2; 13ff.; De Trin. XV, 7, 11 zukomme. Betrachten wir die zuerst angegebenen Zitate, so erkennen wir, daß es Augustinus in der fraglichen Abhandlung darum zu tun ist, die mens schlechthin in den Mittelpunkt des psychischen Lebens zu stellen, als ein Prinzip, von dem sich Erinnern, Denken, Wollen als Tätigkeiten herleiten.

Der Fragepunkt auf den sich das Interesse unseres Denkers konzentriert, ist, zu zeigen, daß wir in der *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* als Tätigkeiten nicht eben so viele Substanzen entsprechen lassen dürfen, sondern daß es sich um Tätigkeitsweise der einen lebendigen *mens* handelt. Die Folgerung geht von der numerischen Einheit der *mens* bzw. der Seele auf die numerische Einheit der Seelensubstanz schlechthin. Schon die Bezeichnung der *mens* als *substantia* führt dahin, in der *memoria* usw. nicht mehr als Zuständlichkeiten zu sehen, die der *mens* als Attribut zugehören.

Die am bezeichneten Ort von Augustinus gegebenen Erörterungen stehen schwerlich in einem Zusammenhang mit einem möglichen psychischen Dualismus. Mag Augustinus die substantiell eine *mens*, die die bekannte trias in sich begreift, im Sinne des menschlichen Erkenntnis- und Willensvermögens schlechthin fassen oder aber auch dessen Beziehung zur ewigen Wahrheit mit in den Begriff aufnehmen, so bleibt immerhin seine Behauptung von der *una substantia* bestehen, weil diese Beziehung die metaphysische Wesenheit der *mens* in keiner Weise berührt. Die Anhaltspunkte für die Annahme eines seelischen Dualismus sind nur in der Beziehung zwischen menschlicher Seele und göttlicher Vernunft gelegen, welcher die Seele die unwandelbaren, feststehenden, allgemeinen Sätze verdankt und wodurch die Seele selbst unvergänglich und unsterblich wird, wobei natürlich festgehalten werden muß, daß diese Verbindung eine innere, lebendige, untrennbare Verbindung ist. Die *intelligentia* erscheint dann als die subjektive Fähigkeit oder Disposition der Seele, mit dem intelligiblen Reich der Wahrheit in Beziehung treten zu können, die in Rücksicht auf den apriorischen Charakter derselben als *memoria* erscheint, (De Trin. X, 12, 19; XV, 23, 43), die die intelligiblen Dinge in sich hat (solil II, 17, 33: *sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit*; de Trin. X, 10, 13: *duobus enim igitur horum trium memoria et intelligentia multarum rerum notitia atque scientia continentur*).

Es kann ganz gleichgültig sein, wie Augustinus das Verhältnis von Seele und Geist bzw. von Seele und Wahrheit und deren obersten Normen im Einzelnen gedacht hat. Der durchgehende Gedanke ist immer der, daß die Seele veränderlich, wandelbar, daß die *mens* ihre Aufmerksamkeit auf die unveränderliche Natur richten müsse in der Erkenntnis der Wahrheit (XV, 6, 10; XIV, 14, 20), daß die unveränder-

liche Wahrheit dem Geiste gegenwärtiger sei als die Körper und deren Abbilder dem körperlichen Schauungsvermögen (De Gen. ad. Lit. XII, 36, 69), daß die unveränderliche Natur der Wahrheit uns stets nahesteht und mit ihrem gegenwärtigen Lichte, wenn auch über uns, so doch bei uns erscheine (De Trin. XV, 6, 10; De Civ. Dei XI, 27, 2); die immer wiederkehrende Erklärungsweise ist die durch das Licht, die in anderer Form wieder durch *adhaerere*, *jungi*, *inhaerere veritati* gegeben ist, die Wahrheit, das Licht des Lebens, das keinem von uns ferne steht, in dem wir uns bewegen, leben und sind (De Trin. XIV, 2, 3; cf. qu. 54; de 1. arb. II, 12, 34), einem Lichte von dem die Seele betroffen, berührt wird (De Trin. XIV, 15, 21; de mus VI, 1, 1), was gleichbedeutend ist durch den allgegenwärtigen Gott selbst beleuchtet werden (De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26). Diese Erleuchtung bestimmt Augustinus als eine *participatio verbi*, als eine Teilnahme am Absoluten und der allumfassenden allgemeinen Lichtquelle (De Trin. IV, 2, 4), durch die der Weise selbst weise ist (De Gen. ad. Lit. op. imp. 16, 57: *quae utique in deo est, ubi est etiam illa sapientia quae non participando sapiens est, sed cuius participatione sapiens anima quaecumque sapiens est*; De Trin. XIV, 12, 15: *et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit*). Die nähere Bestimmung der *participatio* nun läßt eine doppelte Fassung zu; erstens bedeutet sie Teilnahme eines geschaffenen Seins an seinem Urbild im platonischen Sinn, so wenn er, wie in der oben zitierten Stelle, die Beschaffenheit eines Seins abhängig macht von dessen Idee, bzw. bedeutet *participatio* in diesem Sinne Immanenz der Idee im Dinge (*quaest* 46). Daneben finden wir eine andere Fassung, die im passiv des infinitivs *tangi*, *irradiari*, *illuminari* ihren bestimmten Ausdruck findet. Unter diesem Gesichtspunkt ist *participatio* ein *se transferre* der ungeschaffenen Weisheit in die geschaffene Vernunft, womit wir allerdings über die Bestimmung des bloßen *illuminari* nicht hinauskommen würden, wenn Augustinus nicht im Begriffe der *affectio* eine nähere Erklärung gegeben hätte; es ist die *participation* eine Affektion der Seele, eine leidendliche Zuständigkeit zum Zwecke der eigenen Lichtspendung der Seele (De Gen. ad. Lit. I, 17, 32: *cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia in spirituales atque rationales creaturas se transfert, ut illuminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis affectio*), es ist eine Zuständigkeit der Seele, in der sie die Einwirkungen der Weisheit aufzunehmen

vermag, die aber, wie wir schon aus einem anderen Zusammenhange wissen, ethische Reinigung voraussetzt (De Trin. IV, 2, 4).

Diese Affektion der Seele hat ihren Grund in der intelligiblen Beleuchtung durch die absolute Wahrheit, und zielt darauf hin, der Seele selbst Licht zu geben für die der Seele eigentümliche Tätigkeit. In diesem Lichte ist es gegeben, daß der mens gewisse Kenntnisse und Wahrheiten in *abdito mentis* besitzt, die er stets weiß, und unter diesem Gesichtspunkt ist dieses Licht selbst aufzufassen als der *τὸν ποιητικὸς* für die allgemeinen, der Seele stets gegenwärtigen, und von der Seele stets gewußten Wahrheiten. Doch erhält dieser Gedanke dadurch eine bedeutende Einschränkung, daß Augustinus der Seele eine spontane Eigenkraft zuschreibt, die mit Willkür, wenn auch unter Mitwirkung und Tätigkeit des allgemeinen Lichtes aus der Vielheit der Gegenstände auf einen die seelische Kraft leitet, und diesen damit zum Gegenstande des Bewußtseins macht. Der Geist bzw. die Seele wird diesem einen Gegenstande gegenüber tätig, und setzt ihn gleichsam in das Licht vor seinem Angesichte, so daß dadurch der Geist erst formiert wird. (Die reine Aktualität des Geistes ohne Potentialität gilt nur für die eigene Tätigkeit des Geistes; für sein Selbsterkennen, für sein Selbsterinnern, für seine Selbstliebe ist die *cogitatio* nicht erforderlich, weil für den Geist es keine Veränderung gibt, wie für die Seele, deren Inhalt vielgestaltig ist, und die deshalb ihre jeweilige Erkenntnisform von dem Gegenstand, *quod cogitatur*, erhält). Das Licht, das über aller Erkenntnis steht, in Verbindung mit dem seelischen *cogitare* ist der aktive Intellekt, der den Gedanken unserer Erkenntnis erstehen läßt durch Herausnahme aus der Vielheit der Erkenntnisdinge auf irgend eine Ermahnung hin. (De Trin. XIV, 7, 9: *admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias et tunc quodammodo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde dici non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque miro modo si potest dici scire nescimus; ep. 120 2, 9*); diese Erkenntnis ist ein innerlich gesprochenes Wort, das nur dem Geiste verständlich ist (XIV, 7, 10; conf. X, 10, 17), setzt den apperceptiv erfaßten Gegenstand voraus, an dem unsere Erkenntnis sich formiert (De Trin. XV, 15, 25: Wissen ist der zu seinem Gegenstand verlangte Anblick des Geistes).

Dieses Licht, als welches Augustinus Gott angibt, können wir nach dem Vorbild des Aristoteles als den aktiven Intellekt bezeichnen, der zwar transzendenter Natur, von der Seele wesenhalt verschieden, aber mit der vernünftigen Seele in einem natürlichen Zusammenhange steht, so daß er durch diesen Zusammenhang die menschliche Seele zur vernünftigen Seele macht; er schließt die intelligiblen Formen in sich, die für die Seele selbst unmittelbar feststehen und ihre wahre Erkenntnis erst möglich macht. Unter dem Bilde des Lichtes weist Augustinus auf die umfassende Bedeutung des Intellektes für die ganze menschliche Erkenntnistätigkeit hin (Ep. 120, 2, 10).

Da dieser Intellekt etwas Göttliches ist, wie wir gesehen, aber doch an die Seele geknüpft ist, so erscheint er naturnotwendig in einer doppelten Beziehung; in Beziehung auf sich selbst ist er, wie schon gesagt, reines Leben, reines Denken, reine Tätigkeit, die sich und was in ihr ist, erkennt, in Beziehung auf die Seele ist er das formende, erleuchtende, wirkende Prinzip. Es ist sofort weiterhin ersichtlich, daß sich dieser aktive Intellekt für die empirische Seele mit dem intelligiblen Gedächtnis deckt, in das die Seele denkend sich zu versenken vermag, weil in ihm die Inhalte für sie bereit liegen; der Geist ist einheitlich, die Seele ist vielgestaltig, auf eine Vielheit von Gegenständen hingeordnet, mögen ihr dieselben durch den Geist oder die Erfahrung gegeben sein. Daß Augustinus die Seele aus dem Geiste ihre erste, sicherste, ja die wahre Erkenntnis schlechthin schöpfen läßt, zeigt von dem nahen Zusammenhang zwischen beiden. Was der Geist bewußt weiß, weiß die Seele schlechthin, ohne es zu denken (De Trin. XV, 9, 17; XIV, 7, 9). Aus dieser an sich wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Seele einerseits, des engen Zusammenhangs anderseits, erklärt es sich, wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 von einem *sempiternum vivere* des Geistes spricht, von einem *sempiternum scire* des *sempiternum vivere*, dann aber vom *cogitare* sagt, daß es unterbrochen sei. Was für den Geist ewig ist, ist für die Seele zeitlich; für sie gibt es keinen einheitlichen Akt in Beziehung auf mehrere Gegenstände: *nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coepetit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio.*

Augustinus hat in der vorliegenden Frage seinen Vorgänger ge-

funden im Plotin; leider hat dieser Denker in der Bestimmung des Verhältnisses von *nus* und Seele nicht alle Unklarheiten zu beseitigen vermocht. Der Seelenbegriff ist bald weiter, bald enger gefaßt, und so kommt es, daß die Seele schlechthin mit Einschluß des *nus* als das wesentliche Merkmal des Menschen erscheint, dann aber mit Ausschluß des *nus* das Wesen des Menschen konstituerit. Der *nus* erscheint bald in allgemeiner, bald in individueller Fassung. In ersterer Beziehung ist er über der Seele als allgemeine Wahrheit, in letzterer in der Seele, in der seine Inhalte entwickelt und gesondert liegen, und in seiner höheren Funktion als Prinzip der unmittelbaren Schauung des Göttlichen, in seiner niederen Funktion als Prinzip des vermittelnden Denkens uns entgegentritt; nach seiner allgemeinen und individuellen Bedeutung aber gehört er der höheren Seelensphäre an. Ich weise betr. dieser unbestimmten Auffassungsweise hin auf Enn. V, 3, 3, wo wir auch zugleich die enge Beziehung zwischen beiden Denkern sehen werden. Dabei müssen wir vorher auf einen allgemeinen Satz Bezug nehmen (Enn. V, 1, 10), wo es heißt: *νοῖς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογιζέσθαι παρέχων* und Plotin den *νοῦς λογιζόμενος* als reines Denken bezeichnet, das fern von allem körperlichen im Intelligiblen wohnt, wobei jedoch dieses Entferntsein nicht in räumlicher Vorstellung gefaßt sein darf (cf. die Erklärung des platonischen Gedankens, daß die Seele ihr Haupt im Himmel habe durch Plotin in dem Sinne der moralischen Ablösung der Seele vom Körper mit Augustinus De Trin. XV, 6, 10, wonach die Trennung und Erhabenheit des Geistes bzw. der Wahrheit über die Seele ebensowenig räumlich, sondern vielmehr im Sinne einer bloßen Beziehung zu einander zu verstehen ist, wie auch die Entfernung von Gott oder Annäherung an ihn zu verstehen ist als moralische Bewegung, als Erfassen des Göttlichen, bzw. dessen Preisgabe De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26; Enn. VI, 9, 7). Es ist vielmehr eine Beziehung, die Plotin wie Augustinus durch den Begriff des Erleuchtetseins der Seele durch den Geist erläutert, von dem der reine Seelenteil die Spuren aufnimmt, oder wie er mit Betonung der Aktivität des Geistes der Seele gegenüber sich ausdrückt, die *ἐνεργήματα*. Und Plotin bestimmt diese *ἐνεργήματα* sogar näherhin durch die Idee der Gerechtigkeit, Gutheit, Schönheit, von denen aus die Seele erst zur Erkenntnis der Wahrheit und der Dinge gelangen kann (V, 1, 11), die die Seele, wenn auch vom Geiste gegeben, doch in sich selbst besitzt (V, 3, 3f.; aber wie hat es das Gute

in sich selbst, frägt Plotin; deswegen, weil es von der Art des Guten ist und zur Wahrnehmung desselben durch den Geist gestärkt wurde, der es erleuchtet; denn dieser reine Teil der Seele nimmt auch die Spuren des über ihn liegenden Geistes auf), die sie vergleichungsweise im Interesse der Übereinstimmung der im Innern leuchtenden Wahrheit an die äußere Erscheinung der Dinge heranbringt (I, 1, 9: *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι ὅσα δὲ οὐδεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι καὶ τὴν διάνοιαν ἐπικρίσιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἶδη ἥδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει τὴν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.* cfr. I. 2; 4.)

Wir sehen, wie sehr Augustinus mit Plotin in der Überzeugung von dem Verhältnis zwischen Geist und Seele, von der Aufgabe der Seele und ihrer allgemeinen Voraussetzung für die Wahrheitserkenntnis übereinstimmt; und der oben erwähnte Gedanke ist bei Augustinus ein durchgehender, ja er tritt in seiner späteren Zeit mit um so größerer Entschiedenheit und Klarheit hervor (De 1. arb. II, 12, 34; de v. rel. 31, 58; de Trin. IX, 6, 10; XII, 2, 2; XIV, 15, 21). Plotin bezeichnet nun das Verhältnis von Geist bzw. intelligibler Welt und Seele näherhin so, daß er dem höheren Seelenteil die Geistigkeit abspricht, weil er für den Geist Selbsterkenntnis und Erkenntnis seiner eigenen Inhalte fordert, während der höhere Seelenteil in seiner Tätigkeit gespalten, auf die außer ihm selbst liegenden Dinge gerichtet ist. Es ist der Geist über der Seele, nicht ein Teil der Seele, er ist vom Intelligiblen herabgestiegen, und doch ist er der Seele eigen, er ist von der Seele getrennt, und doch gebraucht ihn die Seele; und doch wiederum ist er letztes Ziel alles Strebens (V, 1, 3; V, 3, 3); zur Seele tritt der Geist hinzu als Quelle aller wissenschaftlicher Erkenntnis (VI, 9, 5), von dem die Seele von obenher immer erhellt und erleuchtet wird (III, 8, 5). Augustinus hat dieses Verhältnis nicht so im Einzelnen aufgeführt wie Plotin, und er begnügt sich in zusammenfassender Weise zu sagen, daß *disponente ordine, conditore deo* die Seele mit der Wahrheit verbunden sei. Diese Verbindung in eine mystisch gerichtete Philosophie eingeordnet, hat mehr als theoretische Bedeutung; sie soll die Seele in allmählicher Ablösung von der Sinnlichkeit zum Wissen ihrer Abhängigkeit vom Geiste gelangen lassen, aus dem sie hervorgegangen, von dem sie in ihrem Sein und ihren Inhalten abhängt, zur Kenntnis

des Geistes selbst vorzudringen helfen, um in der Erkenntnis des Geistes sich selbst und den Geist zu erkennen. Die Seele erkennt sich selbst nur, soweit sie sich nach innen gekehrt dem Geiste zuwendet (V, 3, 7); sie ist sich nur gegenwärtig, wenn sie sich zum Geiste wendet (V, 3, 9). Durch den der Seele gegebenen Geist soll der Mensch den Körper von sich selbst absondern, die animalische Seele mit ihren Passionen abziehen, um in diesem Geiste selbst Licht seiend, den Geist schlechthin zu erfassen: der Mensch wird durch den Geist Geist, um im Geiste den Geist zu erkennen (V, 3, 9; 3, 5; VI, 9, 5). Dadurch wird die Seele in den Stand gesetzt, durch den verliehenen Geist Geist geworden, im Geiste sich selbst, ihren Ursprung und ihr Prinzip, die Dinge in ihrer Einheit und Idealität, in ihren letzten Gründen zu erkennen. Und wie man vom Geiste sagt, daß er in der Erkenntnis Gottes als seines Grundes auch alles andere erkennt, das von Gott ausgegangen, und darum auch sich selbst erkennt (V, 3, 7), so erkennt sich die Seele im Geist und soweit sie Geist geworden, und in dieser Erkenntnis besteht die Weisheit schlechthin, die Glückseligkeit.

Die Tendenz, in der Erkenntnis des einen einheitlichen Prinzips die volle Wahrheit zu erblicken, und entsprechend dieser Tendenz alle Erkenntnisse auf ihre letzte Einheit zurückzuführen, ist ein für Plotin und Augustinus gemeinsamer Zug; sie hängt mit dem religiös-mystischen Charakter der beiden Philosophen zusammen, wonach letztes Ziel alles Erkennens und Strebens einzig Gott ist, weil in ihm volle Wahrheit und Ruhe gegeben ist. Dieser religiöse Zug tritt ausgesprochenermaßen bei Augustinus hervor, für welchen die Erkenntnis des Ursprungs bezüglich des Geistes auch noch dem Bedürfnis Rechnung tragen sollte, im menschlichen Geiste das Bild der trinitarischen Gottheit aufzuzeigen: die fragliche Dreiheit des menschlichen Geistes ist nicht deswegen das Abbild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, erkennt und liebt, sondern erst dann, wenn er daran sich erinnert, daran denkt, von wem er geschaffen ist, und seinen Urheber liebt; und in dieser Erkenntnis, in dieser Erinnerung, in dieser Liebe besteht die Weisheit. Diese Weisheit, in der Überzeugung des Geistes bestehend, seinen Ursprung in Gott zu haben, ist nicht menschliche Weisheit, sondern göttliche Weisheit, und darum ist der Geist in dieser Erkenntnisweise durch Teilnahme an der Weisheit Gottes als der wahren Weisheit selbst weise, während die menschliche Weisheit eitel ist; und es ist nur dem religiösen Zuge seiner Philosophie

entsprechend, wenn Augustinus die eigene Kraft des Menschen gegenüber der Kraft Gottes hintansetzt und in der Weisheit derer, die die Weisheit Gottes nicht kennen, sondern ihre eigene Weisheit begründen wollen, in der Erkenntnis und Liebe ihrer selbst nur Torheit sieht, und in der Torheit das glückselige Leben für unmöglich erachtet; denn das glückliche Leben ist nur ein ewiges Leben, und das ewige Leben besteht in der Erkenntnis der ewigen unwandelbaren intelligiblen Dinge (De Trin. XIV, 12, 15; XV, 4, 6); ich will wegen der Bedeutsamkeit der ersteren Stelle diese im ganzen Umfang zitieren: De Trin. XIV, 12, 15: haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare, a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est, meminere itaque dei sui, ad cuius imaginem facta est eumque intelligat ac diligat. Quod ut brevius dicam, colat deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest; propter quod scriptum est: ecce dei cultus est sapientia: et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam dei sit. Tunc enim vera est: nam si humana est vana est. Verum non ita Dei qua sapiens est deus. Necque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium quem commendans apostolus ait de quibusdam: ignorantes enim Dei iustitiam, et suam iustitiam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subjecti: sic etiam dici potest dei quibusdam, ignorantes dei sapientiam, vel suam volentes constituere, sapientiae dei non sunt subjecti, und setze dieser gegenüber Enn. V, 1, 1 und gewinne als gemeinsamen Grundgedanken, daß die wahre Weisheit in der Erkenntnis des Ewigen besteht, daß das Böse einen Grund habe in der Behauptung der eigenen Persönlichkeit, der Individualität gegenüber der Kraft und Macht des Absoluten.

Wir kehren nach dieser längeren Erörterung zum *nus* zurück und seinem Verhältnis zur augustininischen *mens*. Dem *nus* kommt als Prädikat ununterbrochenes Denken zu; aber die Tätigkeit desselben, sowie die Tätigkeit der höheren Seele, braucht, wie Zeller bemerkt, nicht in das individuelle Bewußtsein zu gelangen; denn das

Bewußtsein sei nur der Reflex der geistigen Tätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt, oder mit anderen Worten: das Bewußtsein der Tätigkeit des Geistes ist für die Seele, das seelische Bewußtsein nicht ein unbedingt bewußtes. Ein Bewußtsein der geistigen Tätigkeit des *nus*, oder in der Terminologie Augustinus des Intellectes im Menschen ist demnach bedingt. Augustinus konnte unter seiner Voraussetzung, daß der Logos die einzige und unmittelbare Quelle alles Wissens sei, zu seiner Lehre von der okkasionalen Aufgabe seines Erfahrungswissens gelangen: der Geist bedarf der Erfahrung, um seines Inhaltes sich bewußt zu werden, bzw. sich selbst als Objekt zu erfassen. „Denn wenn er nicht über den Gegenstand nachdenkt . . . , denkt er sich nicht selbst, und kommt nicht zu seiner Selbstkenntnis und Selbstliebe in der Weise, daß ein Bewußtseinsreflex dessen im empirischen Bewußtsein stattfinden würde.“

Ich verweise hier nochmals auf *de Trin.* XIV, 6, 8: Ernst Melzer (*Augustini atque Cartesii placita . . . Bonnae 1860*) findet hier, wie schon bemerkt, mit Recht den Gegensatz des *se nosse* und *se cogitare* der *mens* ausgesprochen und setzt dementsprechend, da der Geist sich wohl wissen könne ohne sich denken zu müssen, die *perfecta sui scientia* der *mens*, der *sui cogitatio* derselben gegenüber als von einander unabhängig bestehend. Dieser Auffassung liegt der stillschweigende Gedanke zu Grunde von einem transzendenten Bewußtsein, das im individuellen Bewußtsein unter gegebenen Bedingungen zum Durchbruch kommt. Die Selbstschau der *mens* macht Augustinus abhängig von dem sich denken: *tanta est tamen cogitationis vis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur, quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando*, sieht sich aber damit unmittelbar im Widerspruch mit den neuplatonischen Bestimmungen seiner *mens*: *quomodo autem quando se non cogitat in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa numquam esse possit quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum, und führt mit Festhaltung der Identität von Sein und Denken in der mens das Selbstbewußtsein derselben auf einen gewissen latenten Schlummerzustand zurück, auf den Begriff des Gedächtnisses, das geweckt werden müsse: proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam quando se cogitat, non quasi per loci*

spatium, sed incorporea conversione revocetur: quum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae invenit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur und weiterhin: mens igitur quando cogitatione se conspiciat, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspiciatur, et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspiciat, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, ohne zu merken, daß dadurch der Begriff mens selbst verloren geht. Halten wir daher diese Erklärung unseres Denkers fest, dann erhebt sich die notwendige Frage, zu welchem Zeitpunkte, und aus welchem Grunde die mens als wesenhaftes Denken zur bloßen Möglichkeit des Denkens herabgedrückt wurde, eine Frage, die Plotin lösen konnte, die aber Augustinus selbst nicht in Angriff genommen hat. (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f.) Es ist bemerkenswert, daß Augustinus selbst die Schwierigkeit erkennt, welche in seiner Lehre liegt, daß der sich stets gegenwärtige Geist, in dem Sein und sich Gegenwärtig sein zusammenfallen, sich denken müsse, falls er seine Selbsterkenntnis gewinnen wolle, und er zeigt damit an, daß er sich des eigenartigen Doppelcharakters seines Begriffes wohl bewußt ist, ohne jedoch zu einer klaren Analyse kommen zu können. Es ist nicht so, als ob die Selbsterkenntnis der mens an sich ein gewisser, näherhin unbestimmbarer latenter Zustand wäre, wie das mehrgestaltige Wissen eines Gelehrten oder Künstlers (Plurium disciplinarum peritus), das nicht immer aktuell gedacht wird. Wäre solches der Fall, dann könnte dem Geiste nicht nach Augustinus das semper sui meminisse, das semper se ipsam intelligere et amare zugesprochen werden, das unabhängig vom cogitare besteht (De Trin. XIV, 7, 9: sed num qui recte possumus dicere, iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit autem nunc geometricam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet ista sententia), sondern nur die memoria sui, d. h. die Möglichkeit, sich zu denken, und dem se ipsam intelligere et amare müßte das cogitare als Apperzeptionsakt vorausgehen.

Es besteht noch eine zweite Schwierigkeit für Augustinus, die eben dargelegten Gedanken von dem beständigen Selbsterkennen der mens, indem er sich ganz nach seiner Totalität erfaßt, in Einklang zu bringen mit seiner Lehre von der Enge des Bewußtseins, und mit De Trin. XV, 10, 17 (cf. XV, 15, 25; XIV, 7, 9), wonach von stets bekannten und gewußten Inhalten der mens ohne spezielle apperzeptive Tätigkeit, und anderen Inhalten, deren Erkennen das cogitare verlangt, die Rede ist. Für das nosse der mens gibt es kein latentes nosse, wie von anderen Gegenständen oder Inhalten es ein latentes Wissen gibt. Wenn unser Denker das cogitare für das Wissen als vorausgehendes Moment fordert, und erklärt, daß es sich damit verhalte, quemadmodum res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, dann müssen wir in Betracht ziehen, daß das Gedächtnis sich nicht bloß auf die vergangenen körperlichen Dinge, sondern auch auf das gegenwärtige Intelligible sich erstreckt (De Trin. XIV, 11, 14: qua propter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est). Es ist sofort klar, daß Augustinus in der letzteren Bestimmung der memoria sich einen Hilfsbegriff geschaffen hat, um eine unerklärbare Tatsache sich zu erklären. Der Sache nach hat das semper se nosse et intelligere des Geistes mit der memoria, wonach diese Selbsterkenntnis als intelligibler Inhalt im Gedächtnis gleich den übrigen gegenwärtigen aber nicht gedachten Inhalten — und Augustinus zählt dazu auch den Geist: conf. X, 25, 36 — gegenwärtig sei, nichts zu tun.

Da Augustinus den conspectus mentis mit der Wesenheit der mens identifiziert, gleichwohl aber denselben von dem cogitare abhängig macht, so wird letzteres notwendig Voraussetzung und Bedingung für ersteres, und beide Begriffe fließen unter der Tatsächlichkeit der angegebenen Identifizierung zusammen, oder aber es bleibt das cogitare dem Selbstwissen der mens gegenüber als selbständig bestehen und wir müssen dann annehmen, daß Augustinus ein vom ersteren verschiedenes Subjekt konstatieren will, das sich im Akte des Erkennens als bewußtes Subjekt setzt, und das in diesem Erkennen sich immer als dasselbe erscheint.

Bezüglich jener Ausführungen, in denen Augustinus die Möglichkeit, sich verschiedene Inhalte ins Bewußtsein zu rufen, auf das Gedächtnis zurückführt, und sonach die Möglichkeit sich selbst im

Bewußtsein gegenwärtig zu setzen, auf die *memoria sui* des Geistes gründet, von einem habitualen Selbstbewußtsein zu sprechen, scheint mir verfehlt. Wir wollen ganz und gar dahingestellt sein lassen, ob ein habituales Selbstbewußtsein nicht einen Widerspruch involviert, ein unbewußtes Bewußtsein sei. Wenn auch bei Augustinus, wie er in seiner Ausführung über die *memoria* angibt, das unbewußte psychische Leben eine große Rolle spielt, von dem der Geist nur in den Erfolgen desselben Kenntnis gewinnt, und von einer *memoria sui* des Geistes spricht, so darf diese Fähigkeit oder Möglichkeit des Geistes, sich zu wissen, nicht gefaßt werden als eine Ablenkung des Geistes von sich selbst, und Hinlenkung auf andere Dinge, die aber jederzeit kraft der *intentio voluntatis* auf die *mens* selbst zurückgeleitet werden kann, sondern als ein stetes unmittelbares Sichgegenwärtigsein im Wissen. Denn der Geist weiß um seine Zuständigkeiten, und darum auch um sein Wissen um sich, und damit ist nach Augustinus selbst die Erklärung der *memoria sui* als habituales Selbstbewußtsein hinfällig. Zudem darf, wie schon erwähnt werden mußte, nicht übersehen werden, daß Augustinus deutlich zwischen Inhalten unterscheidet, die stets *nota* sind, ohne daß sie gedacht werden, und zu diesem *nota* eben das *semper se meminisse* etc. nebst den eigenen erlebten Zuständigkeiten des Geistes rechnet und diese von Inhalten unterscheidet, die erst unter der Wirkung des *cogitare nota* werden (*De Trin.* X, 10, 14; XV, 10, 17); daß aber Augustinus mit dem *nota esse* der erstgenannten Dinge ein aktuelles Wissen statuieren will, scheint hervorzugehen aus *ibid.* X, 12, 19, wo er von der *mens* spricht und einem *semper se nosse semperque se ipsam velle*, und diese Bestimmungen zur Grundlage für weitere Folgerungen macht, nämlich, daß die *mens*, da sie sich stets wisse und stets wolle, auch seiner sich erinnere und sich erkenne. Augustinus gibt hier für das theroretische Verhalten der *mens* zu sich selbst eine Stufenreihe an, und läßt auf das *se nosse* als das ruhende Erkennen ihrer selbst das aktive *meminisse* folgen, in dem der Geist sich stets als der gleich gegenwärtige erkennt (*XIV*, 11, 14), um im intelligere sich als Objekt im Subjekt zu erfassen. Augustinus läßt den Begriff des *cogitare* in seinem Inhalte zur Geltung kommen, wenn er auch nicht formell gebraucht wird und ihn erst verwendet, wo er von der Gegenüberstellung der *mens* und einem von ihr verschiedenen gegenständlichen Objekte spricht: *mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate sui-medipsius talem*

reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur; simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitare discretam ad ei quae non sunt quod ipsa est. Und weil dieses intelligere nicht notwendig eine Beziehung auf ein anderes von der mens selbst verschiedenes Sein einschließt, sondern diese zum se intelligere auch einzig in Beziehung auf sich selbst gelangen kann, darum die große Schwierigkeit, die er für die Unterscheidung der memoria sui und intelligentia sui des Geistes: ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui et intelligentia sui findet, und doch besteht sie nicht unter der Annahme, daß der Geist in seiner an sich dem empirischen Bewußtsein verschlossenen Tätigkeit unter gegebenen Bedingungen in seiner Tätigkeit demselben sich offenbart.

Wollen wir hypothetisch das fragliche nosse der mens auf ein habituales Selbstbewußtsein deuten, so muß demgegenüber jedenfalls ein aktuales statuiert werden, das durch das cogitare bedingt wäre, und in dem der Geist sich selbst gegenüber setzt und denkt, wie denn auch Augustinus annimmt, daß der Geist erst durch sein Denken Kunde gewinnt von seinem dauernden Selbstdenken und seiner Selbstliebe. Diese Erklärung scheitert ebenso an den bereits gemachten Ausführungen, daß Augustinus dem inneren Leben der mens, das sich in se nosse, meminisse, amare bewegt, auch ein Wissen um diese Funktionen zuschreibt, und somit auch für sie selbst die Unterschiedlichkeit von Subjekt und Objekt konstatiert werden kann, wenn diese für das Selbstbewußtsein gefordert ist: der Geist weiß um sich, um sein Wissen, Lieben und Wollen, und dieses Wissen um sich ist ein aktuelles; er schließt aber auch eine Beziehung zu einem von sich selbst verschiedenen Sein ein, er weiß um etwas, das er selbst nicht ist, und demgegenüber er sich nicht immer in seiner Unterschiedlichkeit denkt. In diesem factum das habituale Selbstbewußtsein suchen zu wollen, daß die mens sich nicht immer denkt im Gegensatz zu einem anderen, oder daß sie erst cogitando von sich weiß, würde das se nosse in seiner Beständigkeit aufheben: dieses se nosse oder scire soll ein Wissen sein, ein unbedingtes, weil mit der Natur des Geistes gegeben, und soll zugleich zum Wissen erst werden unter der Bedingung des cogitare.

Wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 ausführt, daß dem Geiste als Attribut das sempiternum vivere zukommt, und ein ewiges Wissen

von diesem Leben, so wiederholt er hier einen bekannten Satz. Und wenn er dann seinen Gedanken weiterführt: *nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coepetit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio*, so setzt er hier Bestimmungen, wie sie einem endlichen Wesen zukommen, indem er ihm Akte vindiziert von einem objektiv begrenzten Umfange, die sich folglich nicht ununterbrochen auf das scire der mens erstrecken können, weil die cogitatio auch von anderen Objekten beansprucht wird, und diese immer nur auf ein Objekt gerichtet sein kann; denn die psychische Kraft ist eine eng begrenzte. Wie aber dann das Wissen der mens noch fortbestehen soll, ist nicht ersichtlich. Auch dieses bloße Wissen des Geistes um sich muß als Wissen ein aktuelles sein, weil ja sonst das wissende Subjekt von diesem Wissen nicht wissen kann. Ein Wissen, von dem ich nicht weiß, ist kein Wissen, d. h. ich kann nicht wissen, daß ein Wissen in mir besteht. Muß aber dieses Wissen vorausgesetzt und angenommen werden, dann muß auch als notwendige Bedingung dessen die Stetigkeit des cogitare gefordert werden, und so kommen wir wiederum zur Identifizierung von beiden.

Das Bewußtsein erscheint, wie aus all dem hervorgeht, und worauf schon öfter hinzuweisen war, in einer doppelten Gestalt; den lebendigsten Ausdruck hierfür finden wir in der Unbegreiflichkeit dieser Tatsache für Augustinus selbst, daß die mens deren Wesen mit dem *conspectus sui* zusammenfällt, einer besonderen Hinordnung auf sich selbst bedürfen soll, um in ihren eigenen Blickpunkt zu gelangen. Was mich hindert, in dem *se nosse* ein habituales Selbstbewußtsein mit Storz und K. V. Endert (*Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*; Freiburg 1869) zu sehen, ist, wie schon angegeben, die Identität der mens mit ihrem *conspectus*, sowie die ausdrückliche Erklärung, daß dieses *se nosse* nicht im Sinne eines *pertinere ad memoriam* aufgefaßt werden dürfe, da ja sonst dem *intelligere et amare* das cogitare vorausgehen müsse; daraus geht klar hervor, daß Augustinus das *se intelligere* der mens als aktuales stetes Sichselbsterfassen aufgefaßt wissen will, das aber dem empirisch bedingten Bewußtsein der Seele verborgen bleibt; weiterhin die Tatsache, daß er den Begriff der *memoria* modifiziert und ihn in die Bedeutung der steten Sich-

selbstgegenwart des Geistes setzt. Die Identifizierung der mens in ihrem Wesen mit dem conspectum esse oder im conspectum suum poni ist eine Bestimmung des plotinischen nus, die Forderung des cogitare für das Wissen der Selbstschau von seiten der mens ist dem plotinischen Seelenbegriff entnommen; in das unmittelbare empirische Bewußtsein ragt ein denkendes Prinzip herein, das in seinem Denken erst durch einen seelischen Akt von der Seele erkannt wird. Für dieses empirische erfahrungsmäßige Bewußtsein gilt dann, daß das conspectum esse der mens sich verhalte als ein Wissen, das potentiell sei und der Aktualisierung bedarf, wenn es ein bewußtes Wissen werden soll. Wir kommen immer wieder auf eine Zwiespältigkeit im Begriffe der mens bei Augustinus zurück. Der stets sich denkende Geist schließt Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zugleich in sich. Das Erkenntnisobjekt erzeugt im Erkenntnissubjekt die Erkenntnis; diese setzt also beide Faktoren voraus. Soll aber etwas erkannt werden können, muß es erkennbar sein, womit aber keineswegs gefordert ist, daß alles Erkennbare auch faktisch erkannt wird. Diese Erörterung wendet Augustinus auf die mens an und läßt sie unter den soeben gegebenen Bestimmungen zur Urheberin ihrer Selbsterkenntnis werden, in welchem Erkenntnisakte sie sich ganz erfaßt; und nicht bloß das: da die Erkenntnis der mens mit deren Wesen identisch ist, so setzt mit jedem Erkenntnisakte die mens sich selbst (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f); daß dieses Sicherzeugen der mens nicht als unterbrochenes aufgefaßt werden darf, ist klar; ebenso klar ist, daß zwischen dem nosse als Erkenntnisakt des Geistes und der darauf eintretenden notitia sui der mens nicht eine zeitliche Differenz liegt, sondern bloß eine kausale Abhängigkeit bezeichnet sein soll, da ja Sein und Erkennen bei der mens zusammenfallen; und weil das, deshalb wie beim plotinischen nus nicht eine teilweise, sondern eine vollständige Erkenntnis ihrer Wesenheit. Und bei dieser Identität von Denken und Sein im Begriffe der mens hat es unter Voraussetzung des gleichen Objektes keinen Sinn zu sagen; *nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur*; (De Trin. XIV, 6, 8). In der genannten Konfundierung des plotinischen Geist- und Seelenbegriffes in dem einen Seelenbegriff der mens stellt dann unser Denker die Forderung, daß, falls sie sich

erkennen solle, denken müßte (De Trin. X, 9, 12). Die gleiche immer im Wissen sich gegenwärtige mens bedarf einer besonderen Hinordnung auf sich durch irgend welche Anregung. Indem Augustinus dann weiterhin erklärt (ibid. IX, 13: *non ergo adjungat aliud ad id, quod se ipsam cognoscit, cum audit, ut se ipsam cognoscat*, zeigt er offenbar, daß es sich mit dieser Angabe überhaupt um keine nähere Bestimmung des uns geläufigen Begriffes mens handelt und daß die Selbsterkenntnis desselben auf eine äußere Anregung hin einen anderen Sinn hat. Augustinus konfundiert hier unmittelbares Bewußtseinserlebnis mit den durch Analyse des Begriffes gewonnenen und vom plotinischen nus herübergenommenen Merkmalen. Der Intellekt hat sich immer gewußt, weiß aber dieses Wissen erst durch einen Willensakt der Aufmerksamkeit (ibid. VIII, 11): *cognoscat ergo semet ipsam nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vavatur, statuatur in semetipsam et se cogitat. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nuncquam nescierit*).

Den Begriff der mens als wesenhaftes Denken hat Augustinus bei Plotin gefunden, während das subjektive individuelle Bewußtsein dessen bedingt ist durch ein Objekt, dem sich die mens gegenüber setzt (ibid. XII, 19). Diese schon oben angeführte Stelle im Zusammenhang mit ibid. 9, 12: *sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, cognoscit se ipsam* macht das Bewußtsein der mens abhängig von der Scheidung in Subjekt und Objekt; hierin liegt die Grundlage für die von Augustinus in de Magistro gemachten Erörterungen. Die oben besprochene Konfundierung ist es auch, welche Augustinus seine eigene Forderung, daß die mens sich denken müsse, wenn sie ein Bewußtsein von sich haben solle, nicht verstehen läßt. (De Trin. XIV, 6, 8: *quomodo autem quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa aliud conspectus eius invenire non possum, wenn er auch dann an derselben Stelle eine Lösung in dieser Frage zu geben sucht, indem er schreibt: nec ista sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspiciat, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur*).

Bei dem jetzigen Stand der Erörterung läßt sich die Frage, ob wir bei Augustinus einen psychischen Dichotomismus zu konstatieren haben oder nicht, wohl leichter entscheiden. Vor allem wird zu er-

innern sein, daß Augustinus zu einer letzten endgültigen Entscheidung in diesem Punkte nicht gelangt ist. Diese wird ihm unmöglich, durch Aufnahme der neuplatonischen Gedankenreihe, die ja selbst der Unklarheit und Unbestimmtheit in diesem Gegenstand nicht entbehrt, in denen er in gleicher Weise wie seine Autorität die Seele als das Mittelglied zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Geistes betrachtet, mit der höheren Sphäre dem Intelligiblen zugewandt, mit der niederen in der Welt der Erscheinungen, des Körperlichen sich betätigend, von der ersteren erleuchtet, mit unwandelbaren Wahrheiten erfüllt, und in lebendiger Verbindung mit ihr, die letztere selbst bildend und formend (De Trin. XII, 3, 3). Von weiterer Bedeutung ist die Gegenüberstellung von mens und spiritus, wenn auch in der Erweiterung der Bedeutung des Begriffes spiritus dieser der mens wieder gleichgesetzt wird. So klar und deutlich auch Augustinus vom spiritus und mens spricht, und durch Überweisung des ersteren an die Erfahrung, des letzteren an das intelligible Erkenntnisgebiet eine reale Scheidung zu begründen scheint (XIV, 16, 22; De Gen. ad. Lit. XII, 7, 16: *quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur; et utique non est corpus quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur*), die im späteren Mittelalter noch zur Annahme einer Vielheit von Wesensformen im Menschen führte (Eberle: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts; Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. d. M. A. Bd. V, Freiburg 1889), so hebt er durch Hineinnahme der Funktion des spiritus in die mens diese Scheidung wieder auf, um in diesem selbst zwei Seiten zu schaffen, die eine der Welt des praktischen Handelns, die andere der unmittelbaren Schauung der intelligiblen Wesenheiten, dem Reiche des Intelligiblen, losgelöst von allem Körperlichen, zugewandt, um aus ihm alle Wahrheitserkenntnis zu schöpfen (De Trin. XII, 3, 3; XIII, 14, 22).

Nach diesen Darlegungen scheint die vorwürfige Frage unter der Fülle der Motive, die Augustinus Denken beherrschen unlösbar. Unter dem Gesichtspunkt des Entstehens und Werdens unseres Wissens, der Analyse des Begriffes mens wird dafür zu sprechen sein, daß die mens das Doppelement des platonischen nus einschließt (XV, 15, 25: *illa etiam quae ita sciuntur, ut nunquam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus. Id ergo et si qua reperiuntur similia,*

in quibus imago Dei potius intuenda est, etiamsi semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud adque aliud coepetit, hoc desinet cogitare, quamvis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio), wonach die mens ihrem Wesen nach Denken ist, wesenhaftes Selbstdenken und doch der Anregung zum Selbstdenken, d. h. zum Denken, das der einzelnen Vernunft in das Bewußtsein kommt, bedarf, ein Moment, das auch in der mittelalterlichen Philosophie, speziell bei Albertus Magnus noch nicht überwunden ist. Die mens ist nach Augustinus wie der *nus* nach Plotin das wesenkonstitutive Element des Menschen, oder die mens rationalis, wie er öfters auch sagt in genauer Präzisierung dieses Begriffes. (De Trin. XII, 3, 3.) In ihrem idealen Zustande ist sie, wie alle Dinge, Leben im ewigen ungeschaffenen Lichte, im Worte, in dem alle Dinge vor ihrer Schaffung, in ihrem vorweltlichen unzeitlichen Sein Leben haben, das keinem Geschöpfe ferne steht. (Ibid. IV, 1, 3; De Gen. ad. Lit. V, 15, 33ff.; De Magistro XI, 38; die Hypostasen bei Augustinus und Plotin treffen sich im allgemeinen in ihren Bestimmungen nicht; über die Identität im Einzelnen vergleiche Grandgeorge: St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. Im Einzelnen darauf einzugehen, ist nicht meine Absicht, und liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Ich will nur hinweisen, daß die Bestimmungen, die Augustinus vom Intellektus, vom Logos, der zweiten Hypostase der Trinität gibt, Plotin bereits dem Einen zuschreibt, und daß in den betr. Attributen die Übereinstimmung eine wörtliche ist; das eine erscheint bei Plotin in Beziehung auf das außer ihm Liegende als das Belebte, das Leben, das Tragende, in dem die Dinge sind, indem sie sich bewegen, das allen Dingen nahe ist, das als die Erzeugerin der Dinge erscheint, das selbst nicht gut, nicht schön, nicht denkend ist, sondern über all diesen Prädikaten steht. Augustinus ist in den Bestimmungen seines Logosbegriffes hierin Plotin nicht gefolgt, wohl aber in der Bezeichnung seines Logos als Lebensquelle cf. Enn. VI, 9, 9: οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἔσμεν εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἢ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν

ἡμᾶς εἰλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἴτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' αἰὲν χορηγοῦντος ἕως ἄν ἡ ὁπερ ἐστίν.

Wenn auch Augustinus mit Vorliebe in der Erkenntnis der Wahrheit die Seele mit dem Logos in Beziehung setzt und die Wahrheitskenntnis von der Berührung der Seele durch den Logos abhängig macht, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß er besonders unter ethischen Gesichtspunkten mehr die Gottheit schlechthin, Deus, nicht seinen Logos als Quelle des Lichtes anerkennt und damit den Begriff Deus in Korrespondenz mit dem plotinischen Einen setzt VI, 9, 7: οὐ γὰρ κεῖται πον ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλ' ἐστὶν τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρὸν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν, wobei die Annäherung oder Entfernung von Gott im Sinne der Annäherung oder Entfernung im Willen gefaßt wird Conf. X, 26; De Gen. ad. Lit. 8, 12), anderseits aber wieder das Licht der Seele, das nach Plotin unmittelbar für die Seele vom nus ausgeht auf die Erleuchtung von seiten Gottes nicht des Logos zurückgeht. Die ursprünglich gegebene Verbindung der Seele mit dem Leben, Sein, der Weisheit schlechthin, bleibt auch noch bestehen nach der Vereinigung dieser ideal begründeten Wesenheiten mit dem materiellen Sein, wenn dieselbe auch in bedeutendem Masse durch Abkehr von dem ewigen Lichte gelockert erscheint. Gegeben zur Erleuchtung der Menschen, die in Sünde und Irrtum befangen, es zurückwiesen, hat es die Seelen zur Aufnahme seiner selbst geeignet und fähig gemacht, und zwar durch den Heraustritt aus der Gottheit und Vereinigung mit der Menschenatur. So erscheint als vornehmster Zweck der Inkarnation die Vermittlung der Weisheit, die Erleuchtung des höheren Seelenteiles, die Augustinus als participatio bezeichnet. (De Trin. IV, 2, 4: contra Acad. III, 19, 53; contra Ep. manich. 36: docet autem unus verus magister, ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior qui etiam jam exterior factus est ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret.)