

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	1 (1954)
Heft:	4
Artikel:	Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus
Autor:	Zimara, Coelestin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760386

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: 25.01.2026

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

Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus

Zum Gedenk Jahr der Geburt des Heiligen (13. November 354)

Von COELESTIN ZIMARA S. M. B.

Die gewöhnliche Auffassung unserer Theologie über das göttliche Vorherwissen will diese Frage in folgerichtige Beziehung zum Begriff der göttlichen Ewigkeit bringen, bei deren Bestimmung wir das « totum simul » als das Ausschlaggebende betrachten. In Gottes *Wesen* und damit identischem Wirken (aktiv gefaßt) gibt es keinerlei Abfolge von Zuständen noch Akten, es ist ein einfaches und vollkommenes Zugleich, nichts vergeht, nichts ist vergangen, nichts entsteht, nichts bleibt noch ans, Werden und Vergehen haben da nichts zu suchen, Gott ist lauter Gegenwart. Ein einziges, teilloses und daher unverteiltes, « stetes Jetzt » also. Gott existiert zwar je und je, aber doch so, daß seine Existenz die unvorstellbare Seinsweise eines einzigen Nun hat, welches sich durch keine von ihm verschiedenen weiteren verdrängen und ablösen läßt¹. Ist die Ewigkeit ein einziges Jetzt, so wird gefolgert, dann koexistiert dieses unteilbare Nun, eines und dasselbe, all den verschiedenen zeitlichen Nun, jedem Augenblick des zeitlichen Ablaufes geschöpflicher Wirklichkeit. Denn das stete Jetzt Gottes umfaßt und überragt die gesamte Zeit (« ambit », « includit » totum tempus oder omnia tempora et excedit)². Für Gottes *Wissen*, mit seinem Wesen realidentisch, ergibt sich, wird gesagt, daß es desgleichen keinerlei Abfolge aufweist, es

¹ Über die Anwendbarkeit des Begriffes der Dauer (auch der bloßen « inneren Dauer ») auf Gottes so verstandene Daseinsweise sind die Meinungen geteilt, obwohl die meisten Autoren gerade für ein richtiges Verständnis ohne ihn nicht auskommen zu können und ihn sogar betonen zu müssen glauben, damit nicht das Vorstellungselement punkthafteter Existenz, des « nunc temporis », das Denken der göttlichen Ewigkeit beherrsche und verfälsche.

² Vgl. CAJETAN, Kommentar zu I q. 14 a. 13 n. 11 und 12.

gibt da kein früheres Wissen und kein späteres, nicht bloß insofern als die gewußten Inhalte immer genau die gleichen wären, sondern weil Gottes Wissen als Akt nicht zeitlich verläuft : Gott weiß alles in jenem einzigen Jetzt-Zugleich steter Gegenwart. Für sein *Vorherwissen* wird die entsprechende Konsequenz gezogen : es ist kein Wissen um noch nicht existierende geschöpfliche Dinge und Ereignisse, das zeitlich sich unterscheiden würde von dem Wissen um sie als nunmehr existierende und um sie als nichtmehr existierende, denn in Gottes Wissen gibt es keinen Unterschied von Dann und Dann. Also sehe Gott alles stets je in der zeitlichen Gegenwart der betreffenden Wirklichkeiten, als wäre er « fortwährend » deren Zeitgenosse, wenn wir anschaulichkeitshalber so sagen dürften, stets ihnen mitgegenwärtig, mitzugegen. Sein « Vorherwissen » sei also im Grunde und in Wirklichkeit schlechthin Wissen, geistige Schau des zeitlichen Außergöttlichen vom Standpunkt seiner eigenen steten und unverteilten Koexistenz zu jedem Zeitpunkt des Da-seins von Außergöttlichem. Dabei halten die meisten unserer Philosophen und Theologen den Satz, daß Gott alles Geschöpfliche nur in seinem eigenen göttlichen Wesen schaue, da sonst sein Wissen von der Kreatur abhängig wäre.

Diese kurze Zusammenfassung der heute üblichen Lehre mußte vorausgeschickt werden, um ein vergleichendes Urteil zu erlauben über deren Einklang mit den darzulegenden Gedanken des hl. Augustinus oder aber über vorhandene Abweichungen. Die Texte des Kirchenvaters bringen wir möglichst in chronologischer Anordnung, um das Moment etwaiger Meinungsänderung, vielleicht unbewußter Meinungsverschiedenheit, beziehungsweise das einer allfälligen Korrektur, fortschreitenden Bestimmtheit, Klärung, Ergänzung und Entwicklung sowohl der Ideen wie der Formulierung nicht zu übersehen.

Sehr häufig spricht Augustinus von der « *praescientia* », durch die Gott alles im voraus kenne, was zu irgend einer Zeit in der geschaffenen Welt sein und geschehen wird. Er betont, daß die Überzeugung von diesem allesumfassenden Vorherwissen für einen richtigen Gottesbegriff unerlässlich sei. Dabei ist gewöhnlich einfach die Rede von « *praescientia futurorum* », Gott sei « *praescius omnium futurorum* », sehe, kenne die « *futura* », alles, was einmal eintritt, gehöre in den Bereich dessen, was Gott schon « *ante praescivit* », « *praevidit* », « *praedixit* » usw., Wendungen, die an sich so lauten, als ob Gottes Wissen des Künftigen diesem zeitlich voraus sei, wenn schon um ein Unendliches. Mehrfach bemerkt der hl. Kirchenlehrer auch, daß Weissagungen Künftiges in

der Vergangenheitsform erwähnen, deshalb, weil es in der Vorausschau des Geistes Gottes bereits so sicher stehe als wäre es geschehen¹. Mit solchen Texten scheinen einige andere zu kontrastieren, in denen Augustinus erklärt, für Gott sei das Künftige gegenwärtig, von «Vorherwissen», «Vorhersehen» könne man bei ihm deshalb nicht im eigentlichen Sinn reden. Wir glauben nicht, daß für letztere Idee wirkliche Vorläufer in der Patristik da waren². Wie er diese Stellen verstand und verstanden haben wollte, möchten wir an Hand der betreffenden Texte und im Vergleich mit seiner Gesamtauffassung eingehender untersuchen.

I. Das «praesens esse» des Künftigen in De div. qq. 83 und De div. qq. ad Simplicianum

De div. qq. 83, q. 17 enthält eine kurze Auskunft Augustins zum Thema des Wissens (*scientia*) Gottes, wie er sie auf Fragen seiner Freunde einmal in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung ihnen diktiert hatte (Retr. 1, 26). Sie ist sehr einsilbig, zudem in der Fassung so gehalten, daß man zunächst stutzt, wieso sie speziell Gottes Wissen betreffen soll: «*De scientia Dei*. Omne praeteritum iam non est; omne futurum nondum est: omne igitur et praeteritum et futurum deest. Apud Deum autem nihil deest: nec praeteritum igitur nec futurum, sed *omne praesens est apud Deum*»³. Man sieht und hört die stilistische

¹ So z. B. De lib. arb. 3, cap. 2-4 passim (Migne, Patr. lat., Band 32, 1272-1276); Migne in Zukunft zitiert: Ml; en. in ps. 3, 5 (Ml 37, 75); De serm. Dom. i. m. 1, 21, 72 (Ml 34, 1265); De fide rer. q. n. vid. 7, 10 (Ml 40, 180); De Gen. ad litt. 6, 15 ss. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Band 28 I, Wien 1894, S. 189-192); Wiener Corpus in Zukunft zitiert: CSEL; 11, 9 (ebd. S. 342); en. i. ps. 103, sermo 2, 7 (Ml 37, 1354); en. in ps. 43, 8 (Ml 36, 485); ep. 140, 29, 69 (Ml 33, 568); sermo 80, 1, 2 (Ml 38, 494); De civ. Dei 5, 9, 4 (Ml 41, 152): «qui (enim) non est praescius futurorum, non est utique Deus»; 5, 10, 2 (ebd. 153); en. in ps. 113, sermo 1, 1, 4 (Ml 37, 1476. 1477 s.); In Ioa. ev. tract. 53, 12, 4 (Ml 35, 1776); De corr. et gr. 8, 19; 10, 27; 12, 37 (Ml 44, 927; 932; 939); De praed. sanct. 10, 19; 14, 26; 17, 34; 19, 38; 20, 41 (Ml 44, 975; 979; 986; 988; 990); De don. pers. 14, 36; 15, 38; 17, 41 ss.; 18, 47; 24, 67 (Ml 45, 1015; 1016 s.; 1018 s.; 1023; 1027; 1034) die Lehre: Deus praescivit quid esset ipse facturus; opera sua futura praescivit.

² Worte wie die bei HILARIUS, De Trin. 12, 39 (Ml 10, 457) und AMBROSIUS, De fide ad Grat. 1, 15, 97 (Ml 16, 574) im Anschluß an Is. 45, 11 und Spr. 8, 22 reduzieren sich wohl auf die erste Art der obenerwähnten augustinischen Aussagen, auf den Gedanken nämlich, daß für Gott alles Künftige so sicher steht wie Geschehendes oder schon Geschehenes.

³ Ml 40, 15. — Bei Zitaten aus Migne nehmen wir wenige Änderungen der

wie rhythmische Feilung einer gewollt knappen, wahrscheinlich auch wegen der gelungenen Wortspiele diktirten Antwort. Rein für sich betrachtet brächte dieser Text nicht viel Klarheit über die Auffassung seines Urhebers vom göttlichen Wissen.

Bald nach Amtsübernahme als Bischof von Hippo, im Jahre 396 oder 397 hat Augustinus eine Reihe Fragen zu beantworten, die sein Amtsbruder in Mailand, Simplicianus, der rund ein Jahrzehnt früher bei seiner Bekehrung zum Kirchenglauben eine bedeutsame Rolle gespielt hatte, über den Sinn gewisser Stellen der Heiligen Schrift an ihn richtete. Im so entstandenen Werk *De div. qq. ad Simplicianum* 2. Buch, q. 2 geht es um das Verständnis des Ausdrucks « Reue » Gottes aus 1 Sam. 15, 11. Der Bischof von Hippo bemerkt, menschliche Sprache sei allgemein unzulänglich, Gottes Transzendenz geziemend darzulegen, auch die menschlichem Fassungsvermögen angepaßte Sprache der Heiligen Schrift. Simplicianus hat gefragt « quomodo poeniteat aliquid Deum, in quo sit omnis praescientia ». Die Antwort erklärt : « haec duo verba sunt, poenitentia et praescientia, quorum quia unum congruere credimus Deo, id est, praescientiam, negamus in eo esse poenitentiam. Cum vero aliquis liquidiore consideratione ista pertractans, quaesierit quemadmodum vel ipsa praescientia Deo congruat, et invenerit huius etiam verbi notionem illius ineffabili divinitate longe lateque superari, non miratur utrumque de illo propter hominem dici potuisse, de quo utrumque propter ipsum incongrue diceretur. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum ? *Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora ? Si enim scientia Dei res ipsas habet¹, non sunt ei futurae, sed praesentes ; ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest.* Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei² ; quod absurdissimum atque falsissimum est. Nec enim potest, quae ventura praenoscit, nosse cum venerint, nisi bis innotescant : et praenoscendo antequam sint, et cognoscendo cum iam sunt. Ita fit ut (quod longe a veritate seclusum est)

Interpunktions vor, die, wie wir glauben, das Verständnis des Gedankenganges erleichtern, ebenso ein paarmal bei CSEL.

¹ Anm. bei Migne : « Sic MSS. excepto uno ex Vaticanis qui cum ante editis ferebat ‘in scientia res ipsas habet’. »

² Fußnote bei Migne : « MSS. ‘accidit scientiae Dei’. Et infra habent ‘accidat, accidet’, loco ‘accedat’, ‘accedet’. »

temporaliter aliquid accedit scientiae Dei, cum temporalia quae praesciuntur, etiam praesentia sentiuntur, quae non sentiebantur antequam fierent, sed tantummodo praesciebantur. Si vero etiam cum venerint, quae praesciebantur esse ventura, nihil novi accedit scientiae Dei, sed manebit illa praescientia sicut erat etiam priusquam venirent quae praesciebantur : quomodo iam praescientia dicetur, quando non est rerum futurarum ? Iam enim praesentia sunt, quae futura cernebat, et paulo post erunt praeterita. Praeteritarum autem rerum, sicut praesentium, nullo modo potest dici praescientia. Reditur ergo ad id, ut fiat rebus iam praesentibus scientia, quae eisdem rebus futuris erat praescientia. Et cum ea quae praescientia erat prius, postea scientia fiat in Deo, admittit mutabilitatem et temporalis est ; cum sit Deus, qui vere summeque est, nec ulla ex parte mutabilis, nec ullo motu novitio temporalis. Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam. Quaeramus et hoc quomodo. Non enim scientiam solemus dicere in nobis, nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus ; cum meminimus aliquid sensisse nos vel intellexisse, ut id, cum volumus, recolamus. Quod si ita in Deo est, ut possit proprie dici 'intelligit' et 'intellexit', 'sentit' et 'sensit' : admittit tempus, et subrepit nihilominus illa mutabilitas, quae longe a Dei substantia removenda est. Et tamen et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo. Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur . . . »¹

Die Versuchung liegt nahe, einzelne dieser Sätze so zu deuten, als wollte Augustinus behaupten, Gott sehe in seinem Wissen um die Dinge keinen Unterschied zwischen deren Zukünftigkeit und deren gegenwärtigen Vorhandenheit, für ihn seien die zukünftigen schon vorhanden, schon gegenwärtig, und zwar in ihrer eigenen Realität, heißt es doch : « Quid enim futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora ? Si enim scientia Dei res ipsas habet², non sunt ei futurae, sed praesentes. » Es kommt darauf an, was mit « omnia supergreditur tempora » und mit « scientia Dei res ipsas habet » genau gesagt sein soll. Aus dem gebotenen Kontext allein kann man das nicht entscheiden, die Antwort darauf müssen wir noch zurückstellen. Immerhin scheinen bereits Wortlaut und Gedankengang der auf diese zwei Sätze folgenden Argumentation die erwähnte Deutung zu widerraten. Als bald wird ja erklärt : « in ordine

¹ M1 40, 138 s.

² Die Lesart der einen Vatikan-Hs. lassen wir außer Betracht, da sie als die facilior den Eindruck einer überlegten Korrektur an der Vorlage macht.

temporalium creaturarum ... *nondum sunt*, quae futura sunt », d. h. das Künftige existiere als zeitliches Geschöpf noch nicht. Also muß « *apud eum esse* » einen andern, besonderen Sinn haben, der sich für das Denken unseres Kirchenvaters damit verträgt, daß die gleichen Dinge in ihrem zeitlichen Sein noch nicht existieren. Der anschließende Gedankengang macht die Unwandelbarkeit und Unzeitlichkeit Gottes zum ausschlaggebenden Grund dafür, daß da kein Unterschied von « *praescientia* » und « *scientia* » bestehen könne : ein solcher würde, so wird gesagt, notwendig eine Veränderung, Zeitlichkeit in Gott selbst hineinragen. Man beachte aber wie die Argumentation zum Teil auch in bloße, für die Sache nicht viel abwerfende, sprachliche Belehrung abzusinken droht, um schließlich doch mit dem Geständnis auszuklingen : « *Et tamen et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo* », sodaß man selbst von göttlicher « *scientia* » nur in einem zu menschlicher « *scientia* » entfernt ähnlichen Sinn reden könne.

Einige Zeilen hernach sucht Augustinus sowohl Ähnlichkeit wie Unähnlichkeit von göttlicher und menschlicher « *scientia* » zu bestimmen. Diese Ausführungen weisen schon in die Richtung seiner Lösung der Frage, warum bei Gott besonders der Begriff « *praescientia* » unzutreffend sei. Er schreibt : « *Cum (enim) dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cognitionem, cum recolimus, ut cernamus animo quod in contuitu eius paulo ante non erat, atque ita de parte in partem crebris recordationibus transilimus ... : cum ergo haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis ; imo non relinquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero : insinuatur mihi utcumque scientia Dei : quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem, potuit esse rei utriusque commune ... si ita est, ut nomen scientiae rebus quas per sensus corporis experimur, deputatum sit, nulla est omnino scientia Dei. Non enim Deus per seipsum ex corpore et anima constat, sicut homo. Sed melius dicitur aliam esse scientiam Dei, et non eiusdem generis, cuius ista est quae hominum dicitur ... Tamen ad non latere quoquo modo pertinet communicatio ipsa vocabuli* »¹. Wir sehen hier das gleiche Anliegen : die Unwandelbarkeit Gottes muß auch für das Wissen Gottes unbedingte Geltung behalten, von irgendwelcher Mehrzahl von Akten des Wissens kann hier deshalb keine Rede sein.

¹ A. a. O. n. 3 (M1 40, 140).

Bekanntlich betrachtet Augustinus Gott als die subsistierende « veritas incommutabilis ». Insofern spricht er an dieser Stelle von der intensiven Lebendigkeit (*vivacitas*)¹ der sicheren und ruhigen (*inconcussa* = unbewegten, ruhigen = unwandelbaren) Wahrheit, die alle Vielheit in einer einzigen und ewigen, jedoch reingeistigen Schau zugleich beleuchtet und überblickt (*lustro* = beleuchten ; dann = betrachten ; mustern)², der also nichts unbekannt ist (*non latet — non latere*) : das besagt Gottes « Wissen ».

Für das Schweigen über « *praescientia* » in diesem Abschnitt, der nur noch von « *scientia* » Gottes spricht, liegt die Erklärung offenbar darin, daß der Kirchenvater, wie er oben erklärt hat, dem Begriff « *scientia* » doch größere Anwendbarkeit auf Gott zuschreibt als dem ersten. Gleichwohl hat er eingeräumt : « *et praescit Deus ineffabil modo* ». Wir glauben, daß er bei Redaktion dieser Antwort für seine Person sich vollkommen im Klaren war über die Vereinbarkeit der zwei Aussagen : a) Gott hat ein Vorherwissen um die zeitlichen, an sich zukünftigen Dinge und b) dieses Vorherwissen ist doch eher ein Wissen, denn ihm sind sie schon gegenwärtig. Die Synthese erwächst für Augustinus aus der Überzeugung, daß gerade Gottes Unwandelbarkeit eine stete Schau der Dinge ausschließlich und allein in ihren Ideen (*rationes, causae*), ihren Gott stetsfort gegenwärtigen geistigen *Musterbildern* postulierte, auch nachdem die betreffenden Dinge ihre zeitliche Verwirklichung gefunden haben, daß aber diese Schau, eben weil sie durch vollkommene Ur- und Musterbilder je der einzelnen geschöpflichen Wirklichkeiten und auch des gesamten Zeitflusses als solchen geschehe, jede andere Art Wissen um sie gleichsam überflüssig mache, ja ausschalte. Der mit der neuplatonischen Philosophie Befreundete bindet sich in jenen Jahren der Bekehrung zum Glauben der Kirche und dann als Neugetaufter und Priester mit letztem Ernst auch an das Wort der Heiligen Schrift. Bald einmal gestaltet er seine Synthese jenes philosophischen Denkens mit der Gotteslehre der Schrift und christlichen

¹ Vgl. *De immort. an.* 7, 12 : « *animus . . . corpore . . . vivacior* » (M 32 1027) ; *De ver. rel.* 49, 97 : « *vivacitate* » (M 34, 165) ; *ep.* 147, 44 : « *vivacior vita* » (M 33, 616).

² Wahrscheinlich soll « *lustrare* » hier zugleich beide Gedanken ausdrücken : daß die subsistierende göttliche Wahrheit selbst geistige Lichtquelle ist und so im eigenen Licht alle vielfältige Wahrheit der Schöpfung sieht. Aus den ersten Jahren nach der Bekehrung vgl. für diese Gedanken etwa *De beata vita* 4, 35 (CSEL 63, S. 115) ; *De lib. arb.* 2, 13 s. ; 3, 25, 77 (M 32, 1260-1262 ; 1308-1310) ; *De Gen. ad litt. lib. imp.* 5 (CSEL 28 I, S. 471 ff.) ; *en. in ps.* 7, 8 (M 36, 102 s.) ; *Solil.* 1, 13, 23 (M 32, 881 s.).

Überlieferung. Dazu gehört wie eine Art Leitmotiv die Lehre von Gottes Unwandelbarkeit, eine von den Manichäern verkannte göttliche Vollkommenheit, dann jene von den göttlichen Ideen, von der Erschaffung alles Außergöttlichen « ex nihilo » gemäß diesen göttlichen, ideellen Musterbildern sowohl des Universums wie der Arten und jeder Einzelwirklichkeit, ferner die Ansicht, daß Gottes Wissen um die geschöpfliche Wirklichkeit immer nur eine Schau dieser Musterbilder von Allem und Jedem in seinem eigenen göttlichen Wesen bzw. seiner ungeschaffenen Weisheit oder « ars » ist, aus den oben angegebenen Gründen.

Dazu möchten wir einzelne Belege aus andern Schriften jener Jahre vor 400 erbringen.

1. Im Jahr 387 schreibt er (*ep. 4*) seinem Freund Nebridius, die geistige Erkenntnis sei zweifellos wertvoller als die sinnliche. Das wäre aber nicht der Fall « nisi magis essent illa quae intelligimus, quam ista quae cernimus ». Die geistige Erfahrung führe nachdrücklich zur Annahme dieses « magis esse », dieses stärkeren Wirklichkeitscharakters der Objekte des Geistes, der echten Wahrheiten, denn wir erlebten bei deren Betrachtung ihre Beständigkeit und intensivste Gegenwärtigkeit, die jener nicht nachsteht, mit der ein jeder sich selber gegenwärtig ist : « . . . cum deo in auxilium deprecato, et in ipsum et in ea, quae verissime vera sunt, adtolli coepero, tanta non numquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse rationacione, ut haec esse credam, quae *tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque ipse fit praesens* »¹. Augustinus redet da nicht vom göttlichen Wissen, sondern von seinem eigenen Erkennen geistiger Wahrheiten. Aber diese Worte beleuchten schon den Sinn, den für ihn die Aussage hat, geistig gesehene echte Wahrheiten seien stets « *praesentes* ». Wir müssen uns hüten vor Interpretation und Aushöhlung dieses Textes durch die uns geläufige Unterscheidung zwischen Gegenwärtigkeit des Erkannten vor unserm Bewußtsein (intentionale Gegenwärtigkeit) und Gegenwart als Jetztheit, jetziges reales Dasein, jetzige Wirklichkeit (reale oder physische Gegenwart), d. h. weder bloße Möglichkeit noch Vergangenheit noch Zukunft. Denn hier wird ja gerade aus der intensiven Gegenwärtigkeit im Bewußtsein das « *esse* », sogar « *magis esse* » der geistig erkannten Wahrheiten erwiesen : weil sie dem Geiste « *tanta insunt praesentia* », deshalb kann kein Zweifel an ihrem « *esse* » bestehen. Damit stimmt überein, daß Augustinus dort « *esse* » sowohl wie « *praes-*

¹ Ep. 4, 2 (CSEL 34 I, S. 10 f.)

sens esse » in vorzüglichem Grade gegeben findet, wo das Sein beständig ist, kein Vergehen, keine Veränderung statthat, sondern « manere » (« res manentes ») : von solcher Art sind die geistigen Realitäten und die Ideen überhaupt¹.

2. In *De ordine* 2, 2, 7 erklärt Licentius, dem Weisen werde innerlich alles schaubar, indem er Gott selbst unverwandt schaue, « mit welchem alles ist, was der Intellekt sieht und besitzt » : « Sapienti igitur ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est *deum* ipsum fixe immobiliterque intuenti, *cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet*, quid opus est quaeso memoria? »² Wenn Augustinus auch nicht ganz einverstanden ist, daß der Weise ohne « memoria » auskomme : gegen die Feststellung, alles Geistiggeschaute sei « mit Gott » hat er nichts einzuwenden.

3. In *De Gen. c. Man.* 1, 8, 13 finden wir den oft wiederholten Grundgedanken und Vergleich, daß Gott die Geschöpfe im voraus kennt, wie ein Werkmeister sein Werk. Er antwortet auf Angriffe der Manichäer gegen den Schöpfungsbericht : « ... *Numquid ergo quia placet ei quod fecit, ideo non noverat bonum?* Prorsus noverat intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur. Sed

¹ Vgl. Ep. 2, 1. Satz (ebd. S. 3) ; De beata vita 2, 8 (CSEL 63, S. 95 f.) : « nihil est (enim) omne, quod fluit, quod solvit, quod liquevit et quasi semper perit ... est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus ... » ; Solil. 1, 15, 29 (Ml 32, 884) ; De ord. 2, 6 : « sapiens amplectitur deum ... qui semper manet, nec expectatur ut sit, nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens » (CSEL 63, S. 149) : zum Unterschied von Vergangenheit und Zukunft ; Worte des Gesprächspartners Licentius über Gott, von denen Augustinus nachher sagt, er habe sie selber schon einmal vorgetragen. — In *De imm. an.* 6, 12 steht für die Unsterblichkeit der Seele folgender Beweis : « Est (enim) maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intelligitur. Itaque eum quem ex se afficit, cogit esse quodammodo. Non ergo extingui animus potest, nisi a ratione separatus ; separari autem non potest, ut supra ratiocinati sumus : non potest igitur interire » (Ml 32, 1027). — Ebd. 10, 17 : « ea quae intelligit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea ; et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent, nam nihil absurdius dici potest, quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse, quae intelligentia cernimus » (a. a. O. 1030) ; es wird da gesprochen von der Unwandelbarkeit, Unvergänglichkeit, von der « sempiterna praesentia » wahrer Beweisgründe ebd. 14, 23 (a. a. O. 1033). Diese seine Schrift beurteilt Augustinus in *Retr.* 1, 5, 1 allerdings ungünstig, weil dunkel und « gewunden ». — Ep. 18, 2 : « cum autem omne quod esse dicimus, inquantum manet dicamus ... » (CSEL 34 I, S. 45). — *De div.* qq. 83, q. 46 : *De ideis*, 2 (Ml 40, 30) ; q. 54 (ebd. 38). — Manche Texte Augustins bringen einen Unterschied an zwischen « *praesens esse* » im Sinn zeitlicher Gegenwart und « *praesens* » als Gegensatz zu « *absens* », aber nicht hier, wo es um Geistiges geht.

² CSEL 63, S. 149 f.

quod videt artifex intus in arte, hoc foris probat in opere, et hoc est perfectum quod artifici suo placet. 'Vidit' ergo 'Deus lucem quia bona est': *quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum*, sed placuisse perfectum »¹. Die Entstehung der Dinge brachte für Gott keinerlei neue Kenntnis derselben.

4. Aus der gleichen Zeit datiert ein Brief an Nebridius, *ep. 14*, worin unter anderm die Frage beantwortet wird, ob die «rationes» bei Gott auch die Einzelwirklichkeiten als solche urbildlich darstellten: «Item quaeris, utrum summa illa veritas et summa sapientia, forma rerum, per quam facta sunt omnia, quem filium dei unicum sacra nostra profitentur, generaliter hominis, an etiam uniuscuiusque nostrum rationem contineat. magna quaestio. sed mihi videtur, quod ad hominem faciendum adtinet, hominis quidem tantum, non meam vel tuam ibi esse rationem; *quod autem ad orbem temporis, varias hominum rationes* in illa sinceritate vivere. verum hoc cum obscurissimum sit, qua similitudine inlustrari possit, ignoro, nisi forte ad artes illas, quae insunt animo nostro, confugiendum est. nam in disciplina metiendi una est anguli ratio, una quadrati. itaque quotiens demonstrare angulum volo, non nisi una ratio anguli mihi occurrit; sed quadratum nequaquam scriberem, nisi quattuor simul angulorum rationem intuerer. ita quilibet homo una ratione, qua homo intellegitur, factus est; at ut populus fiat, quamvis et ipsa una ratio, non tamen hominis ratio, sed hominum. si igitur pars huius universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit, non potuit universi conditor Deus rationem partium non habere, quam ob rem quod *plurimorum hominum ibi ratio est*, non ad ipsum hominem pertinet, quamquam miris rursum modis ad unum omnia redigantur »². Unser Kirchenlehrer entscheidet sich also in dieser «magna quaestio» dahin, daß *jedem Einzelnen eine besondere «ratio»* bei Gott entspricht und daß Gott dabei *zugleich die zeitliche Abfolge* (*orbis temporis*) und *die Gemeinschaften* (*populus*) kennt. Besonders wichtig und für unsere Frage belangvoll scheint uns hier der Gedanke zu sein, daß Gott gerade den «*orbis temporis*» als solchen in seinen «rationes» kennt. Wer so denkt, kommt ohne weiteres zur Annahme, daß Gottes ewige Ideen dem Schöpfer genau den zeitlichen Ansatz, zeitliche Entwicklung und Existenzdauer jedes Einzelwesens und alle einzelnen Ereignisse des Zeitenlaufes angeben, also eine vollkommen objektive Kenntnis der Dinge nach Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft

¹ MI 34, 179.

² Ep. 14, 4 (CSEL 34 I, S. 34 f.).

ergeben. Was ist denn der « *orbis temporis* », wenn nicht das ? Das beleuchtet den Sinn des Satzes « *omnia supergreditur tempora* » im Text der Antwort an Simplizian : Gottes Wissen « überschreitet » alle Zeiten, da er die « *rationes* » aller Zeiten hat¹. Die letzten Worte des Zitats zeigen, wie Augustinus trotz der pluralischen Rede über « *rationes* » Gottes die göttliche Einfachheit nicht aus den Augen verlieren will.

5. Schon *De Gen. ad litt. lib. imp.*, aus den Jahren 393/394, bringt Andeutungen der für den späteren Bischof von Hippo charakteristischen Erklärung des Sechstagewerkes. Gewisse Formulierungen beleuchten hier wiederum seine Auffassung vom Wissen Gottes um die Weltdinge kraft der « *rationes* ». So n. 7 : « ... quomodo facta est vespera, et factum est mane ? An tanta mora temporis fecit lucem Deus et divisit inter lucem et tenebras, quanta mora tenditur dies lucens, id est non annumerata nocte ? ... an omnia quidem *tamquam in arte atque ratione perfecta sunt Deo* non in productione temporis, sed in ipsa vi, quae illas etiam res, quas non stare sed transire cernimus, stabiliter efficit ? ... ita ergo fortasse dictum est : 'et facta est vespera et factum est mane dies unus', sicut ratione prospicitur ita fieri debere aut posse, non ita ut fit temporis tractibus ». Wem fiele nicht auf, mit welcher Leichtigkeit Augustinus sagen kann, « *in arte atque ratione* » seien die Dinge für Gott bereits « *perfecta* », dort « *wirke* » (efficit) Gott schon « *stabiliter* » die vergänglichen « *res* », obgleich es doch wieder ein « *prospicere* » ist ? Darf man sich da noch wundern über die Worte « *scientia Dei res ipsas habet* » aus *De div. qq. ad Simplic.* oben ? — In n. 8 wird folgende Auslegung der umständlichen Sprache « *dixit Deus : fiat — et sic est factum — et fecit Deus* » insinuiert : « *an hic adparet ... hoc vero firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur, ut prius incorporeae naturae rationaliter a veritate impressum sit quod corporaliter imprimeretur, ut caeli fieret firmamentum, et ideo quod positum* »

¹ Bei seinen Analysen der Zeit, besonders in den letzten Büchern der *Confessiones*, zählt Augustinus die drei Zeitphasen gewöhnlich in der Reihenfolge Zukunft — Gegenwart — Vergangenheit auf, deshalb, weil er nach den ihm liegenden gedanklichen Zusammenhängen Gott als den Schöpfer der Zeiten als solcher zum Ausgangspunkt nimmt, also dort beginnt, wo es noch keine Zeit, kein zeitliches Sein gibt, nur das göttliche unzeitliche und überzeitliche, ferner weil er so andeuten kann, wie zeitliches Sein überhaupt als Sein fragwürdig und minderwertig ist, da er darauf aufmerksam macht, nur gegenwärtiges sei zum Unterschied von erstkünftigem und schonvergangenem eigentliches Sein, zeitliche Gegenwart aber punkthaft, kaum greifbar, wie ein « *ictus oculi* » vorübereile. Diese Reihenfolge in der Zeitbetrachtung ist die Plotins (3. *ENN.*, 7. Buch).

est : 'et dixit Deus : fiat. et sic est factum', in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde imprimeretur corpori species ? » Das heißt : vielleicht will uns die Genesis andeuten, Gott habe vor Bildung des Firmamentes den Engeln (incorporea natura, rationalis natura) die geistige Erkenntnis davon vermittelt, damit sie es dann bilden könnten. Die letzten Worte aber sagen, daß in diesem Fall für die Engel zunächst Urbilder solcher künftigen « species » des körperlichen Firmamentes « gemacht » wurden (weil die Genesis erklärt : « et sic est factum », dann erst « et fecit Deus »). Wichtig erscheint uns der Parallelismus, wie ihn Augustinus zwischen geistigen Urbildern, Vorbildern und körperlichen Abbildern durchführt, der ihm eine Art Identifikation erlaubt (ut prius incorporeae naturae rationaliter . . . impressum sit quod corporaliter imprimeretur). Auch von diesen Formulierungen zum Satz « scientia Dei res ipsas habet » scheint kein großer Abstand vorhanden. Auf der gleichen Linie steht die spätere Bemerkung (n. 10) : « etiam hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est, ut postea quod dicitur : 'et congregata est aqua in congregationem unam et adparuit arida', non superfluo additum videatur, cum iam dictum esset : 'et sic est factum', sed ut post rationalem atque incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam ». Ferner (n. 11) : « an quia terra et mare simul fieri potuerint non solum in rationibus creaturae spiritualis, ubi simul omnia facta sunt, sed etiam in ipsa corporali motione . . . »¹ Unser Kirchenvater überlegt wirklich nicht lange, ob er sogar um der Treue zum Schrifttext willen sagen dürfe, trockenes Land und Meer seien zuerst in den « rationes » der Engel « gemacht ». Sollte er davor zurückschrecken, zu schreiben « scientia Dei res ipsas habet », obschon er in beiden Fällen darunter nur meint, die Urbilder im Wissen Gottes und der Engel seien, wenngleich geistige, so doch solche, die wie Musterbilder genau die « res », Festland, Meer usw. bekanntgeben ?

6. Im Jahre 395 ordnet Augustinus die Zusammenstellung jener Eigendiktate an, die wir in *De div. qq. 83* vor uns haben. Davon ist für unser Thema *De ideis, q. 46*, wertvoll : sie wirft in Verbindung mit den bereits gesehenen Texten ein besonders helles Licht auf die Frage, wie der Autor die gedrängten Sätze der q. 17 « De scientia Dei » eben dieses Sammelwerkes und die Ausführungen über Gottes Vorherwissen des Künftigen in *De div. qq. ad Simplicianum* verstanden hat. Neben

¹ De Gen. ad litt. lib. imp. 7. 8. 10. 11 (CSEL 28 I, S. 478-485).

q. 17 « De scientia Dei » (s. oben S. 355) können als Kommentar folgende Zeilen unserer q. de ideis gestellt werden : « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant : secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit »¹. Alles bisher Gebotene und diese Worte hier zeigen eindeutig, daß Augustinus « apud Deum autem nihil deest ... omne praesens est apud Deum » von den göttlichen Ideen der Dinge gemeint hat, ohne daß er deshalb aber gedacht hätte, Gott kenne die Zeitlichkeit der « formata » nicht genau und je im Einzelnen.

Neben die Erörterungen in De div. qq. an Simplizian nun gehören, soweit auch dort die Wendung « apud Deum » vorkommt (« si ... et apud eum nondum sunt, quae futura sunt ... ») als Beleuchtung und Erklärung ebenfalls die obigen der q. de ideis. Zur restlosen Aufhellung der Sätze jedoch, die in der Auskunft an Simplizian so rätselhaften Klang haben, führen wohl diese aus De ideis : « ... quis audiat dicere, Deum irrationaliter omnia condidisse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus². Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse (atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato) : non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est ». Durch diese Ausführungen gedeutet, können diejenigen an Simplizian, der ja selber über Marius Victorinus mit dem neuplatonischen Denken vertraut war, nicht anders verstanden werden denn von der steten « scientia » Gottes in den unwandelbaren, stets gegenwärtigen göttlichen « rationes ».

¹ De div. qq. 83, q. 46, 2 (M1 40, 30).

² Man vergleiche diese Argumentation für die Vorhandenheit göttlicher « rationes » der « singula » mit jener aus ep. 14, 4 oben S. 362 und wird zugeben, daß die des Briefes eher befriedigt ; dort geht es um « homo » und « homo » und um den « orbis temporis », hier aber bleibt es bei « homo » und « equus », was nur « rationes » von Gattungen postulierte.

Das « *creatarumve* » verdient unsere besondere Beachtung : es bestätigt, daß Augustinus keine andere göttliche Kenntnis der Dinge nach deren Entstehung annimmt als vorher, d. h. die in den « *rationes* », es würde sonst, dies ist seine Überzeugung, die zu haltende Unwandelbarkeit und auch die Unabhängigkeit Gottes angetastet. Das « *quoquomodo est* » sagt, daß er genau alle Einzelheiten des Konkreten durch die geistigen Urbilder bekanntgegeben findet.

7. Nun bliebe noch darauf hinzuweisen, wie bei Augustinus der Ausdruck « *habere* » des Gewußten durch Wissen eine geläufige Redensart ist, die an sich nichts anderes bedeutet als etwa die andere : « *in animo esse* », « *in cogitatione esse* », wie er sie aber in einem engeren und eigentlichen Sinn nur von geistigen Realitäten oder von Ideen, « *rationes* » gelten läßt. Unsere Seele « hat » das, was ihr dem Wissen nach zur Verfügung steht, ob sie hic et nunc die betreffende Sache denkt oder nicht : « *Aut est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est ; aut non est in erudito animo ars musica, cum de sola geometrica cogitat : hoc autem falsum est ; illud igitur verum. Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit.* » Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat . . . manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione, sive oblivione, aut non *habere*, aut amisisse videatur »¹. In De div. qq. 83, q. 35 nun wird uns gesagt, zuweilen bedeute « etwas haben » soviel wie dieses Etwas kennen : « . . . Cuius ergo rei amor amandus est, nisi eius quae non potest deesse dum amatur ? Id autem est, quod nihil est aliud habere quam nosse. Porro aurum et omne corpus non hoc est habere quod nosse . . . fieri potest ut habeat quisque aliquid, quod habere hoc sit quod nosse, neque amet tamen . . . quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere ? Aeternum est enim, de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest ; idque ipsum est, quod nihil sit aliud habere quam nosse . . . *Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur* »².

Nunmehr dürfte klar sein, welchen Sinn bei Augustinus die Aussage hat : « *scientia Dei res ipsas habet* ». Fassen wir ins Auge, daß ja

¹ De imm. an. 4, 5 (Ml 32, 1024) — « *In animo habere* » (= « im Sinn haben », « im Kopf haben » usw.) z. B. De magistro 13, 42 (Ml 32, 1218) ; vgl. damit die gleichbedeutende Wendung De lib. arb. 2, 3, 9 : « *quicquid enim scimus, ratione comprehensum tenemus* » oder wieder ebd. 2, 16, 42 : « *artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua* » (Ml 32, 1244, 1263) ; ep. 3, 4 : « *in qua parte animi est (ista) veritas ? In mente atque intelligentia* » (CSEL 34, S. 8).

² Ml 40, 24.

von der « *scientia* » die Rede ist, so ergibt sich : keinen andern Sinn tatsächlich als hätte er geschrieben « *in scientia res ipsas habet* », wie jene eine Hs. will¹, oder etwa : *si enim scientia* (Ablativ) *Deus res ipsas habet*, wobei das « *ipsas* » die Genauigkeit der Übereinstimmung zwischen dem ewigen Vorbild im Wissen und dem geschöpflichen zeitlichen Abbild unterstreichen kann. Vielleicht wird man noch entgegnen, Gott kenne doch gewiß auch nach Augustinus « Gold und jeglichen Körper », von denen er aber erklärt, es sei nicht dasselbe, sie zu « *haben* » und sie zu « *kennen* », also könne er zumindest nicht für alle Dinge dem Satz « *scientia Dei res ipsas habet* » unsere Auslegung gegeben haben. Dabei würde jedoch vergessen, daß laut augustinischer Lehre dem Gold und jedem Körper *bei Gott* je eigene ewige geistige « *rationes* » urbildlich entsprechen, daß der Schöpfer nur in diesen ihren « *rationes* » Gold und die Körper « *sieht* », auch nachdem letztere zeitlich verwirklicht sind ; daß für Gold und die Körper « *nosse* » und « *habere* » nicht zusammenfallen, wird von den Menschen gesagt².

II. Das « *praesens esse* » des Künftigen in *De civ. Dei* und *De Trin.*

Innerhalb seiner bohrenden Analysen des Zeitphänomens bzw. der Zeiterfahrung unseres Geistes in *Conf. 11, 19* schreibt Augustinus beißig wieder ein Wort, das wie eine Leugnung der Kenntnis dessen seitens Gottes klingt, was wir Künftigkeit der Dinge nennen : « ... quis est modus, quo doces animas ea quae futura sunt ? docuisti enim prophetas tuos, quisnam ille modus est, quo doces futura, *cui futurum quicquam non est* ? vel potius de futuris doces *praesentia* ? nam quod non est, nec doceri utique potest »³. Wir lassen diesen Satz hier unberücksichtigt, da er im Licht der Gesamtausführungen des 11. Buches der Bekenntnisse über die Zeit erst vollverständlich werden kann und dann die Deutung bekommt, die wir für die Texte aus *De civ. Dei* und *De Trin.* belegen wollen, teilweise auch durch Stellen der Bekenntnisse.

¹ Siehe oben S. 356, Anm. 1.

² Stellen aus späteren Schriften begegnen wir noch, welche wiederholen, daß Gott das Gewußte durch sein Wissen « *hat* ».

³ Ed. M. SKUTELLA, Leipzig 1934, S. 280 f. Dort als Variante aus Cod. Sess. statt « *futurum* » : « *futurorum* » vermerkt, was einen etwas andern Sinn ergäbe. — Zu « *nec doceri potest* » vgl. « *quod non est, videri non potest* » in *Conf. 11, 17* und *18* und in *De Gen. ad litt. 4, 32* von der Erkenntnis der Engel : « *nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest* » (CSEL 28 I, S. 130).

In *De civ. Dei* 11, 21¹ stehen ein paar Sätze, die man so verstehen könnte, als ob Gott alle Dinge immer in ihrer eigenen zeitlichen Gegenwart sehen sollte. Aber der unmittelbare Kontext hier eignet sich vorzüglich, ein solches Mißverständnis zu zerstreuen. Wir bringen den Passus im Zusammenhang (unter Auslassung bloß einer Abschweifung über Platos Meinung): « *Quid est (enim) aliud intelligendum in eo, quod per omnia dicitur 'Vidit Deus quia bonum est'* (im Schöpfungsbericht) : nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est ? Deus autem usque adeo non, cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisse incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret : docet bonum esse, non discit ... non quod ullo modo scientia Dei varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt ; non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit ; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed *omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia iam sint, et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat* ; nec aliter oculis, aliter mente ; non enim ex animo constat et corpore ; nec aliter nunc, et aliter antea, et aliter postea ; quoniam *non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri varietate mutatur*, 'apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio'². Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, *in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus*. Ibi ergo videt bonum esse quod fecit, ubi bonum esse videt ut faceret. Nec quia factum videt, scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur. »³

Das eigentliche Anliegen ist hier wieder, wie in der Antwort an Simplizian, die Wahrung der Unveränderlichkeit auch für Gottes Wissen.

¹ Buch 11 *De civ. Dei* wurde um 416 verfaßt (vgl. Ml 41, 11 nach Angabe von Orosius).

² Jac. 1, 17.

³ Ml 41, 333 s. DOMBART-KALB ist uns leider nicht zugänglich.

Der Kontext führt zum Schluß, daß « stabili ac sempiterna praesentia » nicht etwa bloß auf Gott bezogen wird, es soll nicht nur heißen, auf seiner Seite gebe es einzig Gegenwart, sondern hat den Sinn, das « Erfaßte », « Gesehene » sei vor ihm in steter Gegenwart. Denn vor seinem « contuitus » sind alle Dinge, die er kennt, zugleich da (simul adsunt), ohne daß dieses sein Schauen von der zeitlichen Reihenfolge im Entstehen der Dinge abhängig wäre. Aber Augustinus will doch keineswegs sagen, Gott habe kein Wissen von deren zeitlichen Ordnung oder kümmere sich darum nicht. Im Gegenteil : « tempora novit » genau so gut wie « tempora movet ». Nicht ohne weiteres verständlich ist hier die Wendung : « novit nullis suis temporalibus notionibus ». Zunächst fragt sich, ob « suis » auf « tempora » oder auf Gott zu beziehen sei : durch die Parallelie des « movere » wird eindeutig, daß es auf Gott bezogen werden muß. Steht dies fest, so können wir bereits leichter den gemeinten Sinn von « temporalibus notionibus » bestimmen. Es ist klar, daß « nullis suius temporalibus motibus » besagen soll, Gottes Wirken auf die Welt geschehe nicht etwa in zeitlich aufeinanderfolgenden, voneinanderverschiedenen Akten, nicht in verschiedenen zeitlichen « Bewegungen » Gottes selbst¹. Der parallele Gedanke für « novit nullis suis temporalibus notionibus » kann nur der sein, daß Gott die verschiedenen Zeiten kennt ohne Mehrzahl von aufeinanderfolgenden Erkenntnisakten seinerseits. « Notio » hat also hier nicht den Sinn von « Begriff », obschon das Wort anderwärts bei unserm Kirchenvater meistens in solchem Sinn verwendet wird, sondern hier bedeutet es ihm soviel wie Kenntnis bzw. Erkenntnisvollzug oder Wissensakt, als das Hauptwort zu « nosse »².

¹ Vgl. z. B. De civ. Dei 10, 12 : « temporalia movens, temporaliter non movetur » (Ml 41, 291) ; 11, 6 : « mutabilibus motibus » (ebd. 322) ; Conf. 11, 6 : « motibus temporalibus », usw.

² A. SCHRÖDER hat unsren Satz so übersetzt : « ... wie er das Zeitliche bewegt, ohne selbst der zeitlichen Bewegung unterworfen zu sein, so umgreift er die Zeiten, ohne dem Begriffe der Zeiten zu unterliegen » (Kösels Bibliothek der Kirchenväter, Gottesstaat, II. Band, 1914, S. 174 f.). Die Reihenfolge im Vergleich wird also ohne Bedenken umgestellt und ein eigenes Wortspiel wird durch die Wiedergabe von « novit » mit « umgreift » erreicht, in der Meinung, daß « notio » auch in diesem Kontext nur « Begriff » bedeuten könne. Leider bringt diese Übersetzung den oben dargelegten Gedanken nicht zur Geltung, für den die Parallelie deutlich spricht. Augustinus bindet sich nicht sklavisch an Verwendung der Ausdrücke in einem einzigen technischen Sinn. Für das Vorkommen von « notio » bei ihm in der Bedeutung von « Kenntnis », soviel wie « notitia » und zugleich als Übergang zur Bedeutung « Begriff » siehe De Trin. 8, 6, 9 : « animus quidem quid sit, non incongrue nos dicimus ideo nosse, quia et nos habemus animum. Neque

Inwiefern sind für Augustinus alle Dinge, die Gott kennt, in steter Gegenwart alle zugleich vor ihm da (*simul adsunt*)? Nicht so, wie *wir* bei Lesung dieser Worte anzunehmen geneigt sind. Von unserm empirisch eingestellten Denken aus wie von den Voraussetzungen einer aristotelischen Erkenntnislehre her meinen wir leicht, es sei hier von Kenntnis der Dinge unmittelbar in deren je eigenen Realität die Rede. Augustinus aber bleibt der Platoniker, der ohne weiteres von der Überzeugung ausgeht, die wertvolle Erkenntnis der echten Wirklichkeit sei die in ewigen, unwandelbaren Ideen, selbst für uns, erst recht für Gott. Er arbeitet auch nicht mit unsren Unterscheidungen zwischen konkret und abstrakt, zwischen dem Begriff in unserm Verständnis von abstraktem Allgemeinbegriff und dem konkreten Wirklichen, das im Begriff auf geistige Weise erkannt wird, abgesehen davon, daß diese Unterscheidungen auf *Gottes* Wissen a limine unanwendbar sind¹. Gottes Schau der Dinge ist ein « *incorporeus contitus* », aber nicht das allein, sondern für unsren Kirchenvater zudem eine Schau der Dinge in ihren « *rationes* » und in ihnen allein, auch nachdem die Dinge existieren. Das verdeutlicht der letzte Satz unseres Zitates: Gottes Kenntnis seiner Geschöpfe geht nach ihrer Erschaffung immer noch in der gleichen Weise vor sich und bleibt vollkommen die gleiche (*nec ... scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit*), denn sie war von jeher vollkommen². Diese letzten Worte fassen für ihren Urheber das Ergebnis der Ausführungen des Zitates zusammen, wobei es im Ansatzpunkt um die Abwehr eines manichäischen Einwandes gegen den biblischen Schöpfungsbericht geht, hier wie an mehreren andern Stellen von Augustins Werken, welche die gleiche Deutung des « *vidit Deus quia bonum est* » bringen. Was festgehalten werden soll, ist die stete Unwandelbarkeit Gottes, welche unser Kirchenvater jetzt immer noch, wie in den früheren Schriften, für Gottes Wissen nicht anders gewahrt

enim unquam oculis vidimus, et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialeme percepimus; sed potius, ut dixi, quia et nos habemus ... quid sit animus, ut dictum est, novimus ex nobis: inest enim animus nobis ... superius demonstravimus, neminem diligere quod credit et non videt, nisi ex aliqua regula notitiae generalis sive specialis» (M1 42, 953 s.) ; De civ. Dei 8, 7 (M1 41, 232) ; 11, 10 (ebd. 325) ; De Trin. 10, 1, 1 (M1 42, 971) und an vielen andern Stellen « *notio* » im Sinn von Begriff.

¹ Für die Erkenntnis der Dinge durch die Engel hat ja auch Thomas von Aquin eine platonisch gefärbte Theorie beibehalten.

² Gedanke und Begründung bleiben also die gleichen wie in der Antwort an Simplizian ; dort « *bis sentire* », « *bis innotescere* », hier « *scientiam duplicare* », dort « *nihil novi accedit scientiae Dei* », hier « *nec ... ex aliqua parte auxit* » usw.

sieht als durch die Annahme, der Schöpfer sehe die Geschöpfe nach wie vor einzig in den « rationes », Das stete « praesens esse », die « stabilis ac sempiterna praesentia », das « simul adesse » sind die « praesentia », das « adesse » dieser « rationes ».

So und nicht anders versteht Augustinus auch den Text De Trin. 15, 7, 13¹. Nachdem trinitarisch von der göttlichen Weisheit die Rede war, kommt er zu folgenden Erwägungen : « Quis ergo hominum potest istam sapientiam qua novit Deus omnia, ita ut nec ea quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea quae dicuntur futura, quasi desint, exspectentur ut veniant, sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia ; nec singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transseatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa : quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam, eamdemque prudentiam, eamdemque scientiam, quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur ? Ea quippe quae vel sensibus vel intelligentiae nostrae adsunt, possumus utcumque conspicere ; ea vero quae absunt, et tamen adfuerunt, per memoriam novimus, quae oblii non sumus. Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione coniicimus. Nam quasdam cogitationes nostras, quas futuras velut manifestius atque certius proximas quasi prospicimus, memoria faciente id agimus, cum agere valemus quantum valemus, quae videtur non ad ea quae futura sunt, sed ad praeterita pertinere. Quod licet experiri in eis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus . . . Et putamus nos, utrum Dei providentia eadem sit quae memoria et intelligentia, qui non singula cogitando aspicit, sed una, aeterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta quae novit, tanta mentis infirmitate posse comprehendere ? »² Um aus dem ersten hervorgehobenen Satz keine falschen Schlüsse zu ziehen, muß man das Wörtlein « ibi » wohl beachten, das sich auf die « sapientia » bezieht. In ihr, der göttlichen Weisheit, d. h. trinitarisch dem göttlichen Verbum, sind für den Bischof von Hippo eben die « rationes » aller Dinge, als solche aber stets « präsent », stets « praesto »³. Insofern alle « rationes » Gott immer gegenwärtig sind, sind alle entsprechenden Geschöpfe für sein Wissen immerzu

¹ De Trin. wurde nach neuerer Forschung erst 419 abgeschlossen.

² M1 42, 1066 s.

³ « praesto esse » braucht Augustinus öfters wie synonym zu « praesens esse » oder « adesse ». Bedeutung : vor dem wahrnehmenden Sinn oder dem erkennenden Geist zugegen sein. — Die Anspielung auf die Leistung der « memoria » bei Vortrag und Gesang kommt bereits in den frühesten Schriften vor, innerhalb gleicher Gedankengänge.

gegenwärtig, so schaut er sie alle « una, aeterna et immutabili atque ineffabili visione », ohne daß eine solche Aussage aber behaupten wollte, Gott fehle irgendwie das Bewußtsein geschöpflicher Vergangenheit und Zukunft. Denn für die Zeitlichkeit der Dinge und Geschehnisse nimmt Augustinus auch in jenen Jahren noch entsprechende besondere ewige, unwandelbare « rationes » in Gottes Weisheit an. Einzelne Texte aus jener Periode seines Schaffens (von 400 an) mögen unsere Deutung bestätigen.

1. In *Conf. 4, 10, 15* findet die für den hl. Kirchenlehrer wichtige Idee ihren Niederschlag, daß der Schöpfer ein « Weltall » auch als zeitliches Nacheinander der « Teile » will: « pulchra . . . quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipinut et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. sic est modus eorum. tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decadendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt »¹. Das zeitliche Nacheinander der Dinge und des Geschehens im Universum ist nach augustinischem Denken die wirkliche Zeit². Sie ist auch als solche Gottes Werk. So bekennt es *Conf. 1, 6, 10*: « summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea ». Und *Conf. 7, 25, 21*: « vidi; quia non solum locis sua quaeque suis convenient, sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec venirent, nisi te operante et manente ». *Conf. 11, 30, 40* desgleichen: « intellegant te ante omnia tempora creatorem omnium temporum ».

¹ Aus früheren Schriften vgl. für diesen Gedanken etwa *De Gen. c. Man. 1, 21, 32* (MI 34, 188 s.). Verwandt damit ist die Lehre, Gott habe das Einzelne des Universums auf das Ganze desselben hingeordnet: « neque (enim) universum condit in singulis, sed ad universi complexum condens singula » (*C. Faust. Man. 21, 55*; MI 42, 391).

² Das wird indirekt selbst durch die Antwort auf manichäische Schwierigkeiten bestätigt, die *De Gen. c. Man. 1, 14, 21* gibt: der Zeitenlauf wäre auch ohne das Dasein von Gestirnen, aber « si currant tempora, et nullis distinguantur articulis, qui articuli per siderum cursus notantur, possunt quidem currere tempora atque praeterire; sed intelligi et discerni ab hominibus non possunt. Sicut horae, quando nubilus dies est, transeunt quidem, et sua spatia peragunt; sed distingui a nobis et notari non possunt » (MI 34, 183). Vgl. *Conf. 11, 23, 30* Schluß; *12, 8, 8*.

2. Geht die Zeit bzw. die Zeitlichkeit der Dinge als solche auf den Willen des Schöpfers zurück, so bringt Augustins Gesamtauffassung die Folgerung mit sich, daß den Geschöpfen einschließlich all ihrer zeitlichen Bestimmungen, Ordnungen und Verhalte ewige «rationes» bei Gott entsprechen, in denen der Schöpfer Dinge und Geschehen samt all diesen zeitlichen Einzelheiten gegeben sieht, und zwar so, daß die «rationes» allein, exklusiv sie, Gott für immer alle von ihm gewollten Zeitverhalte seiner Schöpfung gleichsam anzeigen. Unser Kirchenvater verkennt eine solche Konsequenz auch nach 400 nicht, deutlich bejaht er sie weiterhin. *De Gen. ad litt. 1, 2* lesen wir: «aeternum est quod ait deus: 'fiat lux', quia verbum dei, deus apud deum, filius unicus dei, patri coaeternus est, quamvis deo haec in aeterno verbo dicente creatura temporalis facta sit. cum enim verba sint temporis, cum dicimus 'quando' et 'aliquando', aeternum tamen est verbo dei, quando fieri aliquid debeat, et *tunc fit, quando fieri debuisse in illo verbo est*, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud verbum aeternum est»¹. Im göttlichen Verbum, von dem hier gesprochen wird, sind nach der Lehre des Heiligen die «rationes» der Schöpfung, in den «rationes» ist also gemäß diesen Worten das «quando» der Entstehung je der einzelnen geschöpflichen Wirklichkeiten.

3. Ebenso klar kommt der gleiche Gedanke *De Gen. ad litt. 2, 6* zum Ausdruck, wobei Augustinus allen Geschöpfen ein «Sein im Verbum schon bevor sie geschaffen wurden» zuschreibt, freilich ein Sein eigener Art, im Verbum sind sie «Leben», wie es der Kirchenvater im Johannesprolog zu finden glaubt: «... an eo ipso, quod scriptum est: 'fiat firmamentum', haec ipsa dictio verbum est patris, unigenitus filius, *in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creantur*, et quidquid in illo est, vita est, quia 'quidquid per eum factum est, in ipso vita est' ... aliter ergo in illo sunt ea, quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea; aliter autem in illo sunt ea, quae ipse est. ipse enim vita est ... quia ergo nihil creari posset sive ante tempora, quod quidem non est creatori coaeternum, sive ab exordio temporum sive in aliquo tempore, *cuius creandi ratio, si tamen ratio recte dicitur, non in dei verbo patri coaeterno coaeterna vita viveret*, propterea scriptura, priusquam insinuet unamquamque creaturam, ex ordine, quo conditam dicit, respicit ad dei verbum, prius ponens: 'et dixit deus: fiat' illud. non enim invenit ullam causam rei creandae, quam in verbo dei non invenit creari debuisse. Non ergo deus totiens dixit: fiat illa vel illa creatura,

¹ CSEL 28 I, S. 6 f.

quotiens in hoc libro repetitur : 'et dixit deus'. unum quippe verbum ille genuit, in quo dixit *omnia*, priusquam facta sunt *singula* ... in verbo dei ... 'dixit deus : fiat', id est, in verbo dei aeterno erat, ut fieret ... cum vero audimus : 'et sic est factum', intellegimus factam creaturam non excessisse praescriptos in verbo dei terminos generis sui. cum vero audimus : 'et vidit deus quia bonum est', intellegimus in benignitate spiritus eius, non quasi cognitum postea quam factum est placuisse, sed potius *in ea bonitate placuisse ut maneret factum, ubi placebat ut fieret*¹. Was in De Gen. ad litt. lib. imp. bereits in etwa skizziert war, erscheint hier in inhaltlicher und formeller Entfaltung. Der Gedanke ist bereichert durch den Hinweis auf den Johannesprolog, wo Augustinus dank einer damals in der lateinischen Kirche verbreiteten Lesart für die VV. 3 und 4 die neuplatonische Ideenlehre hineinlas und heraushörte², die er dann zur Theorie der ewigen «rationes» im göttlichen Verbum gestaltet, wie sie dem eben gebotenen Abschnitt De Gen. ad litt. klar zugrundeliegt. Selbstverständlich wird «in quo sunt omnia» von einer reingeistigen Daseinsweise geistiger, ideeller Urbilder gedacht, wie es bei Gott nach Augustinus ausschließlich in Betracht kommt, es bedeutet soviel wie «in scientia habere», und die Urbilder sind mit dem Verbum selbst identifiziert (quae ipse est), da die Einfachheit des Göttlichen zu wahren ist. Es wird ein leises Bedenken geäußert, ob das Wort «ratio» passe, aber dieses Bedenken hat keine Nachwirkung gehabt, in der Folgezeit wird unser Kirchenvater weiter von «rationes» in Gott reden. Die Schau der ewigen «ratio» gilt von jeder Einzelwirklichkeit im einzelnen (nihil creari posset ... cuius creandi ratio ... non in dei verbo ... viveret ... in quo dixit omnia priusquam facta sunt singula). Daß die Kenntnis, die Gott vom Geschaffenen hat, nach dessen Entstehung auch noch in den Urbildern allein erfolgt, wird vorausgesetzt und durch das «*etiam antequam*» sowie den letzten Satz insinuiert³.

¹ Ebd. S. 41 f.

² Vgl. Conf. 7, 9, 13 : «... quod factum est, in eo vita est»; oben : «quidquid per eum factum est, in ipso vita est». Bei dieser Lesart ist der Bischof von Hippo geblieben: so In Ioa. ev. tract. 1, 16 s. (M1 35, 1387); De civ. Dei 10, 29, 2 (M1 41, 309) und andere Stellen mehr. Im Wesentlichen diese Lesart, aber mit einer Wortverbindung, die Augustinus als arianisch klingend ablehnen wird, bezeugen HILARIUS VON POITIERS, De Trin. 1, 10; 2, 20 (M1 10, 31; 63) und AMBROSIUS, En. in ps. 36, n. 34 s. (M1 14, 1030 s.). Vgl. auch MARIUS VICTORINUS, Adv. Arium 1, 4 und 1, 40 (M1 8, 1042; 1071); ferner den Arianer CANDIDUS (ebd. 1020); Ambrosius erwähnt die Verschiedenheit der Lesarten bereits in De fide ad Grat. 3, 6 (M1 16, 622 s.).

³ Der Sinn des letzten Satzes wäre: das Schriftwort will nicht sagen, erst

4. Das Werk *De Gen. ad litt.*, dessen Ausarbeitung sich über mehrere Jahre erstreckt, offenbart noch wiederholt den gleichen Standpunkt: Gottes Wissen vom Zeitlichen ist gegeben mit den «rationes» allein, denn sonst würde Gott sich ändern. Die richtige Auslegung der Schrift hat die göttliche Unwandelbarkeit sicherzustellen. Dieser Grundsatz, verbunden mit der platonischen Wertschätzung der Ideenschau, bestärkt den hl. Kirchenlehrer in seiner bereits früher sich anbahnenden Exegese des Schöpfungsberichtes, laut welcher nicht Gott selbst, sondern die Engel die entstandenen Geschöpfe in deren geschöpflicher Eigengestalt erkennen, nachdem sie sie zuerst im Verbum geschaut hatten, während es für Gott keine Kenntnis außerhalb seiner eigenen «rationes» gibt. *De Gen. ad litt. 4, 23 ff.* erklärt: «*Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in verbo dei et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. in comparatione enim lucis illius, quae in verbo dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus, non immerito nox dici potest: quae rursum tantum differt ab errore vel ignorantia eorum, qui nec ipsam creaturam sciunt, ut in eius comparatione non incongrue dicatur dies ... cum sancti angeli ... semper videant faciem dei verboque eius unigenito filio, sicut patri aequalis est, perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso verbo dei prius neverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia, ac deinde in ipsa creatura, quam sic neverunt, tamquam infra despicientes eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate *rationes*, secundum quas facta est, principaliter vident ... dei requies non est creatura: quae cum per dies ceteros conderetur, aliter in se ipsa facta cognoscatur, quam in illo, in cuius veritate facienda videbatur, cuius cognitio quasi decolor species vesperam faciebat ... neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant: quae item priora sunt in verbo, per quod facta sunt omnia, quam in his, quae facta sunt, omnibus. mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde querit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in verbo dei, ac sic invisibilia eius per ea, quae*

das vollendete Werk habe Gott gefallen, sondern ihm habe gefallen, daß es dem gefallenden ewigen Musterbild entspreche und bei dieser Entsprechung bleibe.

facta sunt intellecta conspicere¹ . . . mens vero angelica . . . posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, prius ea vidit in verbo dei facienda, quam facta sunt; ac sic *prius in eius siebant cognitione*, cum deus dicebat, ut fierent *quam in sua propria natura*: quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit minore utique notitia, quae vespera dicta est. quam notitiam sane praecedebant quae fiebant, quia praecedit cognitionem quidquid cognosci potest; nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest. »²

Denkt Augustinus so über die Bedeutung und die vollkommene Entsprechung der Urbilder (rationes und causae zugleich) der geschaffenen Dinge im Geiste Gottes einerseits und über den beschränkten Wert einer Erkenntnis der Weltdinge in ihrer Eigenwirklichkeit anderseits, so ist eigentlich nur Konsequenz, daß er Gott keine solche Kenntnis der Weltwirklichkeit zuschreiben konnte, sondern einzig die in den Urbildern.

5. Aus *De Gen. ad litt. 5, 14-19* verdient wiederum folgendes unsere Beachtung: « . . . sic ergo distinguendum est, ut, cum dixerimus: 'quod factum est', deinde inferamus: 'in illo vita est', non in se scilicet, hoc est, in sua natura, qua factum est, ut conditio³ creaturaque sit sed 'in illo vita est', quia omnia, quae per ipsum facta sunt, noverat antequam fierent, ac per hoc in illo erant non sicut creatura, quam fecit, sed sicut vita et lux hominum⁴, quod est ipsa sapientia et ipsum verbum unigenitus filius dei . . . manet ista sententia, ut id, quod per ipsum factum est, vita esse in illo intellegatur, *in qua vita vidit omnia, quando fecit et, sicut vidit, ita fecit, non praeter se ipsum videntes, sed in se ipso ita enumeravit omnia, quae fecit . . .* haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis, et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia. quamquam sufficere debeat, ut quisque noverit, vel inconcusse credat, quod deus haec omnia fecerit, non opinor eum esse tam exordem, ut deum quae non noverat fecisse arbitretur . . . nota ergo fecit, non facta cognovit. proinde, *antequam fierent, et erant et non erant: erant in dei scientia, non erant in sua natura*⁵ . . . ipsi

¹ Röm. 1, 20.

² De Gen. ad litt. 4, 23. 24. 26. 32 (CSEL 28 I, S. 122-124. 125. 129 f.).

³ Von condere; hier soviel wie: Gemachtes.

⁴ Man beachte den steten Anruf des Evangeliums.

⁵ Zum jeweiligen Sinn von «natura» bei Augustinus, der je aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, vgl. etwa De mor. Man. 1., 3: « . . . ipsa natura nihil aliud est, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse . . . veteres pro essentia et substantia naturam vocabant» (M1 32, 1346). In den Schriften

*autem deo non audeo dicere alio modo innotuisse, cum ea fecisset, quam illo, quo ea noverat ut faceret, 'apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio'*¹. Non sane propter inferiorum scientiam nuntiis indiget, quasi per eos fiat scientior; sed *illo simplici ac mirabili modo novit omnia stabiliter atque incommutabiliter*². Mit aller wünschbaren Deutlichkeit zeigt sich hier, wie dem Kirchenvater Gottes Unwandelbarkeit, die er philosophisch hält und nach der Schrift bekennt, die Lehre abfordert, der Schöpfer bleibe auch nach Entstehung der Geschöpfe bei deren Kenntnis durch die geistigen Urbilder; wie er die «natura», das Eigensein der geschöpflichen Weltwesen, von den Urbildern unterscheidet, die im Verbum (vermeintlich nach Joh. 1) «Leben» sind (non in se scilicet ...); wie dieser Unterschied sein platonisches Philosophieren nicht hindert, die Gleichheit von urbildlicher göttlicher Idee und geschaffenem Abbild so auf die Spitze zu treiben, möchte man sagen, daß es heißen kann, Gott habe alles, was er schuf, in sich gehabt und in sich abgezählt. Immer wieder fungiert dabei die berüchtigte Lesart aus dem Johannesprolog als Ceterum censeo. Augustinus will christlich, deshalb in Bindung an das Schriftwort philosophieren. Das «ibi meliora» bringt nicht etwa eine Ungereimtheit, insofern man ja sagen müßte, Gott habe kein genaues, kein richtiges Wissen von den Dingen, wenn sie in den «rationes» ihm «besser» zu sein scheinen als sie sind: «meliora» nennt sie Augustinus eben weil «veriora», und dies weil ewig und unveränderlich beständig, nämlich als göttliche Urbilder. Die Gleichung aeternum et incommutabile — verior — melior gehört zum augustinischen Repertorium von Anfang an³. Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Urbilder tun aber der göttlichen Kenntnis der Zeitlichkeit, Wandelbarkeit, Vergänglichkeit der Abbilder keinerlei Eintrag. Man könnte höchstens sagen, es liege eine letzte Unausgeglichenheit darin, daß in der Ausdrucksweise manchmal das Geschöpf mit seinem Musterbild wie schlechthin identifiziert erscheint, obschon dann wieder so einschneidende Unterschiede zwischen beiden betont werden, wie: un-

gegen die Manichäer stellt A. immer wieder die Frage, ob das Übel eine «natura» sei (= ein als solches existierendes Wesen); siehe noch ep. 18, 2 (Ml 33, 85); vgl. De Gen. ad litt. 8, 23 (Unterschied «natura» und «voluntas»); C. Jul. 1, 8, 36 ff. (Ml 44, 666 s.) usw.

¹ Jac. 1, 17.

² Op. cit. 5, 14, 15, 18, 19 (a. a. O. S. 157, 158 f. 161).

³ Vgl. Marius Victorinus, Adv. Arium 3, 13 (Ml 8, 1108): platonisch. Aus frühen Schriften Augustins etwa De ord. 2, 12, 6 (CSEL 63, S. 149); De lib. arb. 2, 10; 3, 7, 20 ss. (Ml 32, 1256; 1280 ss.).

geschaffen, ewig, unveränderlich, unvergänglich — geschaffen, zeitlich, veränderlich, vergänglich¹. Vielleicht kommen diese Unausgeglichenheiten bei Augustinus doch daher, daß er zu stark an Begriffen und Formulierungen hing, die emanatistischer Philosophie entstammten, wenn er schon selber den Kreationsbegriff so entschieden verfocht.

6. Im gleichen Jahrzehnt hat Augustinus die zwölf Bücher *De Gen. ad litt.* und die fünfzehn *De Trin.* geschrieben. Dem letzten Buch des Werkes über die Dreieinigkeit ist die oben zitierte Stelle entnommen, die eine stete Gegenwart aller Dinge für Gottes Wissen behauptet. Schon haben wir ihre Auslegung aus dem Zusammenhang und im Licht der augustinischen Trinitätslehre erörtert. Es fehlt nicht an Texten des gleichen Werkes, die diese Auslegung stützen. So *De Trin. 4, 1, 3*, wo' wir Gedanken und Worte von *De Gen. ad litt.* wiedererkennen. Es heißt da: « *Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul*²; *non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est . . . In iis autem quae per ipsum facta sunt, etiam corpus quod vita non est, per ipsum non fieret, nisi in illo, antequam fieret, vita esset.* » Quod' enim 'factum est', iam 'in illo vita erat'³. Dem können gleich *De Trin. 4, 17, 22 f.* angefügt werden. Es geht um eine Erklärung der Vorhersage: « . . . plurimum interest, utrum experimento praeteritorum futura coniiciantur, sicut medici multa praevidendo, etiam litteris mandaverunt . . . sicut denique agricolae vel etiam nautae . . . ; an vero iam ventura processerint, et longe visa venientia nuntientur pro acuto sensu videntium, quod cum faciunt aereae potestates divinare creduntur; tanquam si quisquam de montis vertice aliquem longe videat venientem, et pro-

¹ Vgl. noch die Wendung z. B. *De Gen. ad litt. 2, 8*: « . . . lucis conditio prius est in verbo dei secundum rationem, qua condita est, hoc est in coaeterna patri sapientia, ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam quae condita est: illic non facta, sed genita, hic vero facta, quia ex informitate formata . . . Neque enim sicut pecora solo sensu corporis vident angeli haec sensibilia; sed si quo sensu tali utuntur, agnoscent ea potius, quae melius noverunt interius in ipso dei verbo, a quo inluminantur » (CSEL 28 I, S. 40 f.).

² Der Gedanke hier hat mit dem berühmten « tota simul » in der Definition der Ewigkeit bei Boethius wenig zu tun; hier ist nicht von Gottes « possessio vitae » die Rede, sondern davon, daß für Gott schlechthin alles, was er kennt, zugleich gegenwärtig ist. Inwiefern, ist oben gemäß Kontext darzulegen.

³ MI 42, 888.

xime in campo habitantibus ante nuntiet¹; an ab angelis sanctis, quibus ea Deus per Verbum Sapientiam suam indicat, ubi et futura et praeterita stant, vel quibusdam praenuntientur hominibus, vel ab eis audita rursus ad alios homines transmittantur; an ipsorum hominum quorundam mentes in tantum evehantur Spiritu sancto, ut non per Angelos, sed per se ipsas futurorum stantes causas in ipsa summa rerum arce² conspiciant ... » Von den profanen Philosophen wird alsdann erklärt: « cum idonei non essent, in aeternitatem spiritualis incommutabilisque naturae aciem mentis tam constanter infigere, ut in ipsa sapientia Creatoris atque Rectoris universitatis viderent volumina saeculorum, quae ibi iam essent et semper essent, hic autem futura essent ut non essent ... »³ Unschwer entdeckt man eine inhaltlich völlige Übereinstimmung dieser beiden Zitate mit der Auffassung, die Augustinus in unserer Frage seit seiner Bekehrung zum Kirchenglauben vertreten hat. Wie im späteren Text 15. Buch, 7, 13, den wir behandelt haben, so muß auch ein richtiges Verständnis von De Trin. 4, 1, 3 das zweimalige « *ibi* » im Auge behalten, das sich hier auf das göttliche Verbum, « die unwandelbare Wahrheit » bezieht, wie dort auf die göttliche Weisheit. « Im Verbum » sind alle Wesen des Schöpfungsganzen (*universa creatura*) jeglicher Zeit als stetes « *esse* » ohne Vergangenheit noch Zukunft, und in ihm sind sie alle « Leben » (Joh. 1, 3 f.), selbst die in ihrer Eigenwirklichkeit leblosen, und sie wären als Geschöpfe nicht « gemacht » worden, wenn sie nicht *vorher* (*antequam*) dieses lebendige Insein in Gott hätten. Leicht kommen wir auf die Idee, Augustinus spreche damit, wenigstens implizit und für ein konsequentes Denken, Gott das Bewußtsein von der Vergangenheit bzw. Zukünftigkeit der Dinge ab, denn er behauptet ja, der Schöpfer kenne sie alle immerzu als gegenwärtig seiend (*tantummodo sunt*). Das ist nicht der Fall: die stete Gegenwart wird für die ewigen Urbilder der Dinge angenommen, die in Gott (« *ibi* ») « Leben », göttliches Leben sind. Aber Gott weiß gerade durch sie wieder mit letzter Klarheit und

¹ Eines ähnlichen Vergleichs bedient sich z. B. THOMAS VON AQVIN, De ver. q. 2 a. 12 zur Veranschaulichung des ewigen Wissens Gottes auf Grund des « *totum simul* » der Ewigkeit, ein Gedanke, der sich bei Augustinus nicht findet. Der Vergleich bei Thomas bleibt freilich sehr inadäquat und das ist wohl der Grund, weshalb weder die Summa contra Gentes 1, 67 noch die Summa theologica I q. 14 a. 13 ihn bringen.

² Eine Vatikan-Hs.: arte; diese Lesart hat für sich die Häufigkeit, mit der A. im Zusammenhang mit den ewigen « *rationes* » und der Erschaffung der Dinge von der göttlichen « *ars* » spricht.

³ M1 42, 902 s.

Genauigkeit um die Zeitbestimmungen der Abbilder, ihre Existenzdauer, ihr Sein dann oder dann, denn all diese Bestimmungen und der gesamte Zeitverlauf der geschöpflichen Abbilder wird in den ewigen Musterbildern dargestellt und geschaut. Zumal De Trin. 4, 17, 22 f. verträgt keine andere Deutung. Im Verbum, in Gottes Weisheit, heißt es hier, ist auch das Vergangene und Zukünftige beständig zugegen¹. Wenn von « stantes causae » geredet wird, denkt unser Kirchenlehrer im hiesigen Zusammenhang nicht etwa an Wirkursachen als solche, sondern zunächst an die urbildlichen « causae »². Daß er im Wissen, welches Gott durch sie von den geschöpflichen Dingen hat, auch alle ihre Zeitumstände einbegreift, ist hier aus dem Kontext so klar wie möglich. Wie sollte sonst Engeln oder Menschen gerade von dort her eine Vorschau des Künftigen ermöglicht werden und was sonst sollten die Worte besagen, « dort » seien die « volumina saeculorum » (= der Seitenlauf) schon und immer da?³

7. *De Trin. 6, 10, 11* bietet Darlegungen über den trinitarischen Sohn als « prima et summa vita ... primus ac summus intellectus ... Verbum perfectum ... et ars quaedam omnipotentis atque sapientia Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in ea ... Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum descendant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia incommutabiliter ab eo sciuntur»⁴. Es wäre ein grobes Mißverständnis, in diesen Worten die Behauptung zu sehen, für Gottes Wissen seien « alle Dinge immer gegenwärtig » oder sei « alles Zeitliche immer Gegenwart » mit dem Sinn,

¹ « Stare » ist in solchen Zusammenhängen ein « stehender Ausdruck » Augustins, um beständige Gegenwart zum Unterschied von vorübergehender, « fließen der » Zeit und Zeitlichkeit zu kennzeichnen, besonders wenn er von Gottes Unwandelbarkeit und Ewigkeit spricht. Diese Terminologie ist wahrscheinlich sowohl von Plotin wie von der Heiligen Schrift her eingegeben, von Plotin siehe besonders 3. Enn., 7. Buch.

² Die Bedeutungen der Termini « rationes » oder « causae rerum » sind bei unserm Kirchenvater je nach Kontext vielfältig. Vgl. nur etwa De Gen. ad litt. 6, 9-11 ; 14 (« causales rationes » für die « rationales seminales ») ; 15-18 (CSEL 28 I, S. 180-185 ; 189-192).

³ Lehrreich ist noch die Ausdrucksweise De Trin. 5, 16, 17 : « Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligit, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt, et futura iam facta sunt » (Ml 42, 924). Der Kontext dort behebt jeden Zweifel daran, daß es dem Heiligen um die Wahrung der Unveränderlichkeit Gottes geht.

⁴ Ml 42, 931 s.

den *wir* solcher Behauptung beilegen würden. Er schreibt zwar so oder ähnlich, meint aber die stete Gegenwart der göttlichen «rationes» aller zeitlichen Dinge im Verbum. Diese Theorie liegt desgleichen dem Passus *De Trin. 12, 14, 23* zu Grunde, wo die «rationes intelligibiles» selbst Gegensand der Erörterung sind, von denen unter Voraussetzung der augustinischen Illuminationslehre gesagt wird, einige weise Menschen vermöchten sie vorübergehend durch die «acies mentis» gedanklich zu erreichen und der «memoria» weiterzugeben. Bei dieser Gelegenheit macht Augustinus eine für unsere Frage wertvolle Bemerkung, nämlich : «Non autem solum *rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles, non sensibiles»¹. Gemeint sind die «rationes», von denen der Bischof von Hippo so oft schreibt, sie wohnten dem göttlichen Verbum inne : also haben wir hier wieder ein formelles Zeugnis der Ansicht, daß durch die «rationes» alles Geschehen und dessen zeit-*

¹ Ebd. 1010. — In seiner wohlgelungenen Übertragung des nicht leicht in eine gute deutsche Sprachform einzuschmelzenden Werkes gibt SCHMAUS (Kösels Bibl. d. Kirchenväter, 2. Reihe, Band 14, München 1936, S. 151) «rationes» mit «Wesensgründe» wieder (ebenso S. 128 für *De Trin. 12, 2*; da S. 127 in der Kapitelüberschrift mit «Urgründe»; 6, 10, 11, Band 13, S. 229 steht «Seins Gründe»; 9, 6, 11, Bd. 14, S. 57 «Urgründe»; 9, 6, 9 aber, S. 54 : «ewige Wesenszüge»). Bei GRABMANN, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Münster i. W. 1924, S. 12 ff.) erscheinen die verschiedenen herkömmlichen Ausdrücke zur Wiedergabe der augustinischen «rationes aeternae» oder aber häufig einfach das lateinische Wort. Über die Mehrdeutigkeit der «rationes» im Denken unseres Kirchenvaters belehrt schon der Vergleich der Texte untereinander, der zeigt, wie manchmal «regulae», «veritates», «ideae», «principales formae», «species», «rerum causae», «res intelligibiles», «essentiae rerum», «res aeternae» gesagt wird und besondere Aspekte dessen bezeichnet werden sollen, was für das augustinische Denken doch wieder die «rationes» sind. Zur Schwierigkeit, den verschiedenen Nuancen der Wortbedeutung Rechnung zu tragen, siehe z. B. B. JANSSEN S. J., Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der rationes aeternae, in GRABMANN-MAUSBACH, Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930, S. 114. Daß es an der von uns behandelten Stelle *De Trin. 12, 14, 23* um die «rationes aeternae» als die göttlichen Ideen geht, zeigt ein Vergleich mit dem *De div. qq. 83, q. 46 n. 2* Gesagten, von dem Augustinus nie etwas retraktiert hat, zur Genüge, und der Gedanke der Urbildlichkeit der «rationes» scheint gerade hier wichtig, könnte aber bei der Wiedergabe mit «Wesens Gründe», «Seins Gründe», «Urgründe» leicht zu kurz kommen. Wie Augustinus auch die sog. «rationes seminales» auf innergöttliche «rationes aeternae» zurückführt, wird z. B. aus *De Trin. 3, 8, 15* (ebd. 877) ersichtlich; vgl. mit *De civ. Dei 12, 25* (Ml 41, 374 s.). Auf Überlegungen, die uns die Annahme erschweren, Augustinus habe die göttlichen «rationes» auch als Ur- und Vorbilder, Musterbilder aller Dinge, selbst der stofflichen, hingestellt, kommen wir noch zu sprechen.

licher Verlauf Gott entsprechend bekannt sind. *De Trin.* 15, 13, 22, eine Stelle, die auch an *De Gen. ad litt.* 5, 14-19 besonders anklingt, bleibt den gleichen Gedanken treu: Gott weiß alles von sich aus, seine Engel erfahren vieles durch das göttliche Verbum, Gott dagegen erfährt durch sie nichts, was er nicht von jeher wüßte. Auch unser Gebet braucht ihm unsere Bedürfnisse nicht erst zu melden, er kannte sie bereits vor aller Zeit: « sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, sine initio ante praescivit. Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, ille mansit ut erat. Ita et scriptum est in libro Ecclesiastico: 'Antequam crearentur, omnia nota sunt illi; sic et postquam consummata sunt'¹. 'Sic', inquit, non aliter, et 'antequam crearentur, et postquam consummata sunt', sic ei nota sunt ... Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse»². Nach gewonnenem Überblick über das Ganze kann die Deutung hier ebensowenig wie bei den bisherigen Stellen eine andere sein, als daß Gott die Weltwirklichkeit immer bloß durch die göttlichen «rationes» kenne, wenn schon der Ausdruck diesmal nicht erscheint.

8. Bemerkenswerte Stützung findet die gebotene Erklärung von *De civ. Dei* 11, 21 an mehreren Stellen des gleichen Hauptwerkes des Heiligen. Sie erweisen, daß er in unserer Frage des Vorherwissens und Wissens Gottes unbeirrbar die gleiche Ansicht hält. Wir müssen uns auf ein paar Zitate aus dem selben 11. Buch beschränken. *De civ. Dei* 11, 10, 3 bespricht Gottes Einfachheit und lehrt: «dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex³, eo quod multa in se habeat: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri⁴ rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam

¹ Eccli. 23, 29. ² Ml 42, 1075 s. ³ Wsh. 7, 22.

⁴ Anm. bei Migne: « Plures MSS.: in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri ... MSS. 2050: eique infiniti ». — Diese Varianten kommen zum Teil vermutlich aus einer Konfrontierung mit dem, was *De civ. Dei* 12, 18 (Ml 41, 367 s.) über Gottes Zahlenwissen sagt.

factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest : porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset ; Deo autem nisi notus esset, esse non posset »¹. Belassen wir diese Sätze in ihrem Zusammenhang, so können wir uns der Einsicht nicht verschließen, daß sie geeignet sind, jene Stellen zu erläutern, aus denen wir die Behauptung einer steten Gegenwart der Dinge als solcher vor Gottes Wissensschau herauszulesen neigen. Hier ist eindeutig, daß Augustinus nicht die Dinge selbst, sondern deren « rationes » meint. Dieser Text bringt zudem wieder die aus De div. qq. an Simplizian vertraute Wendung : « habere », « in se habere » durch das Wissen². *De civ. Dei 11, 29* hat den Gedanken von De Gen. ad litt. 4, 32 in noch prägnanterer Durchführung, nämlich daß die Kenntnis eines Dinges in der « ratio », nach welcher es geschaffen wurde, das Erfahrungswissen an Vollkommenheit weit übertreffe : « Illi quippe Angeli sancti . . . creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt : ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis . . . Ibi ergo tanquam

¹ Ml 41, 327. — Beinahe wörtliche Übereinstimmung mit Sätzen aus De Trin. 6, 10, 11 und 15, 13, 22 (s. S. 380 und 382).

² Für « habere » durch Wissen im Sprachgebrauch Augustins nach 396 vgl. etwa Sermo 177, 9 (aus d. J. 397) : « *Quod noverat fecit. Habebat ergo antequam fecit.* Sed habebat miris modis, non sicut fecit, ut fecit temporalia et transeuntia, sed sicut facit artifex (ob nicht eher : sicut habet artifex ?). *Habet intus quod operatur foris.* Ibi ergo sunt omnia praecipua, immortalia, indeficientia, permanentia, et ipse Deus omnia in omnibus » (Ml 38, 958). Wir bedauern, die kritische Edition dieses sermo durch Lambot in Stromata patristica . . . Utrecht 1950, nicht einsehen zu können. — De Gen. ad litt. 5, 16 : « illa aeterna incommutabilisque natura, quod deus est . . . nihil horum, quae fecit, existens et omnia primitus habens, sicut ipse est — neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus » (CSEL 28 I, S. 159) : diese Stelle läßt begreifen, wie leicht unser Autor so redet, als meinte er die Dinge selbst, wenn er deren göttliche « rationes » meint. — Ep. 138 (geschrieben 412) 1, 7 : « . . . id quod in tempore novum est, non esse novum apud eum qui condidit tempora, et sine tempore habet omnia quae suis quibusque temporibus pro eorum varietate distribuit » (Ml 33, 528). — De civ. Dei 7, 30 : « . . . illum Deum colimus . . . qui rerum causas habet, novit atque disponit . . . qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat » (Ml 41, 219 s.). — Sermo 26 (um das Jahr 417), 4 : « . . . habet electos, quos creatus est eligendos : habet autem apud seipsum, non in natura sua, sed in praescientia sua » (Ml 38, 173). — « Haben » durch Wissen bei PLOTIN z. B. 5. Enn., 3, 14 ; bei MARIUS VICTORINUS, De gen. div. Verbi, 28 : « . . . habentes in intellectu » (Ml 8, 1034).

in cognitione diurna, in se ipsis autem tanquam in vespertina, sicut supra iam diximus¹. *Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso.* Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur; et aliter iustitia in veritate incommutabili, aliter in anima iusti. Sic deinde caetera ... Omnia haec aliter in *Verbo Dei cognoscuntur* ab Angelis, *ubi habent causas rationesque suas, id est, secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis; illic clariore, hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum.* »²

9. Eben das letzte Zitat könnte wieder unsicher machen, ob wir dem Heiligen wirklich die Lehre zuschreiben dürften, Gott kenne die Einzeldinge *allein und ausschließlich* durch seine «rationes». Sollte es ihm nicht aufgegangen sein, daß er diesfalls Gott das wahrheitsgemäße Wissen um die Konkretheiten des Wirklichen absprechen würde? Um das Beispiel zu brauchen, das er selber bringt: ein durch den Staub gezogener Strich würde doch dadurch nicht objektiv (d. h. hier wahrheitsgemäß) erkannt, daß Gott einfach die Idee der geraden Linie (*rectitudo linearum*) hätte. Ein Strich durch den Staub wird mehr oder weniger gerade sein, auch wenn wir ihn schnurgerade ziehen wollten. Haben wir hier nicht ohne Abstraktionslehre dennoch, eben platonisch, die Abstrakta? Plus c'est différent et plus c'est la même chose, möchte man meinen. Sollte Augustinus das Vorherwissen und Wissen Gottes so ausdeuten wollen? Diese Bedenken müssen wir indes zurücktreten lassen, wenn er uns unzweideutig sagt, daß Gott die Dinge einzig durch die «rationes», durch sie aber vollkommen kenne. Und das bezeugen wiederum folgende Erklärungen seiner Schrift *Ad Orosium* 8, 9, aus dem Jahr 415, mithin ungefähr ein Jahr älter als das 11. Buch *De civ. Dei*. Gegen die Origenisten wird der rechte Glaube bekannt, unter anderm: «credimus ... factum esse mundum Dei bonitate ... ut eo modo essent omnia, dum non essent sola potiora, et *haberent eius numeri terminum, quem constituendum apud se vidit omnium naturarum creaturarum conditor Deus, qui ea non facta didicit, sed noverat esse facienda.* Unde illud quod aiunt, in eius sapientia iam fuisse facta omnia, antequam in istas formas et modos proprios proferrentur, atque in suis ordinibus apparerent, non sobrie dicitur³. Facta enim quando essent, antequam facta essent? Sed in Dei sapientia *omnium faciendarum rerum*

¹ Ebd. 7 (Ml 41, 322). ² Ml 41, 343.

³ Vgl. HILARIUS, *De Trin.* 12, 39 (Ml 10, 457); AMBROSIUS, *De fide ad Grat.* 1, 15, 97 (Ml 16, 574)!

rationes esse potuerunt, non tamen factae. Omnia enim per ipsam facta sunt, non et ipsa facta est ... Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse ; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta : neverat ut faceret, non quia fecerat. Proinde quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent ; non tamen facta esse coeperunt quae ut fierent sciebantur, nisi post fierent, quae ut recte fierent sciebantur antequam fierent »¹. Der Vergleich mit dem Werkmeister, der in unserer Frage so oft vorkommt, bleibt selbstverständlich auch für den Gedanken des Kirchenvaters ein bloßer Vergleich, in dem er keine volle Parallelie suchen will². Er hätte gewiß nicht geleugnet, daß Künstler wie Handwerker auch geistig neue Erkenntnis gewinnen, wenn sie das Produkt ihres Könnens fertig vor sich sehen. Sicher ist aber, daß Augustinus davon keine Anwendung auf Gott zugestanden hätte. Von Gott heißt es : er hat die Dinge nicht kennengelernt, nachdem sie gemacht waren, alles, was er gemacht hat, kannte er, bevor er es machte, genau so wie es gemacht wurde und ward. Wenn schon die folgenden Worte die Deutung vertrügen, der Schöpfer habe zwar nicht in voller Unwissenheit gehandelt, aber doch ohne ganz genaues Wissen über das Ergebnis im Einzelnen, so glauben wir nicht, daß Augustinus eine solche Deutung approbieren würde und irgend etwas zurücknahme von den anderwärts gebotenen Gedanken, wie wir sie gesehen haben. Der eben gelesene Text ist zu buchen auch deshalb, weil er bestätigt, daß Augustinus jetzt wie früher für jede Einzelwirklichkeit « rationes » annimmt, da er sagt, die geschöpflichen Dinge seien ihrer Zahl nach vom Schöpfer vorausbestimmt und vorausgewußt³.

10. In den *Tractatus in Ioannis evangelium*, die der gleichen Periode angehören wie die zuletzt behandelten Schriften⁴, treffen wir auf streckenweise fast wörtliche Übereinstimmung mit dem bisher Gebotenen. *Traktat 1, 16 f.* erklärt die Lesart « Quod factum est, in illo vita

¹ Ml 42, 674. Vgl. mit De civ. Dei 11, 21 oben S. 368 zu Beginn.

² Schon in De Gen. c. Man. 1, 8, 13 (s. oben S. 361 f.) erscheint er, aber gleich mit der Bemerkung : « ... cum videant etiam hominem artificem ... quamvis in comparatione sapientiae et potentiae Dei pene nullus sit ... » (Ml 34, 179).

³ Vgl. z. B. mit De civ. Dei 12, 18 über das göttliche Wissen und Vorherwissen der Zahlen.

⁴ Nach ZARB, O. P. in Angelicum 1933 Traktat 1-54 im Jahre 413 gehalten, die folgenden um 418 niedergeschrieben ; nach LE LANDAIS, S. J. in RONDET u. a., Etudes Augustiniennes, Paris 1953, das Ganze von 414-416 entstanden.

est » durch den nun breit ausgeführten Vergleich mit dem Schmiedemeister, der eine Truhe herstellt. Nur wenig daraus sei erwähnt : « est autem in ipsa Sapientia spiritualiter *ratio quaedam qua terra facta est* ; haec vita est ... Faber facit arcum. Primo in arte habet arcum ... arca in arte vita est ; quia vivit anima artificis ... *Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia* ... quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides : est in arte terra ; coelum vides : est in arte coelum ; solem et lunam vides : sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt : in arte vita sunt ... »¹. Die Identifikation der « ratio » des Geschöpfes mit diesem selbst, wenigstens in den Wendungen, wird hier vielleicht noch stärker auffallen als in allen früheren Zitaten. Mögen wir darin zum Teil rhetorische Freiheit sehen : man dürfte nicht erkennen, daß nur der Prediger so sprechen wird, der das Urbild im Schöpfer als restlose Entsprechung des geschöpflichen Abbildes versteht und verstanden wissen will und jedem Einzelwesen ein Urbild zudenkt. Kurz klingen diese Gedanken im 3. Traktat, n. 4 wieder an. Im *37. Traktat* begegnen sie uns nochmals in typisch augustinischer Konkretheit und Farbe. Die Ansicht soll abgelehnt werden, daß Christus dem Fatum unterworfen war, weil das Evangelium ja sage, « seine Stunde » wäre noch nicht gekommen (Joh. 8, 20) : « Hoc nonnulli cum audiunt, sub fato fuisse Dominum Christum credunt, et dicunt : Ecce Christus habebat fatum. O si cor tuum non esset fatuum non crederes fatum ! Si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, id est a loquendo : Verbum Dei quomodo habet fatum, quando in *ipso Verbo omnia sunt quae condita sunt ? non enim aliquid Deus constituit quod ante nescivit ; in Verbo ipsius erat quod factum est.* Mundus factus est ; et factus est, et ibi erat. Quomodo et factus est, et ibi erat ? Quia domus quam aedificat structor, prius in arte erat ; et ibi melius erat, sine vetustate, sine ruina ; tamen ut ostendat artem, fabricat domum ; et processit quodammodo domus ex domo ; et si domus ruat, ars manet. Ita apud Dei Verbum erant omnia quae condita sunt ; quia omnia in sapientia fecit Deus² et cuncta nota fecit (= er hat lauter ihm Bekanntes gemacht) : non enim quia fecit didicit, sed quia noverat fecit. Nobis quia facta sunt, nota sunt ; illi nisi nota essent, facta non essent. Praecessit ergo Verbum. Et quid ante Verbum Dei ? nihil omnino ... »³.

¹ Ml 35, 1387. ² Ps. 103, 24.

³ In Ioa. ev. tract. 37, 8 (Ml 35, 1674). Siehe noch sermo 141, 1 (Ml 38, 776). — Sermo 97, 1, 1 (ebd. 589). — En. in ps. 49, 18 (Ml 36, 577) ; en. in ps. 61, 18 (ebd. 742) ; en. in ps. 105, 35 (Ml 37, 1416).

Augustins Überzeugung von der genauen Entsprechung zwischen urbildlicher göttlicher Idee und geschöpflichem Abbild ist also im Lauf der Zeit nur womöglich bestimmter und präziser zum Ausdruck gekommen, und nirgends finden wir, daß er die früher mehrfach vorgetragene Auffassung zurückgenommen hätte, Gott kenne die Dinge auch nach ihrer Entstehung einzig in seinen ewigen Ideen, wo er sie immerfort « hat » bzw. wo sie immer « sind », d. h. bekannt sind so wie sie je sind.

In den späteren Jahren spricht Augustinus kaum noch von den göttlichen « rationes ». Gesichtspunkt und Interesse haben sich im Kampf gegen den Pelagianismus mehr und mehr auf Betonung der Prädestination verlagert, die eher Gottes ewiges Wollen betrifft als sein ewiges Wissen. Es ist in diesen Schriften über die Gnade und Vorherbestimmung vom göttlichen Vorherwissen viel die Rede, aber immer mehr in Verbindung und Verschmelzung mit dem ewigen Willensbeschuß des Schöpfers. Da wo das Wort « ratio » in Anwendung auf Gott vorkommt, hat es nun eher den Sinn von Grund oder Ursache im Willen als von Urbild im Wissen¹. Immerhin hat Augustinus in den *Retractationes* an seiner früheren Darstellung über die « rationes » in Gottes Weisheit nichts zu widerrufen. Er läßt das, was er *De div.* qq. 83, q. 46 über die Ideen gesagt hatte, ohne Korrektur stehen² und bekräftigt es indirekt, da er *Retractationes* 1, 3, 2 aus seinen Büchern *De ordine* die Worte über einen « mundus intelligibilis » mißbilligt, die er damals den Platonikern entlehnt habe und durch Joh. 18, 36 bestätigt dachte. Jetzt aber deutet er Plato so aus : « Mundūm quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationaliter Deum fecisse quod fecit ; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret : si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Nec tamen isto nomine nos uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis erudit. »³

Vorhin haben wir die Frage angeschnitten, in welchem Verhältnis Augustinus die ewigen, unwandelbaren « rationes » in Gott zum Willen Gottes sehe. Sind sie nach seinem Denken davon abhängig, setzen sie ihn mit logischer Notwendigkeit voraus oder nicht ? Diese Frage for-

¹ Vgl. etwa *De civ. Dei* 21, 5, 2 ; 21, 7, 1 s. (Ml 41, 716 ; 719 s.). — Für die Verflechtung von Vorherwissen und ewigem Wollen des Schöpfers (auch Wollen als zulassendes) z. B. schon *De civ. Dei* 14, 11, 1 (ebd. 418) und 17, 6, 2 (ebd. 537) ; 22, 2, 1 s. (ebd. 752 s.).

² *Retr. 1, 26* (Ml 32, 626).

³ Ebd. 589.

derte aber wiederum eine eigene eingehende Analyse der Texte, eine umfangreiche Arbeit für sich. Für unsere Zwecksetzung hier ist ihre Beantwortung nicht notwendig.

Vielleicht meldet sich bei uns wie spontan eine Schwierigkeit wider die Annahme, der große Kirchenlehrer habe Gott eine vollkommene Kenntnis der «konkreten» Wirklichkeit überhaupt nur in geistigen innergöttlichen «rationes» zugeschrieben: wie mochte er glauben, Gott besitze auf solche Weise ein «objektives», wahrheitsgemäßes und vollständiges Vorherwissen und Wissen besonders um die *stoffliche Welt*? — Doch machen wir uns keine Illusionen: dies bleibt auch für uns, die wir Augustins Rationenlehre und deren Platonismus ad acta gelegt haben wollen, es ist vielmehr gerade für uns eher als für Augustinus ein Rätsel. Wie können reine Geister ohne sinnliche Erfahrung, sinnliches Empfinden, ohne Experimentieren, ohne das, was wir sinnliches Gedächtnis und sinnliche Phantasie, Vorstellungsvermögen nennen, die *Körperwelt* «richtig» kennen? Das bedeutet für uns allemal soviel wie «konkret», mit allen Besonderheiten je des stofflichen Einzelwesens und des Einzelgeschehens, des «gegebenen Falles», und doch nimmt sich eine derartige Frage, in Hinsicht auf Gott gestellt, von vornherein grotesk aus, da er der Schöpfer alles Wahren, Objektiven, Konkreten ist, alles dessen, woran wir experimentieren, probeln und prüfen, was wir messen, wägen, verifizieren usw., usw., im stofflichen Bereich sozusagen restloser noch als im geschöpflichen Geistigen, wo die Sünde, das moralische Übel zu Hause ist. Zuletzt gibt es auf derlei Schwierigkeiten keine wesensgerechtere Antwort als die, daß wir uns eine *geheimnislose* «Psychologie» *Gottes* weder vom philosophischen noch vom theologischen Standpunkt aus anmaßen dürfen. Für Augustinus war freilich diese Frage von geringerer Belastung als für uns. Er war wie im Besitz einer Grundlage und eines Hebels, die solche Problematik aus den Angeln heben konnten: seine theozentrische Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis; ihm galt für ausgemacht, daß nicht die Sinneneindrücke von sich aus zur eigentlichen Wahrheit über die sinnfälligen Dinge führen, sondern erst die geistige Erleuchtung, die Gott unserer «mens» einstrahlt zu etwaiger Teilhabe am Schauen der «rationes» dieser und höherer Dinge¹.

¹ Vgl. dazu etwa KÄLIN B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1920, S. 61 ff.; HESSEN J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin/Bonn 1931, S. 50 ff. — Aufschlußreiche Texte zum Thema göttlicher Kenntnis der stofflichen

Des weiteren würde sich die Frage stellen, wie Augustinus wohl seine Rationenlehre und das so angenommene göttliche Vorherwissen mit der *Kontingenz* vieler innerweltlicher Kausalzusammenhänge und zumal mit der Bindung an die Ursächlichkeit wahlfreier geschöpflicher Ursachen reime. Trotz der schon mehrfachen Erörterung gerade dieses Gegenstandes schiene uns eine Untersuchung darüber im Licht möglichst aller Rationentexte nicht überflüssig : sie würde vermutlich zeigen, daß unser Kirchenvater da Ideen vorbringt, die untereinander nicht immer vollbefriedigend auszugleichen sind, indem er zuweilen über Veranschaulichungen aus dem Gebiet der Natur oder des menschlichen Lebens nicht hinausstößt, das Problem so auf allzu anthropomorpher Stufe und damit bei einer Scheinlösung stehen läßt¹. Hier müssen wir von einer solchen Untersuchung absehen.

Abschließend möchten wir als *Ergebnis* Folgendes hervorheben :

1. Augustinus begründet eine stete « *praesentia* » der Geschöpfe für Gottes Wissen und seine daraus abgeleitete Bestreitung der eigentlichen Anwendbarkeit des Begriffes eines Vorherwissens nie mit dem Gedanken steter Koexistenz Gottes zu jedem Augenblick des Zeitflusses und des in der Zeit verlaufenden Daseins der außergöttlichen Wesen. *Er spricht von einer immerwährenden Gegenwart der Dinge und Geschehnisse vor dem wissenden Gott, meint aber genau gefäßt allemal nur die unwandelbare und ewige Gegenwart der göttlichen « rationes » dieser Dinge und Ereignisse.* Dem Moment des « *totum simul* » als einem wesensnotwendigen Gesichtspunkt richtiger Begriffsbestimmung der göttlichen Ewigkeit, von dem die spätere Theologie die eingangs dargelegten Folgerungen über eine stete Koexistenz Gottes und seines Wissens zu allem Zeitlichen oder wenigstens eine « *virtualis extensio aeternitatis ad omnia tempora* »² abgeleitet hat, begegnen wir nämlich bei unserm Heiligen

Welt durch die « *rationes* » sind De Gen. ad litt. 5, 16 (CSEL 28 I, S. 159) und De Trin. 4, 16, 21 (Ml 42, 902). Im Übrigen zeigt sich auch, daß der hl. Kirchenlehrer keinen scharfen Unterschied zwischen sinnlicher Vorstellung und geistigem Gedanken anbringt. Von den mehreren Stellen, die das belegen können, sei nur In Ioa. ev. tract. 23, 10 f. (Ml 35, 1588-1590) erwähnt, wo die Herübernahme des Begriffes « *visio* » von der menschlichen « *cogitatio* » auf die « *visio* » der « *facienda* » in der zweiten Person der Trinität bezeichnend ist.

¹ Vgl. z. B. De lib. arb. 3, 4, 10 f. (Ml 32, 1276), eine Stelle, deren Beispiele sich mit der Annahme der ewigen « *rationes* » nicht vertragen (aber eben : jedes Beispiel hinkt), während die darauf folgenden Ausführungen wieder ohne weiteres damit zu vereinbaren sind.

² Diese letztere Fassung steht bei KLEUTGEN, Institutiones theologicae, vol. I, De ipso Deo, (Ratisbonae 1881) S. 313.

selten in klarer Fassung. Trotzdem Plotin 3. Enn., Buch 7 die berühmte Definition des Boethius eigentlich schon bietet¹. Augustinus geht in seiner Betrachtung der göttlichen Ewigkeit vorwiegend vom Gedanken der Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit des Schöpfers aus, kommt aber, wie uns scheint, nicht zu letzter Klarheit darüber, daß schlecht-hinnige Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit die Idee des « *totum simul* » ergeben müssen. Aus seinen Darlegungen kann man kein Bewußtsein einer notwendigen Unterscheidung zwischen *aeternitas* und *sempiternitas* Gottes, auch wenn zeitliche Dinge und somit Zeit existieren, herausbringen. Der Grund liegt wohl darin, daß er sich in seinem Denken über Gottes Ewigkeit stärker durch Worte der Heiligen Schrift inspirieren läßt und an die durch diese Worte nahegelegte Vorstellung gebunden bleibt, wohl auch bewußt gebunden bleiben *will*, als daß er sich spekulatives Weiterfolgern gestatten oder solche Folgerungen betonen würde. Neben dem Schriftwort Ex. 3, 14 in der Übersetzung mit « *qui est* » kehrt besonders häufig die Anknüpfung an Ps. 90, 4 in Kombination mit Ps. 101, 28 (« *anni tui non deficient* ») und Ps. 2, 6 (das unvergängliche « *hodie* ») wieder², auch Weish. 7, 27 (« *in se manens* »), dann der Johannesprolog VV. 3 und 4, wie er sie las (« *in ipso vita est* ») und Jak. 1, 17, die klassische Stelle der Unveränderlichkeit.

2. Weil Gottes Unveränderlichkeit dem hl. Kirchenlehrer geradezu Herzenssache wurde, eine Absage an seine eigenen früheren manichäi-

¹ Nach der ausgezeichneten Eindeutschung von O. KIEFER, Plotin, Enneaden in Auswahl, I. Band, Jena/Leipzig 1905, S. 273 f. sagt Plotin dort: « ... Faßt man nun diese Prinzipien wieder zu einer Einheit, zu einem einheitlichen Leben im Geistigen zusammen, indem man von der Verschiedenheit möglichst absieht und auf seine unermüdliche Wirksamkeit, auf das Identische, immer Unveränderliche und Ununterbrochene in seinem Leben und Denken blickt, so ergibt sich daraus als Anblick der Ewigkeit *ein Leben, welches identisch bleibt und das Ganze stets gegenwärtig besitzt*, nicht in zeitlicher Folge zuerst das eine und darauf etwas anderes, sondern *alles zusammen*; es ist auch nicht jetzt die und dann eine andere Vielheit, sondern es besitzt eine ungeteilte Vollendung, es enthält alles wie in einem Punkt, ohne daß irgend etwas davon bereits in Fluß geraten ist; es bleibt immer an derselben Stelle, nämlich in sich selbst und ist keiner Veränderung unterworfen; es ist ewige Gegenwart, denn nichts von ihm ist vergangen oder zukünftig, sondern es ist ewig, was es ist ».

Bei Augustinus taucht das Motiv des « *totum simul* » wenigstens in etwa auf Conf. 3, 7, 14; 11, 6, 7; 11, 7, 9; 11, 11, 13; 11, 13, 15; 12, 13; besonders aber 12, 15, 18 für Gottes Wollen: « *non eum modo velle hoc modo velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia quae vult*, non iterum et iterum ... » Erwähnenswert ist noch ep. 138, 8 und en. in ps. 89, 15 (Ml 33, 528 und 37, 1147 s.).

² Besonders die En. in ps. wiederholen da und dort diese Schriftworte, aber auch in andern Werken sind sie Lieblingszitate zur Belehrung über Gottes Ewigkeit (siehe Conf. 11, 13, 15 f.); In Ioa. ev. tract. 38, 8 ff. (Ml 35, 1679 ff.).

schen Irrungen, neigt er leicht zu einer Auffassung der Ewigkeit wesentlich als ein « manere », stare » im Sinn dieses « manere » und demzufolge zum erwähnten Übersehen der Unterscheidung von Aeternität und Sempiternität. Daher halten wir es für unangebracht, die bei ihm sozusagen überall in Darlegungen über die göttliche Ewigkeit vorhandene Idee des « *semper esse* » Gottes wegdeuten zu wollen, als hätte er je das Bewußtsein gehabt, sie sei auch dann noch eigentlich unzutreffend, wenn durch das Dasein zeitlicher Dinge reale Zeit gegeben ist¹.

3. Ein Mißverständnis der augustinischen Lehre liegt ferner dem Vorwurf zu Grunde, den G. LOESCHE² unserm Kirchenvater macht : « si Deus et praeteritum et futurum tantum ut praesens consiperet omniaque ut ita dicam in aeterna praesentia intueretur, supremum

¹ So will W. VERWIEBE in seiner scharfsinnigen und gedrängt reichhaltigen Untersuchung « Welt und Zeit bei Augustin » (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik ... 5. Band, Heft 3, Leipzig 1933), S. 45 Anm. 74, aus De civ. Dei 12, 15 ein « Empfinden der sachlichen Ungenauigkeit, ja Unmöglichkeit » entnehmen, Gott das « *semper* » zuzuschreiben, denn dort werde ein « *semper tempore* » einem « *semper aeternitate* » gegenübergestellt. Was Augustinus dort erklärt, scheint aber durchaus nicht die Gültigkeit des « *semper* » bei Gott zu bestreiten oder anzuzweifeln, sondern sie gerade für Gott erst recht zu behaupten, ein « *semper* » nicht bloß seit es veränderliche Dinge und damit Zeit gibt, sondern das « *semper* » der wandellosen Ewigkeit. Wir glauben nicht, daß A. Gott Dauer einfach hin abgesprochen hätte. Der ganze Tenor seiner Ausführungen über *incommutabilitas* und *aeternitas*, wo immer er davon redet, läuft dem zuwider. VERWIEBE erklärt alsdann gar (S. 46) : « Auch wenn die Anfanglosigkeit und Endlosigkeit Gottes zum Ausdruck gebracht wird, liegt ein ungenaues Sprechen vor, das seine Wurzel meist in dem Bemühen hat, Gottes Ewigkeit gegenüber der zeitlichen Begrenztheit alles Geschaffenen zum Ausdruck zu bringen. » Wir fragen uns, ob derlei Thesen nicht die Verstiegenheit rein dialektischer Konsequenzmacherei aus dem « *totum simul* » und « *nunc stans* » offbare, Konsequenzmacherei, die ins Absurde umzuschlagen droht, sobald man versucht, einen echten Gedanken damit zu verbinden. Was sind übrigens Anfang- und Endlosigkeit an sich anders als Negationen, deren Bestreitung die Behauptung wäre : Gottes Dasein hat einen Anfang und ein Ende ? Und wäre dies nicht das Absurde ? Soweit kann es ja kommen, wenn man Gott jede Dauer, auch sukzessionslose, teillose innere Dauer meint abstreiten zu müssen. Dafür hat interessanterweise J. GUITTON, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Paris 1933, also ein Buch, das gleichzeitig mit dem von Verwiebe erschienen ist, ohne daß einer der Autoren das des andern kannte, in der « Conclusion » seiner das Thema erschöpfenden Arbeit Augustins Ewigkeitsverständnis mit einer Auskunft Descartes' an Burman interpretieren zu können geglaubt, in der der französische Philosoph den Begriff der Dauer unter Leugnung eines « *simul et semel* » der Ewigkeit auf Gott angewendet wissen wollte. Der Text Descartes' ist zu lang, um hier noch angeführt zu werden. Er steht bei ADAM-TANNERY, Oeuvres de Descartes, 5. Band, Paris 1903, S. 148 f.

² LOESCHE G., De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda, Jena 1880, S. 42.

numen solum res non videret ut sunt ideoque veritate non frueretur, quoniam neque praeterita neque futura tanquam praesentia iudicanda sunt ». Dieser Pfeil trifft Augustinus nicht. Denn letzterer versteht unter der ewigen « Präsenz » der Dinge vor Gottes Wissen ausschließlich die ewige Gegenwart der göttlichen Ideen davon, und der ewige, unwandelbare Gedanke, den Gott vom Einzelwesen sowohl wie von dessen Zusammenhängen mit andern und vom Universum als solchem hat, *enthält je auch alle Zeitbestimmungen der betreffenden Wesen*, sodaß Gott genau so gut weiß, wann ihr Dasein gegeben, wie wann es noch besteht und wann es bereits vergangen ist. Das weiß Gott aber alles stets zugleich und in einem, auf uns unbegreifliche Weise, er sieht den ganzen Zeitenlauf in seinen ewigen Gedanken.

Stimmt unsere Deutung der Auffassung des Kirchenlehrers von Hippo über die Gegenwart des Außergöttlichen vor Gottes Wissen, dann dürften seine Texte nicht für eine sog. Koexistenz der « ganzen », weil teillosen Ewigkeit Gottes zu jedem zeitlichen Augenblick oder für eine « Virtualausdehnung der Ewigkeit auf alle Zeiten hin » (Kleutgen) im Sinn späterer Präzisierung des Ewigkeitsbegriffes beansprucht werden, einfach als ob bereits *er* das gemeint hätte, wie es vor allem mit der Stelle *De div. qq. ad Simplic. da* und dort geschieht. Diese Folgerungen hat *er* nicht gezogen. So darf es auch nicht wundernehmen, wenn noch stark an Augustinus orientierte Hochscholastiker wie Bonaventura und sogar Albert der Große¹ zu jenen « quidam » gehören, die Thomas von Aquin meint, wenn er die Ansicht als unzureichend bezeichnet, daß Gott das Künftige von aller Ewigkeit kenne « ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes » (S. Th. I q. 14 a. 13 corp.).

*Literatur zu grundlegenden und konnexen Fragen
(außer der schon im Artikel erwähnten) :*

- BARION J., Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem.
Berlin 1935.
- BENZ E., Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen
Willensmetaphysik (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte,
I. Band). Stuttgart 1932.
- BOUILLET N., Les Ennéades de Plotin, 3 vol., Paris 1857-1861 (wertvoll
durch Verzeichnis der Plotinzitate und -anklänge bei Augustinus).
- CAYRÉ F., Initiation à la philosophie de saint Augustin. Paris 1947.

¹ Vgl. L.-B. GILLON O. P., Art. Thomas d'Aquin, in : VACANT-MANGENOT-AMANN, Dict. de Théol. Cath., 15 I, Sp. 661.

- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris 1929.
- GRANDGEORGE L., *Saint Augustin et le néo-platonisme.* Paris 1896 (mit manchen Parallelstellen aus Plotin).
- HENRY P., S. J., *Plotin et l'Occident.* Louvain 1934.
- MANSER G., O. P., *Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin.* *Divus Thomas* (Freiburg) 10 (1932) 3-22.
- PERLER O., *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt.* Freiburg (Schweiz) 1931.
- RITTER J., *Mundus intelligibilis, eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus.* Frankfurt a. M. 1937.
- SCHUBERT A., *Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, Band 24, Heft 2)* Münster i. W. 1924.
- THEILER W., *Porphyrios und Augustin (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissensch. Klasse, Bd. X, 1)* Halle 1933.
- WYTZES J., *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins « De Genesi ad litteram ».* *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 39 (1940) 137 ff.