

# **VOM WORT ZUM WORT**

## **Einführung in die Verbumlehre und ihr Verhältnis zur Wahrheitstheorie nach Augustinus**

**(veranschaulicht anhand der Kommentare einiger ausgewählter Texte)**

### **Dissertation**

Eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Theologie

(Dr. Theol.)

an der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekanin: Prof. Dr. Saskia Wendel

1. Gutachter: Prof. Dr. Johannes Brachtendorf
2. Gutachter: Prof. Dr. Thomas Jürgasch

vorgelegt von

Georg Koridze im Mai 2025

Datum der Promotionsprüfung: 04. Februar 2025

# Inhalt

<b>VORWORT</b> .....	<b>5</b>
<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>6</b>
1.1. ZIELSETZUNG UND VORGEHENSWEISE .....	6
1.2. DER AUFBAU UND DIE KOMPOSITION .....	10
1.3. DIE ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTLICHE UND SYSTEMATISCHE VERORTUNG DES WORTES .....	14
1.4. DAS WORT IN ANALOGER RELATION ALS MÖGLICHKEIT EINER PHILOSOPHIE MIT RELIGIÖSER VORLAGE .	18
1.5. DAS WORT IN VERITATIVER RELATION ALS GENESE EINER ERKENNTNISTHEORETISCHEN VERBUMLEHRE.	21
1.6. ZUR CHRONOLOGISCHEN AUSWAHL DER SCHRIFTEN ALS SPURENSUCHE FÜR DIE ENTSTEHUNG DER VERBUMLEHRE .....	26
1.7. BESPRECHUNG DER SEKUNDÄRLITERATUR ZUR VERBUMLEHRE UND DER MIT IHR VERBUNDENEN WAHRHEITSTHEORIE.....	28
a)ZUR BESTIMMUNG DES INNEREN WORTES IN „DE TRINITATE“ NACH J. BRACHTENDORF.....	33
b)ZUM PHILOSOPHISCHEN EIGENWERT DER AUGUSTINISCHEN VERBUMLEHRE NACH I. KOCH .....	36
c)DAS INNERE WORT ALS MITTLER ZWISCHEN LINGUISTIK UND METAPHYSIK NACH TH. FUHRER .....	38
d)Ch. KIRWANS DEUTUNG DES AUGUSTINISCHEN INNEREN WORTES ALS EINER MENTALEN KONSTANTE.	39
e)ZUM ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DEM GÖTTLICHEN UND DEM MENSCHLICHEN WORT JENSEITS DER ANALOGIE NACH G. ANTONI.....	41
f)DIE FUNKTION DES WORTES UND DER WAHRHEIT NACH P. KING .....	43
g)EINE ABLEHNUNG DES MENTALISMUS NACH J. KREUZER.....	46
h)ZUM WAHRHEITSBEGRIFF NACH M. ENDERS.....	47
i)ZUR KORRESPONDENZTHEORETISCHEN WAHRHEIT BEI AUGUSTINUS NACH J. GEYSER.....	50
j)DIE HERMENEUTISCHE WAHRHEITSTHEORIE DES AUGUSTINUS NACH G. VAN RIEL .....	52
k)DAS INNERE WORT IM ZUSAMMENHANG DER ERLEUCHTUNGSTHEORIE NACH V. WARNACH .....	55
<b>2.TEXTANALYSE</b> .....	<b>58</b>
2.1. DE DIALECTICA .....	58
ZUM INHALT .....	58
ANALYSE.....	58
a) WIE VERLÄUFT DIE BILDUNG EINES SINNVOLEN WORTES? .....	58
b) WAS IST FÜR DIE WAHRHEITSFINDUNG NOTWENDIG? .....	59
c) FÜHRT DIE BILDUNG EINES BEZUGNEHMENDEN WORTES ZUR FINDUNG DER WAHRHEIT? .....	60
SCHLUSSFOLGERUNGEN .....	62
LEITTHESEN Nr. 1: .....	63
2.2. DE MAGISTRO.....	64
ZUM INHALT .....	64
ANALYSE.....	65
a) WIE ENTSTEHT DAS WISSEN UND HAT DAS WORT DAMIT ZU TUN? .....	65
b) IST DIE ERKENNTNIS DES WORTES AUF GLAUBEN ANGEWIESEN? .....	66
c) LEHRT CHRISTUS SELBST IN UNS DIE WAHRHEIT?.....	67
d) SIND DIE VERNUNFTWAHRHEITEN GEDÄCHTNISBILDER? .....	68
e) WIE WERDEN DIE INHALTE MANIFEST? .....	69
SCHLUSSFOLGERUNGEN: .....	70
LEITTHESEN Nr. 2: .....	71
2.3. DE VERA RELIGIONE .....	72
ZUM INHALT .....	72
ANALYSE.....	72
a) HÄTTE PLATON ZUGESTIMMT? .....	72
b) IN WELCHEM VERHÄLTNIS STEHEN PHILOSOPHIE UND DIE CHRISTLICHE GLAUBENSLEHRE ZUEINANDER.....	73
c) KANN DIE NATÜRLICHE (POSTLAPSARISCHE) VERNUNFT DIE WAHRHEIT ERKENNEN.....	74
d) BENÖTIGT DER MENSCHLICHE GEIST HILFSMITTEL, UM DAS WORT GOTTES ZU ERKENNEN? .....	78
SCHLUSSFOLGERUNGEN: .....	79
LEITTHESEN Nr. 3: .....	80

2.4. DE DOCTRINA CHRISTIANA.....	81
ZUM INHALT .....	81
ANALYSE.....	81
a) WIE FAND DIE SELBSTPRÄDIKATION GOTTES STATT? .....	81
b) WELCHE FUNKTION HAT DAS WORT IN UNS? .....	83
c) WELCHE LOGIK SOLL DER NEUEN PHILOSOPHIE DIENLICH SEIN .....	84
SCHLUSSFOLGERUNGEN: .....	85
LEITTHESEN Nr. 4: .....	86
2.5. CONFESSIONES.....	87
ZUM INHALT .....	87
ANALYSE.....	87
a) KANN DER MENSCHLICHE GEIST DAS GÖTTLICHE WORT REFLEKTIEREN? .....	87
b) DAS INNERE OHR ALS TERMINUS INTERVERBALER RELATION .....	89
c) ZUM GRUND DES INNEWOHNENS DES GÖTTLICHEN WORTES .....	90
d) DIE ERLEUCHTUNG ALS NOTWENDIGER GRUND EINER VERSETZUNG IN DEN ZUSTAND DES WISSENS .....	91
SCHLUSSFOLGERUNGEN .....	94
LEITTHESEN Nr.5: .....	94
2.6. SERMONES .....	95
ZU DEN INHALTEN .....	95
ANALYSE.....	95
a) (SERMO 117) ÜBER DIE KOMMUNIKATION ZWISCHEN GOTT UND MENSCH .....	95
b) (SERMO 120) WIE KANN DAS MENSCHLICHE WORT SEINE UMFASSENDE WIRKUNG ERZIELEN? .....	98
c) (SERMO 141) WAS HAT DIE PHILOSOPHEN AN DER VOLLEN ERKENNTNIS DER WAHRHEIT GEHINDERT? .....	100
d) (SERMO 293a. au. 6) GIBT ES NOTWENDIGE VORAUSSETZUNGEN DER MÖGLICHKEIT EINER ERLEUCHTUNG? .....	101
e) (SERMO 293a. au. 7) WELCHES VERHÄLTNIS GIBT ES ZWISCHEN DEM INNEREN UND DEM ÄUSSEREN WORT? .....	103
f) (SERMO 293a. augm. 8) KANN DER ÄUSSERE KLANG ZUM INNEREN WORT FÜHREN? .....	103
g) (SERMO 293a augm. 9.) KANN DER INNERE KLANG ZUM ÄUSSEREN WORT FÜHREN? .....	104
SCHLUSSFOLGERUNGEN .....	106
LEITTHESEN Nr. 6: .....	107
2.7. IN EVANGELIUM IOANNIS.....	108
ZUM INHALT DER HOMILIE 1 UND 2 .....	108
HOMILIE 1: .....	108
HOMILIE 2. ....	110
ANALYSE.....	112
a) KANN DER MENSCH DIE OFFENBARUNG VERSTEHEN?.....	112
b) WIE KANN DER EVANGELIST JOHANNES IM UNTERSCHIED ZU ANDEREN MENSCHEN DAS <VERBUM> ERKENNEN UND VERKÜNDEN?.....	117
c) IST DAS GÖTTLICHE <VERBUM> DURCH DAS MENSCHLICHE VERBUM ERKENNBAR? .....	120
d) WIE KANN DAS MENSCHLICHE WORT MIT DEM GÖTTLICHEN IN EINER ERKENNTNISMÄSSIGEN RELATION STEHEN?.....	122
e) KANN DER SCHÖPFER BZW. DAS GÖTTLICHE WORT DIE MÖGLICHKEIT EINER NEUSETZUNG (NEUGEBURT) DES WISSENS GEWÄHREN? .....	125
f) ZEIGT SICH DAS GÖTTLICHE VERBUM IN DER SCHÖPFUNG?.....	126
g) GIBT ES IM VERBUM IDEELLE INHALTE? .....	127
h) WAS BEWIRKT DIE IDEE DES LEBENS IM MENSCHEN? .....	129
i) WARUM WIRD DEM AUS DER WAHRHEIT GEWONNENEN WISSEN GLAUBEN GESCHENKT? .....	131
j) WIE WIRKT DAS GÖTTLICHE <VERBUM> AUF DIE SEELE? .....	133
k) ZUM GRUND DES SCHEITERNS DER BISHERIGEN PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS .....	134
l) WAS BEDEUTET DIE ERLEUCHTUNG IM ERKENNTNISPROZESS? .....	135
m) ÜBER DIE QUELLE UND VERMITTLUNG DER ERKENNTNIS .....	136
n) ÜBER DIE ANPASSUNG DES REVELATIVEN PROZESSES AN DEN INDIVIDUELLEN ERKENNTNISVORGANG.....	137
o) ÜBER DIE ERKENNBARKEIT DER WAHRHEIT NACH IHREM EINTRITT IN DIE VIELHEIT DER WIKRLICHEN DINGE ....	138
p) IST DIE WAHRHEIT NOTWENDIGERWEISE ERKENNBAR? .....	141
q) DIE INFUSION DER SCHÖPFUNG UND DIE FOLGEN FÜR DIE WAHRHEITSERKENNTNIS .....	141
r) DIE WAHRE ERKENNTNIS LÄSST AM GÖTTLICHEN WISSEN TEILHABEN, WAS ZUR NEUSETZUNG DES MENSCHLICHEN WISSENS FÜHRT .....	143
SCHLUSSFOLGERUNGEN TEIL 1: ZU DEN EINZELNEN ABSCHNITTEN.....	145

<i>SCHLUSSFOGERUNGEN TEIL 2: GESAMTSCHLUSSFOLGERUNG ANHAND DER EINHEITLICHEN</i>	
<i>REKAPITULATION DES GEDANKENGANGS</i> .....	149
<i>LEITTHESE Nr. 7:</i> .....	150
<b>2.8. DE TRINITATE</b> .....	<b>151</b>
<i>HINWEISE ZUM INHALT UND ZUR ANALYSE</i> .....	151
<i>ANALYSE</i> .....	151
a) IN WELCHEM VERHÄLTNIS ZUM GÖTTLICHEN WORT STEHT DER MENSCHLICHE GEIST .....	151
b) ÜBER DIE ZEUGUNG UND UNTERSCHIEDUNG DES INNEREN WORTES INNERHALB DER SEELE.....	153
c) AUF WELCHE WEISE befinden sich DIE GEISTIGEN INHALTE IM MENSCHLICHEN GEDÄCHTNIS? .....	155
d) WIE FÜHRT DAS WISSEN UM DEN MENSCHGEWORDENEN ZUR WAHREN PHILOSOPHIE?.....	156
e) IN WELCHEM VERHÄLTNIS STEHT DAS INNERE WORT ZUR INNEREN TRINITÄT DES MENSCHLICHEN GEISTES? .	157
f) DAS WISSEN VON UNBEWUSSTEN INHALTEN UND DIE ERLEUCHTUNG DURCH DAS EWIGE WORT VOR DER BILDUNG DES INNEREN WORTES .....	158
g) IST DAS INNERE WORT EIN SPRACHFREIES DENKEN? .....	160
h) DAS OBJEKTIVE WISSEN UND DIE ENTSTEHUNG DES INNEREN WORTES .....	161
i) DIE KÖRPERLICHE MANIFESTATION DES WISSENS DURCH DAS WORT, DAS DIE KENNTNIS DES WAHREN MITBRINGT 163	
j) ZEIGT SICH DAS MENSCHLICHE <VERBUM> IMMER WAHR?.....	164
k) ÜBER DIE UNTERSCHIEDUNG zwischen innerem WORT IM MENSCHLICHEN GEIST UND der WAHRHEIT.....	166
l) IST DAS GÖTTLICHE WORT EINER DER ERSTEN INHALTE, DIE DAS MENSCHLICHE DENKEN ENTDECKT?.....	168
m) WELCHE ERKENNTNISTHEORETISCHE STELLUNG ÜBERNIMMT DIE ERLEUCHTUNG BEI DER EINSICHT IN DIE WAHRHEIT?.....	169
<i>SCHLUSSFOGERUNGEN TEIL 1: EINZELNFOGLERUNGEN</i> .....	170
<i>SCHLUSSFOLGERUNGEN TEIL 2: GESAMTSCHLUSSFOLGERUNG ANHAND DER EINHEITLICHEN</i>	
<i>REKAPITULATION DES GEDANKENGANGS</i> .....	172
<i>LEITTHESE Nr. 8:</i> .....	173
<b>2.9. ZUSAMMENFASSUNG DER LEITTHESEN (NR. 1-8):</b> .....	<b>174</b>
<b>3. ABSCHLUSS</b> .....	<b>176</b>
3.1. ZUR ZENTRALEN ANNAHME DER ARBEIT .....	176
3.2. ZUR STRUKTUR DER VERBUMLEHRE .....	179
a) DER GRUNDRISS UND DIE ERSTE PHASE .....	179
b) DER GRUNDRISS UND DIE ZWEITE PHASE .....	183
3.3. ZWEI WEGE ZUM GOTTESGEDANKEN ALS FOLGEN DER VERBUMLEHRE .....	188
3.4. ZUR RECHTFERTIGUNG DER BASALEN ANALOGIE .....	198
3.5. ZUR RECHTFERTIGUNG DER WAHRMACHENDEN RELATION .....	201
3.6. DIE SCHRITTWEISE ANNÄHRUNG AN DIE ENDGESTALT DER AUGUSTINISCHEN WAHRHEITSTHEORIE ENTLANG DER CHRONOLOGISCHEN TEXTAUSWAHL .....	205
3.7. ZUM PHILOSOPHISCHEN CHARAKTER DER VERBUMLEHRE UND DIE REKAPITULATION EINIGER THESEN AUS DER SEKUNDÄRLITERATUR .....	207
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>216</b>

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' εὔτ' ἔθελωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι.

Hesiod, Theogonie, 27-28.

视之不见，名曰「夷」；听之不闻，名曰「希」；搏之不得，名曰「微」。  
此三者不可致诘，故混而为一。

Tao Te King 14.

აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, -  
მალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება;

Rustaweli, Der Recke im Tigerfell, 6.

And in the naked light I saw  
Ten thousand people, maybe more  
People talking without speaking  
People hearing without listening

Paul Simon, „Sound of Silence“

## VORWORT

Ein besonderer Dank gebührt Herrn Professor Dr. Johannes Brachtendorf für die eingehende und umfassende Betreuung der Arbeit. Danken möchte ich von Herzen Herrn Prof. Dr. Thomas Jürgasch für die Begleitung und Unterstützung. Unvergesslich bleiben die einschlägigen Gespräche mit Prof. Bernhard Uhde. Die Gestaltung der Arbeit wäre ohne Kenntnis und Tüchtigkeit von Annamaria Koridze nicht zustande gekommen. Frau Doris Kalka gilt der aufrichtige Dank für die abschließende Durchsicht. Ein außerordentlicher Dank geht an meine ganze Familie, insbesondere an meine Frau Marine für die Geduld und den Rückhalt.

# 1. EINLEITUNG

## 1.1. ZIELSETZUNG UND VORGEHENSWEISE

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die augustinische Lehre vom inneren Wort, nunmehr auch die Verbumlehre genannt. Das Konzept des Wortes beinhaltet bei Augustinus zwei Bedeutungen. „Wort“ bezeichnet einmal ein Gebilde innerhalb des menschlichen Geistes und heißt dann das „innere Wort“, zum anderen bezeichnet es ein Merkmal des göttlichen Geistes. Die augustinische Verbumlehre steht auf dem Fundament dieser zwei Bedeutungen. Die Arbeit setzt sich zum Ziel, die Einheitlichkeit und Eigenart der augustinischen Verbumlehre anhand der ausgewählten Texte zu klären. So lautet die Arbeitsthese, die es im Folgenden zu untersuchen gilt: Das göttliche Wort steht mit dem menschlichen inneren Wort unmittelbar in einer mehrdimensionalen Relation. Diese Relation ist zweistufig und vollzieht sich in der Erleuchtung und Einsprechung eines intelligiblen Inhalts seitens des göttlichen Wortes mit der Folge der Zeugung und der späteren Versprachlichung eines eigenen Inhalts seitens des menschlichen Geistes.

Den Anstoß zu dieser Fragestellung gab die Arbeit von J. Brachtendorf „Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus“ (Brachtendorf 2000). Darin wird das Verhältnis zwischen dem menschlichen Geist und der ewigen Wahrheit bzw. dem göttlichen Wort dahingehend aufgezeigt, dass der menschliche Geist die Begriffe unmittelbar von der göttlichen Wahrheit erhalten würde.<sup>1</sup> Einem solchen Begriff liegt nach Augustinus jedes Mal ein inneres Wort zugrunde. Ist diese Interpretation der augustinischen Erkenntnislehre zutreffend, so stellt sich die Frage nach der genauen Beschaffenheit des angesprochenen Verhältnisses. Wie steht es dabei um die Entstehung des inneren Wortes im Menschen? Ist das Konzept des inneren Wortes nur eine Folge des Analogons zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist oder wird hier noch eine andere Begründung gegeben? Gibt das innere Wort keinen wertneutralen Inhalt wieder, sondern bildet stets die Wahrheit ab, so fragt sich, wie diese Abbildung zustande kommt, will doch der menschliche Geist nicht bloß eine Spiegelung sein. Aus diesem

---

<sup>1</sup> Brachtendorf 2000, 152.

Grund gehört zum vollständigen Verständnis des inneren Wortes auch die Thematisierung der augustinischen Auffassung von Wahrheit. Insgesamt eignet sich die vorliegende Arbeit nur als Einführung in die Thematik der Verbumlehre, zu umfangreich sind die Anregungen, die ausgehend von den augustinischen Texten über das innere Wort weitergeführt werden wollen und zu unbefriedigend erscheint, was darüber in der Fachliteratur bereits vorliegt.

Philosophiegeschichtlich ist der Logos als terminologischer Vorläufer des Wortes bekannt, der als erkenntnistheoretischer Topos für die vernünftige Rede steht. Zudem besitzt das Wort einen festen Platz in der philosophischen Explikation der christlichen Glaubenslehre. Auch hier dient das Wort als Wiedergabe des Logos, indem es aus einer philosophischen Bedeutung des Sinnvollen heraus und als göttliche Zeugung zum normativen Bestandteil gehoben wird und so dem christlichen Glaubensinhalt in die Wiege gelegt ist. Das sinnvolle Wort kann sich nun in analoger Bedeutung auf Gott als Urquelle beziehen und wird so konstitutiv für das Verständnis der christlichen Offenbarung.

Diese zweifache Relevanz des Wortes kommt bei Augustinus deutlich zum Ausdruck.<sup>2</sup> So ist auf der einen Seite seine Sprachphilosophie bis heute ein Referenzpunkt für verschiedene Ansätze.<sup>3</sup> Auf der anderen Seite nimmt er unter den frühen christlichen Schriftstellern, die über den göttlichen Logos reflektieren, eine maßgebende Stellung ein.<sup>4</sup> In ihrer Endgestalt liegt seine Verbumlehre in *De trinitate* vor, ist doch gerade die Trinitätstheologie von *De trinitate* von besonderer geschichtlicher und systematischer Tragweite als ein bis heute einflussreicher Bestandteil der *sacra doctrina*.<sup>5</sup>

Gerade wegen einer solchen Bedeutung wäre es zu erwarten gewesen, den gebührenden Anklang für das Augustinus' Anliegen und Überlegungen zum inneren Wort in der

---

<sup>2</sup> Vgl. Brachtendorf 2024.

<sup>3</sup> Allgemein zur Augustinus' Sprachphilosophie vgl. Marrou 1958; Mojsisch 1996; Burnyeat 1999; Kahnert 1999; Trautmann 2000. Mit der Sprachphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des inneren Wortes befassen sich Gadamer 1965 und Markus 1957 (siehe dazu die Zusammenfassung und eingehende Auseinandersetzung bei Brachtendorf 2000, 307ff.).

<sup>4</sup> Zur Vorgeschichte des Logos-Lehre sieh. Brennecke 2007, 120ff.; in der Christologie vgl. Geerlings 2007; Drecol 2007.

<sup>5</sup> Vgl. Dogmengeschichtlich bei Kany 2007, 31ff; zur Wirkungsgeschichte der Trinitätslehre aus der *De trinitate* s. ders., 331ff. Allgemein zu Trinitätstheologie in *De trinitate* s. Studer 2002 (auch wenn hier die Verbumlehre so gut wie keine Rolle spielt).

Sekundärliteratur zu finden. Dem ist aber nicht so. Es lässt sich keine Monografie finden, die sich ausschließlich des inneren Wortes bei Augustinus annimmt. Doch genügt schon ein Blick auf die Literatur, um festzustellen, dass dieses Thema eine Forschungslücke in der kargen Landschaft der angrenzenden Untersuchungen darstellt, die es zu schließen gilt. Ein motivierender Grund der vorliegenden Arbeit ist daher, diese Lücke nach Möglichkeit zu füllen.

Besteht die Zielsetzung der Arbeit darin, eine Übersicht über die augustinische Verbumlehre zu geben, so geschieht dies mittels einer Analyse einzelner Texte, seien sie nun philosophischer oder theologischer Natur. Die Vorgehensweise ist weitgehend systematisch angelegt, was bedeutet, dass von theologie- und philosophiegeschichtlichen Einflüssen auf die augustinische Verbumlehre und ihre Nachwirkungen weitgehend abgesehen wird. Die Ausnahmen sind dort unvermeidbar, wo die Systematik nach Wortgeschichte verlangt, um den möglichen Verwechslungen im Begriffsgebrauch vorzubeugen. Dass einer philosophischen Vorgehensweise der Vorzug gegeben wird, ergibt sich aus Überlegungen, welche bei Augustinus selbst zu finden sind. Klammern wir die Einzelheiten seines Verständnisses vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie aus, so käme eine ausschließlich theologische Abhandlung schon deshalb nicht in Frage, weil es Augustinus zufolge keine Theologie ohne Philosophie geben kann. Mehr noch: Augustinus setzt die Glaubenslehre bereits in *De vera religione* mit der wahren Philosophie gleich und spricht damit seine methodologische Präferenz aus.<sup>6</sup> Außerdem kann die Art der gängigen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie nicht ohne weiteres auf die augustinische Sichtweise übertragen werden. Deshalb fragt sich, welche Vorgehensweise bei Augustinus in der Verbumlehre aus heutiger Sicht überwiegen würde, die philosophische oder die theologische. Um darauf zu antworten, sollte zunächst zwischen verwandten Bereichen der philosophischen Theologie und Religionsphilosophie differenziert werden, schließlich sind die philosophische

---

<sup>6</sup> Vgl. Vera rel. V, 8, 12-14: „Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.“ Der Übergang zwischen Philosophie und Theologie muss nicht als Gleichsetzung zwischen zwei Arten der Philosophie betrachtet werden, sondern als eine Überhöhung der Philosophie durch die Theologie, was eine geläufige Auffassung darstellt (vgl. Wendel 2004, insb. 181-182.) Ähnlich äußert sich auch Domínguez aus (Domínguez 2016, insb. 207-219.), auch wenn verschiedene modi des Philosophierens gegenüber der Theologie noch differenziert.

Theologie und die Religionsphilosophie unterschiedliche Unternehmungen mit diversen doxastischen Einstellungen. Die erstere erweist sich als philosophische Positionierung einer religiösen Überzeugung zwecks ihrer Kommunikabilität (die starke Form einer doxastischen Einstellung, die auf ein *credo ut intelligam* hinausläuft), die letztere hingegen als Prüfung der religiösen Inhalte an Plausibilität (die schwache Form eines doxastischen Zustandes, der eher einem *fides quaerens intellectum* entspricht).<sup>7</sup> So würde die neue, wahre Philosophie, von der Augustinus in *De vera religione* spricht, heute als philosophische Theologie bezeichnet. Für Augustinus kommt diese Vorgehensweise insofern als wahre Philosophie in Frage, als der menschliche Geist erst *sub specie gratiae* vollwertig zu philosophieren vermag. So gehört die Verbumlehre unter diesen Bedingungen ebenfalls ins Gebiet der philosophischen Theologie, doch unter dem Gesichtspunkt der systematischen Philosophie gehört sie zur Erkenntnistheorie. Damit würde die augustinische Philosophie am Schnittpunkt zweier Bereiche liegen: der philosophischen Theologie und der Erkenntnistheorie. Diese doppelte Zugehörigkeit ist konsistent und führt zu einer erkenntnistheoretischen Theologie, die bei Augustinus einfach die wahre Philosophie heißt. Die Verbumlehre hält die beiden Zuordnungen dieser erkenntnistheoretischen Theologie bei aller thematischer Divergenz aufeinander bezogen.

Besonders trifft diese gegenseitige Bezogenheit von zwei Worten auf den menschlichen wie auf den göttlichen Geist zu. In erkenntnistheoretischer Hinsicht findet sich bei Augustinus das Wort als Hauptthema der an die stoischen Tradition anknüpfenden Abhandlung *De dialectica*.<sup>8</sup> Unter dem Gesichtspunkt einer philosophischen Theologie, deren ontologische Basis die christliche Offenbarung ist, stechen zum Thema des inneren Wortes der Kommentarteil zum Prolog des johanneischen Evangeliums aus „*In evangelium Ioannis*“ sowie die Bücher XII-XV aus *De trinitate* hervor.<sup>9</sup> Hier legt Augustinus seine erkenntnistheoretische Theologie so dar, dass der theologische Anteil hinter den philosophischen zu treten scheint, um die Eigenart der neuen Philosophie auf den revelativen Zugewinn an Erkenntnis zurückzuführen. Aus dieser spezifisch

---

<sup>7</sup> Vgl. zur übersichtlichen Darlegung der Unterscheidung zwischen der philosophischen Theologie und Religionsphilosophie Moore 2001, insb. 310.

<sup>8</sup> Vgl. *De dialectica* I: „*Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis.*“

<sup>9</sup> Vgl. *Io. eu. tr.* I. 9, 13-16: „*vis videre quale consilium Dei est Dominus Iesus Christus, id est, Verbum Dei? Attende fabricam istam mundi; vide quae sint facta per Verbum, et tunc cognosces quale sit Verbum.*“

augustinischen Veranlassung fällt in der vorliegenden Arbeit die methodische Präferenz zugunsten der philosophischen Vorgehensweise aus.

## 1.2. DER AUFBAU UND DIE KOMPOSITION

Der äußere Aufbau und die innere Komposition gehören insofern zur Gesamtaussage dieser Arbeit, als sie der Verbumlehre von der Entstehung bis zu ihren Folgen nachgehen, die hier nur angedeutet werden können. Der erste Teil ist ein Vorspann zum zentralen zweiten Teil, in dem die Aussage der Arbeit in acht Schritten entlang dem jeweiligen Textbefund dargestellt wird; im dritten Teil werden die Ergebnisse summiert und nach Möglichkeit auf die offen gebliebenen Fragen eingegangen.

Gleich im Anschluss an dieses Kapitel wird die geschichtliche Verortung des Konzepts Logos summarisch präsentiert, das als Vorgänger der augustinischen Verbumlehre in Frage kommt. Ergänzt wird die geschichtliche Rückschau durch den systematischen Abriss, in dem eine Übersicht über den philosophischen Gebrauch des „Wortes“ aufgezeigt wird (1.3); im weiteren Verlauf der Arbeit wird ersichtlich, wie Augustinus zwei wichtige Gebrauchsformen des Wortes vor Augen führt. Erstens ist es der analoge Gebrauch des Wortes, und zwar die relativ fundierte Analogie des göttlichen Wortes mit dem menschlichen (1.4) und zweitens der veritative Gebrauch, der als inneres Wort korrespondenztheoretisch fundiert ist. Der Zusammenhang des inneren Wortes mit der Wahrheitstheorie, die Augustinus immer wieder thematisiert, ergibt sich aufgrund des epistemischen Inhalts, den dieses Wort trägt und der einer Bewahrheitung bedarf. Augustinus vertritt eine spezielle Form der Wahrheitstheorie, nämlich die Wahrmacher-Theorie.<sup>10</sup> Dazu

---

<sup>10</sup> Vgl. Zur geschichtlichen Präsenz dieser Deutung, vor allem in den mittelalterlichen Debatten über die Intentionalität des Denkens vgl. Cesalli 2007; zum Wahrmachen in der heutigen Diskussion siehe Mulligan/Simons/Smith 1984 (Dieser Beitrag gilt als Grundlegung der gegenwärtigen Thematisierung, darin präsentierte Wahrmachertheorie ist eine Art der Korrespondenztheorie der Wahrheit); Mellor 2004, insb. 104ff (zwar differenziert Mellor entgegen der mehrheitlichen Auffassung zwischen Wahrmachertheorie und Wahrheitstheorie, auch wenn er mit Mulligan/Simons/Smith die Zugehörigkeit der Wahrmachertheorie zur Korrespondenztheorie akzeptiert (105), wichtig für diese Arbeit ist aber die

wird eine Begründung dieser Beobachtung in Anschlag gebracht (1.5). Nachdem der Überblick über den Topos des Wortes bei Augustinus dargestellt worden ist, kommt die Auswahl der Texte zur Sprache. Dabei fällt die Chronologie der Auswahl besonders ins Gewicht, denn die Frage nach einer Entwicklung der Verbumlehre vom Wort bis zum inneren Wort gehört u. a. in die Mitte dieser Arbeit (1.6).

Es wurde bereits eine Forschungslücke erwähnt, die diese Arbeit zu motivieren vermochte. Unbeschadet dieser Forschungslücke gibt es eine Reihe von Arbeiten, welche die augustinische Verbumlehre aus verschiedenen Interessenlagen heraus thematisieren. So findet sich einige Sekundärliteratur zum Thema Wort, auch wenn diese primär ein anderes Untersuchungsobjekt vor Augen hat als das Thema des inneren Wortes. Dies sorgt zwar für die Bekanntheit der Verbumlehre, mag aber sogleich einen Eindruck des gut erschlossenen Forschungsgebiets erwecken, der sich beim näheren Hinsehen dann doch als Fehlannahme erweist. Sicherlich kann angesichts des je eigenen Ansatzes ein kurzer Blick im Vorbeigehen für die Erschließung der Verbumlehre nicht ausreichen, nichtsdestoweniger wird diese teilweise einschlägige Literatur im weiteren Verlauf besprochen. Damit sollen die einhelligen bzw. etablierten Ansichten zu Einzelaspekten oder zur Verbumlehre insgesamt dargelegt werden (1.7).

Nun kommen wir zum Abschluss über die Komposition des 2. Abschnitts. Dieser widmet sich der Analyse der ausgewählten Texte. Im Aufbau des Abschnitts finden sich einige Besonderheiten. In den insgesamt neun Kapiteln werden ausgewählte Passagen aus acht augustinischen Werken analysiert. Die Kapitel sind in der chronologischen Reihenfolge geordnet, lassen sich aber als miteinander verknüpft verstehen und demnach eine einheitliche Aussage vermuten. Um eine konsistente Gedankenlinie aus den ausgesuchten Texten zu veranschaulichen, werden die in einem Kapitel gemachten Schlussfolgerungen so mit dem darauffolgenden Kapitel verbunden, dass in diesem die Fragen aufgegriffen werden, die in jenem aufgeworfen wurden. Die Schlussfolgerungen eines Kapitels führen zu einer generellen

---

von Mellor vertretene Auffassung, dass die Semantik in der Wahrnehmung derart von der Metaphysik abhängig ist, dass nur eine metaphysische Theorie uns Aufschluss darüber geben könne, welche Wahrmacher die kontingenten Propositionen bewahrheiten und welche nicht. Auch nach Augustinus kann nur die wahre Metaphysik zur Wahrheit der sprachlichen Träger führen); Krämer/Schnieder 2017 (die Autoren bieten eine konzise Übersicht zum aktuellen Stand der Wahrmachertheorie).

Aussage, die Leitthesen genannt werden. Im Einzelnen sollen die Leitthesen eine sinnvolle Schlussergebnisse über das einzelne Kapitel treffen. Auf diese Art und Weise fügen sich die Leitthesen nicht nur am Ende jedes Kapitels zu einem Ergebnis, sondern auch am Schluss des 2. Abschnitts zu einem Gesamtergebnis der Textanalyse (2.9). Ein solches Vorgehen will einerseits die Kontinuität der augustinischen Überlegungen aufzeigen, andererseits eine Entwicklung freilegen, an der jede Veränderung der vorangehenden Auffassung sichtbar wird.

Zusammenfassend lässt sich für den 2. Abschnitt konstatieren, dass wegen der besonderen Gewichtung, die dem Gedankengang im 2. Abschnitt zukommt, jedes der acht Kapitel in vier Teile gegliedert ist: Eine Zusammenfassung bzw. eine Anmerkung zum Inhalt, die Textanalyse als Hauptteil, dann die Schlussfolgerungen und schließlich die Leitthese. Im Einzelnen bedeutet das Folgendes: Am Anfang jedes Kapitels gibt es zuerst eine kurze inhaltliche Zusammenfassung bzw. ein zum besseren Verständnis der Art des Textes hinführender Hinweis. Daraufhin folgt die Textanalyse von den dafür eigens ausgesuchten Passagen. Diese sind mit Bedacht auf die Zielsetzung der Arbeit hin gewählt. So kamen vor allem solche Texte in Betracht, welche mit dem menschlichen Wort im Zusammenhang mit dem inneren Wort oder dem göttlichen Wort bzw. dem besagten Zusammenhang mit der Wahrheitstheorie zu tun haben.

In den zwei letzten Kapiteln des 2. Abschnitts (2.7. und 2.8.) musste aufgrund des analysierten Umfangs eine Zweiteilung der Schlussfolgerungen vorgenommen werden. Die einzelnen Schlussfolgerungen sind eigens aufgelistet, woraus dann der einheitliche Gedankengang als zweiter Teil resultiert. Dieser Gang verfolgt das Ziel, die Kernaussage schrittweise offenzulegen. Die Schlussfolgerungen sind nämlich so aufgebaut, dass sie einen bestimmten Gedankengang der augustinischen Ausführungen immer klarer erkennbar machen, um am Ende gesondert vorgestellt zu werden. Dennoch gibt es hier auch wie in den vorangegangenen Kapiteln eine generelle Aussage über die Analyse, die Leitthese. Wie bei anderen Kapiteln stellen diese Leitthesen auch hier einerseits eine besondere Erkenntnis dar, die auf einer einzelnen Textanalyse basiert, andererseits wollen sie zur abschließenden Aussage über alle im 2. Abschnitt herangezogenen Texte führen. Die Leitthesen am Ende jedes Abschnitts ergeben am Ende der Arbeit einen Gesamtschluss, so dass der Schluss des zweiten Abschnitts (2.9.) den aus einer alle Leitthesen zusammenfassenden Gedankengang wiedergibt.

Im 3. Abschnitt erfolgt schließlich die Antwort auf die Hauptfrage der Arbeit. Hier wird die in der Einleitung aufgestellte Arbeitsthese über das Verhältnis zwischen dem menschlichen und göttlichen Wort so beantwortet, dass zuerst die ontologische Struktur dieser Relation bestimmt und dann der Weg dorthin umrissen wird (3.1). Danach wird, in bewusster Parallelisierung zum Aufbau des ersten Abschnitts, die ermittelte Feinabstimmung innerhalb der Relation zwischen dem göttlichen Wort und dem inneren Wort des menschlichen Geistes in den Blick genommen (3.2). Die Struktur der Relation legt einiges frei, was nicht unmittelbar im Ziel der Untersuchung enthalten war, doch keineswegs als Randerscheinung abgetan werden darf. Es handelt sich dabei um die zwei Gedankengänge, die sich aus den zwei Teilrelationen zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort ableiten lassen (3.3). Die erste Teilrelation bildet unter der Bezeichnung eines apriorischen Gottesbeweises eine Voraussetzung für die Bildung des inneren Wortes schlechthin, während die zweite Teilrelation auf einen Christusbeweis hinausläuft, der seine Daseinsberechtigung im Vollzug der interverbalen Relation findet (3.3). Der eine Gedankengang führt zur Postulierung eines apriorischen Gottesbeweises, indem aufgezeigt wird, in welcher besonderen Weise der Gottesgedanke mit der Lehre vom inneren Wort verbunden ist (3.3). Der andere ergibt sich als eine Folgerung aus der Verbindung zwischen zwei heterogenen Worten und wird als Christusbeweis bezeichnet, weil darin die Aktualität der menschlichen Natur des inkarnierten Logos vorausgesetzt wird (3.3). Beide Ausführungen beruhen auf den im 2. Abschnitt analysierten einzelnen Texten und werden hier nur im Zusammenhang mit der Verbumlehre als ihre möglichen Konsequenzen im Blickfeld behalten.

Die Ziele des ersten Abschnitts erfordern es sicherlich, auf die über die basale Analogie hinausgehende philosophische Berechtigung der Wortanalogie (3.4) einzugehen sowie die Begründung für die Wahl derjenigen Wahrheitstheorie, die bei der augustinischen Verbumlehre in Frage kommt, im Rückblick auf die zurückliegende Textanalyse ausführlich darzulegen (3.5).

Im Anschluss erfolgt die Prüfung der chronologischen Schriftenwahl anhand ihrer verborgenen Kontinuität und einheitlichen Entwicklungslinie zur endgültigen Gestalt der Verbumlehre hin (3.6) und schließlich werden einige in der eingangs vorgestellten Sekundärliteratur dargebotene Thesen und gängige Vorstellungen zur augustinischen Verbumlehre erneut aufgegriffen und hinterfragt (3.7).

Es gibt einen Standort der augustinischen Philosophie, die fortan in dieser Arbeit als revelative Metaphysik bezeichnet wird. Die Bezeichnung verdient es, expliziert zu werden. Unter der revelativen Metaphysik wird in dieser Arbeit die augustinische Erleuchtungs- und Einsprechungs metaphysik verstanden. Es handelt sich dabei um eine spezifische, apriorische Form der Metaphysik, die auf das geoffenbarte Wissen in doppelter Hinsicht angewiesen ist. Zum einen handelt es sich um eine Offenbarung der philosophischen Wahrheiten, die zwar durch die natürliche Vernunft erreichbar sind, aber nicht festgehalten werden können, zum anderen handelt es sich um die Wahrheiten, die für die menschliche Vernunft durch die christliche Offenbarung erreichbar geworden sind. Es ist somit eine christliche Metaphysik, aber nicht einfach eine Modifikation der klassischen Philosophie, sondern in ihrem Wesen eine neu aufgestellte philosophische Denkform.<sup>11</sup> Die revelative Metaphysik öffnet den Weg für die geistige Wendung nach innen zum inneren Wort, dem Kristallisationspunkt des einem individuellen Geist durch den menschgewordenen Logos zuteil gewordenen Wissens. Die Menschwerdung deutet Augustinus als Wegweisung, sich dem inneren des Geistes zu wenden.

### 1. 3. DIE ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTLICHE UND SYSTEMATISCHE VERORTUNG DES WORTES

Auch wenn diese Arbeit keinen Durchgang durch die geschichtlichen Stationen der philosophischen Bedeutungsformung des Wortes vorsieht, sollen im Folgenden einige Grundzüge zur Relevanz des Wortes im Allgemeinen und zum inneren Wort im Besonderen skizziert werden.

Zur Verbumlehre lassen sich drei Quellen feststellen. Die erste geht auf die antike Philosophie zurück, die zweite auf die jüdische Religionsphilosophie und die dritte entstammt dem johanneischen Evangelium. Seit dem Prolog dieses Evangeliums

---

<sup>11</sup> Zur christlichen Metaphysik als eine differenzierte Form der platonischen Metaphysik vgl. Teske 2008, 25. Er nennt den augustinischen Ansatz einer philosophischen Theologie das „Christian metaphysics“ mit geschichtlichen Folgen („I suggest that it was ... the birth of Christian metaphysics in the West.“ – ebd.).

ist die Lehre vom Wort bzw. die Logos-Lehre so gewichtig für den christlichen Glauben, dass sie jede philosophische Theologie beeinflusst, die sich mit dem Hauptgegenstand des christlichen Glaubens, dem trinitarischen Gottesbild beschäftigt. Eine solche philosophische Theologie stellt die augustinische Logos-Lehre, hier die Verbumlehre genannt, dar.<sup>12</sup> Sie liegt geschichtlich an der Kreuzung von drei Wissensgebieten, klassischer Metaphysik, jüdischer Religionsphilosophie und dem christlichen Offenbarungswissen. Im ersten davon blickt die Verbumlehre auf eine lange philosophische Tradition zurück, die mit Heraklit einsetzt und von Platon, Aristoteles sowie von Stoikern fortgesetzt wird.<sup>13</sup> Im religionsphilosophischen Bereich seitens der jüdischen philosophischen Tradition begegnet uns in Gestalt von Philon ein namhafter Vertreter der Logos-Lehre.<sup>14</sup> Vor dem Hintergrund von Philons profilierter Religionsphilosophie als der einhellig anerkannten Referenz einer vorchristlichen Logos-Quelle darf auch die alttestamentliche Anwendung des Logos-Gedankens nicht unerwähnt bleiben.<sup>15</sup> Schließlich initiiert der Prolog des Johannesevangeliums die maßgebliche Darstellung des Logos-Gedankens für die christlichen Theologen der nachfolgenden Jahrhunderte bis zu den ersten, das Glaubensbekenntnis festlegenden Konzilien.<sup>16</sup>

Es sind vor allem Justin der Philosoph, Klemens von Alexandrien und Origenes, die zur Etablierung der philosophischen Gestalt der vorkonziliaren Logos-Lehre

---

<sup>12</sup> Die Logos-Lehre in ihrer christlichen Prägung und die Verbumlehre bedeuten zwar die gleiche Thematik, sachlich aber sind sie nicht identisch. Die letztere ist eine genuin Augustinische Lehre, die aus einem Zusammenfließen seiner philosophischen Reflexion über das Wort und über die Menschwerdung Gottes erwachsen ist.

<sup>13</sup> Zur Logoslehre bei Platon vgl. Erler 1987, zu Aristoteles vgl. Sorabji 1982; insb. zu Logos als Aussage auch Weidemann 2021; zu Stoikern vgl. Frede 1996; Colish, Marcia L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages. V. 2. Stoicism in Christian Latin thought through the sixth century* (Studies in the History of Christian Thought, xxxiv, xxxv.). Leiden, Brill 1985, 142-238. Eine konzise Gesamtübersicht bietet Morovicova Remedios 2013, 15-62.

<sup>14</sup> Vgl. Runia 1988. Zum möglichen Kenntnisstand Augustinus' über die Logos-Lehre von Philo, s. Runia 2018.

<sup>15</sup> Vgl. Niehoff 2018; auch Mayer et al. 2019, insb. 620-621, nr. 2.

<sup>16</sup> Zur allgemeinen Einführung in die johanneische Logos-Lehre im gesamtbiblischen Kontext vgl. Eisele 2011; mit exegetischem Schwerpunkt vgl. Theobald 1988, insb. 171-270. Zur geschichtlichen Übersicht über die Ausbildung der christlichen Logos-Lehre in der vorconcilianischen Zeit vgl. Hofrichter 1992. Zu einzelnen Autoren sieh.: zu Justin vgl. Feder 1906 (in geschichtlicher Hinsicht); zu Klemens und Origenes vgl. Uhrig 2004, 204-283 bzw. 325-466 (unter dem exegetischen Gesichtspunkt); Kelber 1976 (allgemein). Zu Origenes Logos-Lehre mit philosophischer Deutung vgl. Edwards 2022.

beitragen.<sup>17</sup> Die Alexandrinische Denkschule findet dann ihre Fortsetzung im Wirken eines Athanasius von Alexandrien, der für diese Lehre entschieden auf dem ersten Konzil wirbt.<sup>18</sup> Während dieser Entwicklungslinie ist die philosophisch verankerte Logos-Lehre hauptsächlich auf den Logos als absolute Weisheit bzw. das sinnvollste Wort Gottes hinausgerichtet. Die Übertragung der in der menschlichen Sprachlichkeit sich entschleiernenden Intelligibilität der Wirklichkeit auf das göttliche Attribut ist ein theologisches Mittel, das aus dem johanneischen Prolog hervorgeht, aber nicht aus dem Neuplatonismus. Das Bewusstsein, dass die auf der Grundlage der apriorischen Gültigkeit des johanneischen Prologs fundierte Analogie eigens einer philosophischen Rechtfertigung bedarf, ist abwesend. Die analoge Relation zwischen Menschen- und Gottes-Wort ist in dieser Phase als etwas Selbstverständliches mit-gedacht, unterbestimmt, vorausgesetzt, doch noch nicht ausreichend expliziert, geschweige denn in einer Wiedergabe wie etwa das Verbum präzise konnotiert.<sup>19</sup> Hingegen wird die nach-nizäische Bedeutung des Logos als inkarnierten göttlichen Wortes näher bestimmt.<sup>20</sup> Doch steht die genaue Bestimmung des epistemologischen Status des göttlichen Wortes noch aus. Insofern deutet die Logoslehre zu diesem Zeitpunkt noch eine Arelationalität zum inneren Wort an, zu jenem Begriff also, den Augustinus noch einführen und philosophiegeschichtlich langlebig gemacht haben wird.

Insgesamt finden sich bei Augustinus vier philosophische Bedeutungen des Wortes. Erstens handelt es sich um die zwei

---

<sup>17</sup> Zur Entwicklung der nicht philosophischen Lehre der Einwohnung des Logos in die menschliche Seele innerhalb der Vätertheologie vgl. H. Rahner 1964, 13-87.

<sup>18</sup> Zum philosophischen Hintergrund der athanasianischen Gotteslehre vgl. Kannengiesser 2006. Speziell zur athanasianischen Logos-Lehre in geschichtlicher Hinsicht vgl. Atzberger (1975). Der Logos-Gedanke steht im Mittelpunkt der ganzen alexandrinischen Schule, so etwa bei Serapion von Thmuis: „Wir loben Dich, unerschaffener Gott, unerforschlich, unaussprechbar und unbegreiflich für jedes erschaffene Wesen. Wir loben Dich, der vom eingeborenen Sohne erkannt wird, der durch ihn der erschaffenen Natur verkündet, dargestellt und bekannt gemacht worden ist. Wir loben Dich, der den Sohn erkennt und seine Herrlichkeit den Heiligen enthüllt, Dich, der anerkannt wird von seinem gezeugten Logos und von ihm geschaut und den Heiligen geschildert wird.“ (nach BKV 1946).

<sup>19</sup> Zur Frage der begriffsgeschichtlichen Entwicklung vom Logos zum Wort vgl. Schindler 1965, 115-118. Schindler entwickelt die Auffassung, dass Augustinus kaum vor einer Wahl stand, das Verbum als Übersetzung von Logos zu nehmen, soweit der Gebrauch des Verbuns schon fortgeschritten gewesen sei, auch wenn noch im zweiten Jahrhundert andere Begriffe als Bezeichnung für den Gottessohn in Frage kamen, wie etwa „sermo“ bei Tertullian (vgl. a. a. O. 115).

<sup>20</sup> Vgl. Moreschini 2022, insb. 277-320.

Ebenen des äußeren Wortes, das als eine elementare sprachliche Einheit aus lautlich-psychischen und logischen Komponenten besteht.<sup>21</sup> Das erstere davon stellt als ein Objekt der Sinneswahrnehmung ein Glied im erkenntnisbildenden Prozess dar, so etwa in *De dialectica*. In dieser Schrift findet sich auch ein logisches Verständnis des Wortes als ein Grundbaustein der Wissenschaft der Logik, das in seine dialektische Funktion für die Sätze und Schlüsse eingebettet ist.<sup>22</sup> Zweitens kommt die semantische, zeichenhafte Ebene des Wortes in Frage. Sie stellt eines der zentralen Themen von *De magistro* dar. Diese Schrift bildet zugleich einen Übergang in der Entwicklung der Verbumlehre, denn auch wenn darin noch kein Konzept des inneren Wortes vorkommt, erscheint dort zum ersten Mal in den augustinischen Schriften das Konzept des inneren Lehrers, der den individuellen menschlichen Geist am wahren Inhalt eines Erkenntnisobjekts teilhaben lässt.<sup>23</sup> So kommt in der zweiten Bedeutung ein weiterer, transzendenter Aspekt in Betracht, der im Folgenden mit Einsprechung beschrieben wird. Drittens steht das Wort auch als Wort Gottes (<Verbum Dei>) im erkenntnistheoretischen Kontext einer Erleuchtungslehre, so etwa im Kommentar des Johannes-Evangeliums *In Ioani*.<sup>24</sup> Hier wird auch zum ersten Mal explizit das Konzept des inneren Wort zum Ausdruck gebracht (*verbum in corde tuo* bzw. *filius cordis tui*).<sup>25</sup> Und schließlich wird viertens das Wort zu einer erkenntnistheoretischen Entität namens „das innere Wort“ des menschlichen Geistes (*verbum cordis*) im wahrheitstheoretischen Kontext, wie es sich etwa in herausgearbeiteter Form in *De trinitate* findet.<sup>26</sup>

Damit steht fest: In der ersten Bedeutung weist das Wort den sprachlichen, in der zweiten den transzenten, in der dritten den epistemischen und in der vierten den veritativen Charakter auf.

Die erste (sprachliche) und zweite (transzendente) Bedeutung sind derart beschaffen, dass sie im menschlichen Geiste miteinander verbunden werden können; die erste Bedeutung kann mit der dritten (epistemischen) Bedeutung keine direkte Verbindung konstituieren, sondern nur über die Bildung des

---

<sup>21</sup> Vgl. Brachtendorf 2024a, 875-879.

<sup>22</sup> Vgl. Gasparri / Marconi 2021.

<sup>23</sup> Mag. XI, 38, 5-8: Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus.

<sup>24</sup> Vgl. Brachtendorf 2024b, 883-894.

<sup>25</sup> Io. eu. tr. I. 9, .: Si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui.

<sup>26</sup> Vgl. Brachtendorf 2024a, 879-883.

inneren Wortes, das heißt, über die vierte (veritative) Bedeutung. Die zweiten und dritten Bedeutungen des Wortes sind eine notwendige Voraussetzung der vierten, was die Erklärung des inneren Wortes zur Folge hat, so dass die Verbindung zwischen der transzendenten, epistemischen und veritativen Ebene im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht.

Unter dem Gesichtspunkt des geoffenbarten Wissens können das menschliche und göttliche Wort zueinander in analoger oder veritativer Relation stehen, ohne dass sie sich gegenseitig ausschließen müssen. Die analoge Relation zwischen den beiden entspricht einer gängigen Auffassung in der Fachliteratur, während die Auffassung, dass nach Augustinus der analogen Relation die veritative Relation zugrunde liegt, die Arbeitsthese dieser Untersuchung bildet. Eine veritative Relation kann dabei entweder im Sinne der Identitätstheorie der Wahrheit plotinischer Spielart oder im Sinne einer bestimmten Korrespondenztheorie oder auch als Kombination von beiden aufgefasst werden. Demnach würde das göttliche Wort mit dem menschlichen inneren Wort zusammenfallen oder das göttliche Wort würde das menschliche innere Wort in einer korrespondierenden Relation oder auch mit diesem erst zusammenfallen und es dann wahr machen. Zuerst sei aber die analoge Relation des Wortes an der Reihe.

#### 1. 4. DAS WORT IN ANALOGER RELATION ALS MÖGLICHKEIT EINER PHILOSOPHIE MIT RELIGIÖSER VORLAGE

Auf den ersten Blick überrascht es nicht, dass es sich bei der Verbumlehre um ein analoges Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wort handelt, ist doch das Analogon des Wortes neutestamentlich verankert. Ist diese Analogie nur eine doxastische Aussage und bedarf sie somit keiner philosophischen Rechtfertigung?

Im augustinischen Modell einer revelativen Metaphysik verlangt die doxastisch verankerte Analogie zwischen Gott und Mensch nach einer philosophischen Explikation.<sup>27</sup> Dabei ist die

---

<sup>27</sup> Zu allgemeinen Hintergründen der augustinischen Analogielehre vgl. Toom 2007.

Einsicht leitend, dass sich angeben lässt, welche Art von Verbindung zwischen den Analogaten besteht. Ohne genaue Angabe dieses Verhältnisses besteht die Gefahr, dass zwischen Analogie und Metapher nicht unterschieden werden kann. So lässt sich zwar das Faktum eines vom menschlichen Geist gezeugten Wortes auf vielfache Weise erklären, was dieses allerdings wahrheitsmäßig nicht qualifizieren und somit der Willkür einer beliebigen Zuschreibung aussetzen würde. Um dies zu vermeiden, muss die Analogie philosophisch begründet werden. Zu fragen bleibt nur, wie eine Begründungsstrategie aussehen soll, ob nämlich das menschliche Wort mittels eines direkten Anschlusses an das göttliche Wort kausal begründet werden kann oder ob nur über den Umweg eines analog handelnden Geistes (im Sinne des metaphysischen Grounding). Damit steht aber bereits fest: Die genaue Qualifizierung der Art und Weise der Analogie bedarf zusätzlicher epistemologischer Mittel, mittels derer die vorausgeschickte Arbeitsthese von einer philosophisch noch zu begründenden doxastischen Analogie zwischen zwei Worten verifiziert werden kann.

Es stellt sich außerdem die Frage, ob dieses Verhältnis das einzig mögliche ist. Kann ausgeschlossen werden, dass die doxastische Analogie eine Metapher und damit epistemologisch nicht aufzulösen ist? Dann würde die Begründung dieses Verhältnisses ins Leere laufen und für die augustinische Lehre vom inneren Wort, das auf der besagten Analogie stützt, eine andere relationale Grundlage suchen lassen. Die interverbale Analoge erweist sich aber beim näheren Hinsehen nicht als Metapher.

Denn wäre sie eine Metapher und wäre ein anderes als ein analoges Verhältnis interverbal wirklich möglich, würde dies die Frage nach dessen Zuordnung gegenüber dem analogen Verhältnis nach sich ziehen. Nun sieht ein analoges Verhältnis zwischen zwei Entitäten, wie göttlichem und menschlichem Wort, zwar kein unmittelbares Verhältnis zwischen den Wörtern vor, sondern gründet auf die je eigene Relation zwischen dem Geist als zeugender Instanz und dem Wort als gezeugter Entität. Nach Augustinus eröffnet dieses Verhältnis eine Möglichkeit des metaphysischen Paradigmenwechsels für jeden menschlichen Geist im Zugang zum göttlichen Wort. Gerade die doxastische Analogie schafft die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zum göttlichen Wort.<sup>28</sup> Auf dieser Ebene einer unmittelbaren Vermittlung bleibt die Analogie weiterhin biblisch verankert und

---

<sup>28</sup> Vgl. De ver. rel. 55, 113.

genügt für Augustinus gerade deshalb als Prinzip zum philosophischen Erkenntnisgewinn. Es ist daher nur folgerichtig, dass die Analogie bei Augustinus als doxastische Basis für eine Epistemologie dient, und zwar im wörtlichen und nicht im metaphorischen Sinne. In ihrer Rechtfertigung ist die Analogie jedoch nicht nur auf die Autorität des geoffenbarten Wissens, sondern auf eine epistemologische Rechtfertigung angewiesen.<sup>29</sup> Es muss möglich sein, ihren veridischen Charakter auch unabhängig vom Rahmen einer geoffenbarten Ontologie zu begründen, nachdem dieser Rahmen die Möglichkeit öffnete, das göttliche und das menschliche Wort miteinander zu vergleichen. Die Analogie bietet die basale Erkenntnis dafür, dass das innere Wort die aktualisierte Äußerung der erkannten Inhalte darstellt. Sie hält auch dem Verbleib des inneren Wortes beim Subjekt unter der Beibehaltung der Kenntnis von ewigen intelligiblen Formen stand.<sup>30</sup> Denn diese ewigen Formen sind im Verbum, in dem sie formal mit dem Verbum selbst und dem Schöpfer in eins sind - ein Analogat zum inneren Wort, in dem der erkannte Inhalt, das Wort selbst als Gedankenform und das Gedächtnis in eins zusammenfallen.<sup>31</sup> Ist aber mit dieser Analogie hinreichend gerechtfertigt, dass die erkannten Inhalte immer den ewigen intelligiblen Formen entsprechen? Wie kann die Analogie eine zufriedenstellende Erklärung für die inhaltlich identische Anwendung des inneren Wortes gewährleisten? Um diesen Fragen angemessen nachzugehen, soll ein Blick auf die andere augustinische Implikation des inneren Wortes, die veritative Relation geworfen werden.

---

<sup>29</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich der augustinische Ansatz von den modernen religionsphilosophischen Ansätzen wie etwa der reformierten Epistemologie. Diese vertritt die Auffassung, dass der religiöse Glaube eine mit anderen Glaubensformen gleichberechtigte Vernünftigkeit aufweist (vgl. Jäger 2001). Für Augustinus ergibt sich die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens nicht aus der Gleichberechtigung mit anderen Vernünftigkeiten, sondern aus der Vernünftigkeit schlechthin, aus der Intelligibilität der Wirklichkeit, die sich selbst in menschlicher Form geoffenbart hat (vgl. In Ioh. I, 14.). Die Form dieser schlechthinigen Vernünftigkeit der Wirklichkeit ist das Wort Gottes selbst, das damit auch die Voraussetzung von jeder Glaubensform hervortritt.

<sup>30</sup> Ausführlich dazu vgl. Brachtendorf 149ff.

<sup>31</sup> Zur ideellen Seinsweise der intelligiblen Formen oder Inhalte bzw. ewigen Ideen (*rationes aeternae*) im Verbum vgl. Io. eu. tr. I, 16-17. Ausführlich zur Differenz zwischen beiden Worten vgl. Brachtendorf 279.

## 1. 5. DAS WORT IN VERITATIVER RELATION ALS GENESE EINER ERKENNTNISTHEORETISCHEN VERBUMLEHRE

Das Wort steht vor allem als Zeichen für etwas, was zu einem Wissen führt, das die Wahrheit als Merkmal trägt und damit die Verbumlehre mit einer Wahrheitstheorie verbindet. Das gilt in unterschiedlicher Weise sowohl für die sprachliche Ebene eines äußeren Wortes wie auch für die sprachfreie Dimension des inneren Wortes, so dass die augustinische Verbumlehre sich ohne Wahrheitstheorie nicht angemessen erschließen lässt. Bereits einige Überlegungen in einer frühen Schrift *De dialectica* lassen diesen Schluss zu. Der von Augustinus in den weiteren Schriften gebrauchter Begriff Wort bzw. Wahrheitsbegriff sollen eine bestimmte Genese ans Licht bringen. Es ist eine geläufige Ansicht innerhalb der Augustinus-Forschung, dass es eine Genese der augustinischen Konzepte gibt. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Augustinus in *Retractationes* eine Rückschau auf seine Werke hält, wo er da und dort eine Korrektur der älteren Positionen vornimmt, und dabei sein Bewusstsein von einer abgeänderten Fassung zur Sprache bringt. Vor einem solchen Hintergrund bringt die vorliegende Arbeit das innere Wort im Menschen und das menschengewordene Wort miteinander unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitstheorie ins Verhältnis. Die darauffolgende Analyse wird an einigen dafür ausgesuchten augustinischen Schriften entlang verlaufen, um der Chronologie einer Genese der Verbumlehre nachzuspüren. Hier der Überblick über die Genese an den angesprochenen Schriften.

Die Schriften *Contra academicos* und *Soliloquia* stehen in der chronologischen Reihenfolge der augustinischen Schriften zwar vor der *De dialectica*, aber die Problemstellung des Konzepts der Wahrheit macht es ratsam, die beiden Werke kurz Revue passieren zu lassen. In beiden Schriften liegt, auf je eigene Weise, eine bestimmte Konzeption der Wahrheit vor, welche für das bessere Verständnis von *De dialectica* wichtig wird.

Im *Contra academicos* finden sich gleich mehrere einschlägige Gedanken: Die Erkenntnis der Wahrheit sei notwendig, um glückliches Leben zu führen, das geeignete Instrument dafür sei die Logik und die Wahrheit bedürfe einer Zustimmung.<sup>32</sup> Dabei ist in *Contra academicos* noch keine Lehre

---

<sup>32</sup> Acad. I, 5, 14, 36-39: Hac igitur sola via utens, iam iste sapiens erit: at nemo sapiens miser; omnis autem homo aut miser, aut beatus: beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio Veritatis; vgl. auch acad. 3,

von der inneren Wahrheit zu finden, geschweige denn vom inneren Wort oder Verbum. Vom göttlichen Verbum spricht Augustinus auch in *Soliloquia* an keiner Stelle. Von all den vielfältigen Denkanregungen und Ergebnissen, die diese Schrift enthält, bieten sich zwecks der vorliegenden Arbeit nur einige. Zuallererst trifft Augustinus in *Soliloquia* eine Definition der Wahrheit: Wahr sei etwas, was so ist, wie die Erkennenden sie wahrnehmen, wenn sie sie erkennen wollen und können.<sup>33</sup> Diese Definition wird er im Laufe der Schrift erweitern auf das Merkmal der Erkennbarkeit von Wahrheit. Die äußerlich ontologische Definition verbirgt in sich einen korrespondenztheoretischen Kern, das heißt, hinter einer ontischen Wahrheit lässt sich ein Verhältnis zwischen der Sache, die wahr ist und ihrem Erkenntnisinhalt erblicken. Eine andere Neuerung in *Soliloquia* gegenüber *Contra academicos* liegt im Verhältnis zwischen Dialektik und Wahrheit. Die Wahrheit ist zwar das Ziel, das sich die Dialektik (Logik) setzt. Diese Einsicht ist weder neu noch einmalig und sie findet sich doch schon in *Contra academicos* wie auch später in *De dialectica*. Neu ist, dass Augustinus in *Soliloquia* die Aussagenlogik von der Wahrheitsfindung abkoppelt (dieser Aspekt wird sich in *De doctrina christiana* in weiter entwickelter Form wiederkehren), indem er auf dem Gebiet der Aussagen zwei Arten von Falschheit auseinanderhält. So ist eine falsche Aussage aufgrund der leicht verwechselbaren Erscheinung (*alicuius imitatio*) von der anderen über den falschen Inhalt (*res ipsa imitatur*) zu unterscheiden. Die einen betrifft das Gebiet der Aussagen selbst, die andere hingegen die Wahrheit oder die Falschheit im Bereich der Inhalte bzw. Gegenstände, über welche die Aussagen getroffen werden.<sup>34</sup>

Nun stoßen wir bereits in *De dialectica* auf ein Verhältnis zwischen Wort und Wahrheit. Das menschliche Wort bzw. das <verbum> (fortan unterschieden vom <Verbum>, das für das göttliche Wort steht) weist innerhalb der Dialektik einen notwendigen Zusammenhang u. a. mit einer Sache (*res*) auf. Dialektik macht vom <verbum> Gebrauch, um ihr Ziel zu

---

13, 29, 34-38: Haec quidem habeo a dialectica, et alia multa quae commemorare non est necesse. Neque enim debeo ingratus existere. Verum ille sapiens aut haec neglegit, aut si perfecta dialectica ipsa scientia veritatis est

<sup>33</sup> Sol. 5,8: Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.

<sup>34</sup> Sol. 2.15,29: Iam intellego multum interesse inter illa quae dicimus, et illa de quibus dicimus aliquid; quare iam assentior: nam hoc solo revocabar, quidquid falsum dicimus non recte dici, nisi habeat veri alicuius imitationem. Quis enim lapidem falsum argentum esse dicens non iure rideatur? tamen si quisquam lapidem argentum esse dicat, dicimus falsum eum dicere, id est falsam proferre sententiam. Stannum autem vel plumbum non absurde, ut opinor, falsum argentum vocamus, quod id res ipsa velut imitatur: neque ex eo falsa est nostra sententia, sed illud ipsum de quo enuntiatur.

erreichen. Ein Ziel der Dialektik ist es, die Wahrheit aufzufinden. Damit bringt das Thema des <verbum> gleich das Thema der entsprechenden Wahrheitstheorie mit sich. Das heißt, die Verbumlehre zieht die Diskussion um die Klärung der entsprechenden Auffassung der Wahrheit nach sich.<sup>35</sup> Wie oben schon gesagt läutet *De dialectica* das Verhältnis zwischen zwei Bedeutungen des Wortes ein, zwischen dem inneren Wort <verbum> und göttlichen Wort <Verbum>, woraufhin sich diese Arbeit dem besagten Verhältnis widmet. Im weiteren Verlauf wird die Wahrheit in *De magistro* mit Christus identifiziert und das erkenntnistheoretische Konzept der Erleuchtung eingeführt, was sich in den anderen Schriften immer mehr etabliert. Die Erleuchtungsthese ist zwar erkenntnistheoretischer Art, jedoch mit dem Glauben verbunden.<sup>36</sup> Dabei ordnet sich der Glaube hier ebenfalls der Erkenntnistheorie unter. In den nächsten zwei Werken, aus welchen einzelne einschlägige Abschnitte zu Rate gezogen werden, spielt die Wahrheitstheorie immer mehr eine Rolle. In *De vera religione* etwa wird die Wahrheit zum ersten Mal ausdrücklich nicht nur mit Christus, sondern nun mit Gott gleichgesetzt, was nur konsequent erscheint, bedenkt man, dass Augustinus Christus auch als Inbegriff der revelierten Weisheit Gottes identifiziert. Damit ist eine paradigmatische Verschiebung von der klassischen Metaphysik der antiken Philosophie zu einer revelativ bedingten Ontologie vorbereitet. Erkenntnistheoretisch hat das zur Folge, dass die Korrespondenztheorie der Wahrheit in die Ontologie der Glaubensinhalte eingebunden wird.

In diesem Sinne noch weiter ausgearbeitet scheint der Gedanke in *De doctrina christiana*, wonach die Möglichkeit der vorhandenen dialektischen Regeln in Frage gestellt wird, im metaphysischen Bereich der Glaubensinhalte noch wahrheitsfähig zu sein.<sup>37</sup> Im Anschluss an diese Gedanken entfaltet sich in *Confessiones* eine Besprechung der korrespondenztheoretischen Struktur der Wahrheit, die sich auf die Bewahrheitung bestimmter Gedanken beziehen. Zum ersten Mal in der vorliegenden Werkauswahl tritt eines der erkenntnistheoretisch zentralen augustinischen Konzepte der

---

<sup>35</sup> Zu aktuellem Stand der wahrheitstheoretischen Diskussion s. Künne 2003.

<sup>36</sup> Zum erkenntnistheoretischen Hintergrund der Erleuchtungslehre vgl. Beierwaltes 1972, Gilson 1929, 103ff.

<sup>37</sup> Ist eines der kontrovers diskutierten Themen des 20. Jahrhunderts gewesen, dem Glaubensinhalt eine eigene Vernünftigkeit zuzuerkennen (dazu vgl. Kanzian 2003, 2018; Löffler 2006a, 2006b, hier insb. 46-118; vgl. auch von Wachter 2017), so sind wir hier mit den augustinischen Gedanken konfrontiert, welche den Glaubenswahrheiten sogar eigene Logik ausdrücklich zuspricht.

Erleuchtung in den Vordergrund. Es übernimmt die Funktion einer Wirkursache für die Entstehung des wahrheitsgemäßen Inhalts eines Erkenntnisobjekts. Die *Sermones* bestätigen das korrespondenztheoretische Verhältnis der Wahrheit innerhalb des menschlichen und göttlichen Worts, allerdings mit dem doppelten Zusatz, dass es erstens zu einer Kommunikation zwischenmenschlicher Art seitens des göttlichen Wortes gegenüber dem menschlichen Geist kommt und zweitens, der Inhalt, über den das göttliche Wort den menschlichen Geist in Kenntnis setzt, zugleich wahr gemacht ist. Damit wird das menschliche Wort, das anschließend über den Inhalt Einsicht gewinnt, zum Wahrheitsträger. Die In-Kennntnis-Setzung eines menschlichen Geistes über die Wahrheit des im Geiste angeschauten Inhalts ist eine Zusatzerklärung zur Erleuchtungsthese. Folgerichtig zeigt sich nach und nach das Ergebnis der interverbalen Wechselwirkung in den *Sermones*. Das <Verbum> präsentiert sich als Subjekt des Geschehnisses, während der menschliche Geist ein Empfänger, ein Objekt hinsichtlich des zu erwerbenden Wissens ist. Das Hervorbringen des Wortes seitens des menschlichen Geistes bedeutet eine Individualisierung des sicheren Wissensinhalts als Antwort auf die erhaltene Erkenntnis (notitia). In diesem Sinne schließt sich der Kreis einer Kommunikation, deren wahrheitsmäßige Vollendung nur das göttliche Wort gewährleisten kann.

Die letzten zwei Kommentare tragen zur Vertiefung der einzelnen thematischen Schwerpunkte bei. So ist das Konzept der Erleuchtung *In evangelium Ioannis* für die Frage zuständig, wie der menschliche Geist im inneren Wort die neue Erkenntnis erwirbt und sich dadurch zu einer anderen Erkenntnisstruktur modifiziert. Das hat mit der Veränderung des menschlichen Geistes aufgrund der durch das innere Wort festgehaltenen wahren Erkenntnis zu tun. Indessen setzt *De trinitate* thematisch die erkenntnistheoretische Erörterung der Folgen der Erleuchtung für das innere Wort fort und gelangt schließlich zur Antwort auf die Frage, was der menschliche Geist im inneren Wort als neue Erkenntnis erwirbt. Diese Schrift erweist sich als besonders wertvoll für die Freilegung der korrespondenztheoretischen Struktur des Verhältnisses zwischen dem <Verbum> und <verbum>. Sie muss aber näher bestimmt werden, denn eine Korrespondenztheorie der Wahrheit an sich besagt noch keine spezifische Eigenart des angesprochenen Verhältnisses. Es ist ersichtlich geworden, dass jenes Verhältnis zwischen dem menschlichen inneren Wort und göttlichen Wort, um dessen Wahrheit es geht, von beiden Entitäten mitgetragen wird.

Entweder ist das Verhältnis wahr und dadurch das Merkmal des einen göttlichen Wortes auf das menschliche übertragbar oder nicht. Die Klärung dieser Frage dürfte die Wahrmacher-Theorie leisten. Aber warum die Wahrmacher-Theorie?

Seit einigen Jahrzehnten verläuft im Bereich der analytischen Metaphysik auf dem Gebiet der Metaphysik eine vielschichtige Diskussion über die Notwendigkeit der Annahme einer wahrheitsstiftenden Funktion, die von einem Sachverhalt oder einem Gegenstand ausgehen sollte. Es handelt sich dabei um die Theorie der Wahrmacher.<sup>38</sup> Es ist charakteristisch für die systematische Vorgehensweise in der analytischen Metaphysik, verschiedene Ansätze abgesehen vom geschichtlichen Faktor zu prüfen.<sup>39</sup> Dieses Vorgehen hat den Vorteil, von einer Erkenntnislehre die zweckentfremdende Brille eines Historismus abzusetzen, um den freien Blick für die systematische Analyse sich offen zu halten. So kann eine besondere Anwendung der Korrespondenztheorie, wie das durch die Wahrmachertheorie praktiziert wird, in der Verbumlehre zustande kommen. Einladend wirkt dabei die Position von den Befürwortern dieser Theorie, was einen Wahrmacher betrifft. Neben den Dingen können nämlich die „Momente“ die Wahrmacher-Funktion übernehmen. Sie stehen als Bezeichnung für Gegebenheiten, die sich nicht auf die Tatsachen zurückführen lassen, aber auch nicht einfach zu den Dingen dazugehören.<sup>40</sup> So lässt sich die Theorie der Wahrmacher als eine methodologische Anweisung zur Korrespondenztheorie verstehen. Dabei lassen sich die Relata zwecks des besseren Verständnisses einer veritativen Korrespondenztheorie in einen Wahrmacher und einen Wahrheitsträger einteilen.<sup>41</sup> Im Folgenden wird die Wahrmacher-

---

<sup>38</sup> Seit der Arbeit von Mulligan/Simons/Smith (1984/1987) ist die Wahrmachertheorie ein fester Bestandteil der analytischen Metaphysik geworden.

<sup>39</sup> So etwa bei der metaphysischen Theorie von Grounding. Sie konnte in der analytischen Metaphysik mit Bezügen auf Platon und Aristoteles überzeugen. Vgl. Fine 2012, Schaeffer 2009.

<sup>40</sup> Es ist gleich, ob es richtig oder nicht, sowohl die Dinge als auch Momente können Wahrmacher sein; dieser Umstand bedeutet einen Vorteil für die Ziele dieser Untersuchung im Vergleich zu anderen Korrespondenztheorien der Wahrheit, welche eine Sonderkategorie von nichtgegenständlichen Entitäten postulieren – wie etwa Tatsachen, Sachverhalte –, die nur dafür da sind, als Wahrmacher zu dienen. Mulligan/Simons/Smith 1984/1987, Sonderdr. 14.

<sup>41</sup> Bei den Autoren der gegenwärtigen Wahrmacher-Theorie klingt es folgenderweise: „Unser Vorschlag – der realistischen Überzeugungen entspringt – lautet, dass eine solche Theorie gewonnen werden kann, wenn wir die Zusammenhänge betrachten, die zwischen Wahrheitsträgern, also Gegenständen der Logik, und Wahrmachern, d. h. Vorkommnissen der Welt, kraft deren Sätze oder Propositionen wahr sind, bestehen.“ Mulligan/Simons/Smith 1984/1987, Sonderdr. 3.

Theorie methodologisch eingesetzt, um eine korrespondierende Beziehung zwischen zwei Entitäten offenzulegen und dass diese Methodologie für die Erschließung des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Innenwort und göttlichen Wort geeignet ist.

Die Wahrmacher-Theorie stellt eine Korrespondenztheorie rechtfertigende Ontologie zur Verfügung. Das gibt den Anlass, die Wahrmachertheorie auf die augustinische Wahrheitstheorie anzuwenden, bedarf doch das Verhältnis zwischen zwei Worten der vorausgehenden Klärung ihrer jeweiligen Ontologien. Die Unklarheit, ob und wie die beiden Worte miteinander verbunden sind, geht auf die Frage zurück, ob und wie die zwei Wahrheiten, die sich auf verschiedenen ontologischen Ebenen befinden, miteinander zu tun haben. Die Beantwortung dieser Frage würde die Erhellung jener Bedingungen ans Tageslicht fördern, unter denen die beiden Worte wahr sein müssen. Die Wahrmacher-Theorie kann aushelfen, diese Bedingungen herauszufinden.

## 1. 6. ZUR CHRONOLOGISCHEN AUSWAHL DER SCHRIFTEN ALS SPURENSUCHE FÜR DIE ENTSTEHUNG DER VERBUMLEHRE

Die vorliegende Arbeit kann trotz einer klar umrissenen Thematik sowie der Motivation, eine Forschungslücke zu schließen, nur einen Anfangscharakter haben und lediglich eine Einführung sein. Es würde sicherlich den Rahmen einer einzelnen Arbeit sprengen, die zahlreichen erkenntnistheoretischen bzw. metaphysischen Folgen, welche eine Untersuchung der augustinischen Verbumlehre nach sich zieht, im Einzelnen nachzuverfolgen. Stattdessen befasst sich diese Arbeit mit der Freilegung der zentralen Aussagen der Verbumlehre und der anschließenden Prüfung der Kohärenz dieser Aussagen. Doch zunächst stellt sich eine textgenetische Frage: Ist die Verbumlehre eine Konzeption, das sich aus einem einzigen Werk (*De trinitate*) herauskristallisiert oder ist sie das Ergebnis einer Entwicklung, die sich in verschiedenen Schriften niederschlägt und eine Einheitlichkeit aufweist.

Die chronologische Auswahl der Texte will zeigen, wie sich die Entwicklung der augustinischen Lehre über das innere Wort entlang seiner Schriften rekonstruieren lässt. Die vorliegende Untersuchung erhebt zwar den Anspruch, einen bestimmten augustinischen Gedankengang sichtbar zu machen, befasst sich

jedoch nicht mit allen augustinischen Schriften. Das hat Gründe. Erstens kommt das innere Wort nur in einer begrenzten Zahl der Schriften zur Sprache und zweitens führt der Rahmen dieser Arbeit dazu, Werke möglichst repräsentativ zu wählen. Der Gesichtspunkt, unter dem die Wahl getroffen wurde, ist die erkenntnistheoretische Bedeutung einer Schrift und der darin vorkommende Bezug auf das innere Wort. So können die Werke zwar schwerpunktmäßig diverse erkenntnistheoretische Aspekte repräsentieren, sie lassen aber immer einen Bezug auf das Wort bzw. das innere Wort herstellen oder einen Zusammenhang mit dem korrelativen Begriff der Wahrheit erkennen.<sup>42</sup> Schließlich bezieht sich die Arbeit auf augustinische Werke, die aus verschiedenen Perioden seines Schaffens stammen, wodurch sich eine diachronische Spurensuche nach einer einheitlichen Lehre vom inneren Wort sinnvoll gestalten lässt. Wäre diese Suche mit Erfolg gekrönt, würde die Rede von einer die Schriften und Perioden übergreifenden Verbumlehre gerechtfertigt. Doch wäre damit noch kein Urteil über die innere Entwicklung der Verbumlehre gesprochen und ebenso wenig über die finale Widerspruchsfreiheit des gesamten Gedankens gesagt.

Für die Beurteilung dieser Eigenschaften in der Entwicklung der Verbumlehre kommen folgende Werke in Frage: *De dialectica*, *De magistro*, *De vera religione*, *De doctrina christiana*, *Confessiones*, *Sermones 117* und *293A/Augm.*, *In evangelium Ioanni* und *De trinitate*. Gewiss kann eine Auswahl der Texte keine vollgültigen Endergebnisse für das Gesamtwerk abgeben, wohnt doch eine bestimmte Unvollkommenheit jeder Auswahl inne. Dennoch würde sich die Auswahl für das Ziel der Arbeit als zufriedenstellend erweisen, sollte sie drei Bedingungen erfüllen. Erstens sollte sich eine einheitliche Lehre durch die geprüften Werke hindurchziehen, zweitens sollte sich eine bestimmte Entwicklung innerhalb dieser Lehre beobachten lassen und drittens sollte das Ergebnis dem augustinischen Gesamtwerk nicht widersprechen. Außerdem wird vorausgesetzt, dass die gesuchte Lehre einen erkenntnistheoretischen Charakter hat. Dabei reicht es im Allgemeinen bei weitem nicht aus, den augustinischen Schriften mit erkenntnistheoretischem Inhalt die Priorität zuzugestehen. Denn dann stünde die Auswahl der einschlägigen veritativen Theorie im Besonderen noch aus.

---

<sup>42</sup> Der enge Zusammenhang zwischen dem inneren Wort und Wahrheit bei Augustinus kann hier nur als Vorannahme eingebracht werden. Daher ist die genaue Art der Relation, ob Inhärenz oder Subsistenz, hier auch nicht näher erörtert worden.

Die erste Wahl fällt auf die Werke, die das Wort zum Gegenstand haben (*De dialectica*, *De magistro*, *Sermones 117, 293a*, *In Evangelium Ioanni*, *De trinitate*); die zweite Wahl auf die Werke, wo das im Zusammenhang mit dem Wort stehende Konzept der Wahrheit besprochen wird, auch wenn dort das Wort nicht explizit zur Debatte steht (*De vera religione*, *De doctrina christiana*). Das innere Wort wird explizit in zwei Werken (*In Evangelium Ioanni*, *De trinitate*) erörtert, die auch den abschließenden Teil der Analyse bilden.<sup>43</sup> Alle Abschnitte werden der chronologischen Reihenfolge unterstellt, damit die Prüfung einer Genese der Verbumlehre gewährleistet ist.

## 1. 7. BESPRECHUNG DER SEKUNDÄRLITERATUR ZUR VERBUMLEHRE UND DER MIT IHR VERBUNDENEN WAHRHEITSTHEORIE

Wie bereits vermerkt, ist die Auswahl der augustininischen Sekundärliteratur, in der eine geschlossene Behandlung der augustininischen Lehre vom inneren Wort zu finden ist, überschaubar. Neben einigen wenigen, eigens zu diesem Thema vorliegenden kleineren Beiträgen, gibt es entsprechende Einarbeitungen in größere Monografien. Obwohl die meisten Ansätze innerhalb der Werke platziert sind, die grundsätzlich auf andere Fragestellungen abzielen, sind diese Stellungnahmen zur augustininischen Verbumlehre nicht ohne Bedeutung. Die ausgesuchten Beiträge stehen stellvertretend für die eine oder andere gängige Sichtweise. Sie gehen alle davon aus, die Verbumlehre wäre eine eigenständige philosophische bzw. teilweise philosophische Konzeption, die Augustinus durchgehend oder nur in wenigen Texten vertritt. Neben diesem systematischen und textkritischen Aspekt gibt es gewiss weitere gemeinsame Merkmale. Bedacht werden könnte hier die Frage nach dem erkenntnistheoretischen bzw. sprachphilosophischen Stellenwert. Auch die Antwort auf die Frage, welche erkenntnistheoretische Bedeutung dem inneren Wort zukommt oder auf die Frage nach der sprachlichen Verfasstheit des inneren

---

<sup>43</sup> Im Johannes-Kommentar ist der Terminus noch nicht gänzlich ausgeprägt (vgl. *filius cordis* in *In Evang. Ioann.* I, 9), weshalb wohl die Verbumlehre in der Sekundärliteratur als ausschließliches Proprium von *De trinitate* formuliert wird.

Wortes bzw. der Zugehörigkeit zu einer mentalen Sprache, rückt in den Vordergrund.<sup>44</sup> Ferner steht zur Diskussion, ob eine bestimmte Wahrheitstheorie und ein entsprechendes epistemologisches Konzept mit dem inneren Wort verknüpft ist. Doch die erkenntnistheoretische oder sprachphilosophische Verortung des inneren Wortes allein würde für die Wiedergabe des vollständigen systematischen Bildes nicht genügen. Denn das innere Wort ist im doppelten Sinne ontologisch verankert, im menschlichen Geiste als inneres Wort und als göttliches Wort. Es wird den beiden Worten eine Verbindung unterstellt, nach deren Art in der Sekundärliteratur gefragt und gesucht werden dürfte.

Bevor die systematischen Beiträge zur Verbumlehre aus der Sekundärliteratur besprochen werden, soll stellvertretend eine Position zur Sprache kommen, welche den Inhalt der Verbumlehre auf eine nur philosophiegeschichtlich relevante Konstruktion reduziert und ihr den eigenen systematischen Wert abspricht. Einen solchen Standpunkt, der einer geläufigen Betrachtungsweise der augustinischen Philosophie aus der historischen Perspektive entspricht, vertritt Gerard Watson.<sup>45</sup> Watson beschäftigt sich in erster Linie mit der Frage nach den historischen Vorgängern der augustinischen Verbumlehre, prüft dabei den stoischen und neuplatonischen Ansatz und findet zunächst, dass jeder davon, einzeln genommen, den augustinischen Gedanken nicht rechtfertigen kann, sondern eher den Bedarf an der Lehre vom inneren Wort zu verstärken scheint.<sup>46</sup> Der Neuplatonismus bietet keinen notwendigen Grund für die Lehre vom inneren Wort auf der menschlichen Ebene.<sup>47</sup> Allerdings liefere der Neuplatonismus Augustinus die entscheidenden Impulse für die Herausarbeitung seiner Lehre. In der anschließenden Analyse der augustinischen Erkenntnislehre erörtert Watson u. a., wie es zur Lehre vom inneren Wort gekommen sein dürfte, und gelangt zum Schluss, dass das innere

---

<sup>44</sup> Die vorsprachliche Erkenntnis meint das Wissen, bevor es versprachlicht ist. Das versprachlichte Wissen kann wiederum zwiefach aufgefasst werden. In den zeitgenössischen Erklärungsmodellen, in denen die Konzeption der mentalen Sprache figuriert, geht die seither anhaltende Debatte vor allem der Frage nach, ob das vorsprachliche Wissen bei Kindern ausgeprägt ist oder es nur um eine allgemeine Vorrichtung im Sinne der grammatikalischen Erwerbsfähigkeit des Kindes geht. Zu dieser Auffassung steht etwa Chomsky, zu der ersteren würde sich Augustinus bei all den Unterschieden im Einzelnen eher anfreunden können, denn er geht davon aus, dass dieses vorsprachliche Wissen am Kind durchaus beobachtbar ist (vgl. Brachtendorf 2020). Außerdem kann es durch das Nachdenken über den bewusst gewordenen Inhalt daraufhin versprachlicht werden.

<sup>45</sup> Vgl. auch Rist 1994, 2001. Rist vertritt die Auffassung, dass die Leistung der augustinischen Philosophie in der Abänderung der platonischen Positionen bestünde.

<sup>46</sup> Watson 1988, 81-82.

<sup>47</sup> Watson 1988, 83.

Word vom menschlichen Geist zugleich erschaffen und ausgesagt sei. Jedenfalls zeuge der Geist eigenständig den intelligiblen Inhalt.<sup>48</sup> Das Wort sei die Wiedergabe des Denkens, indem diese eine Erkenntnis aus dem Gedächtnis heraushole und sie zum inneren Wort forme, zu einer Erkenntnis, die kommunikativen Charakter erhält, zugleich aber eine geistimmanente Existenzweise behält. Das Denken habe somit die Funktion, das verborgene Wissen aus dem Gedächtnis zu holen, es bewusst zu machen, es ins Wort hinein zu formen.<sup>49</sup> Seine Untersuchung setzt der Autor, der geschichtliche Interessen verfolgt, mit der Untersuchung der stoischen und plotinischen Ansätze in der Feststellung der Eigenschaften des Wortes fort und folgert, dass die plotinische Lehre vom Logos der augustinischen Verbumlehre bei all seinen spezifischen Interessen zur philosophischen Rechtfertigung der christlichen Glaubenslehre zugrunde liege.<sup>50</sup> Augustinus habe demnach aus zwei Quellen profitiert, dem Stoizismus und dem Neuplatonismus, mit einiger Präferenz zum Letzteren, um seine Lehre vom inneren Wort aufzustellen. Es sei eine Lehre, die letztlich eine Erklärung der Trinität unter der Beibehaltung der von Augustinus vertretenen eingeschränkten Gültigkeit der (platonischen) Philosophie leisten könne. Ein solcher Schluss verwandelt den systematischen Gehalt der augustinischen Verbumlehre in eine christliche Nachbildung vorangehender systematischer Leistungen von mittelmäßiger philosophiegeschichtlicher Relevanz. Daher ist es nur folgerichtig, dass Watson der Auffassung ist, die augustinische Verbumlehre sei auch kein genuiner Beitrag zur Erkenntnistheorie, sondern eine mehr oder minder gelungene apologetische Zusammenstellung von einigen philosophischen Positionen, vor allem der Plotinischen.<sup>51</sup> Die Gesamtbewertung Watson's der augustinischen Lehre über das innere Wort als einer Konzeption mit bescheidener Originalität bildet ein Beispiel für die Historisierung des augustinischen Beitrags.

In systematischer Hinsicht findet sich in der Sekundärliteratur vor allem die Auffassung des inneren Wortes wieder, es sei vor allem ein Erklärungsmittel der innertrinitarischen Beziehung zwischen Vater und Sohn. Als Grund für diese Ansicht lässt sich anführen, dass es sich beim inneren Wort um eine analoge Aussage in Bezug auf das göttliche Wort, übertragen vom menschlichen Wort, handelt. So bedeutet das innere Wort, dass das Subjekt das Wort innerhalb unseres Geistes bildet, um damit mit den anderen zu kommunizieren. Im Bereich des menschlichen

---

<sup>48</sup> Watson 1988, 84.

<sup>49</sup> Watson 1988, 87.

<sup>50</sup> Watson 1988, 91.

<sup>51</sup> Watson 1988, Ebd.

Geistes wendet sich dieser zu diesem Zweck an Christus, an das göttliche Wort.<sup>52</sup> Außerdem erhält das innere Wort die Erkenntnis aus dem Gedächtnis, die es zu einem Begriff formt und schließlich ist das innere Wort keine linguistische, sondern eine nichtsprachliche Größe.<sup>53</sup>

Wenn von der augustinischen Verbumlehre gesprochen wird und dabei nicht allgemein seine Sprachphilosophie, sondern die Lehre vom inneren Wort gemeint ist, dann gilt das besondere Augenmerk *De trinitate*, denn vor allem hier expliziert Augustinus seine Verbumlehre und führt sie zu einer Endgestalt. Eine Reihe von Arbeiten kreist daher verständlicherweise um die Verbumlehre, die in *De trinitate* vorkommt, ohne allerdings das nicht analoge Verhältnis zwischen den beiden Worten zu ihrem Gegenstand zu machen.<sup>54</sup> Die Monographien über *De trinitate*, mit jeweils eigenem Schwerpunkt befassen sich nur begrenzt mit der Fragestellung der philosophischen Rechtfertigung einer Verbumlehre.<sup>55</sup> In einer davon, nämlich in der „Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre“ von Alfred Schindler, steht das Wort als Analogie im Mittelpunkt. So soll ein kurzer Blick auf diese Arbeit ungeachtet ihres theologischen Charakters geworfen werden, die sich hauptsächlich *De trinitate* widmet

---

<sup>52</sup> Stellvertretend dafür vgl. Tornau 2020, c. 5.: „In the later books of *De trinitate* and in the sermons on the Trinity, Augustine frequently refers to a phenomenon called “inner word”, which he uses to explain the relation of the inner-Trinitarian Word or Logos from the Prologue of John (John 1:1) to Christ incarnate. Just as the spoken word signifies a concept that we have formed within our mind and communicates it to others, so Christ incarnate signifies the divine Logos and admonishes and assists us to turn to it.

<sup>53</sup> Tornau 2020, a. a. O.

<sup>54</sup> Eine umfassende und aufschlussreiche Übersicht über verschiedene Interpretationen der Verbumlehre auf der Grundlage von *De trinitate* bietet Rolan Kany 2007, ins. 263-271. Das Gemeinsame sämtlicher Deutungen von Hans Gadamer bis zu Theo Kobusch erblickt Kany in dem Verfehlen der genuinen Lehre, die aus *De trinitate* hervorgehen. Eine Ausnahme scheint die Auffassung von Brachtendorf (2000) zu bilden (Vgl. Ebd. 267). Unter den von Kany kritisierten Ansätzen fällt auch die Arbeit von Pintarič 1983. Diese ist uns aus zwei Gründen aufgefallen. Einmal ist der Autor einer Entwicklungslinie des inneren Wortes in anderen Schriften durchaus bewusst, auch wenn er dies nicht gerade ausführlicher Untersuchung unterzieht (19-37); zum anderen führt Pintarič zahlreiche Vergleiche zwischen dem menschlichen und göttlichen inneren Wort, freilich zum Zwecke der Begründung seiner Hauptthesen, deren wichtigste in der philosophisch begründbaren Möglichkeit einer Trinität besteht, auf die sprachlich gerechtfertigte Bezugnahme möglich ist, und auf der Grundlage der Analogielehre (ins. 110-118) beruht. Wie bei jedem der von Kany aufgezählten Autoren wird auch bei ihm die Rückfrage an die Unvermeidlichkeit der analogen Begründung des Verhältnisses zwischen zwei Worten vermisst.

<sup>55</sup> Zwei Monografien sind theologischer Natur (Schmaus, Schindler) und zwei philosophischer (Gangauf, Brachtendorf). Gesamtübersicht dazu s. bei Kany 2007, 131-151. Bei Gangauf und Schmaus spielt der erkenntnistheoretische Charakter des inneren Wortes als einer Relation, die nicht nur analog analysiert werden muss, kaum eine Rolle.

(Schindler 1965). Die Grundaussage, die Schindler in dieser Arbeit entwickelt, ist insofern bemerkenswert, als sie die Wirksamkeit der analogen Anwendung des inneren Wortes bei Augustinus infrage stellt. Schindler vertritt nämlich die Ansicht, die Analogie-Lehre sei von Augustinus künstlich aus den philosophischen Vorarbeiten seiner frühen Jahre konstruiert worden, was den Grund ihrer Inanspruchnahme für die Erklärung der Trinität darstelle.<sup>56</sup> Die Analogie-Lehre sei an sich als konsistentes Mittel zur Erklärung der Trinitätslehre fehl am Platz oder vielmehr immer zum Scheitern verurteilt, behauptet doch Augustinus selbst immer wieder die fernbleibende Unerkennbarkeit der göttlichen Existenz.<sup>57</sup> Soweit die Arbeit von Schindler unsere Arbeitsthese, die Verbumlehre sei auch nicht analogisch zu begründen, geradezu stärkt, indem sie das Rechtfertigungspotential der Analogie zurückweist, soweit entfernt sie sich davon, bei Augustinus selbst die bessere Antwort zu suchen. Dennoch ist der Standpunkt von Schindler ein weiterer willkommener Anlass, die augustianische Verbumlehre außerhalb des Mittels der Analogie-Lehre einer philosophischen Analyse zu unterziehen.

So bleibt die Arbeit von Schindler trotz ihres mit unserer Arbeit verwandten Anspruchs doch auf Distanz zu der entscheidenden Frage nach der Art der Relation zwischen menschlichem und göttlichem Wort. In dieser Hinsicht kommt die Arbeit von Johannes Brachtendorf unserem Anliegen aufgrund ihrer philosophischen Vorgehensweise und der Herausarbeitung der Eigenart des inneren Wortes, auch wenn dies wegen ihrer eigenen Zielsetzung ohne Annäherung an die interverbale Relation geschieht, viel näher.

---

<sup>56</sup> Schindler gibt nämlich zu Bedenken (ders. 231): „Das Bestreben, die Trinität lebendig und plastisch zu machen, hatte sich ja in den ganz frühen Texten durch eine ... unkorrekte Interpretation geltend gemacht. Nachdem dies dank fortgeschrittener theologischer Erkenntnis unmöglich geworden war ..., bot nun also das menschliche Innere ... eine Möglichkeit, jene Trinität unangetastet zu lassen und über den Analogie-Weg eine neue Aktualisierung des erstarrten Dogmas zu erzielen. ... in diesen Analogien wurde sie (die Sprache - Anm. Koridze) als das innere Wort nun selbst zur Analogie. ... Wir sahen ja, ... daß nach ihm (nach Augustinus - Anm. Koridze) das Wesen des ewigen Wortes gerade mit dem immer wiederholten Geschehen zusammenhängt. Das aber ist ein Element, welches den trinitarischen Prozessionen ... notwendig fehlen muss.“ Es sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass das „wiederholte Geschehen“ in Form der Zeugung des Wortes bei Augustinus durchaus als erste unveränderliche Ebene in der Dreiteilung der Wortaktivität (inneres Wort - inneres sinnliches Wort - äußeres Wort) mitgedacht ist. Zum inneren sinnlichen Wort vgl. Meier-Oeser 2011, insb. 37, n. 5,6,7.

<sup>57</sup> Vgl. Schindler 1965, ins. 229-237.

Nun zu den Beiträgen, die unterschiedliche, auf je eigene Weise relevante Ansätze verfolgen, und dabei die Thematik dieser Arbeit berühren, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen.

#### a) ZUR BESTIMMUNG DES INNEREN WORTES IN „DE TRINITATE“ NACH J. BRACHTENDORF

In *De trinitate* entwickelt Augustinus eine Verbumlehre vom inneren Wort, die sich nach der Auffassung von J. Brachtendorf auf die innertrinitarische Relation zwischen Vater und Sohn bezieht. Dabei ist die Zulässigkeit der Wortanalogie zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre aufgrund der biblischen Vorgabe vom „Wort Gottes“ vorausgesetzt.<sup>58</sup> Insgesamt sind in „Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus“ drei Grundaussagen über das innere Wort zu finden: Zur Beschreibung des inneren Wortes selbst, zu seiner nicht sprachlichen Beschaffenheit und zu seiner korrespondierenden Beziehung zum Gedächtnis. Diese drei Aussagen stecken im Allgemeinen den Rahmen zum Konzept des inneren Wortes ab.

Das innere Wort wird folgendermaßen definiert: „Entscheidend für das Verständnis von der Lehre vom inneren Wort ist jedoch, dass Augustin nicht nur die klangliche Äußerung des Gedankens <Wort> nennt, sondern auch und in erster Linie den Gedanken (cogitatio) selbst. Die <locutio cordis> sei im eigentlichen Sinne Wort zu nennen, während das äußerlich gesprochene Wort nur Zeichen des Wortes oder Klang des Wortes heißen dürfe.“<sup>59</sup> Zum besseren Verständnis einer solchen Bestimmung sei ein Blick auf die Genese des inneren Wortes geworfen.<sup>60</sup> Wie Brachtendorf überzeugend aufzeigen kann, bereitet Augustinus die Lehre vom inneren Wort bereits im 9. Buch von *De trinitate* vor, wo er das Konzept der eigenen Bekanntgabe (notitia sui) in den Mittelpunkt des sich-selbst-reflektierenden Geistes (mens) stellt.<sup>61</sup> Es handelt sich dabei um den Inhalt der Selbsterkenntnis.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang hebt Brachtendorf zurecht die Unterscheidung zwischen den subjektiven Zuständen der Seele und dem objektiven Gehalt einer wahren Erkenntnis hervor.<sup>63</sup> Ein Gehalt bei notitia sui ist das

---

<sup>58</sup> Brachtendorf 2000, 266.

<sup>59</sup> Brachtendorf 2000, 267.

<sup>60</sup> Es gilt zwischen der Genese der Lehre vom inneren Wort bei Augustinus und der vom inneren Wort nach Augustinus zu unterscheiden.

<sup>61</sup> Brachtendorf 149ff. Allgemein zu notitia bei Augustinus vgl. Brachtendorf 2003, 149-154; 187ff; 277-279.

<sup>62</sup> Brachtendorf 2000, 250.

<sup>63</sup> Bis heute hält sich hartnäckig die Bezeichnung psychologische Trinität. Nun zeigt die Arbeit von Brachtendorf auf, dass das Bild der Trinität in der

Wesen der mens, das nach Brachtendorf auch <verbum> heißt.<sup>64</sup> So unterscheide Augustinus „vier Instanzen“ innerhalb der Selbsterkenntnis der mens: Der intelligible Inhalt zeigt zuerst eine Existenzweise als ewige Wahrheit, also außerhalb des menschlichen Geistes, er lässt sich ferner mit der mens identifizieren; drittens ist der erfasste Inhalt innerhalb des menschlichen Geistes vorzufinden und viertens unterliegt er der analytischen Aktivität des menschlichen Geistes. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der mens und dem göttlichen Wort steht im Mittelpunkt dieser Interpretation des inneren Wortes: „Die <mens> empfängt die Begriffe von der ewigen Wahrheit her. Das Wissen der <mens> um diese Begriffe steht aber von seiten der <mens> selbst mit einem Vollzug in Zusammenhang, den Augustin als „Zeugung“ durch die <mens> bestimmt. Das Resultat aus Empfängnis und Zeugung, also tatsächliche Wissen der <mens> um die intelligible Form, nennt Augustin „Wort“.“<sup>65</sup> Der Geist empfängt zuvor die intelligible Form von der ewigen Wahrheit. Es scheint also, dass der Geist eine Art Zwischenschaltung zwischen dem göttlichen Wort und menschlichen Wort verkörpert. Es gibt zwei Formen der Anwesenheit eines intelligiblen Inhalts bei der mens, zwei Formen der notitia:, einmal die von der ewigen Wahrheit empfangene und zum anderen die vom Geist erzeugte Form.<sup>66</sup> Diese letztere sei dann ein inneres Wort.

An dieser Stelle hört die Abbildung des Wissens auf und es entsteht eine epistemische Lücke aus einer Ungleichheit zwischen dem Wissen einer abgebildeten Form in der mens und dem anschließend aus der mens hergestellten inneren Wort. Der menschliche Geist soll das Wissen selbst einsehen und nicht nur (passiv) empfangen.

Ferner befasst sich der Autor mit der Wahrheit des inneren Wortes. Auch wenn das innere Wort in einem Verhältnis zum menschlichen Wissen steht und von dort aus ins Leben gerufen werden kann, ist es die Kenntnisaufnahme (notitia), die durch das Gedächtnis aufgegriffen wird und ausschlaggebend ist für das innere Wort: „Entspricht der Inhalt des <verbum intimum> der <notitia>, so ist dieses wahr; entspricht er ihr nicht, so ist es falsch.“<sup>67</sup> Das wird ein Kongruenzprinzip genannt und wirft sogleich das Problem eines falschen inneren Wortes auf. Denn es gibt Fälle, wo das innere Wort dem Wissen, sofern es mit der

---

menschlichen Seele einen abbildhaften Charakter trägt. Außerdem ist Augustinus der veränderlichen Natur des Seelischen im Unterschied zum geistig beschaffenen Träger des trinitarischen Abbildes am Menschen bewusst (vgl. dazu Ausführungen zu Trin. IX).

<sup>64</sup> Brachtendorf 2000, 251.

<sup>65</sup> Brachtendorf 2000, 152.

<sup>66</sup> Brachtendorf 2000, 152-153.

<sup>67</sup> Brachtendorf 2000, 268.

Wahrheit zusammenfällt, nicht entspricht. Es scheint andererseits gesichert, dass ein aus dem Wissen hervorgehendes Wort zum inneren Wort wird und folglich auch nicht falsch sein kann. Nachdem Brachtendorf sämtliche Optionen um die falsche ‚notitia‘ bzw. das falsche „verbum intimum“ ausführlich erörtert hat, stellt er seine Interpretation dar. Soweit ein falsches inneres Wort unmöglich sei, sei eine fehlerhafte ‚notitia‘ durchaus möglich.<sup>68</sup> Das innere Wort und damit auch das diesbezügliche Nachdenken (cogitatio) stehe in einem Abbildverhältnis zur Kenntnisnahme.<sup>69</sup> Damit verlagert sich die Möglichkeit eines falschen Wissens ins Gedächtnis, während das Verhältnis zwischen Gedächtnis und dem inneren Wort bewahrt bleibt.

Eine andere Frage, mit der sich Brachtendorf in dem Zusammenhang mit dem inneren Wort befasst, ist das Verhältnis zwischen dem göttlichen Wort und der inneren Rede (synonym zu innerem Wort gebraucht). Dieses Verhältnis wird auf zwei Ebenen bestimmt. Der Bestimmung geht die Feststellung einer der Grundaussagen der ganzen Arbeit voraus, dass die Analogie der Trinität sich im menschlichen Geiste auf zwei Ebenen niederschlägt. Auf der einen Seite findet sich die äußere Abbildung der Trinität (mens, notitia sui, amor sui), auf der anderen, tieferen Ebene bilden drei geistimmanente Eigenschaften (memoria, intelligentia, voluntas) den einheitlichen Grund für den geistigen Bau eines menschlichen Wesens.

Schließlich erläutert Brachtendorf die wesentlichen Merkmale des inneren Wortes.<sup>70</sup> Es sei für eine Wiedergabe der Inhalte zuständig, die im Gedächtnis vorliegen. Das innere Wort ist vorsprachlich und könne daher eine Privatsprache generieren.<sup>71</sup> So fehlt es ihm doch am unmittelbaren Zugang zum referierten Gegenstand. Dies verhindert die naturalistische Auffassung des inneren Wortes, was einen fließenden Übergang vom erfassten Inhalt in die Sprachlichkeit bedeuten würde. Andererseits bildet es in der cogitatio die Grundlage für die äußere Rede und würde einem konventionalistischen Verständnis nicht widerstreben, bleibt doch eine frei gewählte Namengebung der erkannten Inhalte zulässig.<sup>72</sup> Unversehrt von der Abstandnahme vom propositionalen Wahrheitsgebiet wird der Bezug auf die Wahrheit des inneren Wortes unterstrichen: „(...) Augustinus zufolge sind innere Worte nicht nur faktisch, sondern notwendig wahr, weil dies in ihrer Definition liegt. Falschheit ist hier unmöglich.“<sup>73</sup> Das innere Wort sei kein Zeichen, sondern

---

<sup>68</sup> Brachtendorf 2000, 269-271.

<sup>69</sup> Brachtendorf 2000, 278.

<sup>70</sup> Brachtendorf 2000, 303ff.

<sup>71</sup> Brachtendorf 2000, 304.

<sup>72</sup> Brachtendorf 2000, 313.

<sup>73</sup> Brachtendorf 2000, 304.

eine Präsentation.<sup>74</sup> In der cogitatio vollziehe der menschliche Geist die geistige Schau des Inhalts. Allerdings ist der Inhalt immer mit dem Gegenstand verbunden.

## b) ZUM PHILOSOPHISCHEN EIGENWERT DER AUGUSTINISCHEN VERBUMLEHRE NACH I. KOCH

Einen ausführlichen Beitrag zum erkenntnistheoretischen Status des augustinischen Verbuns bietet I. Koch (2009). Schon eingangs legt sie zwei Modelle fest, die grundlegend für die augustinische Erkenntnistheorie sein sollen, das visuelle und das verbale Modell. Doch wird das zweite Modell gleich hinterfragt: Warum bedürfe Augustinus für seine Verbumlehre (théorie ... du verbe intérieur) dieser zwei Modelle, wenn das visuelle Modell dafür auszureichen scheine?<sup>75</sup> Diese zwei Modelle könnten auch nicht kombiniert werden, so unterschiedlich seien sie motiviert. Als eine Möglichkeit, diese Schwierigkeit zu lösen, bietet sich eine Instrumentalisierung der Erkenntnislehre zwecks der theologischen Explikationen an. Das verbale Modell sei demnach nun theologisch motiviert und die Anregung dazu entspringe der Trinitätslehre: „Die eigentliche Schwierigkeit, die der Begriff des inneren Wortes aufwirft, besteht darin, dass er nicht eine solche Verankerung in früheren Analysen zu besitzen scheint, welche nicht den Zweck gehabt hätten, ein trinitarisches Dogma darzustellen.“<sup>76</sup> Um die Trinitätslehre verständlich zu machen, greife nun Augustinus auf die Analogie des Verbes im menschlichen Geiste zurück. In dieser Frage folgt Koch der Position von C. Panaccio, welcher in seinen verschiedenen Schriften zur Geschichte des inneren Wortes die theologische Motivation als ausschlaggebenden Grund für die Verbumlehre angibt.<sup>77</sup> Koch verfolgt allerdings ein anderes Ziel. Es sei nämlich wichtig zu klären, inwieweit die Verbumlehre einen eigenen erkenntnistheoretischen Wert besitzt. Wäre Augustinus dem neuplatonischen Ansatz gefolgt, wäre die herausragende Funktion des menschlichen Geistes, das innere Wort, in einer Kontemplation anzuschauen. Die Tätigkeit des menschlichen Geistes wäre in einem solchen Fall von der Passivität gekennzeichnet und die Erkenntnis in der Tat nur als passive

---

<sup>74</sup> Brachtendorf 2000, 306.

<sup>75</sup> Koch 2009, 1.

<sup>76</sup> Koch 2009, 3: „Le difficulté propre que pose la notion de verbe intérieur, c'est qu'elle ne semble pas posséder pareil ancrage dans des analyses antérieures qui n'auraient pas eu pour but de rendre compte de dogme trinitaire.“

<sup>77</sup> Zu Panaccio's entsprechenden Positionen vgl. Panaccio 1999, passim, insb. 108-121.

Aufnahme aufzufassen, ganz im Sinne der neuplatonischen Erkenntnislehre.

Ist der Wille aber da, nach einer eigenen, erkenntnistheoretisch autonomen Daseinsberechtigung der Verbumlehre zu suchen, sollte die Frage dem Unterschied zwischen zwei Modellen nachgehen. So führt Koch zunächst in die beiden Modelle ein. Gemäß dem visuellen Modell komme die Erkenntnis zustande, indem intelligible Bilder durch die Erleuchtung erfasst würden. Die Erleuchtung macht demnach die sensiblen Erkenntnisbilder verständlich. Die visuelle Wahrnehmung ist ein Modell des Denkens, nach dem das Denken sich an das Objekt wendet, das nicht wahrgenommen bzw. nicht auswendig gelernt sei.<sup>78</sup> Die innerseelische Form des Objekts ist der äußerlichen Form desselben äquivalent.<sup>79</sup> Auch wenn das Erkenntnisobjekt nicht empirisch sei, bleibe die Erkenntnisart nach dem visuellen Modell zunächst bestehen, und so würde die formale Struktur des Erkenntnisobjekts bewahrt.<sup>80</sup>

Dann erteilt Koch einem Verständnis der augustinischen Erkenntnislehre die Absage, nach dem das Denken ähnlich funktioniere wie die Sprache (*mental language*). Das innere Wort werde von Augustinus in der gleichen Kategorie beschrieben wie das visuelle Modell.<sup>81</sup> Es würde mittels der Kategorie der *Mimesis* erstellt und dadurch erlange das innere Wort die Ähnlichkeit mit der erfassten Sache.<sup>82</sup> Das wahre Wort sei das Abbild von *res nota*.<sup>83</sup> Die Ähnlichkeit des Bildes der *res nota* übertrage sich auf das innere Wort nach dem Muster des visuellen Modells, also der *Mimesis*.<sup>84</sup>

Am Ende ihrer Analyse gelangt die Autorin zu dem Schluss, dass das innere Wort nach Augustinus eine von den theologischen Prämissen eines *intellectus fidei* unabhängige Größe sei. Es ist der Aktivität des menschlichen Geistes zu verdanken, dass das innere Wort als Erzeuger der Erkenntnis begründet ist. In dieser Aktivität, die in der Beschaffung des Erkenntnismediums (*moyens de concevoir*) besteht, besitzt das individuelle Denken eigenen Anteil am Hervorbringen des inneren Wortes, was das visuelle Modell nicht berücksichtigt.<sup>85</sup>

---

<sup>78</sup> Koch 2009, 9.

<sup>79</sup> Koch 2009, Ebd.

<sup>80</sup> Koch 2009, 10.

<sup>81</sup> Koch 2009, 11.

<sup>82</sup> Koch 2009, 12.

<sup>83</sup> Koch 2009, 12, 18.

<sup>84</sup> Koch 2009, 16.

<sup>85</sup> Koch 2009, 27: „Par là, Augustine se donne les moyens de concevoir la pensée comme une production active de l'esprit humain, ce que ne permettait guère le modèle visuel pregnant dans les théories cognitives anciennes.”

### c) DAS INNERE WORT ALS MITTLER ZWISCHEN LINGUISTIK UND METAPHYSIK NACH TH. FUHRER

In einem ihrer Beiträge zum Augustinischen Werk (Fuhrer 2009) präsentiert Th. Fuhrer eine explizite Erörterung zum Thema des augustinischen inneren Wortes. Nachdem sie die augustinische Beurteilung der Sprache als Sprachskeptizismus vorgestellt hat, zieht die Autorin eine Parallele zwischen dem augustinischen Ansatz und neuzeitlichen Ansätzen von de Saussure und Peirce.<sup>86</sup> Dabei stelle sich heraus, dass die Teilaspekte wie Arbitrarität der Sprache von de Saussure und pragmatistische Semiotik von Peirce den augustinischen Überlegungen nicht fremd sind.<sup>87</sup> Andererseits vertrete Augustinus eine von Platon ausgehende und weiter entwickelte metaphysische Lehre von invariablen intelligiblen Inhalten, die der menschliche Geist zu erwerben weiß. Dabei erwerbe er sie mit Hilfe eines externen Eingriffs in den Erkenntnisprozess von Seiten des Christus. Das führt zum folgenden Ergebnis nach Fuhrer: „Augustinus verknüpft also eine linguistische mit einer metaphysischen bzw. theologischen Theorie des Wissenserwerbs.“<sup>88</sup> Bei dieser Verknüpfung entsteht allerdings ein nicht zu übersehendes Problem, das Fuhrer als Zirkularität zwischen der konventionalen Namengebung für die intelligiblen Dinge, deren Inhalt feststeht, und diesen Dingen selbst bezeichnet. Das Problem wird hier darin gesehen, dass die willkürliche Benennung eines Inhalts der nicht willkürlichen Kundgabe desselben widerspricht. Fuhrer's Antwort: „Augustinus könnte entgegen, dass uns der innere Lehrer im selben Moment, in dem er uns einen Begriff oder ein Ding offenbart, zugleich auch seine korrekte Benennung eingibt.“<sup>89</sup> Das setzt aber voraus, so Fuhrer, dass der Lehrer „in unserer Sprache zu uns spricht“. Das sei aber 3 mag. nicht der Fall, so Fuhrer weiter.

Das innere Wort zeigt sich am Ende doch als Lösung des vorgestellten Problems. Es bietet nämlich die entsprechenden „linguistischen Mechanismen“, ohne die eigene Non-Verbalität aufzugeben.<sup>90</sup> Die Lösung also, die sich bei Fuhrer abzeichnet, besteht in der – wohl der Analogie mit dem göttlichen Wort geschuldeten – Mittlerschaft des inneren Wortes zwischen zwei „Welten“, der Sprachlichkeit und reinen intelligiblen Inhalte:

---

<sup>86</sup> Fuhrer 2009, 131.

<sup>87</sup> Fuhrer 2009, 132.

<sup>88</sup> Fuhrer 2009, 134.

<sup>89</sup> Fuhrer 2009, 135.

<sup>90</sup> Fuhrer 2009, 138.

„Das innere Wort ist nicht nur nonverbal und damit unvergänglich wie das göttliche Wort, sondern auch entsprechend dem fleischgewordenen Wort Mittler zwischen der Wahrheit und der dinglichen Welt.“<sup>91</sup> Oder auch: „Das göttliche Wort ist der innere Lehrer, der in uns in einem spirituellen, aber grundsätzlich sprachlichen und propositionalen Modus spricht.“<sup>92</sup> Wie ist aber das Problem der Verbindung zwischen dem, was das innere Wort offenbart und der Arbitrarität der Wörter zu lösen? Es könnte ja beliebig festgelegt werden, gäbe es keine Veranlassung, ein bestimmtes Wort auf einen bestimmten Inhalt anzuwenden. Diese Anwendung findet Fuhrer im Fall des Beispiels der Erkenntnis „Gottes“ (aus einer Kombination von *In Ioh.* 1,8 und *Conf.* 12,18) durch den vorangegangenen Glauben gerechtfertigt. Das würde heißen, dass sich eine Rechtfertigung der Festlegung von Wörtern auf die Bedeutungen in anderen Bereichen, wie etwa dem revelativen Glaubensinhalt, finden lässt und damit die Arbitrarität überwindet.<sup>93</sup> Ähnlich verhält es sich mit der bei Augustinus zu findenden (modernen) Problematik von der „Übersetzungsunbestimmtheit“ (philosophisch heute bekannt unter dem Namen inderterminacy of translation), die Fuhrer unter dem Blickwinkel des „Dekonstruktivismus oder der „reader-response“-Theorie“ betrachtet. Auch hier gehe es um das invariable Voraus-Wissen, das die Festlegung eines mehrdeutigen Textes in einer Deutung ermöglichen soll.<sup>94</sup>

#### d) Ch. KIRWANS DEUTUNG DES AUGUSTINISCHEN INNEREN WORTES ALS EINER MENTALEN KONSTANTE

Bereits in seiner Monographie über Augustinus (Kirwan 1991) sieht Christopher Kirwan eine Kontinuität der Lehre vom *dicibile* im augustinischen Gesamtwerk bewahrt. Diese würde zuerst in *De dialectica* präsentiert und gipfelte am Ende seines Schaffens mit dem inneren Wort, das bekanntlich in *De trinitate* zur vollen Entfaltung kommt.<sup>95</sup> Als Vorgänger des *dicibile* sei das stoische *lekton* bekannt. Es ist auch dieser stoischen Vorgabe zu verdanken, dass hier von einer sprachfreien Entität die Rede sei. Nach Kirwan vertritt Augustinus eine Bildtheorie der Sprache,

---

<sup>91</sup> Fuhrer 2009, 139.

<sup>92</sup> Fuhrer, Ebd.

<sup>93</sup> Fuhrer 2009, 143-144.

<sup>94</sup> Fuhrer 2009, 145.

<sup>95</sup> Kirwan 1991, 57-58.

die Kirwan in einer weiteren Schrift in ihren Grundzügen thematisiert.<sup>96</sup>

In diesem anderen Beitrag von Kirwan zur augustinischen Verbumlehre findet sich wieder die Frage, ob das *dicibile* aus *De dialectica* in späteren Schriften überlebt habe.<sup>97</sup> Er zitiert zunächst eine Stelle aus *De quantitate anima*, wo Augustinus davon spricht, dass die Bedeutung durch den Klang den Geist erreiche.<sup>98</sup> Kirwan merkt an, dass Augustinus im Unterschied zu *De dialectica* das Objekt zweiteilt (was es früher nicht gegeben habe), in Klang und Bedeutung. Diese identifiziere er nun mit dem Gedanken und nicht mehr mit der Sache, die sie bezeichnen.<sup>99</sup> Die Bedeutung komme somit nicht mehr von der Sache, sondern vom Geist der Aussagenden.<sup>100</sup> Der Autor zeichnet summarisch eine Entwicklung nach, in Folge derer Augustinus seine Lehre vom nicht sprachlichen inneren Wort herausgearbeitet haben soll. Es sei eine Entwicklung des *dicibile* bis zum inneren Wort, in der Augustinus sich vom ursprünglich stoizistischen Verständnis des *dicibile* weit entfernt habe. Nun sei das innere Wort etwas Geistiges (*something mental*) in uns in Übereinstimmung mit dem Erkenntnisobjekt. Dabei sei Kirwan etwas unsicher, ob es ein Gedanke, ein Konzept oder ein Begriff sei. Schließlich spreche Augustinus an einer Stelle in *De trinitate* (11.10.15) auch von einer uns bekannten Sache (*notum*).<sup>101</sup> Im weiteren Verlauf kritisiert Kirwan den augustinischen „Rede-Gedanken-Isomorphismus (Speech-thought Isomorphism).<sup>102</sup> Das innere Wort bezeichne immer einen Gedanken und kommuniziere ihn an die anderen. Er verstehe Augustinus so, dass er nicht nur einem Satz, sondern jedem inneren Wort eine Bedeutung beimesse. Da die Wörter zusammen die Sätze bilden, würden die Gedanken durch die Wörter übertragen. Die Sätze nämlich sollten gerade die Gedanken bezeichnen. Folglich würden die Wörter mit den Gedanken korrespondieren, was den besagten Isomorphismus darstellt.<sup>103</sup> Kirwan stellt diese augustinische Sichtweise in Frage. Um seine Zweifel zu verdeutlichen, kontrastiert er die – nach seiner Auffassung – augustinische Sichtweise mit den Ansichten von Gareth Evans.<sup>104</sup>

---

<sup>96</sup> Kirwan 1991, 59

<sup>97</sup> Kirwan 2001, 199.

<sup>98</sup> Kirwan 2001, Ebd.

<sup>99</sup> Kirwan 2001, 200.

<sup>100</sup> Interessanterweise zeichnet Kirwan chronologisch nach, wie Augustinus in *Sermones* das innere Wort im religiösen Sinne deutet sowie die entsprechenden Passagen im Kommentar zu Johannes' Evangelium sowie in *De trinitate*. Vgl. Kirwan 2001, 200-201.

<sup>101</sup> Kirwan 2001, 201.

<sup>102</sup> Kirwan 2001, 202.

<sup>103</sup> Kirwan 2001, 202.

<sup>104</sup> Evans 1982, zit. in Kirwan 2001, Ebd.

Evans vertrete nämlich den Standpunkt, die Gedankenstruktur dürfe nicht mit der Zusammenstellung der einzelnen Elemente erklärt werden, weil diese Elemente für andere Gedanken auch brauchbar seien.<sup>105</sup> Evans' Ansatz ist es, das Allgemeine am Begriff von Merkmalen der Denkkustände her zu erklären. Der augustinische Rede-Gedanke-Isomorphismus würde nur dann funktionieren, wenn diesem Gedanken allgemein brauchbare Elemente unterstellt würden. Die verschiedenen Gedanken hätten aber gemeinsame Eigenschaften, die verschiedene menschliche Geister miteinander teilen, aber nicht gemeinsame Teile.<sup>106</sup> Das folgende Beispiel veranschaulicht den Einwand Kirwan's. Kirwan beruft sich auf eine Passage aus dem *De magistro*. Dort fragt Adeodatus Augustinus, was mit dem Partikel „Wenn“ gemeint sei. Nun lautet die Antwort in *De magistro*, dass „wenn“ sinnlos sei, denn das „Wenn“ sei nur dann verständlich, wenn ich es mit anderen Gedanken mitteile und nicht, falls das „wenn“ ein Teil des Gedankens des anderen wäre.<sup>107</sup> Kirwan gibt zu bedenken, dass auch Nicht-Substantive, wie etwa „glücklich“, keineswegs über die dazugehörigen Nomina wie das Glücklichsein erfasst werden, sondern aus der geistigen Fähigkeit heraus, einen gemeinsamen Begriff unterschiedlich gebrauchen. Die Nomina würden den augustinischen Standpunkt deshalb entkräften, weil sie sich wegen fehlender Teilbarkeit der Vorstellung von gemeinsamen Gedanken widersetzen und nur die Unfähigkeit des Geistes anzeigen, die Gedanken mit anderen zu teilen. Die Menschen würden Zustände teilen, die aus der Anwendung des gleichen Begriffs ergeben können, diese Eigenschaft liege ihrer Denkfähigkeit zugrunde; sie hätten aber keinen gemeinsamen Gedanken. Das innere Wort sei somit eine Fähigkeit des menschlichen Geistes und nicht – wie Augustinus meine - die Abbildung des sprachlosen Gedankens.<sup>108</sup>

#### e) ZUM ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DEM GÖTTLICHEN UND DEM MENSCHLICHEN WORT JENSEITS DER ANALOGIE NACH G. ANTONI

In der Einführung seiner Arbeit, welche sich dem Verhältnis zwischen der Sprachphilosophie und einer unter dem Gesichtspunkt des Glaubens gestellten Verbumlehre widmet, erörtert Gerald Antoni auch das Verhältnis zwischen dem

---

<sup>105</sup> Evans 1982, zit. in Kirwan 2001, Ebd.

<sup>106</sup> Kirwan 2001, 203.

<sup>107</sup> Kirwan 2001, 203.

<sup>108</sup> Kirwan 2001, Ebd.

göttlichen und dem menschlichen Wort. Es ist dabei bemerkenswert, dass Antoni die interverbale Verbindung zwischen dem menschlichen und göttlichem aus der Erleuchtungslehre heraus erklären will. Der Autor geht gleich zu Beginn seiner philosophischen Analyse auf den Kommentar des Johannes-Evangeliums 1.9 und die Bezeichnung *consilium* ein, die Augustinus für das göttliche Wort gebraucht.<sup>109</sup> Er stellt fest, dass der menschliche Entwurf mit dem göttlichen in Verbindung gesetzt wird, da beide, gezeugt von Geist, gleichsam ein *filius cordis* auf jeweiliger Seite sind (21).

Bei dieser Auffassung sind zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen weist Antoni die Vorstellung zurück, die Ähnlichkeit zwischen beiden Worten könne nur allegorisch gemeint sein. Vielmehr sei das Band, das beide verbindet, ontologisch real (22-ontologique réel). Zum anderen konkretisiert er diese Verbindung als Ergebnis der Erleuchtung.<sup>110</sup> Ob diese Erleuchtung auch eine inhaltliche Relation in Anschlag bringt oder auf die formale Ebene beschränkt ist, bleibt unbestimmt. Dafür sieht Antoni die Liebe als Prinzip, das beiden Worten zugrunde liegt. So sieht er dies formuliert in *De trin.* IX, 7. Die Ähnlichkeit zwischen dem göttlichem und dem menschlichen Wort sei schließlich keine einfache Analogie zwischen zwei völlig entgegengesetzten Wirklichkeiten; vielmehr sei Gott auf ontologischer Ebene eine Liebe, während der Mensch als Abbild Gottes in seine Existenz durch dieselbe Liebe eingebettet ist. Werden Antonis teils sprachphilosophischen, teils theologischen Überlegungen zur Verbumlehre resümiert, so lässt sich die folgende Grundaussage formulieren: In *De magistro* habe Augustinus noch das Verbum als *consilium Dei* definiert, in den Predigten über das Johannes-Evangelium konnten wir jedoch sehen, wie Augustinus eine ontologische Verbindung zwischen dem göttlichen Wort, demselben *consilium Dei* und dem geistigen Wort des Menschen (le verbe mental) festmacht. Im Gebet, dem Hauptthema der Arbeit Antonis, hören die beiden Absichten – die eine davon des Sohnes (le Dessen hypostatique), welche der Autor als Absicht Gottes deutet, und die andere, die „psychologische“ Absicht des geistigen Wortes – auf, eine analoge Beziehung zu sein, um ontologisch in einem Grund fundiert zu werden (cesse d’être analogique pour devenir ontologiquement fondé).<sup>111</sup> Antoni meint dabei, dass die geistige Wendung des inneren Wortes zu Gott (zum göttlichen Wort) mit der immerwährenden Wendung

---

<sup>109</sup> Antoni 1997, 21.: „En effet, le *Premier Traité sur l’Évangile de saint Jean* I,9, développe une thématique particulièrement éclairante pour comprendre l’engendrement: celle du *consilium*, du *dessain*.“

<sup>110</sup> Antoni 1997, 22.: „Celui de l’illumination de la *mens* par la *Maitre Intereur*, autant de raisons qui nous déterminent à réfléchir sur la dimension <genitrice> du concevoir en l’ame.“

<sup>111</sup> Antoni 1997, 190.

desselben zur menschlichen Seele, die inwendig vonstatten geht, zusammenfallen würde. Es bleibt offen, was diese Kongruenz im Einzelnen bedeutet.

## f) DIE FUNKTION DES WORTES UND DER WAHRHEIT NACH P. KING

In seinen Übersichtsartikeln zu augustinischer Sprachlehre und Erkenntnistheorie bietet P. King einige Überlegungen sowohl zur Verbumlehre als auch zu weiteren, für diese Arbeit einschlägigen Themenfeldern.

In seinem ersten Beitrag über die Sprache bei Augustinus bietet P. King eine Zusammenfassung der semantischen Theorie Augustinus' mit besonderem Fokus auf die Frage, ob Augustinus die Möglichkeit einer mentalen Sprache zulasse, wie manche Kommentatoren dies lehrten. Die Klärung dieser Frage hängt unmittelbar mit dem Verständnis des inneren Wortes zusammen. Der Beitrag kommt für diese Arbeit insoweit in Frage, als darin die augustinische Bedeutungslehre erörtert und damit Einblick in den Status des inneren Wortes gewährt wird. So kann der Autor sich zur Frage positionieren, ob das innere Wort eine andere Bezeichnung für die mentale Sprache ist und somit für oder gegen die gängige Auffassung, dass das innere Wort mit der Sprache zu tun hat. Demnach ist die mentale Sprache zwar nicht zwingend auf die Kommunikation angewiesen, doch sie ist auf die Versprachlichung angelegt.<sup>112</sup> Der Auffassung, Augustinus lehre die Existenz einer mentalen Sprache, wie manchmal vorgeschlagen wird, erteilt King eine Absage, und zwar aus folgenden Gründen.<sup>113</sup> Rekurrierend auf Conf. I. 6, 8, interpretiert King Augustinus in dem Sinne, dass die Kinder beim Spracherwerb ihrem Willen den Ausdruck verleihen. Das widerspräche der Vorstellung einer angeborenen mentalen Sprache, die nur dann gelten würde, würden wir für begriffsbildenden Aktivitäten das Vorhandensein einer mentalen Sprache in Anspruch nehmen.<sup>114</sup> Als zweites Argument – und für uns vom größeren Interesse – ist Kings Einordnung der augustinischen Lehre vom inneren Wort (explizit in *De trinitate*). Die Lehre vom inneren Wort habe eine theologische Komponente, aber keine Verbindung mit der Sprachlehre.<sup>115</sup> Die Priorität der gedachten Sprache widerspricht der Annahme einer

---

<sup>112</sup> In ihrer gegenwärtigen Ausprägung vertritt diese Lehre von der mentalen Sprache Fodor (1975, 1987).

<sup>113</sup> King 2014, 318ff.

<sup>114</sup> King 2014, 319.

<sup>115</sup> King 2014, 318.

wie auch immer gearteten Verbindung zwischen dem inneren Wort und dem Spracherwerb, einschließlich der Verursachung. So sollen die wichtigen Argumente für das Konzept der mentalen Sprache bei Augustinus entkräftet werden. Der weitere Punkt, der die Aufmerksamkeit verdient, ist die Identifizierung vom *dicibile* aus *De dialectica* mit dem inneren Wort aus *De trinitate*, die King in diesem Beitrag vornimmt.<sup>116</sup>

Des Weiteren lässt King schon zu Beginn seiner Auslegung mit der Bemerkung aufhorchen, dass die augustinische Sprachlehre weniger den historischen Vorgängern geschuldet, sondern eher mit den gegenwärtigen Konzeptionen verwandt sei. Als Beispiele für die Letzteren seien der semantische Holismus und die Lehre von der Unbestimmtheit der Übersetzung (meaning holism and indeterminacy of translation...).<sup>117</sup> King erörtert anschließend die augustinische Lehre vom Wort als Zeichen und gibt zur Kenntnis, dass das Wort als Zeichen für die Dinge steht und die so gebildete Sprache nur die Kommunikation zum Ziel habe.<sup>118</sup> Die Zeichentheorie führt geradewegs zur Lehre vom Bezeichneten. Augustinus weise die Vorstellung zurück, dass die Entstehung der Wörter etwas mit den Zeichen zu tun habe, die diese Wörter wiedergeben (313 – berufend auf *De dial.* 6). Ferner weist King zurecht darauf hin, dass Augustinus auch die aristotelische Lehre von der Definition ablehnt (hier mit dem Rekurs auf *De mag.* 2.3-7.21) und verweist dabei auf die augustinische Auffassung von Abstammung und Bestimmung der gesprochenen Sprache, nämlich die Konvention und die Kommunikation.<sup>119</sup> Die Wörter sorgen nicht allein und für sich stehend für Klarheit, sondern immer im Kontext.<sup>120</sup>

In einem weiteren Beitrag über die augustinische Sprachphilosophie präsentiert King seine Interpretation der augustinischen Erkenntnislehre.<sup>121</sup> Davon sollen nicht alle Teile hier in Betracht kommen, sondern nur diejenigen, welche einerseits mit dem Wahrheitsanspruch der menschlichen Erkenntnis zu tun haben und andererseits mit der Erleuchtungslehre in Verbindung mit der Wahrheitstheorie. Was das erstere betrifft, so macht Augustinus in *c. acad.* nach King vier Gruppen von Wahrheiten (King identifiziert sie einfach mit dem Wissen) gegen den Skeptizismus geltend. Zum einen sind es

---

<sup>116</sup> King 2014a, 318: „The inner Word may „unterlie“ language but that need mean no more than that it is the expressible content, the *dicibile* (dieser Begriff stammt aus *De dial.* – G.K.), before it is expressed, and surely Augustine’s view that we can think before we speak does not entail that there be a mental language in any philosophically interesting sense.“

<sup>117</sup> King 2014a, 304-305.

<sup>118</sup> King 2014a, 304.

<sup>119</sup> King 2014a, 314.

<sup>120</sup> King 2014a, 315.

<sup>121</sup> King 2014b, 153-176.

logische Wahrheiten (c. acad. 3.10.23), zum anderen sind es die mathematischen Wahrheiten (c. acad. 3.11.25) und schließlich die Fall-Aussagen, die sich darauf beziehen, was in der sinnlichen Wahrnehmung als Fall erscheint (c. acad. 3.11.24-26). Zur vierten Art der Wahrheit, King nennt sie in Anlehnung auf einige (nota bene!) Stellen bei Augustinus *cogito*, gehören die in der Selbstreflexion gegebenen Feststellungen, wie etwa „ich lebe“. Diese Art der Wahrheit würde sich von der vorangehenden durch ihre grundlegende (substantive knowledge) Erkenntnisart unterscheiden.<sup>122</sup>

Bei der Erleuchtungslehre hebt King von vorneherein hervor, dass Augustinus auf der Linie Platons verbleibt, was die unmittelbare Verbindung mit den ewigen Ideen betrifft, die basal für die wahren Aussagen sind.<sup>123</sup> Die Ideen von den Naturdingen seien nicht ewig und werden aufgrund der ewigen Ideen erfasst, welche die Grundstruktur eines jeden materiellen Dinges erkennen lassen, geben sie doch, wie etwa die mathematischen Wahrheiten, die göttlichen Grundbausteine der Schöpfung wieder.<sup>124</sup> Für die Erklärung, wie der menschliche Geist die ewigen Ideen erkennt, greife Augustinus zum platonischen Konzept der Anamnesis, das er aber später doch aus philosophischen Gründen fallen lasse.<sup>125</sup> Aus dieser Auseinandersetzung heraus entstehe die Erleuchtungstheorie, die eine verbesserte Anamnesis-Lehre darstellt (an improvement on the Theory of Recollection).<sup>126</sup> Die Lehre von der präexistenten Erkenntnis (Rekurs auf *De mag.* 11,38) werde somit verworfen, anstatt dessen lehre Augustinus nun, dass der Kontakt mit den ewigen Ideen in diesem Leben stattfinde, und zwar aufgrund des Lichtes der Vernunft (Verweis auf *De civ.* XI, 27,2).<sup>127</sup> Den Moment der Erfassung von ewigen Ideen beschreibt King folgenderweise: „Augustine takes our knowledge of eternal truths, or at least coming to know them, as an *occurrent inner episode of awareness* in which we grasp the reasons what they are true.“ Gab die Anamnese die Erklärung für die plötzliche Bekanntheit eines Inhalts, so bilden die auf einmal sich

---

<sup>122</sup> King 2014b, ...: “Around the same time, Augustine found a fourth kind of knowledge-claim which, unlike the three canvassed above, seemed to provide substantive knowledge while being immune to skeptical doubt: the knowledge each person has that he or she is alive, sometimes called ‘the Augustinian *cogito*’.”

<sup>123</sup> King 2014b, 158.

<sup>124</sup> King 2014, Ebd.

<sup>125</sup> King 2014, Ebd.

<sup>126</sup> King 2014, Ebd.

<sup>127</sup> Die Fähigkeit der Vernunft, die ewigen Inhalte zu erleuchten, schränkt King allerdings ein: „He replaces the preexistence requirement with ... , namely the claim that such epitemic contact takes place in this life, adding further that it does so through the ‚light‘ of reason, at least to do rexten tone is capable to receiving it.“ (160)

erhellenden Gründe das aus, was Augustinus die Erleuchtung nenne. Den Vollzug eines Erkenntnisaktes erkläre Augustinus mit der Erleuchtung der Vernunft durch Gott (*casual influence*).<sup>128</sup>

Es gibt noch zwei weitere Fragen, die King in diesem Zusammenhang bespricht. Die erste lautet, wie der menschliche Geist mit dem Inhalt in seinem Gedächtnis in Berührung kommen könne. Der direkte Kontakt sei nicht kohärent, denn diese Inhalte hätten keinen privaten Charakter (253).<sup>129</sup> Es müsse damit ein Mittel geben, wodurch der menschliche Geist ins Verhältnis mit den ewigen Formen tritt. Dieses Mittel wäre aber vergänglich, was auch diese Annahme inkohärent mache. Augustinus nehme dazu Stellung u. a. in *De trin.* 12.14.23-15.24. Demnach hinterlasse der menschliche Geist die Abbildungen (*representations*) der ewigen Formen im Gedächtnis, die er für subjektive Gedankengänge dann auch gebrauchen könne.<sup>130</sup> Die zweite Frage bezieht sich auf die (von selbst) gegebene Evidenz der ewigen Wahrheit. Auf die Frage, ob dies nach Augustinus ihre epistemisch sichere Rechtfertigung (*epistemic warrant*) bedeuten würde, weist King darauf hin, dass Augustinus der Unterschied zwischen einem psychischen Zustand und einer Kenntnisnahme des erkannten Inhalts bei der inneren Erleuchtung bewusst ist. Während der erstere der epistemischen Sicherheit in keiner Weise genüge, würde die Anerkennung der Inhalte, die unmittelbar durch die Erleuchtung evident werden, die wahre Erkenntnis durchaus rechtfertigen.<sup>131</sup>

## g) EINE ABLEHNUNG DES MENTALISMUS NACH J. KREUZER

Kreuzer spricht zunächst von der ersten Bedeutung der inneren Worte als einer „mentalalen Leistung in der Sprache“, in deren Folge eine mentale Kopie der Bedeutung erstellt wird.<sup>132</sup> In der zweiten Bedeutung des inneren Wortes findet Kreuzer die Kommunikationseigenschaft des Wortes, die sich eine Gemeinschaft nach Augustinus zum sprachlichen Austausch zunutze mache.<sup>133</sup> Hier sieht der Autor im inneren Wort „die Zierde gemeinschaftlich verbundener Geister“ in der Anspielung auf die entsprechende Stelle aus *De trinitate* X. Mehr noch: Kreuzer bestimmt „die Zierde“ als den Gegenstand, um den es

---

<sup>128</sup> King 2014, 252.

<sup>129</sup> King 2014, 253.

<sup>130</sup> King 2014, 254.

<sup>131</sup> King 2014, 254.

<sup>132</sup> Kreuzer 2004, 281.

<sup>133</sup> Kreuzer 2004, 282.

beim inneren Wort geht. Die in *De magistro* vorgezogene repräsentative Sprachtheorie, welche der Autor aufgrund ihres auf den inneren Ratgeber, Christus, zurückführbaren Erklärungsmodells für die erfassten objektive Inhalte auch einen Reduktionismus nennt, könne nicht nur „logisch“ verstanden werden.<sup>134</sup> Dies (?) würde nicht dem Sinn der Sprachlichkeit gerecht. Ferner weist Kreuzer jene Deutung der augustinischen Sprachauffassung zurück, nach der „die Sprache durch einen bedeutungsidentischen Transfer mentaler Daten zu ersetzen ist“.<sup>135</sup> So deutet er die Sprache bei Augustinus als „unausgesprochene Bewusstseinsleistung“, nach der der menschliche Geist die „verbindungs-fähigen“ Zeichen zu logischer Einheit verbindet, um zu kommunizieren. Dabei sei es die Erinnerung, die die verschiedenen Ebenen des Verstehens, die äußeren und inneren Zeichen in Sprachlichkeit miteinander verbindet und die bewirkt, dass „das Anzeigen der Zeichen“ (und nicht das Erfassen der sprachfreien Inhalte) als eigentliche Leistung des menschlichen Geistes zustande kommt.<sup>136</sup> Im Übrigen, das Verständnis des inneren Wortes als „mentale Leistung der Sprache“ würde bei Kreuzer einen Dualismus (auch Mentalismus genannt) zwischen der erfassten und der zeichenhaften Ebene bedeuten. Diese Sichtweise entspricht nach dieser Deutung nicht der augustinischen Intention, in deren Zentrum die Kommunikation stünde. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die augustinische Theorie der mentalen Sprache nach Kreuzer nicht ausschlaggebend für die Verbumlehre ist. Vielmehr stünde die geistige Leistung der Erinnerungskraft im Vordergrund, die das Verstehen vollziehe und es sogar versprachliche.<sup>137</sup>

## h) ZUM WAHRHEITSBEGRIFF NACH M. ENDERS

In seiner Studie zur Wahrheitstheorie bei Augustinus konzentriert sich M. Enders auf *Contra academicos De soliloquia, de vera religione*. Sein Befund lässt sich auf der Grundlage von drei Schriften wie folgt zusammenfassen:

---

<sup>134</sup> Kreuzer 2004, 283

<sup>135</sup> Kreuzer 2004, 284

<sup>136</sup> Kreuzer 2004, 286.

<sup>137</sup> Kreuzer 2004, Ebd.

I. Nach *contra academicos* sei das Wissen der Wahrheit vermittelbar und die Voraussetzung – gegen die Skeptiker der mittleren Akademie – des Wahrähnlichen (*verisimile*).<sup>138</sup>

II. In *Soliloquia* stellt Enders zurecht das fest, was er die faktische Wahrheit bei Augustinus nennt.<sup>139</sup> Darauf folgt (bei Augustinus?) dann eine korrespondenztheoretische Definition der Wahrheit, über die sich Enders skeptisch äußert. Augustinus setze eine Bestimmung des Wahren im korrespondenztheoretischen Sinne voraus, die einige Male gegen die ontologische Definition, die er selbst auch ins Spiel bringe, scheitern müsse.<sup>140</sup> Dabei versteht Enders unter der ontologischen Wahrheit Augustinus' Identifikation der Wahrheit mit Gott bzw. dem göttlichen Wort. Den ersten Schritt der Behandlung der Wahrheit nach dem *Soliloquia*-Text schließt Enders mit der Feststellung, dass die Korrespondenztheorie der Wahrheit, für die Augustinus sich aussprach, gegen das ontologische Verständnis stünde, so dass die Bevorzugung der ersteren dazu führen würde, dass es „nichts an sich Wahres gäbe“. Im zweiten Schritt zeichnet Enders nach, wie Augustinus die korrespondenztheoretische Fassung der Wahrheit doch widerlegen und sie durch die ontologische, „reale Formbestimmtheit“ ersetzen wolle.<sup>141</sup> Enders kontrastiert die korrespondenztheoretische und ontologische Wahrheitssicht miteinander und geht davon aus, dass Augustinus die eine durch die andere widerlegen wolle: „Damit hat Augustinus das korrespondenztheoretische Verständnis des Wahren bzw. Wahr Seienden allerdings keineswegs widerlegt, sondern nur durch ein neues, das ontologische, Verständnis ersetzt. Denn für seine intendierte Widerlegung des korrespondenztheoretischen Verständnisses des Wahren muss er die ontologische Definition des Wahren bzw. wahr Seienden bereits als gültig voraussetzen.“<sup>142</sup> Enders versteht Augustinus so, dass dieser nun zwei Wahrheitskonzeptionen nebeneinander führt.

Nachdem die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Falschen erörtert wurde, was Augustinus als Zwischenstation zur Bestimmung der Wahrheit dient, wendet sich Enders der dialektischen Wahrheit zu, gemäß der thematischen Fortsetzung durch Augustinus in *Soliloquia*.<sup>143</sup> Im Folgenden gibt Enders den augustinischen Gedankengang über die Identifizierung der dialektischen, „epistemologischen“ Wahrheit mit der Wahrheit schlechthin wieder und kritisiert ihn zugleich dahingehend, die epistemologische Definition der Wahrheit sei zirkulär, denn

---

<sup>138</sup> Enders 2006, 65.

<sup>139</sup> Enders 2006, 67.

<sup>140</sup> Enders 2006, 67-68.

<sup>141</sup> Enders 2006, 68-69.

<sup>142</sup> Enders 2006, 69.

<sup>143</sup> Enders 2006, 71-72.

Augustinus setze das unbewiesene Vorverständnis des Wahren im Sinne des Wißbaren voraus.<sup>144</sup> Allerdings erkläre Augustinus das epistemologische Verständnis der Wahrheit selbst für gescheitert und behalte nur die von Anfang an vorausgesetzte Auffassung von der Wahrheit der Gottesprädikation (so nennt der Autor das göttliche Wort) und die für alles Wahre konstitutive, „transzendente“ Wahrheit aufrecht.<sup>145</sup>

Im weiteren Verlauf zeige sich eine Argumentation, mittels derer sich Augustinus nach dem außerepistemologischen, ambivalenzfreien und unkörperlichen Wahren begeben. Fündig werde er in der Bestimmung der Wahrheit aus der Unsterblichkeit, der Gott und menschliche Seele (hier illustriert am Beispiel der Erkenntnis der unkörperlichen geometrischen Figuren) unterliegen.<sup>146</sup>

In der anschließenden Zusammenfassung bescheinigt Enders den augustinischen Ausführungen, keine Definition der Wahrheit außer der epistemologischen gewollt zu haben. Die Identifikation dieser Wahrheitsauffassung mit der göttlichen Wahrheit hält er sachlich für „unhaltbar“.<sup>147</sup> Dass Augustinus die epistemologische Wahrheit erst für gescheitert erkläre und dann zu ihr aus strategischen Gründen zwecks des Unsterblichkeitsbeweises der Seele wieder zurückkehre, dessen sei er sich selbst bewusst. Der Grund der „inkonsistenten“ Wahrheitstheorie des Augustinus bestehe schließlich darin, dass seine Voraussetzung der formbestimmenden und vorausgesetzten Wahrheit mit der korrespondenztheoretischen kollidiere.<sup>148</sup> Als positives Ergebnis lässt sich festhalten: „Wahr im eigentlichen Sinne sind demnach für Augustinus nur die ewigen Ideen oder Formen aller sinnlich wahrnehmbaren Entitäten“ sowie „Augustinus favorisiert offensichtlich einen strengen ontologischen Begriff des Wahren bzw. wahr Seienden im Sinne einer wahren, d. h. einer (ambivalenzlos-) authentischen Form“.<sup>149</sup>

III. Als vorläufiges Fazit stellt Enders die völlig berechtigte Frage nach dem intentionalen Verständnis der Selbstprädikation Jesu als Wahrheit (86). Die Antwort darauf findet Enders in einer philosophiegeschichtlichen Erklärung. Das philosophische Vorgängermodell, das sich Augustinus zur Grundlage mache, ist das Wahrheitskonzept von Plotin. Er deute die korrespondenztheoretische Auffassung der Wahrheit aristotelischer Provenienz in einer Identitätsrelation zwischen

---

<sup>144</sup> Enders 2006, 74.

<sup>145</sup> Enders 2006, 75-76.

<sup>146</sup> Enders 2006, 82.

<sup>147</sup> Enders 2006, 82-83.

<sup>148</sup> Enders 2006, 83-84.

<sup>149</sup> Enders 2006, 85.

Denken und Sein um (87). Diese Identität liege jener Divergenz voraus, welche aus der Teilung der Wahrheit in eine ontologische und logische hervorgeht. Zuerst sei die Identität, dann folge ihr die Teilung der Wahrheitsform. Enders beobachtet „bis in den Wortlaut“ gleiche Wahrheitskonzepte bei Plotin und Augustinus: die Unbezweifelbarkeit der Wahrheit. Die Wahrheit selbst sei die Gottesprädikation.<sup>150</sup>

IV. In *De vera religione* ist die Wahrheit mit sich selbst identisch wie „das unwandelbare Gesetz der Gleichheit, Ähnlichkeit, Übereinstimmung (*similitudo, parilitas, congruentia*). Dabei sei die *summa congruentia* die zweite göttliche Person bzw. das absolute Selbstbewusstsein Gottes (91),<sup>151</sup> das *exemplum* (s. fn. 85. Ibid.)).<sup>152</sup> Dies beweise auch die Übereinstimmung der Wahrheit und des göttlichen Wortes, denn schließlich sei die Wahrheit „exakt wissbare“ Form bzw. die Idee.<sup>153</sup> Die augustinische Wahrheitstheorie sei „als vollkommene Selbstübereinstimmung des absoluten Geistes“ zu verstehen.<sup>154</sup> Das wird eine „geistmetaphysische Wahrheitskonzeption“ genannt“. Im Grunde sei dies eine plotinische Konzeption. Allerdings gäbe es Unterschiede. Bei Augustinus würde das Selbstbewusstsein, das die Wahrheit verkörpert, mit dem Logos zusammenfallen. Das augustinische Konzept der Wahrheit entspricht nach Enders der Bestimmung aus *Soliloquia* und *De vera religione*. Sie ist eine ontologische Begriffsbestimmung. Es bleibt dabei, Enders beklagt die „fehlende Integration eines aussagentheoretischen Wahrheitsbegriffs“ und spricht deshalb der augustinischen Wahrheitstheorie den „konsistenten Charakter“ ab.<sup>155</sup>

#### i) ZUR KORRESPONDENZTHEORETISCHEN WAHRHEIT BEI AUGUSTINUS NACH J. GEYSER

In seinem Beitrag bietet Geyser (1930) den „vierfachen Wahrheitsbegriff“. Es ist insoweit interessant, als Geyser nur einige der früheren Schriften Augustins im Visier hat, die gerade die Grundlage der weiteren Entwicklung des Wahrheitskonzepts bilden und die als Bestätigung der korrespondenztheoretischen Grundlage des augustinischen Wahrheitskonzepts in Betracht

---

<sup>150</sup> Enders 2006, 92.

<sup>151</sup> Enders 2006, 91.

<sup>152</sup> Enders 2006, 89-93.

<sup>153</sup> Enders 2006, 93.

<sup>154</sup> Enders 2006, Ebd.

<sup>155</sup> Enders 2006, Ebd.

kommt. Zur Einführung stellt Geysler die Mehrdeutigkeit des Wahrheitsbegriffs sowie das gemeinsame „Sinnmoment“ aller Wahrheitsbegriffe vor.<sup>156</sup> Das letztere findet Geysler formuliert in *contra academicos* und in *soliloquia*, in der Relation zwischen Maß und der gemessenen Sache. Es ist immer eine bestimmte und festgelegte Relation. Anschließend setzt er beim ersten Wahrheitsbegriff an und entdeckt ihn in der „inneren Denknöwendigkeit“, welche in einer Aussage über das Satzsubjekt prädiert werde. Diese Notwendigkeit ist der angesprochenen Sache inhärent und geht nach Geysler auf den Widerspruchssatz zurück. Die zweite Bedeutung sieht er in der Wiedergabe des Faktischen und nennt es „die Bestimmtheit des Urteilsinhaltes“.<sup>157</sup> Diese ersten beiden Bedeutungen seien in *contra academicos* zu finden. Die Grundlage von beiden Fällen ist die empirische Vorgabe, so dass Augustinus nach Geysler von einer Übereinstimmung von empirischen Vorlagen und dem Urteil darüber ausgeht.<sup>158</sup> Damit sieht Geysler die korrespondenztheoretische Wahrheit bereits in *contra academicos* vorhanden. Die dritte Art der Wahrheit sieht Augustinus nach Geysler in der Übereinstimmung der Erscheinungen mit ihrem Gegenstand und bezieht sich dabei auf *Soliloquia*.<sup>159</sup> Diesmal ist die Rede vom Verhältnis zwischen dem Erkenntnisobjekt und seiner sinnlichen Wahrnehmung. Die Wahrnehmungen („Erscheinungen“) können unterschiedlich ausfallen. Das erkennende Subjekt kann dann und nur dann zum Gegenstand seines Erkenntnisvorgangs gelangen, wenn die Zugehörigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu der von ihr repräsentierten Sache wahr ist. Geysler nennt es „eine unterste Form ontologischer Wahrheit.“<sup>160</sup> Schließlich kommt Geysler zum „eigentlichen ontologischen Wahrheitsbegriff.“<sup>161</sup> Die Rede ist vom „wahren“ Gegenstand, mit dessen Existenz die Wahrheit zusammenfällt. Diese idealen Wahrheiten wie etwa „mathematischen Idealgebilden“ seien der Ideenwelt immanent. Auch hier beruft sich Geysler in seiner Deutung auf *Soliloquia* und vergisst es auch nicht, die Korrektur aus *Retractationes* zu erwähnen, die Augustinus hinsichtlich der fälligen Redundanz dieser Entitäten auf das absolute göttliche Sein vornimmt.<sup>162</sup> Für das Verständnis, wie Augustinus seine Wahrheitstheorie bis

---

<sup>156</sup> Geysler 1930, 71-72.

<sup>157</sup> Geysler 1930, 72

<sup>158</sup> Geysler 1930, 72: „Schauen wir auf die angeführten Beispiele zurück, so sehen, wir, dass es sich bei den durch sie repräsentierten Wahrheiten um die Übereinstimmung von Aussagen mit im Bewußtsein erlebten empirischen Erscheinungen handelt.“

<sup>159</sup> Geysler 1930, 73.

<sup>160</sup> Geysler 1930, 73.

<sup>161</sup> Geysler 1930, 76.

<sup>162</sup> Geysler 1930, 77.

zuletzt verstand, kommt dieser Erwähnung eine geradezu essentielle Bedeutung zu, denn sie zeigt, dass Augustinus noch in *Retractationes* an der Auffassung festhält, der ontologische Wahrheitsbegriff sei der Grund jeder korrespondierenden Wahrheit und zeugt von einem exemplarischen Verhältnis zwischen der ontologisch und der korrespondenztheoretisch begründbaren Wahrheit. Das heißt, Augustinus ist sich dessen bewusst, dass die korrespondierende Relation auf den ersten Grund zurückgeführt werden muss, ohne dabei ihre eigenständige Geltung aufgeben zu müssen und ihre Existenzberechtigung mit der Teilhabe an ihrem ontologischen Grund aufrechtzuerhalten.

Summarisch lässt sich festhalten: Geysler ordnet die ersten augustiniischen Bestimmungen der Wahrheit so, dass sich aus den zwei früheren Schriften, die in unserer Arbeit nur im Vorbeigehen angesprochen werden, ein klares Bild zur Relevanz der Korrespondenztheorie für die augustiniische Auffassung ergibt. Zudem wird klar, dass sich Augustinus bis zu *Retractationes* dessen bewusst ist, dass es eine Spannung zwischen der korrespondenztheoretischen und der ontologischen Auffassung von Wahrheit gibt, die aufzuklären gilt. Das Problem löst Augustinus elegant mit dem Aufheben der Korrespondenztheorie in die ontologische Wahrheitskonzeption, unbeschadet der Geltung der ersteren auf der erkenntnistheoretischen Ebene.

## j) DIE HERMENEUTISCHE WAHRHEITSTHEORIE DES AUGUSTINUS NACH G. VAN RIEL

Der Beitrag von G. Van Riel zielt darauf ab, die augustiniische Herangehensweise an die Bibel als ein „hermeneutisches Ereignis“ darzustellen, das jedem Leser eine eigene Deutung ermöglicht, ohne den Wahrheitsanspruch aufzugeben. Diese Deutung ist nach Van Riel nur aufgrund der spezifischen Wahrheitstheorie des Augustinus möglich. Der Artikel besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil interpretiert er die augustiniische Wahrheitstheorie, im zweiten den hermeneutischen Zugang zur Bibel. Unsere Aufmerksamkeit gilt dem ersten Teil.

Van Riel setzt an der Analogie zwischen der göttlichen Trinität und menschlichem Geist an. Im Mittelpunkt seines Beitrags steht die Frage, wie sich unser Wort zu unseren Gedanken verhält.<sup>163</sup> Um dies zu veranschaulichen, führt er zunächst in den augustiniischen Unterschied zwischen dem äußeren und inneren Wort ein. Beide erhielten ihren Wahrheitswert je nach jenem

---

<sup>163</sup> Van Riel 2017, 249.

Gegenstand, mit dem sie korrespondierten. Das äußere Wort korrespondiert mit dem Gedanken, den es zum Ausdruck bringt.<sup>164</sup> Augustinus referiere auf die Art der Korrespondenz, indem er sich auf Mt. 5,37 berufe (Das Verhältnis zwischen Wort und Gedanken lautet: est-est bzw. non-non und bezieht sich auf das geäußerte Wort). Die Wahrheit bestünde dabei darin, dass das äußere Wort und der Gedanke ein und denselben Inhalt ausdrücken. Dementsprechend würde die Differenz zwischen den beiden eine Falschheit zutage fördern. Van Riel ordnet diese augustinische Auffassung einer ordinären Theorie der Ähnlichkeit (theory of resemblance) zu.<sup>165</sup> Im Falle des inneren Wortes sei es aber umgekehrt: Unsere Gedanken würden das Wissen hervorbringen. Dabei ist van Riel durchaus der Besonderheit des augustinischen Wissensbegriffs bewusst: Das Wissen sei nämlich immer wahr, denn nur wahre Inhalte können gewusst werden. Im Menschen sei das Wissen verborgen und kann nur durch die Gedanken in Form der Begriffe erfasst werden. Der Prozess geht jeder Versprachlichung voraus. Diese Verbegrifflichung des Wissens nenne Augustinus das innere Wort.<sup>166</sup> Der rätselhafte, enigmatische Charakter unseres Wissens zeigt die Unerreichbarkeit des göttlichen Wissens, so dass nach Augustinus im diesseitigen Leben keine vollständige Klarheit der Erkenntnis zu gewinnen sei. So können wir von der Ähnlichkeit unserer Gedanken im Vergleich zu denen von Gott nichts wissen.<sup>167</sup>

Der Autor unterstreicht den Gegensatz des inneren Wortes im Menschen zum Göttlichen Wort: es sei nur dann wahr, wenn es unserem Wissen entspräche (er beruft sich dabei auf De trin. XV. 11, 20).<sup>168</sup> Auch hier gelte das bipolare Verhältnis est-est bzw. non-non in Anspielung auf Mt. 5, 37. Augustinus verstehe nach van Riel nicht nur das äußere Wort, sondern auch das innere Wort gemäß den Worten Jesu. Die Entsprechung, von der hier die Rede ist, finde zwischen dem menschlichen inneren Wort und dem Gedanken statt.<sup>169</sup> Nun sei aber das menschliche Wort nicht immer wahr. Augustinus löse diese Schwierigkeit mit dem Hinweis, dass in solchen Fällen kein Wort im wahren Sinne des Wortes in Frage käme.<sup>170</sup> Das augustinische innere Wort offenbare vielmehr das Wissen, jedoch immer nur einen Teil der ganzen Wahrheit. Es wird durch den menschlichen Geist geformt

---

<sup>164</sup> Van Riel 2017, Ebd.

<sup>165</sup> Van Riel 2017, 250.

<sup>166</sup> Van Riel 2017, Ebd: „This conceptualization of our thought is what Augustine refers to as the ‚inner word‘.“

<sup>167</sup> Van Riel 2017, 251: „We cannot know the likeness of our thought to that of God“.

<sup>168</sup> Van Riel 2017, 252.

<sup>169</sup> Van Riel 2017, 252.

<sup>170</sup> Van Riel 2017, 253.

aus dem zuvor Ungeformten.<sup>171</sup> Van Riel deutet Augustinus so, dass der Mensch das innere Wort zum Verständnis der Welt benötige, doch entferne er sich dabei von der vollständigen Erkenntnis der Welt.<sup>172</sup>

Auf der Grundlage derartiger Überlegungen (das innere Wort sei ein Ausdruck des Wissens und das Wissen sei immer partiell) stellt van Riel die Frage, wie wir überhaupt wissen können, ob das innere Wort wahr sei (ibd.). Van Riel spricht von zwei Antworten, die er bei Augustinus gefunden habe. Die erste sei die naheliegendere: Das innere Wort sei immer wahr und was nicht wahr sei, sei eben kein inneres Wort (berufend auf Trin. XV, 15, 25.). Die zweite Antwort liege nicht auf den ersten Blick auf der Hand, sondern halte sich vielmehr versteckt (*lurking*).<sup>173</sup> Denn wenn die Gedanken das Wissen hervorbringen sollten, wir zugleich aber nie sicher seien, ob diese Gedanken unserem Wissen entsprechen würden, bliebe dann nur noch die Möglichkeit, dass die Gedanken wahr sein müssten, ohne Rekurs auf das Wissen. Sie müssen selbst ein Ausdruck der Wahrheit sein (ibd.). Für diesen Fall, so Van Riel, verabschiedete sich Augustinus von der Korrespondenztheorie der Wahrheit. An deren Stelle trete nach Van Riel die ontologische Wahrheit als eine existierende Entität, wie sie sich in *De magistro* zu erkennen gibt. Dies zeige die zerbrechliche Struktur der augustinischen Wahrheitstheorie. Da wir immer durch unsere Gedanken zur Wahrheit gelangen, d.h. darauf angewiesen sind, das Wissen in Begriffen zu erfassen, sei unser Zugang immer vorläufig (provisional).<sup>174</sup> Wir können nie den ganzen Zugang zum Wissen erreichen.<sup>175</sup> Damit sei eines klar: Kein Einzelner sei imstande, die volle Wahrheit zu erblicken. Jede Aussage sei zu kontextualisieren vor dem Hintergrund der ganzen Wahrheit, d. h. des ganzen Offenbarungsinhalts (ibd.).<sup>176</sup> Nach Van Riel's Auffassung geht Augustinus in seiner Wahrheitstheorie davon aus, dass der menschliche Geist aus sich heraus zu wahren Inhalten gelangt. Eine solche Fragestellung umgeht die Frage, wie eine wahre Erkenntnis zustande kommt.

Wenn bedacht wird, dass die Denkaktivität des menschlichen Geistes an einem bestimmten Punkt halt machen muss, um das Wissen um einen Gegenstand zu bilden, dann stellt sich die Frage, ob die ganze Wahrheit über diesen Gegenstand

---

<sup>171</sup> Van Riel 2017, 254-255.

<sup>172</sup> Van Riel 2017, 255.

<sup>173</sup> Van Riel 2017, 255.

<sup>174</sup> Van Riel 2017, 255.

<sup>175</sup> Van Riel 2017, 256.

<sup>176</sup> Van Riel 2017, Ebd.

niemals zustande kommt. Dem denkenden Geist kommt in diesem Moment nicht die gesamte Wahrheit in den Sinn. Dennoch ist die Frage nach dem Ganzen der Wahrheit berechtigt. Denn wäre die gesamte Wahrheit über die Welt vom menschlichen Geist beansprucht, würde dies von Augustinus zurückgewiesen, was van Riel zu Recht feststellt. Eine solche Wahrheitstheorie würde aufgrund der kontextuellen Interpretation der augustinischen Wahrheitstheorie einer pluralistischen Auffassung der Wahrheit entgegenkommen.<sup>177</sup>

## k) DAS INNERE WORT IM ZUSAMMENHANG DER ERLEUCHTUNGSTHEORIE NACH V. WARNACH

In der augustinischen Sekundärliteratur wurde von Anfang an wahrgenommen, dass Warnachs Interpretation der Lehre vom inneren Wort in dem Sinne hervorsteicht, dass der Autor bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen zwei Worten über die interverbale Analogie hinauszugehen versucht. Warnach betrachtet nämlich die philosophische Erleuchtungslehre unter dem Gesichtspunkt der Einsprechung und deutet sie, indem er beide Vorgänge miteinander identifiziert.<sup>178</sup> Das Außergewöhnliche dieses Ansatzes besteht darin, dass diesem durchaus gewichtigen Verhältnis für die Verbumlehre in der Literatur kaum Beachtung geschenkt wurde. Nun gibt Warnach schon zu Beginn seines Beitrags an, er habe nur eine spezifische Fragestellung vor Augen, die des Verhältnisses „von Erleuchtung und Einsprechung“ und distanziert sich gleich danach von der erkenntnistheoretischen Position von J. Hessen.<sup>179</sup> Dieser meine nämlich, dass die Art und Weise, wie Gott bei der Erleuchtung wirke, völlig unklar sei. Nach der grundzugartigen Skizze der augustinischen Erkenntnislehre weist Warnach auch die Vorstellung von É. Gilson zurück, die Erleuchtung sei nur metaphorisch zu verstehen, dennoch teilt er mit ihm die Deutung, das innere Wort sei der Ausdruck eines Urteils, nicht eines Begriffs.<sup>180</sup> Anschließend bezieht sich Warnach auf *De trinitate* XV, 10, 18, um das Denken einerseits mit dem Sprechen, andererseits mit dem Schauen zu identifizieren. Warnach bringt die Erleuchtung mit der Wahrheitstheorie in Verbindung, indem er von der korrespondenztheoretischen Position Augustinus‘ spricht und darauf hinweist, wie Übereinstimmung hier genau zu

---

<sup>177</sup> Vgl. dazu Edwards 2023.

<sup>178</sup> Vgl. Schindler 1965, 235ff.

<sup>179</sup> Warnach 1965, 429-31.

<sup>180</sup> Warnach 1965, 432.

verstehen ist, nämlich als eine Relation zwischen der eigenen Erkenntnis und „den intelligiblen Ideen bzw. mit der Wahrheit selbst.“<sup>181</sup> Gott lasse das Licht in den menschlichen Geist einstrahlen und „seine Ideen aufleuchten.“ Zurecht unterscheidet Warnach zwischen der Wahrheit, in der die Ideen im eingestrahelten Lichte geschaut werden, und der Gewissheit, diese sei ebenso ein Ergebnis des Lichtes.<sup>182</sup> Der Inhalt der Dinge, der als ratio zu verstehen ist, werde zum Aufleuchten gebracht, und zwar „in den bereits geistigen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbildern, die das Gedächtnis enthält.“<sup>183</sup> Zu unterstreichen ist ein Standpunkt in der Deutung Warnachs, demnach die Wirkung des göttlichen Wortes in der Erleuchtung bestehe, welche mit dem „Sprechen Gottes“ und dem Einsprechen des wahren Inhaltes zusammenfalle.<sup>184</sup> Diesem Zusammenhang würden *cogitatio* (mit Verweis auf Trin. XIV, 7, 10) sowie *visio* und *scientia* (vgl. Trin. XIV, 10, 13) entsprechend zugeordnet. Zudem unterstreicht Warnach die Identität der *cogitatio* (im Sinne eines „Aussage betätigen“) mit dem *dicere in corde* (mit Verweis auf Trin. XV, 10,17/19).<sup>185</sup> An dieser Stelle scheint -+der nicht sprachliche Charakter des inneren Wortes, den Augustinus so oft unterstreicht, doch in die sprachliche Eigenschaft einer gebildeten Aussage umzuwandeln. So hält Warnach fest: „Aus der in der Schatzkammer des Gedächtnisses aufbewahrten *scientia* wird ein *verbum mentis* oder *cordis* gezeugt, wenn wir sie innerlich geistig aussprechen, wodurch zugleich das aus sich formlose Denken (*cogitatio*) selbst worthafte Gestalt gewinnt.“ Die Wahrheit des inneren Wortes sei dabei durch *visio scientiae*, welche sich in *memoria* ereigne, gewährleistet. Das gebildete innere Wort sei daher als Aussage immer wahr in Bezug auf ihren Gegenstand.<sup>186</sup>

Warnachs Schlussfolgerungen bringen einige wichtige Einsichten für unsere Arbeit. Vor allem öffnen sie durch ihre korrespondenztheoretisch deutbare Verbindung des göttlichen Wortes mit dem menschlichen eine philosophisch gerechtfertigte Möglichkeit einer interverbalen Relation, die näher zu bestimmen gilt. Warnach betont zwar, dass das menschliche innere Wort durch die Erleuchtung durch das göttliche Wort immer wahr im Sinne einer im inneren Wort analytisch enthaltenen Aussage sein muss. Zugleich spricht er aber von einer Übereinstimmung, einer Korrespondenz zwischen der Erkenntnis und den intelligiblen Ideen, die nicht sprachlich zu sein scheint. So leistet diese

---

<sup>181</sup> Warnach 1965, 435.

<sup>182</sup> Warnach 1965, 436.

<sup>183</sup> Warnach 1965, 437.

<sup>184</sup> Warnach 1965, 442.

<sup>185</sup> Warnach 1965, 443.

<sup>186</sup> Warnach 1965, 444.

Interpretation eine wertvolle Vorarbeit, bietet jedoch noch keine in sich abgeschlossene Konzeption. Denn nach dem darin enthaltenen Verständnis des Erleuchtungsereignisses bei Augustinus, das nach Warnach nichts anderes sei als eine Einsprechung, wird an keiner Stelle die Art der Relation thematisiert, die die einsprechende Instanz (das inkarnierte Wort) mit der aufnehmenden Instanz (menschlicher Geist) eingeht. Augustinus bietet allerdings einiges dazu. Die Funktion der Erleuchtung bzw. der Einsprechung würde sich bei Augustinus nach Warnach darin beschränken, die menschlich angepasste Reaktion auf die Einsprechung zu begründen. So scheint diese Relation eine kausale zu sein, und zwar keine interne kausale Relation (etwa im aristotelischen Sinne), sondern eine externe (etwa im Humischen Sinne). Die menschliche Erkenntnisstruktur ist jedoch in ihrem Aufnahmemodus nur auf andere menschliche Struktur angepasst, wie es sich in einer Relation gehört, bedarf sie doch mindestens einer Gemeinsamkeit. Möglicherweise hat Warnach eine entsprechende Überlegung zur Struktur seitens der einsprechenden Instanz seiner Interpretation der augustinischen Verbumlehre vorausgesetzt, sie findet aber in seinem Betrag keine Erwähnung.

## 2.TEXTANALYSE

### 2.1. DE DIALECTICA

#### ZUM INHALT<sup>187</sup>

Der Gegenstand der Schrift *De dialectica* ist im Titel bereits genannt. Augustinus bestimmt die Dialektik als Wissenschaft des Disputierens, deren Ziel die Findung der Wahrheit ist.<sup>188</sup> Sämtliche Aspekte des Werkes lassen sich der Klärung der Einzelaspekte der Dialektik, philosophiegeschichtlich auch als Logik bekannt, zuordnen. Auf der anderen Seite handelt es sich dabei um eine Einführung in die Lehre vom Wort, das seinerseits ein Grundbestandteil der Logik ist. Das Werk *De dialectica* entspricht in seinem Umfang nicht dem, was Augustinus als einen Plan des Werks im K. 4 ankündigt. Soweit es das vorhandene Werk betrifft, so lässt es sich inhaltlich in zwei große Abschnitte gliedern. Der erste geht auf die allgemeine Unterscheidung der Wörter und der Sätze und der gesamten Dialektik (K. 1-3), der zweite betrifft die letzte Basis der Dialektik, das verbum (K. 5-10). Dieser zweite Abschnitt lässt sich wiederum in zwei Unterabschnitte gliedern: K. 5 befasst sich mit den verschiedenen Aspekten eines Wortes hinsichtlich seiner Bedeutung, während K. 6-10 auf die Genese und Vermittlung des Wortes eingeht, mit Ausnahme des K. 7.<sup>189</sup> Der Schwerpunkt der Analyse liegt auf dem 5. und 7. Kapitel.

#### ANALYSE

##### a) WIE VERLÄUFT DIE BILDUNG EINES SINNVOLLEN WORTES?

Im 5. Kapitel bespricht Augustinus nacheinander die 96 36vier Stufen (der Wortbildung?): von der Erkenntnis des Wortes bis zur Anwendung.<sup>190</sup> Dem geht die Erkenntnis voraus, dass das

---

<sup>187</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Ruff 1981.

<sup>188</sup> De dial. 5,2; 7,19-8,0; 14,3.

<sup>189</sup> Die ursprüngliche Einteilung in zwei große Abschnitte ist mit der heutigen in der Syntax und Semantik vergleichbar, wobei das Letztere bei Augustinus einige Elemente der Pragmatik enthält, wie etwa Kap. 7.

<sup>190</sup> De dial. 8,4-8,9.

verbum als ein Zeichen einer Sache gesehen wird, das wiederum grundlegend für das Sprechen und Schreiben ist.<sup>191</sup> So unterteilt Augustinus das verbum in vier Stufen: das Wort selbst, das aus dem zeichenhaften Klang besteht, der Bedeutung des Wortes (dicibile), welche der menschliche Geist sich wie ein Merkmal für einen bestimmten Inhalt behält und die Bezugnahme (dictio), der Inhalt selbst, auf den die beiden vorangehenden Aspekte verweisen. Schließlich fungiert der Gegenstand selbst als vierter Aspekt, für den ja sämtliche anderen Aspekte stehen. Als eine weitere Unterscheidung zwischen dicibile und dictio fügt Augustinus an, dass das erstere vor der Aussprache, während das Letztere nach der Aussprache festzustellen ist und erläutert das mit dem Beispiel, das von Vergil und seinem Gebrauch des Wortes arma handelt.<sup>192</sup> Nun denkt Augustinus offenbar auf die Sprachpraxis bezogen. Indem ein Wort, wohlgermerkt - ein sinnvolles Wort, das offenbar damit vor der Aussprache ein dicibile war, ausgesprochen wird, bezieht es sich immer auf etwas. Das dicibile ist hingegen ohne Bezugnahme, es ist ein Erkennungsmerkmal eines Inhalts, ein vom menschlichen Geiste behaltetes kenntlich gemachtes Wort, das für etwas steht, nichts weiter.<sup>193</sup>

#### *b) WAS IST FÜR DIE WAHRHEITSFINDUNG NOTWENDIG?*

Im 7. Kapitel beschäftigt sich Augustinus mit der Kraft des Wortes, indem er verbum und dictio wieder ins Spiel bringt.<sup>194</sup> Zum einen handelt es sich um den Einfluss des Wortes auf die Einstellung des wahrnehmenden Subjekts hinsichtlich dessen Bedeutung, zum anderen um die Eigenschaft des Geistes, das mit dem bekannten Wort verbundene Objekt der Wahrnehmung geistig festzulegen. Die Rede ist dabei von nichts anderem als der Intentionalität des Geistes, welche immer nach dem Objekt Ausschau halten lässt. Der Findung der Bedeutung nach dem wahrgenommenen Objekt geht die Bekanntheit dieses Objekts insofern voran, als die Bedeutung schon bei der früheren Wahrnehmung geistig aufgenommen wurde.

Aufgrund dieses Befunds lässt sich festhalten, dass das verbum in *De dialectica* eine einführende Funktion bezüglich der

---

<sup>191</sup> De dial. 7,6-7,18.

<sup>192</sup> De dial. 8,17-8,19.

<sup>193</sup> Jedes Wort steht nach Augustinus für etwas, jedes ist ein Name.

<sup>194</sup> De dial. 13,5ff.

Wahrheitsfindung einnimmt. Es ist der elementare Baustein der Logik, dessen Einfluss das komplexere Mittel wie Sätze und Schlüsse erreicht. Die Wahrheitsfindung gerät somit in eine gewisse Abhängigkeit vom richtigen Verständnis des verbum. Dieses Verhältnis soll jetzt genauer angeschaut werden.

c) FÜHRT DIE BILDUNG EINES BEZUGNEHMENDEN WORTES ZUR FINDUNG DER WAHRHEIT?

Bezüglich der Aufgabenstellung der Dialektik, lässt sich festhalten, dass Augustinus an eine noch zu entdeckende Wahrheit denkt, die an sich immer schon feststeht. Dass Augustinus in den K. 8-10 die Hindernisse auf dem Weg der klaren Erkenntnis eines Wortes wegräumen will, zeigt die Grundannahme, mit der er arbeitet. Die klare Erkenntnis ist nämlich möglich und damit ist ebenso die sichere Erkenntnis der Wahrheit möglich, erbracht durch die wahren Aussagen. Diese Annahme ist keine Selbstverständlichkeit.

Richtet sich das Augenmerk zunächst auf das ganze Spektrum von Wahrheitstheorien, so lässt sich folgende Beobachtung machen. Unter den Wahrheitstheorien ragt die Korrespondenztheorie der Wahrheit hervor, die sich in mehrere Unterformen gliedert. Die Korrespondenztheorie unterscheidet sich – wie mehrheitlich angenommen - von anderen Formen der Wahrheitstheorien wie etwa der Konventions- oder Konsenstheorie oder auch einer semantischen Wahrheitstheorie vor allem dadurch, dass sie die Wahrheit als eine Gegebenheit annimmt, die nur a posteriori beschrieben werden kann. Das bedeutet nicht, dass sie nur unter der Bedingung einer realistischen Erkenntnislehre möglich ist. Denn eine Korrespondenztheorie verweist vorerst nur auf eine vorgefundene Relation zwischen Sache und Wirklichkeit (was sich auch immer hinter diesen zwei Begriffen verbergen mag), da diese Relation keine reale sein muss, so wenig wie die Wahrheit ein Ergebnis eines Verfahrens sein muss.<sup>195</sup>

Die Forderung in *De dialectica* nach einer klaren Erkenntnis im Sinne der Wahrheit als Gegenstand jedes dialektischen Verfahrens, verdeutlicht, dass es dieser Wahrheit um die Relation zwischen Sprache und Bedeutung geht, jenseits einer Konvention, Konsens oder Kohärenz und ist auf keine

---

<sup>195</sup> Vgl. Kutschera 1974, bes. 72-78; Puntel 1983, 26-41.

sprachliche Regelung beschränkt.<sup>196</sup> Diese Relation ist in diesem Fall eine reale, denn der basale Bestandteil der vierstufigen Verbum-Theorie von *De dialectica* (verbum, dicibile, dictio, res) bleibt eine erst a posteriori erscheinende res.<sup>197</sup> Innerhalb dieser Stufen erstreckt sich die Korrespondenztheorie zwischen verbum und res und innerhalb dieser liegen auch dicibile und dictio. Welche Bedeutung haben aber diese für die angesprochene Wahrheitstheorie?

In *De dialectica* will Augustinus aufzeigen, dass die Sprache eine Bezugnahme auf den Inhalt des Erkenntnisobjekts haben muss, ohne genau zu bestimmen, ob dieses Objekt sprachlicher oder nichtsprachlicher Natur ist. Die dictio kann ein Verweis auf ein solches nicht sprachliches Objekt sein, muss das aber nicht. Alles, worauf sich Augustinus beschränkt, ist eine Objektivität des zu erkennenden Gegenstandes, dem ein bekannter Name, dicibile, zugrunde liegen muss. Die dictio ist die semantische Untermauerung des dicibile. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die Erkenntnis wahrheitsgemäß verläuft. Die Wahrheitsfrage wird zwar in *De dialectica* nicht gestellt, ist aber mitzudenken. Denn die Beispiele, die Augustinus immer wieder anführt, spielen auf die Semantik der Begriffe an und haben damit den Bezug auf die Wirklichkeit. Heißt das, dass der Bezug zugleich auch auf die Wahrheit genommen wird? Würden Wirklichkeit und Wahrheit damit zusammenfallen? Sehen wir von einer Bedeutung ab, die Augustinus der Wahrheit beimisst, sind sämtliche Bedeutungen von der Wirklichkeit abzusetzen. Diese eine Bedeutung der Wahrheit, nach der sie mit der Wirklichkeit zusammenfällt, kommt hier einfach nicht in Frage, weil die Ontologie, auf die der Text anspielt, die Ideenlehre nicht ausschließt. In *De dialectica* spielt aber die Ideenlehre keine Rolle, jedenfalls keine maßgebliche. Die Schrift ist der Suche nach dem Ursprung der Bedeutungen gewidmet und bleibt somit auf der semantischen Ebene, was ihre ontologische Seite nicht notwendigerweise leugnet, aber auch nicht bestätigt. Die Wahrheitsfrage wird hier noch nicht angesprochen.

---

<sup>196</sup> De dial. 8.: Itaque nunc propter veritatem diiudicandam, quod dialectica proficitur, ex hac verborum vi, cuius quaedam semina sparsimus, quae impedimenta nascantur, videamus. Impedit enim auditorem ad veritatem videndam in verbis aut obscuritas aut ambiguitas.

<sup>197</sup> De dial. 5.: Haec ergo quattuor distincta teneantur; verbum, dicibile, dictio, res. Quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat. Quod dixi rem, verbum est, quod praeter illa tria quae dicta sunt quidquid restat significat.

Käme die Wahrmachertheorie, eine Spielart der Korrespondenztheorie, der Wahrheit für die erkenntnistheoretischen Annahmen in *De dialectica* in Betracht, würde das eine weitere Frage nach dem entsprechenden Textbefund einer solchen Theorie nach sich ziehen.<sup>198</sup> Was aus *De dialectica* nicht klar hervorgeht, ist das Verhältnis zwischen Wahrheitsmacher und Wahrheitsträger. Es wird auch keine erkenntnistheoretische Forderung nach einem Wahrmacher oder einem Wahrheitsträger gestellt, da Augustinus zwar die Wahrheitsfrage erwähnt, geht allerdings nicht darauf ein. Doch bleibt die Wahrheit das verkündete Ziel der Dialektik, das mittels der Korrespondenz zwischen den aufgezählten Mittel (verbum, dicibile, dictio, res) erreichbar bleibt.

So lässt sich über eine Verbum-Theorie in *De dialectica* folgendes festhalten: Die Ausführungen erweisen sich als Ansatz einer Verbum-Theorie, die sich in vier Stufen, von verbum bis zu res, entwickelt. Diese Verbum-Theorie zeigt dabei die Züge einer noch näher zu bestimmenden Korrespondenztheorie der Wahrheit, weil sie einerseits auf dem Verhältnis zwischen Wort und Sache beruht, andererseits einen Anspruch darauf erhebt, der Dialektik bei der Wahrheitsfindung zugrunde zu liegen.

So ist das korrespondierende Verhältnis zwischen Wort und Sache auf die Frage nach der Wahrheit ausgerichtet, ohne dass diese Ausrichtung ausdrücklich mit in dem Traktat expliziert worden wäre, weshalb auch eine abschließende Beurteilung des korrespondenztheoretischen Verhältnisses vorerst offenbleiben muss. Damit wird die Fragestellung, ob die Verbum-Theorie sich als eine korrespondenztheoretische Wahrheitstheorie in Gestalt der Wahrmachertheorie mit den klar identifizierbaren Relata bewährt, aufgeschoben und erst in der nächsten Schriftauswahl in Anschlag gebracht.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN

- a) Die Bezugnahme auf das Wort, die Grundlage jeder Dialektik, erstreckt sich auf vier Stationen: verbum, dicibile, dictio und res.
- b) Das Ziel der Dialektik, die Wahrheit ausfindig zu machen, hängt vom richtigen Verständnis des Wortes, des menschlichen verbums, ab.

---

<sup>198</sup> Seit Mulligan et al. (1984/87) ist die Zugehörigkeit der Wahrheitsträger und Wahrmacher zur Korrespondenztheorie im Allgemeinen anerkannt.

c) Eine sichere und klare Erkenntnis ist möglich, soweit die oben in (a) genannten vier Stufen des dialektischen Verfahrens als eine Gliederung innerhalb der Korrespondenztheorie der Wahrheit betrachtet werden.

#### LEITTHESEN Nr. 1:

Das primäre Ziel der Dialektik ist die Wahrheitsfindung aufgrund der Korrespondenz zwischen verbum und res, die miteinander durch dicibile und dictio verbunden sind. Das menschliche verbum, das hier noch kein inneres Wort ist, hängt eng mit der Sache zusammen, zeigt jedoch noch nicht an, wie das genau gehen soll. Das macht die Klärung dieses Verhältnisses zwischen Wort und Sache zum zentralen Thema, das in weiteren Texten immer deutlicher hervortreten wird.

## 2.2. DE MAGISTRO

### ZUM INHALT<sup>199</sup>

Das ganze Werk *De magistro* lässt sich inhaltlich in zwei große Abschnitte einteilen. Der eine befasst sich mit dem Lehren, dem Wissenstransfer mittels der Zeichen und Wörter (Kap. 1-36), der andere Abschnitt geht auf die Wissensquelle ein.

Augustinus geht in *De magistro* der Frage nach der Möglichkeit des Lehrens und damit dem Sinn der Semantik nach. Das Ergebnis ist auf der einen Seite philosophischer Natur, auf der anderen Seite geht es darüber hinaus. An einer entscheidenden Stelle macht Augustinus eine Vorannahme revelativen Inhalts, welcher von den erkenntnistheoretischen Prämissen zu einer Glaubensphilosophie überleiten soll. Das wirft das Problem der Rechtfertigung eines solchen Übergangs auf und konfrontiert diesen mit der Gefahr einer Zweckentfremdung der Wahrheitsfrage.

Kennzeichnendes Moment dieser Schrift ist die erkenntnistheoretische Lehre von der innergeistigen Erkenntnisquelle, die Augustinus mit Christus identifiziert. Als Hauptargument wird dabei die Unfähigkeit des menschlichen Geistes angeführt, jemand anderen oder sich selbst mit dem Wissen versorgen zu können. Diese Quelle erweist sich zudem nicht nur als eine informative Größe. Es handelt sich bei ihr um eine Art analytische Aktivität mit dem Sich-Erschließen der Inhalte. Diese einheitliche Wissensquelle stellt sich zugleich als Ursprung der dialektischen Regeln heraus. Eine weitere Schlussfolgerung aus *De magistro* ist, dass das Wort Gottes, der Logos, der Wahrmacher innerhalb der Korrespondenztheorie der Wahrheit sein muss, sofern der Gedanke, den der menschliche Geist auf einen Gegenstand bzw. Sachverhalt bezieht, der dazugehörige Wahrheitsträger ist. Diese Erklärung geht aus der notwendigen Folgerung der transzendentalen Wissensquelle eines semantisch korrekten, das Wissen vermittelnden Inhalts hervor. Es wird gefordert, dass ein semantisch korrekter Inhalt nicht nur möglich ist, sondern eine transzendente Quelle haben muss, welche sich offenbar in Besitz des absoluten Wissens zeigt. Die Identifizierung dieser Quelle mit Christus ist die religiöse Beantwortung dieser philosophischen Forderung, sie stimmt mit

---

<sup>199</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Fuhrer 2007.

der Grundlegung der augustinischen Auffassung der Philosophie überein und beantwortet die Frage, warum auf einmal eine religiöse Schlussfolgerung in einem scheinbar rein philosophischen Werk wie *De magistro* aufgestellt wird. Die Wahrheit, welche sich nach eigenem revelativen Verständnis selbst dem menschlichen Geiste mitteilt, kann nur wahres Wissen transferieren. Der semantische Inhalt zeigt sich von Anfang an wahrgemacht, und zwar wahrgemacht von der Wissensquelle her. Doch ist damit noch nicht alles geklärt, denn die nächste Frage, die sich zur augustinischen Gedankenführung stellt, ist, was einen Menschen dazu berechtigt, die Wahrheit, die als ein Wahrmacher des im menschlichen Geiste entstandenen Wissens begründet werden mag, mit Christus, dem Subjekt eines revelativen Wissens, zu identifizieren.

## ANALYSE

### a) WIE ENTSTEHT DAS WISSEN UND HAT DAS WORT DAMIT ZU TUN?

Zu 11.36. Diese Vorstellung liegt *De magistro* zugrunde: Wer einem etwas vorzeigt, der belehrt ihn. Gemäß dieser Ausgangsthese richtet sich die Suche auf die lehrende Instanz. Dabei wird die Ansicht, dass der Mensch belehrt wird, als eine ausgemachte Tatsache vorausgesetzt. Die Frage nach dem Belehren verwandelt sich somit in die nach dem Zeigen. Was ist aber mit dem Zeigen genau gemeint? Es kann zum einen bedeuten, dass etwas offenbar wird, was zuvor verborgen war, sein verborgenes Sein aber errahnen ließ; zum anderen kann es bedeuten, etwas entstehen zu lassen, das heißt, hier das Wissen über etwas entstehen zu lassen. Nach Augustinus sei es der Lehrende, welcher den menschlichen Geist darin unterweist, was dieser erkennen will. Das Belehren bedeutet Einsicht in das Wissen über ein bestimmtes Objekt. Wie später zu sehen sein wird, ist es Gott selbst, der dem erkennenden Geist etwas manifestiert, um ihn zu belehren. Doch an dieser Stelle sagt Augustinus, dass die Mitteilung seitens der lehrenden Instanz möglich ist, sofern etwas verstanden werden will.<sup>200</sup> Aber erkennt der betroffene Geist dann richtig, wie diese Sache ist? Es scheint, dass Augustinus denkt, der menschliche Geist würde es dann richtig erkennen, wenn er – das Richtige – auch will.

---

<sup>200</sup> Mag., XI, 36. 3-5: Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo.

b) IST DIE ERKENNTNIS DES WORTES AUF GLAUBEN ANGEWIESEN?

Zu 11,37. In diesem Abschnitt geht Augustinus auf das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Glaube ein. Das tut er, um die Differenz zwischen der sinnhaft erworbenen Erkenntnis und der Erkenntnis des geglaubten Inhalts zu zeigen. Als Ergebnis dieser Überlegungen führt er an, was auf den ersten Blick zur gängigen Auffassung des Unterschieds zwischen Erkenntnis und Glauben passen würde. Es lassen sich allerdings auch Zweifel erheben, ob diese heute gängige Auffassung der augustinischen entspricht. Um dies zu zeigen, sollte die folgende Stelle genauer betrachtet werden „Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego. Omne autem quod intellego, scio: non omne quod credo, scio.“<sup>201</sup>

In den Übersetzungen findet sich diese Schlüsselstelle unterschiedlich wiedergegeben.<sup>202</sup> Dabei ist das Zitat von Jesaja (Jes 7,9), das der Stelle vorangeht und sie vorbereitet, eindeutig: Erkenntnis ist vom Glauben abhängig und nicht umgekehrt.<sup>203</sup> Leider ist aber die letzte Vorstellung, nämlich Glaube sei von der Erkenntnis abhängig, seit der Neuzeit in der Philosophie sehr verbreitet. Die Erkenntnis führt nicht zum Glauben und das weiß Augustinus nur zu gut. Manchmal kann auch eine Übersetzung, die philologisch korrekt sein mag, den Sinn verfehlen. Es sollte also heißen: „Das also verstehe ich, was ich auch glaube“, und nicht: „Was ich erkenne, das glaube ich auch.“ Außer dem philologischen Aspekt lassen sich folgende Argumente vorbringen:

Das syllogistische Argument: Es handelt sich hier um einen Syllogismus; wie die Analyse der zwei Sätze „quod ergo intellego, id etiam credo“ zeigen. Es wird hier so übersetzt – Was ich demnach erkenne (manchmal auch: „also erkenne“), das glaube ich; dann folgt „at non omne, quod credo, etiam intellego“ – aber nicht alles, was ich glaube, erkenne ich auch. Die zwei Sätze hängen offensichtlich logisch miteinander zusammen aber wie genau? Wenn ich alles, was ich erkenne, auch glaube, wie der erste Satz nahelegen scheint, wieso soll dann auf einmal betont werden, dass ich nicht alles, was ich glaube, erkenne. Das

---

<sup>201</sup> Mag., XI, 36. 37-39: Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego.

<sup>202</sup> Vgl. Mojsisch 1998; Fuhrer 2002.

<sup>203</sup> Augustinische Zitierung dieser Stelle lautet: *Nisi credideritis, non intellegetis.*

Medium zwischen zwei Sätze ist hier nicht gegeben. Diese Sätze brauchen aber ein Medium. Entweder ist das Medium „das, was ich erkenne“ im Sinne - alles, was ich erkenne, oder „das, was ich glaube“ im Sinne genau das „was ich erkenne“, glaube ich auch. Der Untersatz kann nicht lauten „(nicht) alles, was ich glaube“, wenn Glaube hier im Medium präsent sein sollte. Wenn aber nicht „glaube“, sondern „erkenne“ das Medium wiedergibt, dann stünde „alles nicht erkenne“ des Untersatzes dem „alles, was ich erkenne“ im Obersatz gegenüber. In beiden Fällen hätten wir einen unzulässigen Syllogismus. Augustinus würde hier keinen logischen Übergang leisten, sondern bestenfalls eine literarische Form wählen, um einen bestimmten Inhalt ausdrücken, ohne darauf zu achten, dass es logisch stichhaltig ist. Das entspricht aber Augustinus keineswegs.

Das philosophiegeschichtliche Argument: Es ist eine ausgesprochen neuzeitliche Auffassung, das Geglaubte aus dem Erkannten zu deduzieren.

Das erkenntnistheoretische Argument: Es ist offensichtlich, dass ich nicht alles, was ich erkenne, auch glaube. Wie soll ich dann den augustinischen Satz verstehen, sollte dieser tatsächlich bedeuten, dass ich das – unbedingt – glaube, was ich erkenne? Dieser Zug der Gewissheit, die das Erkannte mit sich bringt, kann zwar bei Aristoteles etwa aus der Prinzipienlehre abgeleitet werden, aber selbst bei ihm wäre dies nicht mit „Glauben“ an Prinzipien verbunden, sondern mit der Gewissheit etwa eines kategorischen Syllogismus. Sonst gilt bei Aristoteles das Gegenteil: Die Ausgangssätze sind überzeugungskräftig.<sup>204</sup> Die These vom aus der Erkenntnis abgeleiteten Glauben ist zumindest begründungsbedürftig.

### *c) LEHRT CHRISTUS SELBST IN UNS DIE WAHRHEIT?*

Zu 11,38. Die (oder Eine?) entscheidende Stelle für die Verbumlehre im c. 11. (103) bzw. in der ganzen Schrift ist die Aussage über die Identität der inneren Instanz, die Inhalte der erkannten Dinge intelligibel macht. Alles, so Augustinus, was wir erkennen, würden wir erkennen, indem wir Christus befragen.<sup>205</sup> Er sei die Instanz, die Dinge durch Ihre Inhalte im Inneren

---

<sup>204</sup> Vgl. Topik 100b1ff. bzw. b18ff.

<sup>205</sup> Mag. XI, 38, 5-8: De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus.

offenbart. Dem geht die Aussage voran: Ich erkenne das, was ich auch glaube. Also: die Wahrheit stützt uns im Inneren (38-103), indem sie uns am Wissen teilhaben lässt.

Ders. (38-103): Aus dieser Passage geht Folgendes hervor: 1. Die Wahrheit der Dinge wird befragt. 2. Die Wahrheit ist Christus; 3. Die Täuschung ist möglich wegen unserer Schlechtigkeit. 4. Diese Wahrheit präsidiert über den Geist, vielleicht werden wir dabei während der Befragung ermahnt. 5. Sie, diese Wahrheit, kann von jedem befragt werden, aber sie öffnet sich nicht jedem.

#### *d) SIND DIE VERNUNFTWAHRHEITEN GEDÄCHTNISBILDER?*

Zu 12,39. Augustinus präsentiert in Kürze die Grundlagen seiner Erkenntnistheorie. Die sinnhaften Dinge (*sensibilia*) werden durch die Sinneswahrnehmung aufgenommen, die in geistiger Weise erfassbaren Dinge (*intelligibilia*) durch den menschlichen Geist.<sup>206</sup> Im ersten Fall ist es jedoch der Geist, der die sinnhaften Dinge bekannt gibt, im anderen Fall werden die erfassbaren Dinge durch die innewohnende Wahrheit (*interiorem veritatem*) festgelegt.<sup>207</sup> Den Worten glaubt man, sie können nicht lehren, es sei denn im Zusammenspiel mit den sinnlichen Dingen. Den Worten kann geglaubt werden. Die Dinge selbst können uns so wie unsere Sinneswahrnehmung belehren. Das findet im Gegenwartsmodus statt. In der Zeit, in der die Dinge nicht wahrgenommen werden, stehen die im Gedächtnis von den Dingen eingepprägten Bilder (*imagines ab eis impressas memoriae*) vor dem geistigen Auge zur Verfügung.<sup>208</sup> Dann spricht sich Augustinus für die Faktizität der Wahrheit aus und verlegt die Wahrheit der Gedächtnisbilder mittels der grammatikalischen Struktur in den Vergangenheitsmodus.<sup>209</sup> Die Voraussetzung einer Einsicht in den intelligiblen Inhalt ist somit entweder die einst durch die sinnliche Wahrnehmung erworbene Kenntnis der Wörter, die gleichsam wie bildhafte Kopien im Gedächtnis abgelegt sind oder, im Falle der fehlenden sinnlichen Kenntnis der Dinge, von denen die Rede ist, der Glaube. Die Frage, ob diese Kopien wahr sind, umgeht Augustinus mit einem eleganten

---

<sup>206</sup> Mag. XII, 39, 5-7.

<sup>207</sup> Mag. XII, 39, 1-5.

<sup>208</sup> Mag. XII, 39, 17-19.

<sup>209</sup> Mag. XII, 39, 19-22.: *imagines ab eis impressas memoriaeque mandatas loquimur, quae omnino quomodo uera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro, nisi quia non nos ea uidere ac sentire, sed uidisse ac sensisse narramus.*

Verweis auf die Grammatik. Was die Grammatik jedoch zum Wahrheitsträger macht, bleibt hier unbesprochen.

#### e) WIE WERDEN DIE INHALTE MANIFEST?

Zu 12,40: In dieser Passage spricht Augustinus vom inneren Licht der Wahrheit, in dem die Inhalte innerhalb des Geistes angeschaut werden können: Durch das Licht der Wahrheit wird der innere Mensch erleuchtet und erfreut (*homo interior, illustratur et fruitur*).<sup>210</sup> Der „innere Mensch“ ist eine Beschreibung, mit der Augustinus auf eine geistige Entität abzielt, welche einer mit der Gegenwart der Inhalte verbundenen Wirklichkeit entgegentritt. Der Erwerb eines geistigen Inhaltes, der Erkenntnisgewinn aus der dem menschlichen Geist entgegentretenden Wirklichkeit, ist kein Ergebnis ausschließlich der Aktivität des menschlichen Geistes, sondern auch einer mitwirkenden Erleuchtung. Gott manifestiert den Inhalt einer Sache, die der erkennende Geist vom Namen her aber schon vorher kennt; der Zuhörer erkennt durch eigene Kontemplation: Wer das Wahre anblickt (*vera intuentem*), dem eröffnet Gott die Sache ihrem Inhalt nach. Gott ist damit die Instanz, die in solchen Fällen ein Wahrmacher genannt wird.<sup>211</sup> Im Geiste (*intellectu atque ratione*) ist etwas objektiv zugegen, das heißt das, wovon wir gerade sprechen, ist im inneren Licht der Wahrheit als gegenwärtig wahrnehmbar (*praesentia contuemur*). Entscheidend für das Verständnis augustinischer Erkenntnislehre ist das manifeste Kundtun der inhaltlichen Seite der Dinge durch Gott (*ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis*).<sup>212</sup> Diese Stelle lässt sich so auffassen, dass das göttliche Wort mir die Inhalte manifestiert, welche ich erkennen will (dabei sei angemerkt, dass Augustinus an mehreren Stellen sagt, dass der willentliche Akt sich auf die Erkenntnis der Wahrheit bezieht). Handelt es sich hier um einen Automatismus? Bekommt jeder, der etwas erkennen will, auch das manifestiert vor dem geistigen Auge? Jedenfalls ist dieser Prozess sprachunabhängig. Die Schöpfung meines Wortes ist auf meine psychische Aktivität angewiesen, aber den

---

<sup>210</sup> Zur Veranschaulichung der Erleuchtungslehre gebraucht Augustinus zwei Verbe: *illuminare* und *illustrare*. Mindestens an einer Stelle wird der Unterschied, wie wir sehen werden, klar: das *illustrare* nämlich wird auf diejenigen menschlichen Geister bezogen, die von Gott unmittelbar durch revelative Inhalte unterrichtet werden und damit keinen Glauben mehr nötig haben, sondern schon wissen.

<sup>211</sup> Die Fortsetzung dieses Motivs findet sich in deutlicher Weise in *Sermo 293a/augm*.

<sup>212</sup> *Mag. XII, 40, 37*.

Übergang zwischen dem Wort und dem Inhalt kann ich nicht gewährleisten; meistens ist der Inhalt des Wortes durch die Sprachgemeinschaft bereits vorgegeben und mir bekannt. In diesem Fall werde ich daran erinnert und gerade aus dieser Erinnerung kann das externe Wort durch das göttliche Wort sichergestellt werden. Der erkenntnistheoretische Status des göttlichen Wortes ist folglich das Wahrmacher-Sein für den aufgenommenen Inhalt bzw. – wie später in *De trinitate* zu sehen ist – für mein inneres Wort.

Die Erkenntnis findet durch eine Erleuchtung statt, die die erkennende Seite nicht evozieren kann, gleichgültig wie stark sie gewollt wird.<sup>213</sup> Sie ist das Ergebnis einer spontanen Erleuchtung, die den Geist schließlich in den Zustand des Wissens versetzt.

Die Erleuchtung bleibt bei Augustinus ein Thema, das ihn in weiteren Schriften noch mehrfach beschäftigen wird.<sup>214</sup> Dem liegt stets eine Auffassung zugrunde, dass es eine Erleuchtung im Inneren als eine erkenntnistheoretische Aktivität im Sinne einer Bekanntgabe eines bestimmten Inhalts gibt. Durch diesen Prozess kann auch ein Einzelner mit dem post-adamitisch geschwächten Erkenntnisvermögen zur Erkenntnis des Ganzen durch die Teile gelangen. Diese Nuance ist nicht unwichtig, denn die Möglichkeit einer mangelhaften Erkenntnis (*imbecillitate cernentis*) besteht trotz der Erleuchtung. Die Erleuchtung übt keinen Zwang aus gegenüber dem menschlichen Geist.<sup>215</sup>

## SCHLUSSFOLGERUNGEN:

- a) Die lehrende Instanz manifestiert den Inhalt. Das Wort, das dem Inhalt zugeordnet wird, stammt vom erkennenden Subjekt;
- b) Glauben führt zum Erkennen, aber nicht zur Erkenntnis aller durch ihn bekannt gewordenen Inhalte. Auch die sinnlichen Dinge sind Glaubensobjekte;
- c) Wahrheit ist mit Christus identisch;
- d) Die Gedächtnisbilder können keine Wahrheiten über die Dinge vermitteln, außer durch die grammatikalische Struktur;

---

<sup>213</sup> Der Wille kann nach Augustinus nie im vollen Umfange das zu wollende wollen, denn es gibt in ihm eine innere Spaltung. Vgl. dazu Brachtendorf 2008, bes. 264-266.

<sup>214</sup> Zur Erleuchtung bei Augustinus vgl. eine konzise Zusammenfassung bei Beierwaltes 1972, Gilson 1929 103ff.

<sup>215</sup> Mag. XII, 40, 40-43 : „Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest.“

e) Es findet eine Erleuchtung des menschlichen Geistes statt, wodurch sich die Inhalte im Inneren des Geistes manifestieren. So kann der innere Mensch die Einsicht in die Inhalte der Gedächtnisbilder gewinnen.

#### LEITTHESEN Nr. 2:

Die Frage nach der Klärung des Verhältnisses zwischen Sache und Wort führt zur Frage zurück, wie denn überhaupt Kenntnis von einer Sache gewonnen werden kann, ist doch das Wort ein Mittel zwischenmenschlicher Kommunikation und kein Erkenntnisgrund. Die Lösung liegt in der Anerkennung der transzendenten Quelle, zu der innergeistig eine Verbindung besteht. Kein anderer als Christus selbst tut die Inhalte im Inneren des menschlichen Geistes kund. Der sich dabei aufdrängenden Frage, wie eine Verbindung zwischen der menschlichen Aufnahmefähigkeit und der transzendenten Quelle möglich sein soll, wird Augustinus in einem nächsten Schritt nachgehen.

## 2.3. DE VERA RELIGIONE

### ZUM INHALT<sup>216</sup>

Augustinus legt in *De vera religione* u. a. dar, wie die Wahrheit der Philosophie und die religiöse Wahrheit des Christentums deckungsgleich werden müssen. In der Abwehr von Manichäertum entwickelt er eine Metaphysik, die zugleich eine vom erkenntnistheoretischen Realismus ausgehende und eine glaubensbezogene Ebene in sich vereint, mit einer hierarchischen Ontologie von sinnlichen Dingen bis hin zum unendlichen Geist, der alle Wahrheiten umfasst und mit dem obersten Gesetz allen Seins zusammenfällt. Außerdem kommt es in dieser Schrift zu einer Aussage, die einen Wendepunkt in der Entfaltung der Verbumlehre darstellt. Sie betrifft den unmittelbaren Zugang des menschlichen Geistes zum göttlichen Wort.

### ANALYSE

#### a) HÄTTE PLATON ZUGESTIMMT?

Zu 3.3. Zunächst schildert Augustinus die Erkenntnisse der platonischen Philosophie als den richtigen Weg zur Erlangung der Wahrheit. Die Rede ist vor allem von der anthropologischen Voraussetzung des wahrheitsgemäßen Wissenserwerbs, der geistigen Schau der immer gültigen Inhalte. Das Ganze ist eingebettet in einen hypothetischen Fall, in dem ein Schüler Platon die Frage stellt, was er denn von einem Mann halten würde, der es schaffte, seine (Platons) Philosophie vollkommen auszubreiten. Platon würde, so glaubt Augustinus, diesen Mann für einen göttlichen Boten halten mit göttlichen Eigenschaften.<sup>217</sup> Diese Gedanken zeigen zunächst, dass Augustinus die platonische Philosophie und die christliche Glaubenslehre so gleichsetzt, dass die letztere wie eine religiöse Form der ersteren

---

<sup>216</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Fuhrer 2007.

<sup>217</sup> Vera rel. III, 3, 29-37.: [...] utrum si quisquam existeret vir magnus atque divinus, qui talia populis persuaderet credenda saltem, si percipere non valerent, ut si qui possent percipere, non pravis opinionibus multitudinis implicati, vulgaribus obruerentur erroribus; eum divinis honoribus dignum iudicaret: responderet, credo, ille, non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum[...].

erscheint. Außerdem gebraucht er für Christus die Bezeichnung Weisheit Gottes, was deshalb auffällt, weil er ihn hier weitgehend nur die Wahrheit nennt.<sup>218</sup> Augustinus gebraucht an anderer Stelle die Weisheit als Synonym für die Philosophie. Es handelt sich somit immer noch um die Philosophie, allerdings diesmal um die Philosophie Gottes, welche einen konkreten Namen hat und eine Erscheinung ist, sowohl in menschlicher Gestalt als auch in Gestalt einer jedem Menschen zugänglichen und die wahre Erkenntnis ermöglichenden Instanz innerhalb des Geistes.<sup>219</sup>

#### *b) IN WELCHEM VERHÄLTNIS STEHEN PHILOSOPHIE UND DIE CHRISTLICHE GLAUBENSLEHRE ZUEINANDER?*

Zu 5.8. Noch einmal geht Augustinus auf das Verhältnis zwischen der wahren Philosophie und der Glaubenslehre ein. Er gibt zur Kenntnis, dass es die Wahrheit ist, an der sich die Abweichung von den Philosophen zeigt.<sup>220</sup> Hinter dem Bestehen auf die Identifizierung dürften die Gründe liegen, die mit der Wahrheitstheorie zu tun haben. Augustinus identifiziert die christliche Glaubenslehre mit der wahren Philosophie, sie würden notwendigerweise zusammenfallen.<sup>221</sup>

Zur Erinnerung: Ein Ergebnis der Schrift *De magistro* besteht in der Einsicht, dass die Wahrheit mit dem Christus, der die Erkenntnis wahrmachenden inneren Instanz im menschlichen Geist, gleichzusetzen sei. Damit schränkt sich der Gültigkeitsbereich der Dialektik ein, will dieser doch durch Wörter und Sätze zu den Wahrheiten durchdringen. Die Dialektik setzt ein aposteriorisches Verfahren ein, mittels dessen sie die Wahrheit ergründen will. Nun aber wird die Wahrheit als eine apriorische Größe postuliert. Sie ist immer schon da und lässt sich analysieren. Die Analyse setzt vor jedem dialektischen Verfahren

---

<sup>218</sup> In *Mag.* ist das noch gar nicht der Fall. In *Vera rel.* kommt es nur an zwei Stellen vor, dass Christus als Verbum bezeichnet wird. Ähnlich wird es in *Doct. chr.* sein, allerdings ändert sich die Intensität dieser Bezeichnung in *Confessiones*.

<sup>219</sup> In den später folgenden Abschnitten IV, 5 und V, 8 wird Augustinus noch deutlicher und eingehender zwischen der Glaubenslehre und der Philosophie differenzieren. Wir schauen uns das letztere an.

<sup>220</sup> *Vera rel.* V, 8, 8-12.: *Haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae, testes sunt non admitti ad communicanda Sacramenta eos qui de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat.*

<sup>221</sup> *Vera rel.* V, 8, 12-16.: *„Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant.“*

an und verspricht die Wahrheitsfindung. An dieser Stelle entsteht der Klärungsbedarf bezüglich des Zusammengehens von zwei entgegengesetzten Verfahren. Einerseits ist es Dialektik und andererseits eine vorangehende, analytisch erschließbare Wahrheit. Mit der Klärung der Art dieser Identifizierung der Philosophie und der christlichen Glaubenslehre würde es helfen, das Verhältnis zwischen den genannten zwei Verfahren freizulegen.

Zur Klärung dieses Sachverhalts finden sich in *De vera religione* zwei Beiträge. Über einen wurde bereits oben gesagt: Das Kommen der Wahrheit in menschlicher Gestalt hat auch epistemologische Folgen. Der Wissenserwerb kann sich nun ändern und auch der Status des metaphysischen Wissens, ob mit dem klassisch-empirischen oder glaubensinhaltlichen Fundament. Wird das letztere zum Ausgangspunkt, sieht die gesamte Metaphysik anders aus: die philosophische Vorgehensweise adaptiert sich innerhalb des Offenbarungsinhalts. Eine andere Erklärung entfaltet Augustinus etwas später und in drei Schritten (30.54-56; 31,57; 31,58). Hier soll jedem davon nachgegangen werden.

### c) KANN DIE NATÜRLICHE (POSTLAPSARISCHE) VERNUNFT DIE WAHRHEIT ERKENNEN?

Zu 30.54-56. Wie kommen zwei Wissensformen zusammen: die platonische Philosophie, auf der die natürliche Vernunft gegründet ist, und eine religiöse Metaphysik, welche auf der Offenbarung aufbaut? Augustinus zeigt die Wechselbarkeit der Kriterien, die die natürliche Vernunft sich gibt. Als Beispiele dafür nennt er bauliche Konstruktionen, wo nach dem Sinn für die Symmetrie gefragt wird. Ein Urteil darüber muss gefällt werden – ob die natürliche Vernunft sich selbst einen Maßstab geben kann?! Ähnlich verhält es sich mit den Urteilen über Raum oder Zeit, Natur- oder Kunstwerke. Beim Urteil achtet jeder außer auf Symmetrie immer auch auf die Gleichheit, Ähnlichkeit und Kongruenz der Formen und jeder urteilt nach einem Maßstab, der aber keiner individuellen Vernunft gegeben ist.<sup>222</sup> Die Maßstäbe stehen über jeder Vernunft und fallen aufgrund der Erahnung dem menschlichen Urteil anheim, indem die Maßstäbe von der innerwohnenden Wahrheit her erleuchtet werden. Bei der

---

<sup>222</sup> Vera rel. XXX, 56, 60-63.: Quod si minora et maiora spatia figurarum atque motionum secundum eandem legem parilitatis, vel similitudinis, vel congruentiae iudicantur, ipsa lex maior est his omnibus, sed potentia.

Erklärung des Zugangs zum göttlichen Verbum argumentiert Augustinus mit dem Gedanken, die Struktur eines Gottesbeweises aufzuweisen.<sup>223</sup> Sein Ziel in diesen Abschnitten ist es zu zeigen, dass die natürliche Vernunft nicht in der Lage ist, eine hinreichende, geschweige denn notwendige Erklärung für bestimmte Urteile der Vernunft abzugeben.

Zu 31.57-58. Die folgenden Gedankengänge schließen sich an die vorangegangenen an. Der Ausgangspunkt ist das Urteil, das der menschlichen Vernunft nicht ganz frei zur Verfügung steht. Es gibt Dinge in der ontologischen Hierarchie, die unterhalb der menschlichen Seele stehen und über welche nach eigenem Maßstab geurteilt werden kann. Es gibt jedoch andere Inhalte. Diese erfordern einen Maßstab, der über das menschliche Maß hinausgeht. Ein solches Urteil kann die Vernunft aus eigener Kraft nicht bilden, was zum Schluss führt, dass es ein ewiges Gesetz gibt, welches die vergänglichen und subjektiven Maßstäbe des Einzelnen überragt und allgemein gültig ist.<sup>224</sup> Nun fällt das Urteil immer gemäß der Wahrheit, die den eigentlichen Maßstab bedeutet. Gibt der Mensch das Urteil über die Dinge ab, die seiner Vernunft unterliegen, so kann er die Wahrheit selbst setzen, sind aber Dinge im Spiel, die er nicht frei wählen kann, aber für sein Urteil benötigt, dann sollte er, um des wahren Urteils willen, sich auf die innere Wahrheit ausrichten.<sup>225</sup> Dann gibt Augustinus zur Kenntnis, dass das Streben nach absoluter Einheit immer eines nach der obersten Regel, Form oder dem obersten Exempel ist, denn das sind von der Wahrheit vorgegebene Dinge. Die Wahrheit ist der Ausdruck der absoluten Einheit. Das Urteil der Wahrheit sei nach Augustinus das Urteil der absoluten Einheit, ist doch die Wahrheit der Sohn, das Verbum, und die Einheit der Vater.<sup>226</sup> An dieser Stelle distanziert sich Augustinus vom Plotin

---

<sup>223</sup> Vera rel. XXX,56- XXXI,57.... : Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. ... Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis.

<sup>224</sup> Vera rel. XXX, 57, 6-10.: Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest.

<sup>225</sup> Vera rel. XXX, 58, 20-23.: Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipse veritas iudicat.

<sup>226</sup> Vera rel. XXX, 58, 23-26.: De ipsa vero nec Pater, non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater iudicat, per ipsam iudicat. Omnia enim quae appetunt

noch nicht so deutlich, wie im nächsten Abschnitt. Für Plotin ist zwar die Identifizierung der absoluten Einheit mit irgendeiner Entität ausgeschlossen, aber die Identifizierung in einem bestimmten Sinne wird hier noch nicht bekräftigt, sondern folgt gleich.

Zu 36.66. Wenn Augustinus über die Wahrheit spricht, meint er darunter eine existierende Entität oder eine Relation von erkenntnistheoretischer Bedeutung. Zum einen versteht er die darunter eine ontologische Größe. Es ist dies die Wahrheit, die als absolute göttliche Einheit in absoluter Einheit mit dem Verbum existiert. Zum anderen lässt sich die Wahrheit als eine Funktion auffassen, die die Dinge, Eigenschaften oder Sachverhalte dieser Welt kennzeichnet und sich als solche je nach ihrem Ähnlichkeitsgrad mit dem Wahren an sich auch erkennen lässt. Sind beide Anwendungen gleichwertig oder sollte eine davon Vorzug erhalten? Die erste Anwendung erinnert an Plotin und seine Auffassung der Wahrheit. Ließe Augustinus es dabei bewenden, würde das bedeuten, dass die augustinische Wahrheitsauffassung sich eigentlich nur auf eine unkritische Adaptation des plotinischen Gedankenguts beschränken würde. Die genuin augustinische Modifikation wäre aus dieser Plotin-Rezeption dann nur noch die Identifikation der absoluten Einheit mit der Wahrheit und dem Verbum.<sup>227</sup> Interessanterweise verbindet Augustinus die Identitätstheorie mit seiner zweiten, ontologischen Anwendung der Wahrheit als Bedingung der Wirklichkeit eines Maßstabs, welche Bedingung in einer Relation mit der menschlichen Erkenntnis steht.

Augustinus argumentiert in folgender Weise: der menschliche Geist erkennt und billigt, dass die körperliche Welt die Wahrheit anstrebt, auch wenn sie davon entfernt ist. Denn auch die Falschheit spiegelt in gewissem Sinne die Wahrheit wider, indem sie zeigt, dass es wahr ist, dass sie nicht die Wahrheit ist. Jeder stimmt natürlicherweise dem Streben nach der Einheit zu und lehnt das Gegenteil ab. Es muss jedoch einen Maßstab dieser intuitiven Erkenntnis geben, an dem die Entitäten ihr Streben messen lassen können. Folglich gibt sich die Existenz jener Entität als Maßstab für die Zustimmung zu immer größerer Ähnlichkeit an diese Einheit zu erkennen, welche im höchsten

---

unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum, vel si quo alio verbo dici se sinit

<sup>227</sup> Zu Plotins Wahrheitstheorie in konziser Form s.: Fladerer 2006, 33-48.

Maße der Einheit ähnlich ist, also mit ihr zusammenfällt. Genau dieser Maßstab ist aber die Wahrheit, der Sohn, das Verbum.<sup>228</sup>

Dieser Satz würde jedoch einer anderen Auslegung widersprechen, nämlich der Auffassung, dass die erkenntnistheoretische und ontologische Wahrheit in keiner Weise miteinander vereinbar sind.<sup>229</sup> Die augustinischen Ausführungen laden geradezu ein, eine Kompatibilität von beiden anzunehmen. Vor allem aber widerspricht die erkenntnistheoretische Auffassung der Wahrheit nicht der ontologischen Form. Dass diese zwei Formen der Wahrheit kompatibel sind und zusammengedacht werden können, zeigt die augustinische Ausführung über die Ähnlichkeit als Maßstab der Wahrheit. Einerseits findet sich die Wahrheit in der Entsprechung der Dinge zu ihren Inhalten, andererseits sind die Dinge soweit wahr, soweit sie ihrem Inhalt ähnlich sind. Diese beiden Relationen sind miteinander so verflochten, dass sie sich nicht im Wege stehen, sondern vielmehr ein Netz der intelligiblen Wahrheitsstruktur bilden. Es kommt damit eine doppelte Wahrheitsstruktur zur Geltung, einmal die korrespondenztheoretische auf der horizontalen ontologischen Ebene und zum anderen die ontologische Wahrheitsstruktur auf der vertikalen. Sie ergänzen sich bis zur höchsten ontologischen Steigerung, in der sie in Identität zusammenfallen.<sup>230</sup> Dabei ist wichtig zu unterstreichen, dass das göttliche Verbum als Licht bezeichnet wird (*unde et Verbum eius et Lux eius rectissime dicitur*). So wird Augustinus an einer anderen Stelle in *De magistro* hervorheben, dass der Mensch, sofern er sich Gott zuwendet, erleuchtet werden kann, und zwar durch das Verbum. Es wird zu sehen sein, dass die Betonung, dass die Erleuchtung durch das göttliche Wort zustande kommt und nicht etwa nur durch Christus später an Bedeutung gewinnen wird.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup>Vera rel. XXXVI, 66, 7-12.: quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in eius dissimilitudinem tendit: datur intellegi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum.

<sup>229</sup> Zu dieser Auffassung vgl. Enders 2006.

<sup>230</sup> Vera rel. XXXVI, 66, 12-25 : Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt; illa est Veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud; ipsa est quae illud ostendit sicut est: unde et Verbum eius et Lux eius rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa eius similitudo, et ideo Veritas.

<sup>231</sup> Vera rel. XLII, 79 : Ambulemus ergo dum diem habemus, id est, dum ratione uti possumus, ut ad Deum conversi, Verbo eius, quod verum lumen est illustrari, mereamur, ne nos tenebrae comprehendant.

Im weiteren Schritt geht Augustinus der Identität auf den Grund. Die Wahrheit zählt zu einer Relation der Ähnlichkeit, und zwar derart, dass je ähnlicher eine Sache ihrem wahren Inhalt ist, desto wahrer ist sie. Die Steigerung der Ähnlichkeit lässt sich bis hin zur Identifizierung denken. So kann die Wahrheit auf der ontologischen und erkenntnistheoretischen Ebene nicht nur widerspruchsfrei zusammengedacht werden, sondern auch identifiziert werden, indem die erkannte Entität und der Inhalt auf der höchsten ontologischen Ebene des Wissens zusammenfallen.<sup>232</sup>

#### *d) BENÖTIGT DER MENSCHLICHE GEIST HILFSMITTEL, UM DAS WORT GOTTES ZU ERKENNEN?*

Zu 55.113: Schließlich kommt Augustinus zu einem Schluss, der in der weiteren Entwicklung der Verbumlehre weitreichende Folgen haben wird. Demnach gibt es keine zusätzliche Instanz (*nulla interposta creatura*) zwischen dem menschlichen Geist und Wahrheit.<sup>233</sup> Wie kann das verstanden werden? Kann der menschliche Geist das Göttliche anschauen, und zwar schon in diesem Leben? Was sich unmittelbar erblicken lässt, ist die Wahrheit, die sich dem menschlichen Geist erschließt. Mit der Wahrheit zeigt sich der Schöpfer selbst, der mit ihr, dem <Verbum>, eins ist.<sup>234</sup> Auf diese Art und Weise ist der unmittelbare Zugang zum Göttlichen zu verstehen. Hinzu kommt die Art dieser Relation. Indem die Wahrheit die betreffenden Erkenntnisinhalte erleuchtet, gewährt er das Wissen aus einem Bereich, der ontologisch über dem Menschen liegt.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Vera rel. XXXVI, 66, 12-25.: Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt; ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.

<sup>233</sup> Vera rel. LV, 113, 123-125.: Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est.

<sup>234</sup> Vera rel. LV, 113, 125-127.: Quare ipsam quoque Veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso, et cum ipso veneremur, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt, et ad unum nituntur.

<sup>235</sup> Diese erkenntnistheoretische Position war philosophiegeschichtlich lange Zeit einflussreich und erfuhr verschiedene Deutungen bis hin zum neuzeitlichen Ontologismus. Vor allem war es Bonaventura (konzise Zusammenfassung von Bonaventuras Illuminationslehre sieh. Speer 2011, Schumacher 2011, insb. 110-153; zur Differenz zur späteren ontologistischen Deutung vgl. Hessen 1921; Malusa 2002). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Auslegung von Nicolas Malebranche. So lehrt er den unmittelbaren Zugang des Menschen zu den Inhalten des göttlichen Geistes als

Die augustinische Lehre hat Folgen für die Frage, wie das menschliche Wissen aus dem göttlichen genau zustande kommt, wie geschieht die Überbrückung zwischen zwei so immens unterschiedlichen Entitäten. Augustinus konfrontiert den Leser am Ende dieses Werkes zwar mit der Aufstellung seiner Position, aber ausführen wird er sie an anderer Stelle, nämlich in *De trinitate*.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN:

- a) Augustinus positioniert die platonische Philosophie als Inbegriff der Philosophie schlechthin und rückt sie in die Nähe der christlichen Glaubenslehre. Der Hauptunterschied bleibt darin bestehen, dass die von der Philosophie angestrebte Weisheit nach christlicher Auffassung in Gestalt eines Menschen erschienen ist;
- b) Die platonische Philosophie und die christliche Glaubenslehre ergänzen sich methodisch und inhaltlich. Die ontologische Grundlage bildet die christliche Offenbarung, die Vorgehensweise bleibt philosophisch.
- c) Das Zusammengehen der klassischen Metaphysik mit der christlichen Glaubenslehre wird bedingt durch die Verbumlehre. Diese zieht nämlich eine bestimmte Wahrheitsimplikation nach sich. Da die natürliche Vernunft sich selbst keine Kriterien für die Wahrheit geben kann, soll es das Konzept der ewigen Vernunft richten, indem es die beste Erklärung für objektive Kriterien anbietet. Die unveränderliche Wahrheit, die für den menschlichen Geist in analytischer Form in jeder sicheren Erkenntnis eingeschlossen ist, bestimmt die metaphysische Suche der klassischen Philosophie und unterstützt sie durch die geoffenbarte Ontologie, um das Ziel vor Augen nicht zu verlieren.
- d) Trotz der Analogie zwischen <verbum> und <Verbum> sowie der einheitlichen Form von Philosophie und Glaubenslehre, sind die Grenzen der Erkenntnis für den einzelnen Geist gegenüber Gott deutlich umrissen. Sie können auch Hindernis der Gotteserkenntnis darstellen. Nach der klassischen Metaphysik ist

---

eine Folge der Erleuchtungslehre ~~vertreten hat~~, vgl. Nolan 2022, insb.c. 3. Ist die Position Malebranches noch mit den augustinischen Gedanken kompatibel und lässt sich als deren organische Entwicklung deuten, so geht Gioberti einen Schritt weiter und ersetzt die Erleuchtungslehre durch die durch unmittelbare Einsicht bewirkte Urteilsbildung (Vgl. Hessen 1921; zu Giobertis Lehre siehe De Lucia 2012).

es unmöglich, das Eine erkenntnismäßig zu erreichen.<sup>236</sup> Nun aber ist es das Verbum nach seiner Menschwerdung, was eine Entgrenzung zwischen ihm und dem menschlichen Geist vollzog, indem es jedes Hindernis beiseite räumte und den Erkenntnisweg auf Gott hin möglich machte, wenn auch nicht schrankenlos.

### LEITTHESEN Nr. 3:

Durch die Selbstmitteilung der Wahrheit wird die christliche Glaubenslehre zur wahren Philosophie und dem menschlichen Geist der philosophische Zugang zur göttlichen Wahrheit eröffnet. Es dürfte demnach eine unmittelbare Relation zwischen dem menschlichen Geist und dem göttlichen Wort geben. Infolgedessen etabliert sich eine neue Ontologie als Gegenstand der revelativen Metaphysik. Die Frage bleibt nun, wie der menschliche Geist mit den Erkenntnissen dieser neuen Philosophie verfährt.

---

<sup>236</sup> Vgl. Jürgasch 213, 296ff. weist treffend auf die Modifikation des plotinischen Gedankens der prinzipiellen Unerkennbarkeit des Einen hin.

## 2.4. DE DOCTRINA CHRISTIANA

### ZUM INHALT<sup>237</sup>

Die Schrift widmet sich der Begründung der christlichen Lehre ausgehend vom natürlichen Wahrnehmungsvermögen des Menschen. Schon zu Beginn gibt Augustinus zu verstehen, das Wort *rage* unter den Zeichen hervor, so dass die Kenntnis der Wörter zum besseren Verständnis der Schrift im Allgemeinen und der Heiligen Schrift im Besonderen führe. Das sei aber nicht genug, es muss gewährleistet werden, dass die Wissenschaften des Wortes, wie Grammatik, Rhetorik und Dialektik auch der wahrheitsgemäßen Vermittlung der vorgelegten Inhalte dienen. An dieser Stelle ergibt sich die Bestimmung der Dialektik, an der sich letztlich eine Differenz zwischen dem formalistischen Verständnis des korrekten Schließens und dem wahrheitsgemäßen Schließen offenbart. Doch erhellt Augustinus noch nicht, wo genau die Quelle der nicht dialektischen Form der Wahrheit liegt, auch wenn eines klar ist: Die Wahrheit der Schrift, die aus der Wahrheit des propositional zusammengesetzten Inhalts hervorgeht, kann nicht mehr deckungsgleich mit der dialektischen Wahrheit sein. Diese leitet sich bloß aus der Gültigkeit der Schlussfolgerung ab. Das Leitmotiv der Schrift bildet jedoch die richtige Interpretation der Schrift angesichts der Doppeldeutigkeit der Methode, die auf die Schrift und auf das Wortverständnis im Allgemeinen angewandt werden.<sup>238</sup>

### ANALYSE

#### a) WIE FAND DIE SELBSTPRÄDIKATION GOTTES STATT?

Zu 1, 12. An erster Stelle sei eine Passage aus dem 1. Buch der *De doctrina* vorgebracht, in der Augustinus dem Glaubensinhalt des inkarnierten Christus auf den Grund geht: „Gekommen also nicht durch räumliche Orte, sondern im sterblichen Fleisch den Sterblichen erschienen, er kam, zu uns ausgesagt“<sup>239</sup>. Zugegeben,

---

<sup>237</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Lettieri 2007.

<sup>238</sup> Zur Deutung von *Doct. chr.* als einer methodologischen Schrift für die korrekte Interpretation der Glaubenslehre s. Pollmann 1996.

<sup>239</sup> *Doct. chr.*, I, 12, 7-16.: *Non igitur per locorum spatia veniendo, sed in carne mortali mortalibus apparendo, venisse ad nos dicitur. Illuc ergo venit ubi erat,*

die Doppeldeutigkeit von „venisse ad nos dicitur“ kann von Augustinus auch gewollt sein, um auf zwei Bedeutungen des Ausdruckes aufmerksam zu machen. Deswegen sind andere Übersetzungen auch möglich, so heißt es etwa im Text der BKV: „Also nicht durch eine bloße örtliche Veränderung kam, wie gesagt, Gottes Weisheit zu uns, sondern in der Weise, dass sie im sterblichen Fleisch den sterblichen Menschen erschien.“ Es ist unübersehbar, dass die offensichtliche augustinische Intention, das Kommen mit dem Sagen gleichzusetzen, aus dieser Übersetzung leider verschwunden ist. Es ist jedoch eine der Schlüsselstellen für das Verständnis der in *De vera religione* aufgeworfenen Frage, was das Zusammengehen der Philosophie und der christlichen Glaubenslehre berechtigt. Diese Frage wird in *De vera Religion* selbst nicht detailliert beantwortet. Die Beschäftigung damit wird sich aber als unumgänglich erweisen, besonders angesichts der Bedeutung, die Augustinus einer Unterscheidung und Verbindung zwischen der postlapsarisch hinfälligen menschlichen Vernunft und dem unvergänglichen, göttlichen Geist beimisst.

Auch der nächste Satz lässt sich unterschiedlich auffassen. Die Aussage - *Illuc ergo venit ubi erat* – lässt sich so verstehen, dass Christus kam, wo er als Gott schon vorher präsent war. Auf den ersten Blick ist anzunehmen, dass der darauffolgende Satzteil, das johanneische Zitat, dieses Verständnis nur bestätige. Doch sagt Johannes an dieser Stelle nicht, dass der Logos in diesen Bereich kam (das sagt er im anschließenden Vers, der einen anderen Inhalt hat), sondern dass er da war und nicht erkannt wurde. Auch Augustinus hebt gerade hervor, dass er dorthin kam, wo er immer schon war, was auf die Offenlegung des bis dahin Verborgenen verweist. Jedenfalls lässt diese Aussage eine erkenntnistheoretische Interpretation zu: Er kam nicht nur als Mensch, sondern auch in Gestalt der Wahrheit auf der persönlichen geistigen Ebene jedes Menschen in dem Sinne, dass er als solche – durch die Folgen der Inkarnation wie etwa die Verkündigung - entdeckt wurde. Warum wurde er davor nicht erkannt? Weil die philosophische Weisheit nicht imstande war, die Weisheit an sich zu erkennen. Und wie kam es dazu, dass er nun, nachdem

---

quia in hoc mundo erat et mundus per eam factus est. Sed quoniam cupiditate fruendi pro ipso Creatore creatura homines configurati huic mundo et mundi nomine congruentissime vocati non eam cognoverunt, propterea dixit Evangelista: *Et mundus eam non cognovit*. Itaque in Sapientia Dei non poterat mundus per Sapientiam cognoscere Deum. Cur ergo venit cum hic esset, nisi quia placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes?

er im Fleisch erschienen ist, als Wahrheit in uns erblickt werden kann? Durch die Torheit der Verkündigung (*per stultitiam praedicationis*), die den Blick gerade nach innen richtet. Die Verkündigung lässt sich natürlich sowohl im ordinären Sinne der Verbreitung der christlichen Botschaft auffassen wie auch als göttliche Selbstprädikation, die durch die Menschwerdung und Lehre seines Wortes, des Verbuns, stattfand und dadurch wiederum die Aufmerksamkeit auf die innerliche Seite, das Wort selbst, lenkte.

#### b) WELCHE FUNKTION HAT DAS WORT IN UNS?

Zu 1,13. Gleich zu Beginn dieses Unterabschnitts erklärt Augustinus, wie dem menschlichen Wort eine feste Größe zugrunde liegt, welche keiner Veränderung durch die Versprachlichung unterworfen ist.<sup>240</sup> Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen über das Wort, besagt diese invariable inhaltliche Bestimmung innerhalb des Geistes etwas Neues. Anlass zu denken gibt, dass das innere Wort noch nicht als ein Terminus erscheint. Es scheint, dass es mit einem weiteren Schritt in der Entwicklung der Verbumlehre zu tun hat, noch ohne geeigneten Terminus. Würde das mit den Gedankengängen in *De magistro* verglichen, würde der Status des Wortes noch im Unklaren bleiben. Von welchem Wort ist denn die Rede? Bisher fungierte das Wort einmal als Zeichen oder als akkumulierte Instanz aller Wahrheit, ein Sammelplatz sämtlicher geistiger Inhalte, ein göttliches Wort nämlich. Welches davon ist nun hier gemeint?

Offenbar steht Augustinus vor der Einführung eines neuen erkenntnistheoretischen Terminus, der für einen festen Inhalt innerhalb des Geistes steht. Um das zu verdeutlichen, führt er eine weitere Unterscheidung zwischen Sprache (*locutio*) und Denken (*cogitatio*) ein. Es klingt wie eine Fortsetzung der Thematik, die er in *De vera religione* anspricht, dass es kein Hindernis zwischen dem menschlichen Geist und dem göttlichen Verbum mehr gibt. Die *cogitatio* erhält ihre stabile Grundlage von erleuchteten

---

<sup>240</sup> Doct. chr., I, 13, 2-8: „Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.“

Inhalten durch das Verbum.<sup>241</sup> Damit ist aber nicht gesagt, dass das menschliche verbum nicht mehr vorhanden ist. Das genaue Verhältnis zwischen Wort und Gedanke, verbum und cogitatio, wird hier nicht thematisiert, aber der Text legt wenigstens offen, dass das menschliche verbum (Augustinus wird es später ein inneres Wort nennen) einen festen Platz in uns hat (quod corde gestamus), so ähnlich auch cogitatio, welche keiner Veränderung ausgesetzt ist und Stabilität der Erkenntnis gewährleistet. Das innere Wort ist nun fest mit cogitatio verbunden und bleibt im Unterschied zur Lehre in *De magistro* im Geiste haften.

### c) WELCHE LOGIK SOLL DER NEUEN PHILOSOPHIE DIENLICH SEIN?

Zu 2,32-34. Die Logik nennt Augustinus eine Denkweise, der Apostel Paulus mit dem affirmativen Satz, Christus sei auferstanden, folge und der ja gewiss einer logischen Schlussfolgerung der natürlichen Vernunft widerspreche. Es ist nur eine andere Art der Logik. Paulus halte nämlich nach augustinischer Auffassung die Wahrheit der logischen Verbindung (veritas connexionum) und die Wahrheit der Satzverbindung (veritas sententiarum) auseinander.<sup>242</sup> Es ist eine der Schlüsselstellen für das augustinische Verständnis der Wahrheit. Offenbar spricht Augustinus den formalen Regeln der Dialektik eine den Schluss wahrmachende Kraft ab. Stattdessen gesteht er ihnen nur eine formale Geltung zu. Diese besteht in der korrekten Verbindung und Schlussfolgerung, ohne Beachtung der semantischen Seite des Satzes. Die semantisch ausgerichtete

---

<sup>241</sup> Welche Inhalte werden aber erleuchtet? Es können entweder nur apriorische Prinzipien in Betracht gezogen werden oder sämtliche Inhalte. Es ist zu sehen, dass die Gesamtlage der augustinischen Erklärungen eher zur letzteren Lösung neigt; vgl. Matthews (2001, 180): „Some readers have supposed that it is only a priori truths that Augustine thinks are made intellectually visible by divine illumination. But this seems not to be correct. There are good reasons for thinking that, according to Augustine, all human understanding arises from this source.” In eine ähnliche Richtung argumentiert auch King (vgl. 2014, 147-152).

<sup>242</sup> Doct. chr., II, 32, 50, 12-26: Ex hac regula illud est quod de apostolo Paulo commemoravimus; praecedit enim non esse resurrectionem mortuorum, quod dicebant illi quorum errorem destruere volebat Apostolus. Porro illam sententiam praecedentem, qua dicebant non esse resurrectionem mortuorum, necessario sequitur: *Neque Christus resurrexit*. Hoc autem quod sequitur falsum est; Christus enim resurrexit: falsum est ergo et quod praecedit. Praecedit autem non esse resurrectionem mortuorum; est igitur resurrectio mortuorum. Quod totum breviter ita dicitur: Si non est resurrectio mortuorum, *neque Christus resurrexit*; Christus autem resurrexit, est igitur resurrectio mortuorum. Hoc ergo, ut consequenti ablato auferatur etiam necessario quod praecedit, non instituerunt homines, sed ostenderunt. Et haec regula pertinet ad veritatem connexionum, non ad veritatem sententiarum. “

Logik ist auf die Wahrheit der Aussage ausgerichtet und geht von der zutreffenden Bedeutung aus. Der Wahrheitstheorie, die Augustinus hier vertritt, liegt ein erkenntnistheoretischer Realismus zugrunde (*Ipsa tamen veritas ... est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta*).<sup>243</sup>

Im weiteren Verlauf (2,33) will Augustinus veranschaulichen, dass die dialektischen Gesetze des korrekten Schließens nicht immer ihr Ziel erreichen. In diesem Sinne erfolgt die Feststellung des Unterschieds zwischen den syllogistischen Regeln der Satzverbindung und der Wahrheit der Aussagen (*Quapropter aliud est nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem*),<sup>244</sup> welche an die Differenz zwischen der traditionellen, auf aristotelischen Grundlagen fußenden Logik und ihrer formalisierten Gestalt erinnert.<sup>245</sup> Augustinus konfrontiert den Leser mit der Alternative einer Wahrheit von bloßen Satzverbindungen, einer inneren Wahrheit der ausgesprochenen Sätze, welche die Quelle ihrer wahren Inhalte woanders besitzt.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN:

a) Die Menschwerdung der Wahrheit ist eine Aussage Gottes zu uns. Die Philosophie hat die Wahrheit konturenhaft erblickt, ohne jedoch einen durchschlagenden und nachhaltigen Gewinn für das Leben der Menschen. Nun kam die Wahrheit selbst zu den Menschen, eine Menschwerdung nicht allein Gottes, sondern zugleich der Wahrheit selbst, um ihnen die Möglichkeit zu gewähren, jenes Ziel also zu erreichen, das die Philosophie angestrebt hat.

b) Das *verbum* des menschlichen Geistes hat einen festen Platz im inneren desselben und liegt dem Gedankengang (*cogitatio*) zugrunde, der wiederum von seiner versprachlichten Ebene (*locutio*) ontologisch zu differenzieren ist. Die Unterscheidung zwischen dem äußeren Wort und inneren Wort wird zum ersten Mal vorgenommen und wird später einer weiteren

---

<sup>243</sup> *Doct. chr.*, II, 32, 50, 1-4: „*Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. ...*

<sup>244</sup> *Doct. chr.*, II, 34, 52.

<sup>245</sup> Nun sei angemerkt, dass es bei den logisch korrekten Sätzen nicht einfach um *fallacia* geht, sondern um die logisch wahren Sätze. Das philosophische Bewusstsein für die Differenz zwischen der logischen Wahrheit der Sätze und anderen Formen der Wahrheit ist heute durchaus geläufig. Vgl. Peacocke 1987.

Differenzierung zwischen dem nicht sprachlichen und sprachlichen Wissen Raum schaffen.

c) Die neue Glaubensphilosophie verzichtet auf eine bestimmte Form der Dialektik. Das fügt sich als Fortsetzung der Thematik der neuen Philosophie, die in *De vera religione* angesetzt ist. Demzufolge scheitert die menschliche Vernunft an eigenen Kriterien, die sich für diese neue Art der Philosophie, eine revelative Metaphysik, als nicht mehr tauglich erweisen. Da aber die neue Dialektik ebenso wie die alte auf die wahre Erkenntnis der Dinge ausgerichtet ist, bleibt die Korrespondenztheorie der Wahrheit gültig, nur jetzt mit dem nicht sprachlichen Element, und nimmt die Gestalt einer metaphysischen Form der Korrespondenztheorie an. Eine Frage bleibt allerdings auch hier noch offen, wie nämlich die nicht dialektische Glaubenslogik genau funktioniert.

#### LEITTHESEN Nr. 4:

Neben der sprachlichen Wahrheit gibt es eine nicht sprachlich verankerte Wahrheit, die als ein selbstständiges Seiendes die Bedingung der Möglichkeit jeder anderen Wahrheit stellt, die versprachlicht wird, denn zu deren Versprachlichung ist sie Mensch geworden. Das menschliche Wort verharrt im Geiste und trennt sich so von seiner Versprachlichung. Das zeigt die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wort. So werden anstatt der Sätze die Bedeutungen zu Bausteinen der Wahrheit. Die Wahrheit der Sätze divergiert von der Glaubenswahrheit.

## 2.5. CONFESSIONES

### ZUM INHALT<sup>246</sup>

Die Schrift *Confessiones* hat eine äußere und eine innere Struktur. Äußerlich ist sie eine Schilderung des Lebenswegs von Augustinus und den geistigen Umbrüchen, die den Weg begleiteten. Die innere Struktur weist eine Verflechtung und Vertiefung der Themen auf, die Augustinus in seinen früheren Schriften entwickelte, wie beispielsweise die Stellung des weltlichen Wissens, der Ursprung der Welt und das Böse, die Schönheit und Unvergänglichkeit Gottes. Es kommt aber auch Neues hinzu, wie etwa die Themen der Gottesrede, des Gedächtnisses und der Zeit. Die Aussagen von *Confessiones* betreffen nicht nur ein Bekenntnis zum zwischenzeitlichen Lebenswerk, sondern sie sind auch eng mit den philosophischen Positionen des Augustinus verbunden. Für die Entwicklung der Verbumlehre zeigt sich in *Confessiones* eine Wende in die Richtung der aktiveren Rolle des göttlichen Wortes im Prozess der Selbst-Mitteilung, was sich in einer unmittelbaren Auswirkung auf seine Relation zum menschlichen Geist niederschlägt.

### ANALYSE

#### a) KANN DER MENSCHLICHE GEIST DAS GÖTTLICHE WORT REFLEKTIEREN?

Zu XI.5.7.: In diesem Abschnitt führt Augustinus aus, was es bedeutet, die Welt aus dem Nichts zu erschaffen und schildert die schöpferische Tätigkeit am Beispiel eines Künstlers, der schon vorhandenen Stoff gebraucht, um einen neuen Gegenstand daraus zu gestalten. Dieser Abschnitt ist hier wegen eines Beispiels und eines Hinweises bemerkenswert. Das von Augustinus angeführte Beispiel ist deshalb aussage-reich, weil er einen nichtsprachlichen Vorgang wählt, um die Wirkung der innewohnenden Wahrheit auf den menschlichen Geist zu veranschaulichen. Würde ihm dies gelingen, würden die argumentativen Ergebnisse a fortiori für den sprachlichen Vorgang gelten, denn wie bereits ersichtlich

---

<sup>246</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Frederiksen 2007.

geworden ist, denkt Augustinus die Versprachlichung der Inhalte in der gleichen Kategorie wie die Zeichengebung für die Inhalte. Auch der Hinweis, der innerhalb des Beispiels aufkommt, bezieht sich auf den Künstler und sein Verhältnis zur Wahrheit. Nachdem dieser nämlich einen vorhandenen Stoff gemäß seiner künstlerischen Vorstellung gestaltet, befragt er, so Augustinus, die in ihm wohnende innere Wahrheit, ob das Bild gut gemacht ist. Offensichtlich ist die Wahrheit nicht nur in der Lage, zu lehren, also bestimmte Inhalte im erkennenden menschlichen Geiste entstehen zu lassen, sondern solche auch zu bewerten. Es wird an dieser Stelle nicht weiter erklärt, was genau er unter einem guten Kunstwerk versteht, es liegt allerdings nahe, eine Entsprechung, eine Ähnlichkeit des Bildes als eine solche anzunehmen. Das Gute ist hier damit die Bezeichnung für das gute Maß, die Wahrheit ermöglicht es gerade, das gute Maß an Ähnlichkeit einzusehen. Bedenkt man, dass die Ähnlichkeit eine Kategorie geistiger Entitäten bedeutet, wird deutlich, wie die Erkenntnis der Korrespondenz zwischen einer Vorstellung und einer realen Sache mit Hilfe des göttlichen Wortes zustande kommt. Eine Erkenntnis, die nur wegen Teilhabe an der Wahrheit möglich ist. Das göttliche Wort lässt so an einer Korrespondenz verdeutlichen, wie eine Gegebenheit wahrheitsgemäß sein kann und übernimmt damit eine Funktion, die derjenigen eines Wahr-machers in einer Korrespondenztheorie der Wahrheit gleicht. Erst danach kann auch nach einem Wahrheitsträger gefragt werden.

Auch darauf lenkt dieser Abschnitt unsere Aufmerksamkeit. Der Schöpfer hat alles, was er durch das Wort machte, ohne jeglichen Stoff erschaffen, durch das gleiche Wort, das auch ein fiktiver Künstler in seinem Geist befragt. Der Maßstab, nach dem die Schöpfung zustande kam, wird an das eigene Werk angelegt, und gibt Auskunft über dessen Tauglichkeit. Auch hier reflektiert das geistige Wort eine Schöpfung, nun eine von menschlicher Hand geschaffene, die weitgehend unvergleichbar ist mit der eigentlichen Schöpfung und auch hier übernimmt es die Wahrheit tragende Funktion, so dass dies das Gute des Werkes gleich mit zum Vorschein bringt. Analog der Schöpfung entstehen nacheinander menschliche Erzeugnisse, die von gleichem Maßstab ausgehen wie die Naturdinge. Würden sie das Wort nach dem Maßstab des Wahren und Guten befragen, würden ihre Werke ein Ähnlichkeitsverhältnis mit dem Schöpfungswerk eingehen. Soll das Verhältnis an der Korrespondenztheorie der Wahrheit geprüft werden, dann wäre das Konzept des Künstlers ein Wahrheitsträger, gleichwie im epistemologischen Bereich die

Sätze die Funktion eines Wahrheitsträger übernehmen würden, während das göttliche Wort auch in diesem Fall als Wahrmacher fungieren würde. Ein Konzept und Sätze können eine Aussage enthalten, die entweder wahr oder falsch ist.

#### *b) DAS INNERE OHR ALS TERMINUS INTERVERBALER RELATION*

Zu XI. 6.8.–7.9. Es ist deutlich geworden, dass Augustinus von einer Verbindung zwischen der menschlichen Seele mit dem Wort, das ihr inhärent ist, und dem göttlichen Verbum ausgeht. Bisher ist wenig darüber gesagt worden, wie diese Verbindung aussieht. Denn Augustinus vergleicht diese beiden Worte in mehreren Texten, hebt ihre Ähnlichkeit und Unterschiede hervor, aber selten expliziert er die Gründe ihrer Verbindung, außer dem als selbstverständlich vorausgesetzten *vestigium trinitatis* im menschlichen Geiste.<sup>247</sup>

Der Terminus, den Augustinus für die Beschreibung dieser Verbindung einführt, heißt das innere Ohr.<sup>248</sup> Es (das Ohr?) sei auf die ewige Vernunft eingestellt und eine Art anthropologische Konstante, die die genannte Verbindung zwischen einer menschlich-zeitlichen und einer göttlich-ewigen Entität gewährleistet. Das wirft mehrere Fragen auf. Ist dieses innere Ohr für alle gleich? Wenn ja, warum gibt es dann nicht bei allen Übereinstimmung in jeder Erkenntnis? In der Tat ist jeder fähig, das ewige Wort zu vernehmen, sofern er in der Gnade steht, die sichere Wahrheit zu erkennen. In der Gnade sein heißt aber nichts Anderes als Glauben haben. Das heißt, der Glaube führt zum Verhältnis mit der ewigen Vernunft, mit dem Verbum. Die

---

<sup>247</sup> Zu Ähnlichkeit und Unterschied vgl. u. a. Sermo 141. Zum *vestigium* als unmittelbarem Grund für die Ähnlichkeit, die durch die Abbildung Gottes, der Hinterlassung seines Zeichens, erklärt wird vgl. Vgl. Lagouanère 2013, 582. Das *vestigium trinitatis* lässt sich philosophisch auch aus der platonischen Emanationslehre heraus verstehen, während nach der Logos-Lehre des Johannes, die als revelative Wahrheit von Augustinus immer vorausgesetzt wird, die Menschwerdung Gottes ohne *vestigium*-lehre gedeutet werden kann, und zwar im Sinne der Menschwerdung einer immerwährenden Weisheit Gottes (für eine völlig andere Deutung, die sich für augustinisches Ansatz als eine unmittelbare Fortsetzung der plotinischen Logos-Lehre sieht, vgl. Zwollo 2019, 297ff.).

<sup>248</sup> Conf. XI. 6.8.: Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. Neben dem inneren Ohr gebarucht Augustinus auch das Ohr des Herzens (auffällige Parallele zum inneren Wort, das manchmal auch das Wort des Herzens heißt); vgl. In Ioh. eu. I, 15: quid igitur, fratres? quare ista dixi? claudite aures cordis uestri aduersus dolos inimici; intellegite quia deus fecit omnia, et in suis gradibus collocavit.

Frage wäre hier nicht, ob dies für sämtliche religiösen Glaubensformen gelten würde, weil der Glaube keine subjektive Setzung, sondern eine ermöglichte Bedingung einer bestimmten Einsicht beim vorangegangenen Willen ist. Was dem Text entnommen werden kann, ist, dass Augustinus den Glauben ausschließlich in Verbindung mit der ewigen Vernunft denkt, die Mensch geworden ist. Im Übrigen, *ingratus* kann an dieser Stelle auch als „imstande sein“ übersetzt werden, nicht nur als „in der Gnade sein“, was insofern präziser in Übereinstimmung mit der epistemologischen Vorstellung Augustins stünde, als die Versetzung in einen neuen Stand einen Paradigmenwechsel bedeuten würde. Gerade jenen Paradigmenwechsel, welcher eine epistemologische Kategorie darstellt und in der Ermöglichung der Wahrheitserkenntnis liegt.<sup>249</sup>

### c) ZUM GRUND DES INNEWOHNENS DES GÖTTLICHEN WORTES

Zu XI. 8. 10. Augustinus identifiziert die ewige Vernunft mit dem Verbum, das zu uns im Inneren spricht. Diese Erkenntnis ist nicht neu (vgl. *De vera religione*). Es stellt sich dennoch die Frage nach dem Grund dieser Identifikation. Augustinus hält fest, dass das, was geschaut oder unmittelbar erfasst werden kann, sich auch in bestimmter Weise, wenngleich notgedrungen, umschreiben lässt. Das gilt auch für das Verbum, dessen Umschreibung gleich zu einer Begründung seiner Identifikation mit der ewigen Vernunft führt. Die Begründung setzt bei der Zeitbeobachtung an. Alles beginnt und endet, und beides geschieht zu einer bestimmten Zeit; diesen Ablauf kann aber das betroffene Objekt nicht wissen und Beginn und Ende auch nicht selbst vollziehen. Es muss also etwas geben, eine übergeordnete Intelligenz, die imstande ist, sämtliches Seiendes entstehen und vergehen zu lassen. Das bedeutet, die ewige Vernunft kennt alle Geschöpfe und das ist gerade der Grund, warum Augustinus die ewige Vernunft mit der Instanz identifiziert, die innerhalb der menschlichen Seele die Erkenntnis ermöglicht.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> Conf. XI, 7 (9), 6-8 : „Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati.”

<sup>250</sup> Conf. XI, 8. (10), 1-6: „Cur, quaeso, Domine Deus meus? Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est Verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. ”

Die Erkenntnis eines Unterschieds zwischen dem nicht sprachlichen und der versprachlichten, propositionalen Erkenntnis hat Augustinus in Grundzügen bereits in „*De magistro*“ formuliert.<sup>251</sup> Es gibt demnach zwei Arten des Sprechens (*locutio*), die eine ist synonym mit dem Lehren, die andere erschließt kein Wissen, sondern steht für einen Verweis auf ein Zeichen oder den Glaubensinhalt. Diese Unterscheidung ist nicht zu verwechseln mit der in „*De doctrina christiana*“, wo die Trennlinie zwischen zwei Arten der Logik verläuft. Hier geht es vielmehr um zwei ungleichartige Erkenntnisarten. In diesem Fall steht die Frage im Vordergrund, welche Sprache sich für die Ausführung des Glaubensinhalts eignen würde. Die natürliche Sprache ist Augustinus zu schwach, um die Inhalte einer revelativen Metaphysik wiedergeben zu können. Sie hat aber eine einmalige Funktion: Die Sprache, derer sich das göttliche Wort bediente, um zu Menschen äußerlich zu sprechen, lenkt den Geist zum eigentlichen Objekt des Glaubens, zu Ihm selbst, und führt ihn zur inexistenten ewigen Vernunft hin.<sup>252</sup> Die Inexistenz des göttlichen Wortes in uns hat auch einen Grund, so Augustinus weiter. Denn wäre dies nicht der Fall, dann wüssten wir nicht, was ein Irrtum sei. Die Erkenntnis eines Irrtums sei nur insofern möglich, als wir den letzten Grund als Wahrheit erkennen und den Irrtum an ihr berichtigen können.<sup>253</sup> Damit macht Augustinus den letzten Grund in der ewigen Vernunft und damit auch in dem uns geistig zugänglichen *Verbum* fest.

#### *d) DIE ERLEUCHTUNG ALS NOTWENDIGER GRUND EINER VERSETZUNG IN DEN ZUSTAND DES WISSENS*

Zu XI. 9. 11. Augustinus schreibt dem *Verbum* unterschiedliche Eigenschaften zu, die synonym gebraucht werden. Sie fallen mit dem göttlichen Wort zusammen, das selbst mit dem Göttlichen zusammenfällt. Keine Eigenschaft steht für sich, denn jede weist gegenüber dem menschlichen Erkenntnisvollzug einen göttlichen Bezug auf. Spricht Augustinus von der Kraft des Wortes, dann

---

<sup>251</sup> Conf. XI, 8 (10), 9-11 : „Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur.“

<sup>252</sup> Conf. XI, 8 (10), 6-9. „Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet.“

<sup>253</sup> Conf. XI, 8 (10), 15-19 : „Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.“

drückt er damit eine aktive, gestaltende Instanz aus, welche die menschliche Seele für den Erkenntnisvorgang vollkommen beansprucht. Wenn die Rede von der Weisheit ist, dann wird der Aspekt des Wissenserwerbs betrachtet, in dessen Verlauf sich die Erkenntnis vollzieht (wir werden sehen, wie die erste Ebene der Erkenntnis bei Wissensaufnahme zustande kommt). Ferner kommt auch ein weiterer Aspekt zur Sprache, welcher ein notwendiges Merkmal jeder Erkenntnis ist, die Wahrheit. Das Wort ist dabei nicht nur die verwandelnde Kraft, die sinngebende Weisheit, sondern auch der Gedanke der Wahrheit. Anschließend beschreibt Augustinus den Erkenntnisvorgang als eine Einflussnahme auf das, was er das Herz nennt. Es ist eine Ahnung, eine Intuition sowie eine innere Erleuchtung zugleich. Die Facetten der inneren Antwort, beschrieben mit Erzittern (*inhorresco*) und erglühen (*inardesco*), folgen aus einem an die Introspektion erinnernden Vorgang. Diese seelischen Vorgänge sind bei Augustinus nie getrennt von der epistemologischen Kehrseite der Erkenntnis. Die erste Reaktion zeigt mit Erschauern eine intuitiv geahnte Kraft, die auf die Seele zugekommen ist, während Augustinus in der zweiten eine Ähnlichkeit erblicken will. Denn nur so lässt sich die Aufnahmefähigkeit des menschlichen Geistes gegenüber dem göttlichen Licht des Wortes, das sich in einem Gedanken ausdrückt, überhaupt erklären. Mittels des Durchleuchtens (*interlucere*) werden Analogie und Differenz zugleich erfasst (das Wortspiel *dissimilis* und *similis* ist hier natürlich kein Zufall). Der menschliche Geist erfährt die Ähnlichkeit wie Unähnlichkeit, indem er beleuchtet wird und kann in diesem einen Moment beides erkennen. Dieses Aufblitzen zeigt ein Zusammenspiel, ein System von aufeinander abgespielten und miteinander verbundenen Merkmalen der Erkenntnis, den Verlauf der Erleuchtung. Eine Folge dieser Differenz, die menschliche Erkenntnis gegenüber dem göttlichen Wort erfährt, ist die Unmöglichkeit, in der Erleuchtung verharren zu können.<sup>254</sup> Dieses Unvermögen ist doppelter Natur, einmal vermag der menschliche Geist das ihn selbst übersteigende Absolute nicht aus eigener Kraft zu erkennen und zum andern fehlt ihm, sofern er eine solche Erkenntnis doch erreicht, die Stabilität der Anschauung, die für die vollständige Erkenntnis erforderlich ist. Die Erleuchtung ist kein zwangsläufiger Vorgang. Die Hoffnung auf die Erleuchtung, die Augustinus immer wieder zur Schilderung der Lage der menschlichen Erkenntnis zu Bedenken

---

<sup>254</sup> Vgl. Brachtendorf 81.

gibt, manifestiert sich in der ausharrenden Rolle des Willens in der Erwartung der göttlichen Hilfestellung.<sup>255</sup>

Letztlich formuliert Augustinus eine Möglichkeit des Sich-Selbst-Zuhörens, womit sicherlich das innere Ohr gemeint ist, das den Inhalt des jeweiligen Objekts vernimmt. Hinsichtlich der Art dieses Vernehmens stellen sich gleich folgende Fragen: Kommt es von selbst bei der Ausrichtung des Geistes auf das Objekt? Welche Prozesse finden im Geiste bei diesem Zuhören statt? Augustinus beantwortet an dieser Stelle diese Fragen nicht, aber es erinnert daran, dass bei Augustinus das Hören auf das „*te intus sermocinantem*“ in der Regel einen intentionalen Weg zur Erkenntnis von Inhalten bedeutet, die aus dem Gedächtnis, wie aus *De trinitate* ersichtlich ist, in das innere Wort übersetzt werden. Bevor es jedoch zum Zuhören kommt, findet die Erleuchtung statt. Die Erläuterung geht dem Hinhören voran, sie geht aus dem hervor, der auch die Quelle der Mitteilung, also die Weisheit selbst, ist (Quis enarrabit? Quid est illud, quod interlucet mihi). Das heißt, die erleuchtende und erzählende Instanz ist dieselbe, sie wirkt nur durch zwei verschiedene Funktionen.<sup>256</sup> Das lässt sich wie eine Annäherung an den Unterschied zwischen dem nicht inkarnierten und dem inkarnierten göttlichen Wort lesen, zumal Augustinus schon in den vorangegangenen Abschnitten zwischen dem ewigen Wort, das uns als Intelligibilität aufgegeben<sup>257</sup> ist, und demselben Wort in der Zeit, dem wir in seiner Bestätigung der erleuchteten Wahrheit zuhören, unterschied.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Im Unterschied zu seinen Vorgängern sind bei Augustinus ab *Mag.* keine Hinweise zu finden, dass die Erleuchtung eine vorangehende dialektische Vorbereitung braucht: sie braucht nur den Glauben. Die Notwendigkeit der philosophischen Erkenntnis als Grundlage der Glaubensphilosophie ist nicht konsekutiv, sondern komplementär zu denken. Das ist vor Augustinus nicht so. Vgl. Dazu Beierwaltes 1972, 714: „Begriff von Erleuchtung, wie er im VII. platonischen Brief grundgelegt ist, wird im *Neuplatonismus* zum notwendigen Element einer genuin mystischen Erleuchtung: das Licht des Einen lässt sich nur von einem durch Dialektik vorbereiteten Denken nichtdenkend erfahren“.

<sup>256</sup> Conf. XI, 9 (11), 1-19: „In hoc *principio*, Deus, fecisti *caelum et terram* in Verbo tuo, in Filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens. Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? [...] Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, [...] Audiatur te intus sermocinantem qui potest; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine, omnia in sapientia fecisti!*“

<sup>257</sup> Conf. XI, 7 (9), 1-3: „Vocas itaque nos ad intellegendum *Verbum*, Deum *apud te Deum*, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia.“

<sup>258</sup> Conf. XI, 8 (10), 11-14: „Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum.“

## SCHLUSSFOLGERUNGEN

- a) Das göttliche Verbum zeigt sich als Wahrmacher einer korrespondierenden Relation, während der menschliche Geist die Funktion eines Wahrheitsträger übernimmt.
- b) Der menschliche Geist besitzt die Eigenschaft wie ein inneres Ohr, das sich auf das Wissen ausrichtet und von der Beschreibung her dem Gewissen nahekommt. Nur können nicht alle von dieser natürlichen Ausrichtung profitieren. Der Glaube an die menschengewordene Wahrheit ermöglicht eine erweiterte Erkenntnis der metaphysischen Sachverhalte.
- c) Es gibt einen Beweis der ewigen Vernunft im menschlichen Geiste, welche alles entstehen und vergehen lässt und daher alles kennt. Deshalb ist sie identisch mit Verbum, das im Inneren des Menschen die Erkenntnis ermöglicht.
- d) Der Prozess der Erleuchtung ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das den Wissenserwerb erklärt. Es bekräftigt das Argument für die Identifizierung des göttlichen Wortes mit der innergeistigen auftretenden Instanz (c) und die Aufnahme des erleuchteten Inhalts durch das innere Ohr des Geistes (b); das innere Auftreten des göttlichen Wortes hat die Wahrheit des Inhalts als Grund und bestätigt damit seine wahrmachende Funktion (a).

## LEITTHESEN Nr.5:

Die Erleuchtung rückt das epistemische Objekt des zu aktivierenden Erkenntnisaktes ins Licht. Die Erleuchtung, ausgestattet mit einer erkenntnistheoretischen Funktion, bereitet nicht nur die Inhalte aus der sinnhaften Ebene auf, sondern auch aus der neuen Ontologie, die dank der revelativen Metaphysik zur Verfügung steht. Das göttliche Wort tritt im inneren des Menschen auf, um die Wahrheit des vernommenen Inhalts zu bestätigen. Sie macht die erworbene Erkenntnis wahr und macht sie damit zugleich zum Wissen.

## 2.6. SERMONES

### ZU DEN INHALTEN<sup>259</sup>

Thematisch sind die ausgesuchten Predigten ähnlich konstruiert. Im Zentrum ihrer Betrachtung liegt das innere Wort. In der ersten Abhandlung, Sermo 117, kommentiert Augustinus den Beginn des Johannes-Evangeliums 1, 1-3. Die einschlägigen Themen sind dementsprechend: Das göttliche Wort, die Auswirkung seiner Menschwerdung auf das menschliche Leben, seine Göttlichkeit und Koexistenz mit dem Vater. Dann folgt die Analyse des Sermo 141 und Sermo 293a augmentum.

### ANALYSE

#### a) (SERMO 117) ÜBER DIE KOMMUNIKATION ZWISCHEN GOTT UND MENSCH

Zu 117.10.15. Augustinus stellt die Frage, ob die menschliche Erkenntnis auf dem Denkweg den Schöpfer erreichen kann. Die Antwort fällt positiv aus. Er spricht dabei von einer Reinigung des Auges, die die aufsteigende Erkenntnis bedeutet, welche bei den erschaffenen Dingen ansetzt, am Ende die sichtbare Welt transzendiert und sich bis zum Schöpfer erhebt. Die Reinigung des Herzensauges ist auch eine Metapher für die nach innen gerichteter Sicht des Geistes. Eine Sichtweise, die sich auf das im Inneren sich zeigende Wort richtet. Das Wort reinigt die Sicht, das heißt die Bedingung, durch die eine Gottschau ermöglicht wird, wird erfüllt. Diese Reinigung aber, welche die Bedingung ist für eine solche Schau, liefert das göttliche Wort selbst: „Bevor das Herz gereinigt worden wäre, wie könnte es barmherziger gepflegt und zurückgegeben werden, als von jenem Wort, durch das alles geworden; das uns zu dem gemacht hat, was wir sind, um das zu berühren, was wir nicht sind? Denn wir sind nicht Gott, doch wir können durch den scharfen Blick des Geistes oder des Herzens durch das Innere Gott schauen.“<sup>260</sup> Wir können also nicht sagen, was Gott ist, aber wir sind imstande, in uns eine Differenz zwischen uns selbst und dem Anderen zu erkennen.

---

<sup>259</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt von *Sermones* s. bei Partoens 2007.

<sup>260</sup> PL, XXXVIII [Augustinus V, I], 117, 10, 15, 670 : Non autem mundato corde, quid potuit misericordius procurari aut donari ab eo, ...; nisi ut illud Verbum, per quod facta sunt omnia, fieret quod nos sumus, ut attingere possimus illud quod non sumus? Non enim Deus sumus; sed possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum.

Zu Sermo 117.10.16: Zur Stellung des Verbums innerhalb des menschlichen Geistes geht Augustinus in diesem Text in folgender Weise vor: Das göttliche Verbum erteilt das sichere Wissen, das dem menschlichen Geist in einer selbstreflektierenden Aktivität widerfahren wird. Damit steht fest, dass das sichere Wissen dem Subjekt in einer unveränderlichen, festen Weise kommuniziert ist. Für eine derartige Kommunikation befindet sich das <Verbum> an entscheidender Stelle. Es spricht zum menschlichen Geist in menschlicher Art und Weise (per habitum tuum tibi loqueretur).<sup>261</sup> Was heißt es, dass das göttliche Wort zu uns auf unsere Art und Weise spricht? Wie kann Gott selbst uns gegenüber Aussagen treffen, welche wir als solche auch auffassen? Wie kann dieser Vorgang philosophisch expliziert werden? Es lässt sich zumindest in zweifacher Weise verstehen.

Zum einen lässt das <Verbum> den menschlichen Geist als eine Wirkursache in der Versprachlichung aufgehen. Es beeinflusst ihn so weit, dass ausgehend von der anfänglichen, sprachfreien Gedankenbildung am Ende die Sprache entsteht. Die Einsicht in den Inhalt findet allerdings vor der Sprachentstehung statt. Das heißt nicht, die menschliche Seele würde nicht anders können, als eine Bedeutung in ihrer (sprachlichen) Form wiederzugeben.<sup>262</sup> Bei Augustinus findet keine spezielle Diskussion über psychische Gegebenheiten, wie etwa einen Begriff, statt, aber sehr wohl über die Veränderlichkeit der Seele, womit ja gerade die seelischen Akzidenzien gemeint sein dürften. Nach ihm verweist das äußere Wort als Zeichen auf das innere Wort, dieses wiederum auf die Bedeutung (significatio). In der Entstehung der Bedeutung mag das göttliche Wort involviert sein. Über diese Bedeutung dürfte der menschliche Geist durch die inneren Wörter vorsprachlich nachgedacht haben (cogitare).

Zum anderen lässt sich diese Aussage so verstehen, als wenn hier von zwischenmenschlicher Kommunikation die Rede wäre. die Rede wäre. Von Kommunikation kann jedenfalls gesprochen werden. In welchem Sinne aber ist es eine zwischenmenschliche Kommunikation, handelt es sich doch dabei um den inhaltlichen Austausch zwischen dem göttlichen Wort und einem Einzelnen? Die Menschwerdung Gottes ist im eigentlichen Sinne die Menschwerdung des Wortes. So kann sich

---

<sup>261</sup> PL, XXXVIII [Augustinus V, I], 117, 10, 16, 671 : Quod est, non corruptit, non commutavit, ut per habitum tuum tibi loqueretur, non in hominem transmutatus atque conversus. Inconvertibilis enim et incommutabilis, et omnino inviolabilis manens, factus est quod tu ad te, quod ipse ad Patrem.

<sup>262</sup> Die thomistische Erkenntnislehre kann sich an dieser Stelle in die Differenz gehen sehen lassen. Vgl. Koridze 2019.

das Mensch gewordene Wort, und damit Gott selbst, mit dem Menschen austauschen, die Menschwerdung hat es möglich gemacht. In diesem Sinne ist die Rede von der zwischenmenschlichen Kommunikation.<sup>263</sup> Es ist nicht mehr nur eine Mitteilung Gottes an den Menschen wie in einer revelativen Botschaft. Ein Mensch teilt den anderen Menschen Gedanken Gottes mit, unter der gleichzeitigen Beibehaltung des göttlichen Aspekts des Wortes. Dieser Gedankengang, auf den Augustinus anspielt, eröffnet ein anderes Blickfeld auf die Menschwerdung des Verbuns.

Ein weiterer Hinweis aus dem Text, der gleich danach folgt, bezieht sich auf die Auswirkung dieser Selbstmitteilung Gottes auf den Menschen. Das Verbum sei Mensch geworden, damit „Du auf Dich hin ausgerichtet bist“ (*factus est quod tu ad te*). Es handelt sich dabei um zwei verschiedene „Du“ – zwei Zustände. Es gibt eine Relation dazwischen und ein „Du“ wendet sich dem anderen zu, das Äußere wendet sich dem Inneren zu, wie der nächste Hinweis auf das göttliche Analogon klarstellt (*quod ipse ad Patrem*). Das äußere Du gibt den abgewichenen Stand des natürlichen Zustands des Geistes wieder; den Stand, der unter der Ausklammerung der biblischen Vorgeschichte der natürliche Zustand des Menschen heißt. Dieser postlapsarische Zustand gilt vor dem Bewusstwerden des Eintritts des göttlichen Wortes in die Relation mit dem menschlichen Geist. Das andere Du, das einen neuen Stand markiert, in den der menschliche Geist durch das göttliche Wort in das Licht der Erkenntnis gerückt ist.

Das <Verbum> übernimmt die Funktion des Wahrnehmers in der korrespondenztheoretischen Relation, die gerade zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Geist zustande kommt. Es legt fest und veranschaulicht, wie die Dinge in Wahrheit sind und führt zum nicht sprachlichen Austausch für denjenigen, der das Wort im eigenen Geiste befragt. Der Austausch besteht in der erleuchtenden Veranschaulichung seitens des Wortes und in der Zustimmung und Versprachlichung seitens des menschlichen Geistes. Zuvor muss die Erkenntnis in die menschliche Erkenntnisform überführt werden, kann doch der menschliche Geist nichts einsehen, was

---

<sup>263</sup> Vgl. Pollmann 1996, 110-111: [...] dazu insistiert er (Augustinus – GK) auf dem letzten Unvermögen der zwischenmenschlichen Kommunikation mittels der Sprache. Dabei handelt es sich bei Mag. jedoch nicht um einen Dialog über die Unmöglichkeit des Dialogs oder um die grundsätzliche Unmöglichkeit des Lehrens und Lernens, sondern um das Aufzeigen der Bedingungen, die es ermöglichen, und um die deren Relativierung. Sprache wird dabei von Augustin auf ihre Materialität und Äußerlichkeit (*omnis usus in significando est*, DC 1,2) reduziert und scharf mit der durch sie vermittelten seelischen und geistigen Interiorität und Profundität kontrastiert.

seinem Geiste artfremd wäre wie etwa ein Gedanke Gottes in göttlicher Form oder eine engelhafte Mitteilung, zu der nur ein englischer Geist den Zugang fände. Dass die menschliche Erkenntnisform eine notwendige Bedingung der menschlichen Neuerkenntnis darstellt, die zugleich eine Einschränkung auf die Erkennbarkeit sämtlicher Wahrheit erleidet, deckt sich durchaus mit der anerkannten Auffassung, dass nicht jede Wahrheit erkennbar ist.<sup>264</sup> Würde sich aber die Frage stellen, ob die Mitteilbarkeit der unerkennbaren Wahrheiten ihre Anpassung an die menschliche Erkenntnisform notwendig macht und damit zu ihrer Versprachlichung führt, würde dies als Argument für die Menschwerdung Gottes fungieren können. So kann der augustinische Gedankengang zur Grundlage eines Christusbeweises werden, d. h. eines argumentativen Aufweises, warum die Menschwerdung Gottes erforderlich war.

*b) (SERMO 120) WIE KANN DAS MENSCHLICHE WORT SEINE UMFASSENDE WIRKUNG ERZIELEN?*

Zu Sermo 120.3: Würde die menschliche Kommunikation genauer in Betracht gezogen, würden sich bestimmte Vorgänge erkennen lassen, die nicht allein dem menschlichen Wort zuschreibbar sind. Die Argumentation verläuft wie folgt: Zunächst stellt Augustinus fest, dass das Objekt der Untersuchung die zwischenmenschliche Kommunikation sei. Wie verstünden uns als Menschen, soweit wir es können; wir seien Menschen und wir sind es, die reden. Dieses Verständnis vollzieht sich in drei Schritten: Erstens ist es eine Selbsterkenntnis, aus der als zweiter Schritt der ontologische Status des Erkennenden erfolgt und drittens entsteht/folgt die Erkenntnissicherheit einer redenden Instanz, die im eigenen Selbst lokalisiert wird. Als notwendiges Bindeglied dieser Dreierheit für die Kommunikation mit dem Inneren des anderen Menschen erweist sich der Klang der Stimme (*sonum vocis*), der sich selbst samt dem ihm anhaftenden geistigen Inhalt in das „Herz“ des anderen zu befördern vermag.<sup>265</sup> Von dieser Stelle

---

<sup>264</sup> Es sei denn, wir wären allwissend. Denn wenn der Mensch nicht allwissend ist, dann müssen manche Wahrheiten nicht nur unbekannt, sondern auch unerkennbar sein. So argumentiert nämlich Fitch mit dem sogenannten Fitch'Paradox gegen die bis dahin gängige Erkennbarkeitsthese, nach der alle Wahrheit erkennbar ist. Vgl. Fitch 1963.

<sup>265</sup> Migne [a. a. o. 677] Sermon 120, 3: *Humana ipsa comprehendamus, si possumus. Homines sumus et nos qui loquimur, et hominibus loquimur, et sonum vocis edimus. Ad aures hominum sonum vocis nostrae perducimus, et*

namens Herz aus könnten wir aussprechen (eloquamur), was auch immer wir verstanden hätten. Was aber, wenn wir nicht imstande sind, das zu verstehen, auf das wir aus sind? Diese überraschende Frage kommt nicht von ungefähr. Auf was ist der Mensch innerlich aus? Auf das göttliche Wort natürlich. Augustinus stellt an dieser Stelle die kritische Frage aus der Sicht eines erkenntnistheoretischen Naturalismus, der besagt, wir würden nur die Dinge verstehen, die wie von Natur aus durch die Sinneswahrnehmung kennengelernt oder mittels der naturwissenschaftlichen Beweisführung wahrgenommen hätten. Gott würde aber weder zur einen noch zur anderen dieser Kategorien gehören. Die Antwort auf diesen Einwand beginnt Augustinus mit einer Feststellung, er würde das Wort bilden und dann aussprechen (verbum facio).<sup>266</sup> Aus der 3.-Person-Perspektive beschreibt er den Vorgang aber so, dass es das Verbum sei, von dem er spreche und diesmal ist die Rede nicht mehr vom menschlichen Wort, sondern vom göttlichen (verbum facio de verbo), er spreche vom göttlichen Wort oder im zweiten Sinne: Er bilde sein Wort vom göttlichen Wort her.<sup>267</sup> Dass diese Verbindung zwischen dem göttlichen, unveränderlichen und ewigen Verbum und seinem menschlichen, veränderlichen und vergänglichen verbum bestehe, macht er anschließend deutlich. Die Eigenschaft des göttlichen Wortes, den Inhalt überall geltend zu machen, alles in allem (ubique totum est) zu sein, kann sich an seinem Wort realisieren.<sup>268</sup> Die Eigenschaft eines Wortinhaltes, dem anderen Geist anzuhaften, aber auch im aussprechenden Subjekt Permanenz zu zeigen, scheint Augustinus mit dessen Verwandtschaft mit dem göttlichen Wort, dem formgebenden Grund aller Inhalte, zusammenzuhängen, auch wenn er diesen Zusammenhang an dieser Stelle nicht weiter erklärt, sondern vom Wunder spricht.<sup>269</sup> Die Menschenseelen, die das erfasst hätten,

---

per nostrae vocis sonum et intellectum quomodocumque per aurem in corde ponimus.

<sup>266</sup> Sermo 120, 3: Ecce auditis me: verbum facio. Si quis hinc exeat et interrogetur foris quid hic agitur, respondet: Verbum Episcopus facit. Verbum facio de Verbo. Es wäre gewiss einfach, diese Stelle schlicht als „ich spreche“ wiederzugeben, aber die philologisch korrekte Übersetzung kann hier den Sinn des augustinischen „verbum facio“ eher verbergen. Augustinus will den doppelten Sinn des „verbum facio“ anschaulich machen, indem er derjenige sei, der sowohl das Verbum bildet als auch es auch zur Sprache bringt.

<sup>267</sup> Sermo 120, 3: Sed quale verbum, de quali Verbo? Mortale verbum, de immortali Verbo; mutabile verbum, de immutabili Verbo; transitorium verbum, de aeterno Verbo.

<sup>268</sup> Sermo 120, 3: Tamen attendite verbum meum. Dixeram enim vobis: Verbum Dei ubique totum est. Ecce facio vobis verbum; ad omnes pervenit quod dico.

<sup>269</sup> Sermo 120, 3: O miraculum verbi mei! Quid est ergo Verbum Dei? De parvis magna conicite. Considerate terrena, laudate caelestia. Creatura sum,

seien nunmehr erleuchtet (illuminati), da sie mit dem göttlichem Wort mit dem menschlichen Wort des Augustinus in Berührung kamen.<sup>270</sup>

c) (SERMO 141) WAS HAT DIE PHILOSOPHEN AN DER VOLLEN ERKENNTNIS DER WAHRHEIT GEHINDERT?

Zu Sermo 141. In dieser Predigt bespricht Augustinus im Zusammenhang mit dem Anfang des johanneischen Prologs den Grund, warum die heidnischen Philosophen nicht zur vollen Erkenntnis Gottes gelangt sind. Dabei bezieht er sich auf die bekannte paulinische Stelle zu Beginn des Römerbriefs (1,18ff.), die schlechthin als Philosophoumenon der natürlichen Theologie gilt. Dort begründet Paulus die Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft, nennt aber auch die Gründe, warum die Philosophen nicht zur Anerkennung des Schöpfers durchgedrungen sind. Er führt dies darauf zurück, dass sie sich für so weise gehalten hätten, dass sie die erkannte Wahrheit missachteten und der pseudoreligiösen Bindung an die Kreatur verfallen sind. Das deutet Augustinus so, dass die Philosophen die Erkenntnis der Existenz Gottes sich selbst zugeschrieben hätten, anstatt das als sein Geschenk zu betrachten.<sup>271</sup> Der augustinische Gedanke spricht der Philosophie die Fähigkeit ab, zur vollständigen Erkenntnis zu gelangen und nennt den Grund dazu: Die Kenntnis von Gott wird der natürlichen Vernunft zwar gewährt, aber die Gotteserkenntnis ist ohne Gottes zuvorkommende Kundgabe nicht möglich. Allerdings setzt die augustinische Kritik voraus, dass der Philosophie die Erkenntnisfähigkeit der Wahrheit wegen der dem menschlichen Denken zuvorkommende Selbstmitteilung Gottes in Gestalt eines Wahrmakers zugeordnet ist. Auf der anderen Seite setzt die Erkenntnis eines absoluten, einheitlichen Ursprungs von Allem, die von Platon bis zum Plotin festzustellen ist, nach eigenem Selbstverständnis nicht voraus, dass dies durch das Göttliche selbst möglich geworden wäre, sondern geht mit einer unbedarften Selbstverständlichkeit davon aus, dass alles

---

creatura estis; et tanta miracula fiunt de verbo meo in corde meo, in ore meo, in voce mea, in auribus vestris, in cordibus vestris.

<sup>270</sup> [a. a. O. 677-678] Sermo 120, 3: O Domine, audi nos. Fac nos, quia fecisti nos. Fac nos bonos, quia fecisti nos homines illuminatos. Isti albat, illuminati, audiunt per me verbum tuum.

<sup>271</sup> Sermo 141,2 [a. a. O. 777]: Quod curiositate invenerunt, superbia perdidierunt. *Dicentes se esse sapientes, id est, donum Dei sibi tribuentes, stulti facti sunt.*

Erkennbare allein aus eigener Kraft der menschlichen Vernunft erkannt werden kann und sogar prädzierbar ist.<sup>272</sup>

d) (SERMO 293a. augm. 6) GIBT ES NOTWENDIGE VORAUSSETZUNGEN DER MÖGLICHKEIT EINER ERLEUCHTUNG?

Zu Sermo 293a augm. 6. Bei der Zusammenfassung der entsprechenden Passagen aus *Confessiones* stellt sich heraus, dass die Frage nach der epistemischen Rechtfertigung der Erleuchtungsthese im Hinblick auf den Wissenserwerb (s. Leitthese zu *Confessiones*) eines der dringendsten Probleme darstellt.<sup>273</sup> Augustinus geht in diesem Text von einer Ähnlichkeit zwischen dem menschlichen *verbum* und göttlichen *Verbum* aus und fragt sich, ob es möglich sei, die höchste Wirklichkeit auf dem Erkenntnisweg der immer mehr ausgeprägten Ähnlichkeit zwischen den Dingen zu erfassen.<sup>274</sup> Er erhofft sich dabei, durch die Erhellung der Hintergründe des menschlichen Wortes einiges über das göttliche Wort zu erfahren, da er von einer entfernten Ähnlichkeit zwischen den beiden ausgeht. Das setzt allerdings, wie immer bei Augustinus, die religiöse Ontologie, nämlich den revelativen Glaubensinhalt über das inkarnierte Wort voraus.<sup>275</sup> Worauf zielt er dabei ab? Die Wortanalogie kommt zwar bei der Gotteserkenntnis schnell an ihre Grenzen, doch kann sie durch Erlangung einer durch Selbstoffenbarung gerechtfertigten Erkenntnis gegenüber der natürlichen Vernunft vorteilhaft sein, und zwar durch den Eintritt des *Verbums* in die Relation mit dem menschlichen Wort. Was zeichnet aber das menschliche Wort aus, damit die Relation möglich ist? Welche Voraussetzungen soll der menschliche Geist erfüllen, damit er zur Bildung des inneren Wortes erleuchtet wird? Augustinus nennt fünf Bedingungen, die das menschliche Wort erfüllen muss, damit es ein inneres Wort ist: (i.) Es muss als Wort in deinem „Herzen“ empfangen worden sein, weil es gewollt war; (ii.) In deinem „Herzen“ ist es aber in Form einer Zusammenfassung eines

---

<sup>272</sup> Zur Erkennbarkeit Gottes im Platonismus vgl. Dörrie et al. (2008), 76-89, zur Prädzierbarkeit ders, 90-101.

<sup>273</sup> Ausführlich zur epistemischen Rechtfertigung vgl. Grundmann 2017, 167ff (hier die erkenntnistheoretische Rechtfertigung).

<sup>274</sup> Sermo 293a, augm. 6: *quid putatis esse verbum, fratres? Omittamus illud Verbum Dei; de verbis nostris aliquantum loquamur, si possumus de imis ad summa capere gradus aliquos similitudinis.*

<sup>275</sup> Sermo 293a, augm. 6: *quis dignus qui vel cogitare possit, nedum eloqui? Paululum ergo illius maiestatem, ineffabilem aeternitatem et cum Patre coaeternitatem seponamus; credamus quod non videmus, ut credendo videre mereamur.*

Inhalts (conceptio); (iii.) Du willst es kommunizieren (eloqui); (iv.) Du kennst es; (v.) Es ist in dir immer schon ausgesprochen.<sup>276</sup> Es sind wohl gemerkt die Voraussetzungen eines inneren Wortes, das bereits erleuchtet wurde und dadurch den Inhalt besitzt. Nachdem er diese fünf Merkmale des inneren Wortes im menschlichen Geiste genannt hat, beschreibt Augustinus das ewige Wort von seiner in das Geschehen der Erkenntnisbildung eingreifenden Seite.<sup>277</sup>

An dieser Stelle ist besonders hervorzuheben, dass Augustinus dem Verbum die Rolle des eigentlichen Subjekts in der Vermittlung des Wissens zugesteht. Das göttliche Wort ermöglicht es, den Inhalt in angemessener Weise zu empfangen (*ipse dare concipiendum cordi nostro*). Mit der Gegenüberstellung von *quod dignatus es* dem *ut dignum est* wird ein korrespondierendes Verhältnis zwischen einem Wahrmacher, d.h. einer ontologisch früheren Entität, und einem Wahrheitsträger, d.h. einer ontologisch späteren Entität umschrieben. Dass das göttliche Wort die Erkennbarkeit der Dinge möglich macht, bedeutet keinen Automatismus im Wissenserwerb. Um zur ursprünglichen Problematik zurückzukommen, die am Anfang dieses Kommentars aufgestellt wurde: es geht um die Frage nach den Voraussetzungen der Möglichkeit einer Erleuchtung. Wäre diese Voraussetzung die Erfüllung einer natürlichen Vorgabe wie etwa die Erreichung eines bestimmten Erkenntnisstandes seitens des menschlichen Geistes, dann hätten wir es mit einer natürlichen Einrichtung zum Erwerb des metaphysischen Wissens zu tun. Doch das Verbum erleuchtet nicht nur auf der Grundlage des konkreten revelativen Glaubens. Es gibt aber andere Gründe, die die Abweichung von der revelativen Wahrheit erzeugen. Das Verbum hilft, die intelligiblen Inhalte angemessen zu erfassen und angemessen zu kommunizieren.

---

<sup>276</sup> Sermo 293a, augm. 6: (Die Nummerierung wurde eingefügt - GK) (i) Verbum illud est quod vis dicere. Concepisti aliquid corde ut dicas: ipsa conceptio iam verbum factum est in corde tuo, sed hoc verbum, id est quod vis dicere, (ii) conceptionem in corde tuo factam, (iii) illud quod suscepisti eloqui, (iv.) iam nosti, et (v.) apud te dictum est.

<sup>277</sup> Sermo 293a, augm. 6: adsit illud Verbum quod est Filius Dei, ut possim quod dignatus est ipse dare concipiendum cordi nostro edere ad aures vestras, ut dignum est.

e) (SERMO 293a. augm. 7) WELCHES VERHÄLTNIS GIBT ES ZWISCHEN DEM INNEREN UND DEM ÄUSSEREN WORT?

Zu Sermo 293a augm. 7.: Was im Herzen erfasst wird, also das Erkenntnisobjekt, das angesprochen werden will, nennt sich *verbum*, das innere Wort beim Menschen. Ungeachtet der vielen Sprachen, welche sich darauf beziehen, ist das, was im Herzen bzw. im Geiste empfangen wurde, gleich (aber nicht identisch!) dem Denken darüber (*cogitatio*) und verharrt als *verbum* in der inneren Präsenz, das sich äußern will. Es will kommuniziert werden.<sup>278</sup> Der Umstand, dass das innere Wort auf die Äußerung aus ist, ist bemerkenswert. Die Relation zwischen dem äußeren und inneren Wort lässt sich von zwei Seiten betrachten, einmal von der Seite der menschlichen Aktivität. Dazu gehört z. B. die Zeichengebung für einen Inhalt. Andererseits lässt sich eine Relation von der Seite des erfassten Inhalts betrachten.<sup>279</sup> Augustinus legt sich nicht fest. Es ist nur zu konstatieren, dass das innere Wort auf die Äußerung, Versprachlichung angelegt ist.

Schließlich sei das *verbum* auch die Frucht der Seele (*fetus animae*). Konkret bedeutet das, dass der menschliche Geist das Wort hervorbringt, dessen Inhalt aber vorher vom ewigen Wort an ihn ergangen sein muss.

f) (SERMO 293a. augm. 8) KANN DER ÄUSSERE KLANG ZUM INNEREN WORT FÜHREN?

Zu Sermo 293a augm. 8. Als Beispiel für die vorangegangenen Gedankengänge führt Augustinus das Wort Gott an. Wie schon gesehen werden konnte, hält Augustinus das Wort Gott als objektbezogen für erkennbar. Gott existiert früher als ein ihm entsprechendes Wort im menschlichen Geist, das dem Träger des inneren Wortes i. d. R. den anvisierten Inhalt verständlich macht, genauso wie dem Hörer der Laute, die je nach Sprache mit *verbum* verbunden sind. Nun ist die Frage, wie diese Intuition zu erklären ist. Es wäre anzunehmen, dass Gott durch sein Wort als eine Art Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis vorangeht.

---

<sup>278</sup> Sermo 293a, augm. 7: *Verbum ergo esse ut diximus quod corde conceperis ut dicas, res ipsa quam vis dicere, corde concepta ut dicatur, verbum vocetur. Cum ergo conceperis rem quam vis dicere, et factum fuerit verbum in corde tuo res ipsa, cogitatio ipsa, attendes cui loquaris et cui eam dicere velis;*

<sup>279</sup> Vgl. Hennigfeld 1994, 161-162: „Das Wort nämlich, das erklingt, wenn wir unser Wissen aussprechen, muß gleichsam geboren werden aus dem inneren Wort.“

Diese Eigenschaft scheint aber dem Wort ohnehin zuzukommen, behauptet doch Augustinus immer wieder, dass wir nur über die Inhalte kommunizieren, welche wiederum durch das göttliche Wort gelehrt würden.

Mit dem Beispiel des Wortes Gottes will Augustinus veranschaulichen, dass Gott selbst eine Bedeutung meint, die sich nicht auf die eine oder andere Eigenschaft der erkannten Sache einschränken lässt. Es ist vielmehr ein umfassender Umstand in Gestalt seines Wortes, der die Erkenntnis ermöglicht. Obwohl er nicht begreiflich ist, lässt er sich selbst durch das Wort, das ihn bezeichnet, erahnen. Damit wird eines klar. Das menschliche Wort kann Einsicht in eine Bedeutung gewinnen, mit der das göttliche Wort zu tun hat. Das menschliche Wort trägt eine Intuition vom Begriffsinhalt von Gott in sich, sogar dann, wenn es nicht aus der sinnlichen Wirklichkeit, sondern nur als eine einheitliche Grundlage von allem zu erfassen ist. Das menschliche Wort hätte damit eine Ahnung einerseits vom Göttlichen, andererseits würde es die anderen Bedeutungen mithilfe des göttlichen Wortes vernehmen. Es bleibt nur noch, diese zwei Bedeutungen sinnvoll auf ein und dasselbe Objekt zusammenzuführen.

*g) (SERMO 293a augm. 9.) KANN DER INNERE KLANG ZUM ÄUSSEREN WORT FÜHREN?*

Zu Sermo 293a augm. 9. Augustinus behandelt das Verhältnis zwischen Wort und Laut.<sup>280</sup> Im Falle des sprechenden Subjekts verhält es sich so, dass der Laut dem Wort folgt, das früher entstanden ist. Es gibt allerdings das Wissen in sich, bevor etwas ausgesagt wird, es ist begriffen im Wort (*conceptum est ergo ante vocem*).<sup>281</sup> Es handelt sich dabei um ein innergeistiges Wort.<sup>282</sup> Im Fall des zu hörenden Objekts ist das Verhältnis umgekehrt: das Wort folgt auf den Laut.<sup>283</sup> Die Parallele zur Offenbarung

---

<sup>280</sup> Sermo 293a, augm. 9: *Disputavimus de voce et verbo: verbum ante omnes linguas, vox in aliqua lingua. Quid est ergo prius? verbum an vox?*

<sup>281</sup> Sermo 293a, augm. 9: *Apud me verbum prius. Nisi enim corde verbum conciperem, vocem qua verbum proferrem non adhiberem. Conceptum est ergo verbum ante vocem, et adhibuit sibi quasi vehiculum vocem, per quod veniret ad te, non in quo esset in me.*

<sup>282</sup> Sermo 293a, augm. 9: *Ego enim scio quod dicturus sum, etsi non dicam. Ecce antequam dicam, non adhibui vocem, et apud me est verbum.*

<sup>283</sup> Sermo 293a, augm. 9: *Ut autem indicem illud tibi, adhibeo vocem, ut, tu cum audieris vocem, sit etiam in te verbum. Ergo apud me, ut doceam, verbum*

bleibt kaum verborgen. Gott teilt sich durch seine Offenbarung mit und äußert sich durch die Laute, die bei Menschen zu vernehmen sind, weil das Wort Fleisch geworden ist.<sup>284</sup> Andererseits ist der Laut darauf ausgerichtet, wieder zum Wort im Geiste der Hörenden zu werden. Die zwischenmenschliche Kommunikation fördert nur teilweise ein Wissen zutage. Denn nicht alles ist klar und deutlich vom Hören. Doch unterliegt die Kommunikation Gott-Mensch demselben Schema. Gott spricht im Inneren des menschlichen Geistes und der Klang, den das innere Ohr vernimmt, wird zum inneren Wort des Menschen. Der Kreis des Wissenserwerbs schließt sich aufgrund einer jedem Geist innewohnenden Funktion der Wortbildung. Die Frage, die sich hier stellt, bezieht sich auf die vermittelnde Aktivität des göttlichen Verbuns, die Augustinus an vorangehenden Stellen herausstellt.

Nun fragt sich, ob Augustinus auch einen inneren Mund vor Augen hat, der kommunikationsfähig ist, da er sowohl vom inneren Ohr als auch vom inneren Wort spricht. So wäre die Relation des inneren Sprechens zum menschlichen Geist hin, um die umgekehrte Richtung zum göttlichen Wort ergänzt und damit der Raum für eine Kommunikation freilegt. Und in der Tat spricht Augustinus an anderen Stellen wie etwa in *De cont.* oder *De mund.* im Zusammenhang mit dem innerem Menschen (*homo interior*), vom inneren Mund des Herzens (*os interius*) und dem inneren Ohr (*auris interior*).<sup>285</sup> Vom Mund des Herzens spricht er (*os cordis*) als einer den eingesehenen Inhalt wiedergebenden Instanz im menschlichen Geite, die für die wahre Rede zuständig ist.<sup>286</sup> Diese wahre Rede entfließt dem Mund des Herzens und nur

---

praecedat, et vox sequitur. Apud te autem, ut discas, vox praecedat, et verbum sequitur.

<sup>284</sup> Sermo 293a, augm. 9: Nam scio me de rebus abditis et in secreto mysteriorum locatis loqui, sed loquor qualiscumque, fidelibus christianis fide praeventibus, quod dicturus sum. Apud me ergo praecessit verbum, et verbo praecedenti vox adhibita est. Apud te praecessit vox mea, et tunc intellexisti verbum quod erat in corde meo.

<sup>285</sup> Vgl. *De cont.* 4: hic certe in quod intrat cibus os carnis agnoscimus. in his uero, quae adiungit, ut agnosceremus os cordis, non sequeretur nostri tarditas cordis, nisi et cum tardis ambulare ueritas dignaretur. ait enim: quae autem de ore procedunt, de corde exeunt [*Mt 15,18*], tamquam diceret: cum audis de ore [*Mt 15,18*], de corde intellege. utrumque dico; sed alterum ex altero expono. Habet os interius homo interior, et hoc discernit auris interior;

<sup>286</sup> Vgl. *De mend.* 31: „qui loquitur ueritatem in corde suo [Ps 14,2], quia semper in corde ueritas loquenda est. non autem semper in ore corporis, si aliqua causa cauendi maioris mali aliud, quam in animo est, uoce proferri exigat. et esse quidem os cordis ex hoc iam intellegi potest, quod ubi locutio est, ibi os non absurde intellegitur. non recte diceretur: qui loquitur in corde suo [Ps 14,2], nisi et os in corde recte intellegeretur.“

diese ist geeignet, bei Gott vernommen zu werden.<sup>287</sup> Der Mensch ist daher in beide Richtungen kommunikationsfähig, nur geht die Richtung von Gott auf seinen Geist hin der entgegengesetzten Richtung voraus und ist nicht sprachlich. Darauf baut die Versprachlichung zwecks der zwischenmenschlichen Kommunikation. Denn der Mensch hört nicht nur von Gott und Mensch unterschiedliche Inhalte, sondern er spricht auch zu beiden. Spricht der Mensch zu Gott, dann braucht der Klang nicht beim Gott anzukommen. Denn wenn er denkt, bildet er nicht nur Inhalte, sondern auch eine (oder die) psychische Form dieser Inhalte, da er in inneren Worten denkt.

Zur psychischen Form fällt in diesem Abschnitt auf, dass Augustinus hier innerhalb des inneren Wortes nicht unterscheidet. Der Begriff (*conceptum*) wird als solcher mit dem inneren Wort gleichgesetzt, was nicht immer der Fall ist. Allerdings geht es hier nur um die Zuordnung des inneren Wortes innerhalb der Kette des Wissens und der Kommunikation.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN

- a) Das Verbum ist die Quelle des sicheren Wissens, kommuniziert diese aber auf die anthropomorphe Art und Weise.
- b) Das menschliche Wort ist das Medium des göttlichen Wortes, und zwar nicht nur dann, wenn es die revelative Botschaft des göttlichen Wortes verbreitet, sondern auch dann, wenn es das Lehren durch das göttliche Wort im Inneren jedes Einzelnen bewusst macht.
- c) Dieses Moment des Bewusstwerdens der Leistung des göttlichen Wortes hat die Philosophie verkannt. Sie war zwar imstande, einen einheitlichen absoluten Geist zu postulieren, schrieb diese Einsicht jedoch ausschließlich eigener Leistung. Das widerspricht dem Sich-Mitteilen des göttlichen Wortes, das gerade in der philosophischen Form der Wahrheit und nicht nur mit den doxastischen Inhalten dem menschlichen Geist zugeht.
- d) Im Verhältnis zwischen zwei Verben ist das Verbum das eigentliche Subjekt, der Übermittler des Wissens und der menschliche Geist Objekt, der Empfänger. Dabei geschieht es nicht zwangsläufig bzw. naturgemäß, sondern immer mit der besonderen Ermöglichung.

---

<sup>287</sup> Vgl. De Mend. 31.: „illud autem os dicit in eo loco scriptura peruenire ad auditum spiritus domini, qui repleuit orbem terrarum, ita ut etiam labia et uocem et linguam commemoret in eo loco nec tamen omnia sinat intellectus nisi de corde accipi, quia dominum dicit non latere quod dicitur.“

e) Das ewige Wort ergeht inhaltlich an den menschlichen Geist, um dort als fester Inhalt haften zu bleiben, aus dem dann das innere Wort entsteht.

f) Der menschliche Geist vernimmt beim Wort Gott eine Bedeutung, die erst nur auf ein Objekt verweist. Es geht also um die Bekanntgabe des Objekts, das sich dann als Quelle jeder Bedeutung zeigt.

g) Gott macht durch die Offenbarung sein Wort im inneren des Menschen bekannt, indem er mit dem lautlichen, äußeren Wort auf sich selbst aufmerksam macht.

#### LEITTHESEN Nr. 6:

Das göttliche Verbum tritt in Verbindung mit dem menschlichen Geiste auf die Weise des letzteren. So entsteht eine Relation zwischen den beiden, welche die Verbegrifflichung und Wahrnehmung der durch die Erleuchtung kundgegebenen epistemischen Inhalte zum inneren Wort im menschlichen Geiste zur Folge hat. Das Kommunizieren dieser Inhalte in einer versprachlichbaren Form ergibt sich aus dieser dem menschlichen Geist innewohnenden Aktivität des inkarnierten göttlichen Wortes.

## 2.7. IN EVANGELIUM IOANNIS

### ZUM INHALT DER HOMILIEN 1 UND 2<sup>288</sup>

Anstatt des ganzen Inhalts kommen für den Zweck dieser Arbeit nur die erste und zweite Homilie in Frage. Die erste besteht aus 19 Kapiteln, die zweite aus 16. Die Eigenart des Kommentars widerstrebt einer inhaltlichen Zusammenfassung. Daher ist es ratsam, die einzelnen Kapitel summarisch wiederzugeben, zumal nun in diesen Teilen des Kommentars die Weichen für die abschließende Endfassung der Verbumlehre gestellt werden.

#### *HOMILIE 1:*

1. &3. Das erste und das dritte Kapitel sind insoweit einführend, als sie den Charakter der Übertragung der Offenbarung mit dem Bergvergleich nahelegen wollen. In der ersten Homilie geht Augustinus auf Joh 1, 1-5 ein. Außerdem betont er im K. 1, dass Johannes für diejenigen schreibe, die neue Menschen sind und verweist auf 1 Kor 2, 14. Der natürliche Mensch verstehe das nicht mehr, nur der neue Mensch. Selbst Johannes, so Augustinus weiter, konnte das nur so sagen, wie ein Mensch, so dass das Mysterium das, was Johannes ausspreche, übersteige.
2. Die Berge, die Frieden aufnehmen, werden u. a. mit Johannes verglichen: Die einfachen Seelen würden den Glauben nicht empfangen, wären die großen Seelen, die Berge genannt werden, nicht von der Weisheit selbst erleuchtet worden. Den einfachen Seelen wird so viel vermittelt, wieviel sie aufnehmen können. Den echten Frieden verkünden die so genannten Berge der Kirche, die Säulen der Kirche sind, so dass die Kirche mehrheitlich als ein Ort der einfachen Seelen angesprochen wird.
3. Es gibt aber große Berge, an denen die Boote zerschellen; es sind diejenigen, die die Kirche gespalten haben.
4. Wie nur konnte diese Weisheit das Herz des Johannes erreichen? Oder besser „wer machte das Herz des Johannes erreichbar für die Weisheit?“ Gemäß Ps 81,3 sind die Erleuchteten keine Menschen mehr, sondern Söhne Gottes. Die Demut erhebt uns dazu, Söhne Gottes zu sein.

---

<sup>288</sup> Ausführliche Übersicht über den ganzen Inhalt s. Partoens 2007, 401-409.

5. Es ist der Evangelist Johannes jener Berg, der 1,1 sagt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Schon im Ps. 148,5 findet sich jedoch der Hinweis, alles sei durch das Verb erschaffen, so ist Johannes über alle Kreatur erhoben worden, um das zu sehen. Die Schöpfung muss transzendiert werden, um die Quelle der Erleuchtung zu erreichen, denn nur dann kann erfasst werden, was Johannes sagt.
6. Von welcher Gattung ist dieser Berg bzw. diese Heiligen, die den Frieden für das Volk Gottes empfangen, so dass die Wiesen, die die Berge umgeben und das gläubige Volk versinnbildlichen, am Ende die Gerechtigkeit bekommen können. Der Ps 120,1 besagt, dass die Hilfe vom Berg kommt, nur 120,2 fügt präzisierend hinzu, die Hilfe komme vom Herrn.
7. Die Menschen hätten von Gott keine Vorstellung, wenn die Berge (immer als Metapher für die auserwählten Botschafter der göttlichen Mitteilung) dies nicht offenbart hätten. Obgleich diese Berge imstande seien zu verstehen, was sie hören, rufen sie den Herrn zu Hilfe, denn sie können selbst nicht erleuchten, sie können nur sprechen, denn sie sind selbst durch das Zuhören erleuchtet worden. Johannes hat unmittelbar vom Herrn erhalten, was er uns mit den Worten bekannt gibt; wenn wir aber die Worte verstehen wollen, erheben wir unsere Herzen zum Herrn selbst. Jeder erhebt sein Herz so wie er kann und nimmt, was er gesagt bekommt. Johannes stehe, so Augustinus, zwar näher an Euch, aber der Herr noch näher, denn Johannes stehe vor euren Augen, Er aber in eurer Seele. Gemäß Mt 5,8 sollte das Herz aber rein sein, will es zum Herrn erhoben werden.
8. Was macht das menschliche Wort aus? Die Menschenworte seien doch nicht ähnlich denen des Herrn, denn sie lösen sich in der Luft auf und vergehen. Aber es gibt auch im Menschen ein Wort, das im Inneren verbleibt: „Was geschieht in dir, wenn Du hörst Gott, was geschieht in mir, wenn ich Gott ausspreche?“ Dann folgt eigentlich der ontologische Gottesbeweis. Der Klang vergeht und die Bedeutung des Wortes Gott bleibt. Neu ist hier, dass das Verständnis von Gott nicht vergeht, das Verständnis ist uns angeboren. Gott erschließt sich durch das Wort.
9. Was macht hingegen das Wort Gottes aus? Das Wort Gottes bedeutet den Verbleib innerhalb des göttlichen Denkens so wie etwa die Bezeichnung „der Sohn des Herzens“. Während eine Idee in eigener Vorstellung betrachtet werden kann,

können die anderen an ihr nur das bewundern, was davon verwirklicht werden kann. Wer kann aber eine Idee sehen? Wenn schon die Anschauung einer virtuell großartigen Konstruktion, an der ?? des Menschen bewundert wird, wie groß ist die Idee Gottes zu bewundern, die Jesus Christus, das Wort Gottes? Nicht nur die Ordnung der Welt ist durch das Verb, sondern auch die unsichtbare Welt mit ihren Engeln und Kräften ist durch das Verb ins Leben gerufen.

10. Dieses Wort Gottes aber gehe nicht verloren wie viele Wörter, die von Menschen ausgesprochen werden, sondern sei nur einsehbar, weil in diesem Fall das Wort selbst Gott sei;
11. Hier folgt nun die Ausführung eines Vergleichs des Joh 1,1 mit Gen 1,1. Wie Mose sage, „Am Anfang war Himmel und Erde“, so sei das Wort unabänderlich.
12. Der Evangelist sage, dass das Wort das Mittel zur Wiedergeburt ist, denn wenn du durch das Wort geschaffen worden bist, dann kannst du durch das Wort auch wiedergeboren werden. Wenn dein Glaube aber nicht authentisch sei, dann könntest du nicht durch ihn wiedergeboren werden. Zum Schluss des Kapitels argumentiert Augustinus eingehend gegen verschiedene Formen des Arianismus.
13. Die absolute Einheit sei wegen Dir gekommen. Alles setzt das Eine voraus, weil er es erschaffen hat.
14. Alles unterliegt einer Schöpfung, einem Prinzip und demzufolge einem einzigen Schöpfer.
15. Da alles einheitlich und sinnvoll ist, so hat auch das Böse hier einen Platz. Der Sinn des Bösen in der Welt verweist auf die Sünde und Rechthaberei des Menschen, der dem Schöpfer die Anerkennung verweigert.
16. Das Leben, die Wirklichkeit, sei von einer einzigen Idee erschaffen und erhalte aus dem Wort ihren Bestand.
17. Der Möglichkeit nach sei im Wort Gottes all das, was hier in der sichtbaren Welt der Wirklichkeit nach vorhanden ist.
18. Das Leben erweist sich als Lichtquelle im Sinne des Grundes der Erkenntnis, die durch Erleuchtung ermöglicht wird.
19. Das Licht ist nicht für alle zugänglich, denn es bedarf einer Voraussetzung seitens des Wahrnehmenden.

## *HOMILIE 2.*

1. Es ist gut, die Heilige Schrift zu hören und den eigenen Geist davon mit Erkenntnissen zu füllen (Augustinus beschreibt das

- als „Ernährung“). Außerdem ist die Erkenntnis im Gegenwartsmodus wertvoller als vergangene Gedanken.
2. Alles, darunter auch die Regungen der Seele, ändert sich, außer dem Wort, das von Anfang an da war. Das ist es, was über allem Veränderlichen dieser Welt hinaus liegt und was uns wahrhaft ist. Das, was es zu erreichen gilt, liegt jenseits des Meeres.
  3. Christus hilft jeder Seele, das Meer zu überqueren, und zwar so, dass er die Seelen hinüberträgt. Der menschliche Geist ist gut beraten, an dem festzuhalten, was ihn weiterträgt und rettet; es ist ebenso nützlich zu wissen, was das Ziel der Reise ist.
  4. Die Suche nach dem höchsten Gut führt die Philosophen zur Wahrheit. Sie haben es nicht verstanden, die Wahrheit als solche anzuerkennen.
  5. Über die Quelle des Lichts gibt Johannes der Täufer das Zeugnis ab, auch wenn er das Licht an die Menschen nur ableiten kann.
  6. Johannes ist nur bedingt das Licht. Denn sein Lichtsein unterscheidet sich vom wahren Licht. Er wurde erleuchtet von der Quelle der Erleuchtung. Nun in diesem Sinne kann er als Erleuchteter bezeichnet werden.
  7. Menschen fällt es schwer, die Quelle des Lichtes zu erkennen. Deswegen brauchen sie eine Widerspiegelung, die für die geschwächten Geister zur Erkenntnis des Lichtes geeignet ist.
  8. „Nun war er hier“ bedeutet, dass er als Gottheit erkennbar war. Aber war er als Trinität oder als Wort erkennbar? Erkennbar war er aber nicht für alle, sondern nur für bestimmte Geister. Diese nehmen an, dass er fortgegangen ist. Hier benötigt der menschliche Geist Hilfe, um zu sehen, dass es nicht so ist. Da er nicht mehr gesehen werden kann, kommt er selbst zum Menschen. Sofern dem Bösen zugestimmt wird, wird der erleuchtete Zustand aufgegeben.
  9. Eine Leuchte wird aufgestellt, um den Christus zu erkennen. Johannes der Täufer war dieser Leuchte. Bereits im alten Bund wies der Herr darauf hin, dass er den Leuchter aufstellen würde.
  10. Die Bedeutung des Erschaffens ähnelt eher dem Schaffen/Wirken eines Künstlers als dem eines Zimmermanns. Gott wohnt der Welt inne, indem er zugleich immer dableibt, und zwar in der Form der Gegenwart.
  11. Den Schöpfer können diejenigen nicht erkennen, welche die Welt lieben, denn die Liebe entscheidet, wer erkannt wird.

12. Das Ziel erreicht der menschliche Geist erst, wenn er den Christus annimmt, der leiblich kam und sich noch in seiner Ankunft befindet.
13. Die Menschwerdung lässt die Teilhabe des Einzelnen am Besitztum des Wortes, d. h. an Einsicht und Erkenntnis, zu. Es besteht für den Einzelnen aber auch die Möglichkeit, die Teilhabe zu verweigern.
14. Die Neugeburt des Menschen ist im Sinne der Neusetzung seines Verhältnisses zu den geistigen Inhalten möglich. Dafür ist das Wort Menschgeworden, um durch diese Inhalte neuen geistigen Besitz zu ergreifen.
15. Der Wille kann durch die Gnade des Herrn in der Neusetzung (Neugeburt) des Menschen erneuert werden, die Inhalte durch seine Worte. Beides ist dem Menschen unmittelbar durch das menschgewordene Wort angeboten worden.
16. Nun ist die beschädigte Natur des Menschen allein nicht imstande, die Herrlichkeit des Herrn zu schauen. Dafür ist das Wort gekommen, um das geistige Auge des Menschen zu heilen, seine Erkenntnisfähigkeit wiederherzustellen sowie die neue epistemische Basis für das Erreichen seines Ziels zu geben, und zwar in Form des Kreuzes.

## ANALYSE

### *a) KANN DER MENSCH DIE OFFENBARUNG VERSTEHEN?*

Zu 1,1. Zu Beginn schickt Augustinus eine Erläuterung von Grundannahmen voraus, mit denen er im weiteren Verlauf vorgehen wird. Diese Unterscheidungen sind auch für die Einblicke in die Problematik der vorliegenden Arbeit von Bedeutung. Es folgen drei Erläuterungen, davon sind die ersten beiden Unterscheidungen.

Die erste Unterscheidung bezieht sich auf den von Augustinus kommentierten Anfang des Johannesevangeliums zur Menschwerdung des göttlichen Wortes. Sie befasst sich mit dem Gegensatz, der sich im Textverstehen zeigt, zwischen dem natürlichen und dem durch den Heiligen Geist beeinflussten, inspirierten Menschen (*homo animalis* versus *homo inspiratus*). Vordergründig geht es aber um die verschiedene Aufnahmefähigkeit der Menschen. Diese Unterscheidung beruht auf der Ansicht, dass sich die Wirkung des Heiligen Geistes an einer bestimmten Denkweise zeitigt. Der natürliche wie der

inspirierte Mensch sind nicht gleichermaßen für die Botschaft des Evangelisten empfänglich. Die Fragestellung, wer hier was vom göttlichen Wort begreifen kann, scheint Augustinus in diesen ersten Sätzen des Kommentars in besonderer Weise zu beschäftigen. Er sehe nach eigenem Bekunden, dass die natürlichen Menschen, welche ja die meisten Zuhörer ausmachen, die Anfangsverse nicht verstünden und zaudere heftig (*haesito vehementer*), wie er es nun machen solle.<sup>289</sup> Dabei ist es nicht einfach eine Unterscheidung, vielmehr handelt es sich um eine Gegenüberstellung des natürlichen und spirituellen Menschen. Ist der natürliche Mensch derjenige, dem im Unterschied zum inspirierten Menschen die Fähigkeit fehlt (sie wird durch den Heiligen Geist gewährt), göttliches Wort wahrzunehmen (*percipit*)? Dieser würde jedenfalls die ersten johanneischen Verse nicht verstehen. Es wird sich nach und nach zeigen, warum das so ist. Es ist noch wichtig zu sehen, welche Rolle dabei dem *Verbum* zugewiesen wird. Die andere Gruppe der Menschen, die es verstehen würde, ist diejenige, die es bereits erfasst hat, bevor er, so Augustinus über sich, die johanneischen Verse zu erklären begonnen hätte.

Damit ist die zweite Unterscheidung angesprochen. Die augustiniische Erklärung (*exponitur*) würde nicht das Verstehen (*intelligi*) zur Folge haben, und zwar selbst bei den Verstehfähigen nicht. Das erste ist nicht mit dem zweiten in einer kausalen Verkettung verbunden, wie das erwartet werden könnte, sondern das zweite kommt dem ersten zuvor. Wird die Behauptung genauer betrachtet, stellt sich zuerst die Frage, was das für eine Fähigkeit sein soll, die es dem Menschen ermöglicht, einen Text im Allgemeinen und den revelativen Text im Besonderen unmittelbar zu erfassen. Das unmittelbare Erfassen dürfte die Einsicht in den epistemischen Inhalt ohne Vermittlung der Sprache bedeuten. Was heißt es aber im erkenntnistheoretischen Sinne, das Erkenntnisobjekt noch vor der Versprachlichung erfassen zu können? Für das nicht sprachliche Verstehen gebraucht Augustinus nicht zum ersten Mal das Verb *intelligere*, wenn es um die Gotteserkenntnis geht.<sup>290</sup> Dass die Fähigkeit der

---

<sup>289</sup> Io. eu. tr. I, 1, 1-10.: *Intuens quod modo audivimus ex lectione apostolica, quod animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, et cogitans, in hac praesenti turba Caritatis vestrae necesse esse ut multi sint animales, qui adhuc secundum carnem sapiant, nondumque se possint ad spiritalem intellectum erigere, haesito vehementer, quomodo, ut Dominus dederit, possim dicere, vel pro modulo meo explicare quod lectum est ex Evangelio: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc enim animalis homo non percipit.*

<sup>290</sup> Vgl. *Vera rel.* 55,113.

Erfassung eines religiösen Sachverhalts unmittelbar zutage tritt und keiner Erklärung mehr bedarf, weil der menschliche Geist zum geistigen Verstehvermögen (*ad spiritalem intellectum*) gehoben wurde, kann in zweifacher Weise verstanden werden. Einmal im Sinne des vorsprachlichen Verstehvermögens, wie dies etwa in *De magistro* ausgeführt ist. Dort besteht Augustinus darauf, dass der menschliche Geist unmittelbar vom göttlichen Wort erleuchtet und damit in die Kenntnis der Inhalte gesetzt wird.<sup>291</sup> Eine andere Möglichkeit besteht in der glaubensphilosophischen Annahme, dass die Fähigkeit, die Wahrheiten der Offenbarung zu erfassen, den inspirierten Menschen eigen ist, und zwar als eine durch den göttlichen Ratschluss aktivierte Fähigkeit. Das kann nur so erklärt werden, dass Augustinus im ersten Fall das Verbum im Sinne hat, das dem menschlichen Sprachvermögen mit der nicht sprachlichen Erkenntnisvermittlung zuvorkommt, im anderen Fall jedoch den Heiligen Geist, der das menschliche Erfassungsvermögen befähigen kann, die revelativen Inhalte zu verstehen. Zunächst bleibt es unklar, ob eine oder beide Möglichkeiten gleichzeitig gemeint sein können.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sollte der erste Fall nicht im Sinne eines aktiven, transzendentalen, geistigen Prinzips aufgefasst werden, so wie beispielsweise die aristotelische Lehre vom aktiven *Nous* im Mittelalter mitunter verstanden wurde.<sup>292</sup> Demnach würde nämlich dieser die zentrale Rolle innerhalb des menschlichen Begreifens übernehmen und dessen objektive Seite bei den individuellen Geistern gewährleisten. Gegen dieses Missverständnis sei an die Erkenntnis aus *De vera religione* erinnert, der menschliche, individuelle Geist stünde dem göttlichen Verbum unvermittelt gegenüber.<sup>293</sup> Auch der zweite Fall sollte nicht im Sinne einer Vorlage der Prädestinationslehre verstanden werden, die besagt, dass die Endbestimmung des Menschen von Beginn seines Lebens an festgelegt wäre. Zu diesem Schluss könnte man fälschlicherweise kommen, wenn die erhöhte Verstehfähigkeit der einen als Garantie ihres Seelenheils aufgefasst würde und umgekehrt, das Nicht-Verstehen-Können als klares Zeichen der ewigen Verurteilung. Gegen folgendes Missverständnis wehrt sich Augustinus mit dem folgenden Argument. Nach ihm geht das göttliche Eingreifen seiner

---

<sup>291</sup> Vgl. *De magistro* 11,38

<sup>292</sup> Dies wird philosophiegeschichtlich von einer aristotelischen Denkschule vertreten, die gewöhnlicherweise mit dem Namen Averroes verbunden wird.

<sup>293</sup> *Vera rel.* 55, 113.

Explication des johanneischen Textes voran, was er gegen das Ende dieses Abschnittes etwas deutlicher ausdrückt, indem er jedem aufgrund des göttlichen Eingriffs in Gestalt seiner Barmherzigkeit ein Verständnis nach seiner Fähigkeit zugesteht.<sup>294</sup>

Schließlich folgt die dritte Erläuterung, dass kein Mensch imstande sei auszudrücken, wie der Sachverhalt, von dem Johannes berichtet, an sich ist. Allerdings sei doch die Fähigkeit vorhanden, entsprechend dem eigenen Können das Aussagbare mitzuteilen.<sup>295</sup> An dieser Stelle denkt Augustinus sicherlich nicht an die natürlichen Menschen, sondern an diejenigen, die die Fähigkeit dazu verliehen bekommen haben und damit das Vorverständnis des zu Verstehenden besitzen. So etwa der Evangelist Johannes. Er sei zwar durch den göttlichen Geist inspiriert, bleibe aber ein Mensch. Denn der natürliche Mensch, der nicht inspirierte, könne diesbezüglich nichts aussagen, was bedeutet, er könne keine zutreffende Aussage über göttliche Dinge zustande bringen, während ein inspirierter Mensch die zutreffenden Aussagen finde, aber nur so, wie er als Mensch dies vermag, ohne seine menschliche Kondition zu überschreiten. Die ganze Wahrheit über das Göttliche könne gewiss kein Mensch aussprechen.

Zu 1,2. Im Kommentar des zweiten Verses führt Augustinus wieder eine Unterscheidung zwischen zwei Gruppen der Menschen ein, die Offenbarung empfangen. So sehr er im ersten Kommentar den natürlichen und geistigen Menschen auseinanderhält, so klar trennt er diesmal die gehobene von der einfachen Seele. Es zeigt sich dabei nicht, dass es sich um die gleiche Unterscheidung handelt. Die ersten, die gehobenen Seelen, wie etwa Johannes selbst, vergleicht Augustinus mit den Bergen, die letzteren hingegen mit den Hügeln. Die ersten schenken den Frieden, die anderen empfangen diesen Frieden und erweisen sich gerecht, indem sie glauben. Die ersten, die Erleuchteten scheinen die Träger der Erkenntnis zu sein, weil sie näher am Licht sind. Die einfachen Seelen sind auf den Glauben

---

<sup>294</sup> Io. eu. tr. I, 1, 13-17.: Itaque quoniam rursus esse non dubito in numero vestro quosdam, a quibus possit non solum expositum capi, sed et antequam exponatur, intellegi; non fraudabo eos qui possunt capere, dum timeo superfluum esse auribus eorum qui non possunt capere.

<sup>295</sup> Io. eu. tr. I, 1, 20-25 Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Ioannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit; quia de Deo homo dixit: et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil: quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit; sed quod potuit homo, dixit.

angewiesen, durch welchen sie diese Gerechtigkeit erhalten. Das bedarf wiederum der Vermittlung, und zwar durch die gehobenen Seelen. Der Frieden wird durch die Seelen vermittelt, die durch die Weisheit, das göttliche Verbum, erleuchtet werden und sich von denjenigen unterscheiden, welche nur den Glauben erhalten. Bedeutet das, dass die inspirierten Seelen nicht gläubig sein müssen? Jedenfalls betont Augustinus, dass sie von der Quelle ihrer Erleuchtung nicht entfernt seien. Dieser Hinweis deutet an, dass die erleuchteten Seelen das göttliche Wort aus der Nähe kennen und deshalb nicht mehr auf den Glauben angewiesen sind.

Zu 1,3. Nun scheint die Erleuchtung zunächst einmal eine Erkenntnis zutage zu fördern, die nicht zwingend wahrheitstragend ist. Davon zeugt die Tatsache, dass es die gehobenen Seelen gäbe, welche von der Wahrheit abkommen. Dieser Gedanke wirft gleich die Frage auf: Wenn die göttliche Weisheit diese bestimmten Menschen erleuchtet, dann wäre es doch unmöglich, dass sie sich irren. Augustinus weist jedoch auf diejenigen hin, welche sich von der Einheit getrennt haben, aber doch „Berge“ sind.<sup>296</sup> Berge deshalb, weil sie, indem sie andere überragen, bestimmte Seelen an sich binden können. Es ist aber unklar, ob diese Seelen auch erleuchtet worden sind. Um diese Frage zu klären, sollte bekannt sein, wie das Verhältnis zwischen der Erleuchtung und dem menschlichen Geist genau aussieht. Klar ist dabei: die Erleuchtung ist ein Vorgang, der vom göttlichen Verbum ausgeht und den menschlichen Geist in den Zustand der Erkenntnis überführt. Nun ist die Erkenntnis immer Erkenntnis von etwas. Die Erleuchtung dürfte demzufolge den Empfänger auch von etwas in Kenntnis setzen. Auch hier werfen sich Fragen auf. Ist die Erleuchtung ein zwangsläufiger Vorgang, welcher bei einem bestimmten Zustand des menschlichen Geistes vonstattengeht, oder ist ihr Eintritt ein Ereignis, das von Fall zu Fall stattfindet. Die Erleuchtung würde sich so von ihrem Subjekt, vom Verbum, in ihrer Aktivierung jedes Mal neu bestimmen lassen. Es ist ersichtlich, dass die inspirierten Seelen vom Heiligen Geist beeinflusst sind und es liegt immer noch kein Grund vor, sie mit den gehobenen Seelen, den Erleuchteten, zu identifizieren. Diese sind die Erstverkünder der Botschaft. Das göttliche Verbum teilt sich durch sie mit. Der Evangelist Johannes ist nach Augustinus nicht nur eine inspirierte (im 1.1 nennt er ihn

---

<sup>296</sup> Io. eu. tr..I, 3, 1-6.: Sunt enim alii montes naufragosi, quo quisque navim cum impulerit, solvitur. Facile est enim cum videtur terra a periclitantibus, quasi conari ad terram: sed aliquando videtur terra in monte, et saxa latent sub monte; et cum quisque conatur ad montem, incidit in saxa; et non ibi invenit portum, sed planctum.

inspiratus a Deo), sondern auch eine gehobene (1,2) und erleuchtete Seele (1,2).<sup>297</sup> Damit lässt sich die Frage beantworten, ob alle drei Bezeichnungen auf einen Geist zutreffen können, auch wenn es offenbleibt, ob sie auch synonym angewandt werden oder immer drei diverse Zustände des Geistes wiedergeben.

b) *WIE KANN DER EVANGELIST JOHANNES IM UNTERSCHIED ZU ANDEREN MENSCHEN DAS <VERBUM> ERKENNEN UND VERKÜNDEN?*

Zu 1,4.-1,5. Nun untersucht Augustinus die Spur des Verbuns im inneren eines Menschen am Beispiel des Evangelisten Johannes.<sup>298</sup> Es handelt sich um die denkmäßige Verbindung zwischen dem menschlichen Geist und dem göttlichen Wort. Wie kann diese Verbindung hergestellt werden? Die Antwort darauf würde zunächst die auf eine andere Frage voraussetzen, nämlich, ob und gegebenenfalls wie der menschliche Geist in jenen Zustand versetzt würde, das göttliche Wort denkerisch zu begreifen. Dabei ist der neue, nicht mehr postlapsarisch denkende Mensch gemeint, der vergleichbar wäre mit einem Engel; ein Mensch folglich, welcher seinen natürlichen, postlapsarischen Zustand verlässt, indem er in den Stand versetzt wird, das ihm bis dahin unerreichbare Wissen einzusehen. In diesem Sinne würden die erleuchteten menschlichen Geister denen der Engel ähneln.<sup>299</sup> Die Voraussetzung dafür, am göttlichen Wissen Anteil zu erlangen, liegt darin, die aktuelle menschliche Natur zurückzulassen; dafür ist es aber wiederum notwendig, die Einsicht in das begrenzte geistige Vermögen eines natürlichen – im Sinne eines postlapsarischen - Menschen zu gewinnen.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> Io. eu. tr. I, 2, 6-10.: Non autem exciperent minores animae fidem, nisi maiores animae, quae montes dictae sunt, ab ipsa Sapientia illustrarentur, ut possint parvulis traicere quod possint parvuli capere, et vivere ex fide colles, quia montes pacem suscipiunt.

<sup>298</sup> Io. eu. tr. I, 4, 4-6.: Si in cor hominis non ascendit, quomodo ascendit in cor Ioannis? An non erat homo Ioannes? An forte nec in cor Ioannis ascendit, sed cor Ioannis in illam ascendit?

<sup>299</sup> Io. eu. tr. I, 4, 6-14.: Quod enim ascendit in cor hominis, de imo est ad hominem: quo autem ascendit cor hominis, sursum est ab homine. Etiam sic, fratres, dici potest quia si ascendit in cor Ioannis, si aliquo modo potest dici, in tantum ascendit in cor Ioannis, in quantum ipse Ioannes non erat homo. Quid est: Non erat homo? In quantum coeperat esse angelus: quia omnes sancti, angeli; quia annuntiatores Dei.

<sup>300</sup> Io. eu. tr. I, 4, 14-20.: Ideo carnalibus et animalibus non valentibus percipere quae sunt Dei, quid ait Apostolus? *Cum enim dicitis: Ego sum Pauli, ego Apollo, nonne homines estis?* Quid eos volebat facere, quibus exprobrabat quia

Um die Verbindung mit dem <Verbum> bei Johannes genauer zu ergründen, geht Augustinus der Frage nach: Hat das göttliche Wort die Seele des Johannes erreicht oder umgekehrt? Diese Fragestellung kann vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen Philosophie und Glaubenslehre verdeutlicht werden. Der Aufstieg der menschlichen Seele zum Göttlichen ist eine philosophische Sichtweise, die der Neoplatonismus lehrt und Augustinus vertraut ist. Der Aufstieg bedarf keines vorausgehenden göttlichen Eingriffs, um den Menschen bestimmte zusätzliche Fähigkeiten zu verleihen. Aber genau diesen Aufstieg stellt Augustinus in Frage. Die göttliche Weisheit komme selbst in das Herz des Menschen, damit dieser zu einem Engel werde. Danach ist dieser Aufstieg möglich. Der göttliche Eingriff kommt dem menschlichen Streben nach Weisheit zuvor, damit das Streben gelinge. Damit erteilt Augustinus der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit aus eigener Kraft eine Absage.

Der springende Punkt der darauffolgenden Überlegung ist am Anfang des Abschnitts 1.5 dargestellt. Johannes habe den Frieden empfangen.<sup>301</sup> Wie konnte er sonst die Anfangsworte seines Evangeliums aussprechen?! Er muss einen Aufstieg über die Hierarchie der erschaffenen Dinge, die gestuften metaphysischen Ebenen des Seienden, hinausgeschaut haben. Allerdings erhielt er zuerst das, was Augustinus Frieden nennt. Was meint hier der Frieden? Wird der bisherige Gebrauch des Friedens im Kommentar betrachtet, so fällt auf, dass hier von einer dem Empfänger zufallenden Sache die Rede ist. Die Berge, die erleuchtete, gehobene Seelen sind, empfangen den Frieden und geben diesen weiter. Johannes ist imstande, die Offenbarung zu versprachlichen, weil ihm davor der Frieden zuteilgeworden ist. Die Versprachlichung kann nur mit Erkenntnisverlusten einhergehen, denn sie bedeutet immer eine Einschränkung der erhaltenen Erkenntnis. Zudem ist es fraglich, ob selbst diese menschliche Erkenntnis nicht schon in der Gottesschau eingeschränkt ist. Der Aufstieg zur Schau der göttlichen Inhalte, wie z. B. den des Anfangs von allem noch vor der Schöpfung, ist nur insofern möglich, als die Weisheit es ihm ermöglicht hat. Dennoch erschließt sich in diesem Kapitel noch nicht, wie genau

---

homines erant? Vultis nosse quid eos facere volebat? audite in Psalmis: *Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes*. Ad hoc ergo vocat nos Deus, ne simus homines.

<sup>301</sup> Io. eu. tr. I, 5, 1-5.: Ergo, fratres, de his montibus et Ioannes erat, qui dixit: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Susceperat pacem mons iste, contemplantur divinitatem Verbi. Qualis iste mons erat? quam excelsus?

der Aufstieg des Johannes zustande kommt, wie er zu einer transzendenten Eigenschaft, wie es die jenseitige Schau ist, befähigt werden konnte. Das ist keine andere Frage als die nach der Struktur der Erleuchtung seitens des göttlichen Wortes. Die Frage nach der johanneischen Erleuchtung reduziert sich damit auf die Frage, wie die Erleuchtung beim menschlichen Geist unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt verläuft.

Zu 1.6-1,7. Ab diesem Abschnitt folgt eine in gewissem Sinne erhellende Zusammenstellung der bisherigen Gedanken. Die augustinische Erkenntnislehre über das geistige Erfassen des Wesens einer Sache, entfaltet sich, wie bei bisherigen Werken beobachtet werden kann, im Rahmen der Selbstmitteilung Gottes in der christlichen Offenbarung.

Die Erhebung der Augen zu den Bergen ist eine von Augustinus angewandte Umschreibung und bedeutet eine Hinwendung zur Heiligen Schrift, ein *audire*. Die Verfasser der Heiligen Schrift seien jene Berge, die durch das Verbum anders inspiriert sind als die Empfänger dieser Schrift. Allerdings sollten die Empfänger der Schrift und damit der Offenbarung ihren Geist nicht auf die Verfasser der Schrift richten, denn diese sind letztlich auch Empfänger, sondern auf die Quelle selbst, die sie erleuchtet.<sup>302</sup> Augustinus deutet die Schriftworte hier im Sinne einer allgemeinen wirksamen Instanz der Erleuchtung für jeden Menschen an. Doch das Wort ist nicht das Verständnis. Denn es gibt eine ontologische Differenz zwischen der Erkenntnis der Dinge und der sinnlichen Aufnahme des Wortklanges (auch wenn Erleuchtung durch das Zuhören stattfindet); das bedeutet, dass die Kenntnisnahme der revelativen Inhalte mittels der Hilfe des im Geist zugänglichen Verbums möglich ist. Wie aber kommt der Mensch auf diesen Ansatz? Wie kann er wissen, dass die Hilfestellung einer revelativen Erkenntnis im Inneren zu suchen ist?

Zu allererst richte sich das Herz, womit Augustinus stets die regulierende Instanz des menschlichen Geistes meint, auf die ersten Sätze des johanneischen Evangeliums über das göttliche Wort.<sup>303</sup> Augustinus betont zuerst das Hören des verkündeten Inhalts, nicht etwa das Lesen und an nächster Stelle folgt die Anleitung zum Verständnis des Textes. Während die Zuhörer den

---

<sup>302</sup>Io. eu. tr. I, 6, 16-20.: *Oculos nostros cum levamus ad Scripturas, quia per homines ministratae sunt Scripturae, levamus oculos nostros ad montes, unde auxilium veniet nobis: sed tamen quia ipsi homines erant qui scripserunt Scripturas, non de se lucebant; sed ille erat lumen verum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

<sup>303</sup>Io. eu. tr. I, 7, 1-2.

Beginn des johanneischen Prologs anhörten, hätten sie sich an die Berge gerichtet, an die gehobenen, erleuchteten Seelen also, ohne welche sie diese Botschaft nicht mal gehört hätten. Diese Seelen können aber nicht erleuchten, d. h. nicht in die Erkenntnis der verkündeten Botschaft einführen.<sup>304</sup>

An dieser Stelle sei an Ausführungen in *De dialectica* und später auch in *De magistro* erinnert: die Kenntnis eines Wortes bedeutet noch lange keine Kenntnis des Wesens eines Gegenstandes. Um das Gehörte zu verstehen, sollten sich die Zuhörer an die Instanz wenden, die in ihnen ihren festen Platz hat. Weder der Evangelist Johannes, auch Augustinus nicht, sondern nur diese Instanz im Inneren, welche ihrem Bewusstsein (*conscientia*) vorsteht, kann lehren.<sup>305</sup>

### c) IST DAS GÖTTLICHE <VERBUM> DURCH DAS MENSCHLICHE VERBUM ERKENNBAR?

Zu 1,8. Johannes nennt die Weisheit das Wort Gottes. Was ist der Grund dafür? Die Suche nach der Antwort setzt beim menschlichen Wort an. Was aber kann es aufzeigen? Hat das menschliche Wort mit dem göttlichen etwas Gemeinsames? Das menschliche Wort besteht aus einem Bündel von Laut und Bedeutung (*significatio*).<sup>306</sup> Der klangmäßige Anteil des Wortes ist flüchtig und vergeht schnell. Die Bedeutung bleibt. Augustinus sieht darin eine Gemeinsamkeit und führt als Beispiel das Wort ‚Gott‘ an. Ist das Wort Gott zu hören, wird sofort gewusst, wovon die Rede ist. Die Bedeutung kommt bekannt vor, auch wenn dies auf ersten Blick widersprüchlich erscheint, doch wie könne der sterbliche, vergängliche Mensch von einer ewigen Instanz Kenntnis haben? Es sei aber deshalb möglich, weil die Bedeutung im Geiste bleibt. So könne jeder immer darüber nachdenken, sobald dieses Wort zur Wahrnehmung gelangt. Zwei Gedanken sind in dieser Argumentation besonders bemerkenswert und laden zum Nachfragen ein. Das Wort im Geiste (hier *verbum in corde*) ist dem Menschen inhaltlich gegenwärtig; im selben Augenblick, in dem er es nach dem

---

<sup>304</sup> Io. eu. tr.I, 7, 8-11.: *Invocate auxilium a Domino, qui fecit coelum et terram: quia montes sic potuerunt loqui, ut non possint ipsi illuminare; quia et ipsi illuminati sunt audiendo.*

<sup>305</sup> Io. eu. tr. I, 7, 20-24.: *Fratres, hoc dixi : levet quisque cor suum quomodo illud videt idoneum, et capiat quod dicitur. Sed forte hoc dicetis, quia ego vobis sum praesentior quam Deus. Absit. Multo est ille praesentior: nam ego oculis vestris appareo, ille conscientis vestris praesidet.*

<sup>306</sup> Zur *significatio* vgl. *De dialectica* 8.

Vernehmen erfassen kann, kann er auch darüber nachdenken. Das mag für jedes Wort gelten, aber gewährt jedes Wort eine unmittelbare Einsicht in den Inhalt? Bisher gilt dies für die sinnhaft bekannt gewordenen Wörter, dann für die Wörter, die abstrakte Bedeutungen haben und schließlich für solche, die unmittelbar, intuitiv erfassbar sind. Bei dieser letzten Gruppe ist die Rede vom Wort Gott. Augustinus geht offenbar davon aus, dass dieses Wort für jeden erfassbar ist.

Es handelt sich dabei (im Grunde?) um einen apriorischen Gottesbeweis. Auch wenn er hier nicht als solcher ausformuliert wird, erweist sich die Argumentation als eine Art Grundform des apriorischen Gottesbeweises. Was geschehe nun in einer Seele, sobald das Wort Gott gehört wird? Das Denken richtet sich an ein bestimmtes Wesen (*substantia*), das alle denkbaren Geschöpfe übersteigt. Geschieht dies, weil die Bestimmung des Begriffes „Gott“ bereits vorher vertraut war (was einen anselmischen Denkweg offenlegen würde)? Hat aber dieses Wesen vielleicht ein veränderliches Sein? Sofort drängt sich jedem die Antwort auf, (hier gebraucht Augustinus für dieses Erkenntnismittel *credere* bzw. *sentire*), nämlich, dass das ausgeschlossen sei, denn Gott sei unveränderlich.<sup>307</sup> An dieser Stelle lässt sich hervorheben, was Augustinus als zuständige geistige Aktivität für die Gotteserkenntnis ansieht, nämlich ein Glauben oder ein Merken. Ist hier von mehr als nur von einer Intuition im Sinne eines *sensus divinitatis* die Rede? Die Art und Weise, wie nun die diese Erkenntnis begründet wird, zeigt vielmehr eine inhaltliche Bestimmung. In einer schwachen menschlichen Seele funkelt (*scintillare*) die Erkenntnis dessen, was über alles Geschöpfliche erhaben ist. Aus dieser Erkenntnis geht sogar Gewissheit hervor (*certus mihi responderet*).<sup>308</sup> Was sei denn jenes in der menschlichen Seele, was es ihm ermöglicht, über die ewige, unveränderliche, allmächtige und allwesende Substanz nachzudenken? Bevor diese Frage beantwortet werden kann, soll eine Trennung zwischen zwei Schritten innerhalb des

---

<sup>307</sup> Io. eu. tr. I, 8, 19-25.: Quid factum est in corde tuo, cum audisses: Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem: Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale. Et si dicam tibi: Deus commutabilis est, an incommutabilis? Respondebis statim: Absit ut ego vel credam vel sentiam commutabilem Deum: incommutabilis est Deus.

<sup>308</sup> Io. eu. tr. I, 8, 26-34.: Anima tua quamvis parva, quamvis forte adhuc carnalis, non mihi potuit respondere nisi incommutabilem Deum; omnis autem creatura mutabilis: quomodo ergo potuisti scintillare in illud quod est super omnem creaturam, ut certus mihi responderes incommutabilem Deum? Quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam? Quando ista cogitas, hoc est verbum de Deo in corde tuo.

Erkenntnisvorgangs erfolgen. Das Funkeln, bzw. Aufleuchten im Geiste, zeigt den blitzartig wahrgenommenen Inhalt, der sich als eine Substanz erweist. Das heißt folgerichtig: erst lässt sich seine Anwesenheit an seinen Eigenschaften erkennen, um dann darüber nachzudenken. Die erste Erkenntnis ist eher ein Bemerkten oder ein Glaube, der durch ein derartiges Bemerkten entsteht. Dann zeigen sich die Eigenschaften des wahrgenommenen Inhalts. Jedoch schon die Möglichkeit dieser Wahrnehmung weist auf eine Verbindung zwischen der menschlichen Seele und der göttlichen Substanz hin. Es gibt eine Verbindung zwischen dem inneren Wort in der menschlichen Seele und dem Wort Gott, in dem sein Wort von seiner Substanz nicht unterschieden werden kann. Diese Verbindung dürfte auf der menschlichen Seite auf ein Erkenntnismittel zurückgehen, als Fähigkeit der geistigen Wahrnehmung in der Seele angelegt und, wie das angeführte Beispiel nahelegen will, vom äußeren Wort aktivierbar sein.

d) *WIE KANN DAS MENSCHLICHE WORT MIT DEM GÖTTLICHEN IN EINER ERKENNTNISMÄSSIGEN RELATION STEHEN?*

Zu 1,9. Nun kommt der gesamte Inhalt des inneren Wortes zur Sprache. Der menschliche Geist bringe es nämlich hervor. Bevor das innere Wort (hier durch das *consilium*) aktiviert ist, befindet sich das Wort bei sich selbst, ähnlich wie ein Vater den eigenen Sohn bei sich hat. Das zeigt seine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wort. Zugleich gibt er damit die erkenntnistheoretische Erklärung zur Berechtigung der analogen Aussage. Das Bei-sich-Sein des Wortes veranschaulicht Augustinus am Beispiel eines Gebäudes. Der Architekt habe zuerst eine Idee davon, einen Plan, den nur er kennt. Dieser Entwurf ist nur in seinem Geiste, bis er Wirklichkeit wird.<sup>309</sup> Bei aller Ähnlichkeit ist das Wort Gottes aber nicht nur ein Entwurf, sondern es wird bereits die Wirklichkeit, indem er es ausspricht. Durch das göttliche Wort ist alles erschaffen worden, einschließlich seiner Ähnlichkeit mit dem menschlichen Wort. Die Erschaffung der Ähnlichkeit, wie dies schon in *De vera religione* ersichtlich geworden,<sup>310</sup> sowie anderer intelligibler Formen, ermöglicht die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. des Verbuns als der gemeinsamen Form der intelligiblen Formen, der Intelligibilität selbst. Denn die Wahrheit in sich erschließt sich in einer interobjektiv korrespondierenden Form als eine

---

<sup>309</sup> Vgl. Io. eu. tr. I, 9, 4-11.

<sup>310</sup> Vgl. Vera rel. D 30, 54-56.

Ähnlichkeit. Es handelt sich bei der Erschaffung um eine reflexive Bewegung, die vom Verbum ausgeht und aus der Erkenntnis des Einzelgeistes zu ihm zurückführt. Darin kann eine Bestätigung der noch genau zu bestimmenden Verbindung des menschlichen Verbums, vor allem in Gestalt des inneren Wortes, mit dem göttlichen gesehen werden.

Zu 1,10. Die Frage „Wer denkt dieses göttliche Wort?“ (quis hoc Verbum cogitat?)<sup>311</sup> kann zweifach beantwortet werden. Einmal denkt Gott sein Wort und zum anderen ist es der Mensch. Wie aber kann das göttliche Wort gedacht werden? Wie die vorangegangenen Erläuterungen zeigten, geht Augustinus offenbar davon aus, dass der menschliche Geist das göttliche Wort erkennen kann, und zwar als eine Instanz, die Begriffsinhalte aktiviert und vor dem geistigen Auge offenlegt. Aber es ist nicht ersichtlich, wodurch ein Wort als göttliches Wort identifiziert wird.<sup>312</sup> Beim Hören des Wortes „Wort“ versteht der Mensch das, was unter dem Wort aus dem gewohnten Alltag versteht. Es ist im Sinne der augustinischen Erkenntnislehre, dass vom Klang her die Bedeutung der sinnlich wahrgenommenen Zeichen wiedererkannt werden kann. Nun ist er darauf angewiesen, dieses Verständnis des Wortes für das göttliche Wort in Abrede zu stellen und zurückzuweisen. Denn das göttliche Wort, <Verbum> ist als Wort ganz anders. So kann der menschliche Geist das göttliche Wort nicht erfassen, weil er dabei immer an das menschliche Wort denken muss. Die Analogie kann zwar bestehen, aber sie versagt beim Erfassen des Inhalts des göttlichen Wortes, wenn das menschliche Wort unter den Gesichtspunkt der Temporalität gestellt wird. Allerdings kann der menschliche Geist Gott in einer intuitiven Weise beim Wort Gott erkennen. Dies hat Augustinus an anderen Stellen ausgeführt. Erst dann, wenn Gott auf diese Weise erfasst worden wäre, wäre er als ein sein eigenes Wort denkendes Wesen verständlich und der Analogie-Gedanke gerechtfertigt. Diesen Weg schlägt Augustinus vor, um zu verstehen, in welcher Bedeutung Johannes das göttliche Wort meint. Die zu denkende Substanz sei dabei Gott selbst. Die Betonung im johanneischen Prolog, dass das Wort bei Gott war - nicht etwa beim Vater oder dem Heiligen Geist, sondern bei Gott, interpretiert Augustinus an verschiedenen Stellen als einen Grund der ganzen Wirklichkeit,

---

<sup>311</sup> Io. eu. tr. I, 10, 1-2.

<sup>312</sup> Für die Identifizierung einer solchen Instanz, die auch als intellectus agens bekannt ist, liegen diverse Interpretationen vor (vgl. Murdoch 2008). In keinem dieser Fälle ist das göttliche Wort die aktive Instanz, auch wenn Avicenna durchaus etwas Göttliches darunter versteht.

der als Denkweg zur dessen Identifizierung mit Gott dient. Das Wort bietet sich als Ansatz an, um Gott zu denken. Dieses Vorgehen hebt das Vorhandensein der absoluten Einheit beim <Verbum> hervor und hebt zugleich die Differenz zwischen dieser Einheit und <Verbum> auf.

Zu 1,11. Dieses Kapitel behandelt eine Streitfrage gegen die Arianer. Das wäre auf den ersten Blick nicht relevant für die Fragestellung dieser Arbeit, wäre in der Argumentation nicht ein Merkmal des göttlichen Verbums erwähnt, das sein Verhältnis zum Geschöpf verdeutlicht. Nachdem Augustinus für das Prinzip-Sein des Wortes auf der Grundlage des johanneischen Prologs argumentiert, sagt er, zwischen Gott und Schöpfung gäbe es keinen anderen Mittler als das Wort. Gott sagte, es werde, und es sei geschehen.<sup>313</sup> In dieser Aussage fällt auf, dass Augustinus hier für die Funktion des Verbums argumentiert. In seiner Deutung übernehmen die Worte „es werde“ (fiat) und das Verbum die gleiche Funktion. Sie lassen sich als Voraussetzung der Wirklichkeit der Schöpfung bezeichnen. Dem Verbum kann demzufolge eine Eigenschaft des wirklichen Schöpfungsgrundes zugeschrieben werden. Dieser Gedanke ist nicht zu vernachlässigen, denn die Rechtfertigung der Analogie verläuft bei Augustinus entlang der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es kommt auf die Art dieser Ähnlichkeit an, was das Wort mit dem menschlichen Geiste im Allgemeinen und mit dem menschlichen Wort im Besonderen zu tun hat.<sup>314</sup> Das Wort ist hingegen bei Augustinus der Mitverursacher der Schöpfung. Das Geschöpf hat damit nicht nur Anteil an dem Einen, was seine Einheit gewährleistet, sondern an einem bestimmten intelligiblen Plan und sogar an der intelligiblen Aktivität, was in der Zeugung des Wortes seinen Ausdruck findet. Übertragen auf die korrespondenztheoretische Version der Wahrheit würde diese Zuschreibung einem Walmacher zukommen.

---

<sup>313</sup> Io. eu. tr. I, 11, 13-17. : Inter dicentem Deum et factam creaturam quid est per quod factum est, nisi Verbum? quia dixit Deus: Fiat, et factum est.

<sup>314</sup> Bereits Plotin spricht darüber, dass die Einzelseele am Einen Anteil hat Vgl. Enneade IV, 8. 40-41.

e) KANN DER SCHÖPFER BZW. DAS GÖTTLICHE WORT DIE MÖGLICHKEIT EINER NEUSETZUNG (NEUGEURT) DES WISSENS GEWÄHREN?

Zu 1,12. Wenn es um ein Verhältnis zwischen dem *verbum* und dem *Verbum* geht, dann ist dabei auch das Verhältnis zwischen der individuellen Seele und dem göttlichen Wort gemeint. Denn das innere Wort nimmt im menschlichen Geist eine erkenntnistheoretisch zentrale Stellung ein, durch welche es das Denken auf einen Gegenstand ausrichtet und auf ihn zusteuert. Die Ausrichtung des Geistes kreist jeweils um einen neuen Inhalt, der ihn umgekehrt beeinflusst und genau einstellt. So kann diese Neusetzung des menschlichen Geistes durch das göttliche Wort als völlige Veränderung der Einstellung durch die Richtigstellung der Inhalte gedeutet werden, was Augustinus in diesem Abschnitt mehrfach betont.<sup>315</sup> Nun lässt sich an dieser Stelle nachfragen, durch die Richtigstellung welcher Inhalte diese Neueinstellung oder genauer, jene Neuerschaffung (*recreate*) der Seele zustande käme, derjenigen im Gedächtnis oder der Inhalte des Bewusstseins.<sup>316</sup> Erst nach der Klärung dieser Frage lässt sich erhellen, was Augustinus genau mit der Neusetzung (Neugeburt meint). Zu diesem Zweck stellt Augustinus gleich im Anschluss die Frage: „*Quomodo te autem recreet per Verbum, si male aliquid sentias de Verbo?*“ (ibid. 8-9). Sein wiederholter Verweis auf den Anfang des johanneischen Prologs verdeutlicht, was Augustinus im Sinne hat, wenn er die richtige Einordnung des göttlichen *Verbums* gegenüber der menschlichen Erkenntnis- und Glaubensfähigkeit einfordert. Es geht um die Inhalte im Bewusstsein.

Die Möglichkeit zur Neusetzung des geistigen Grundbestands der menschlichen Seele hat das göttliche *Verbum* aufgrund des Schöpfungsaktes, der durch ihn zustande kam, unter Beweis gestellt. Erforderlich ist nur jener Glaube an die durch das *Verbum* offengelegten Inhalte, welcher ihm die Grundlage dafür bieten würde, das Denken des Einzelnen, d. h. die

---

<sup>315</sup> Io. eu. tr. I, 12, 5-8. „*Et si tibi contigit fieri per Verbum, ut per illud factus sis, per te deficis: Sie per te deficis, ille te reficiat qui te fecit: si per te deterior efficeris, ille te recreet qui te creavit.*“

<sup>316</sup> Was sich in *Trin.* explizit findet, ist die Überlegung, die bestimmten Inhalte im Gedächtnis seien dem Bewusstsein verborgen, wobei Augustinus es offen zu lassen scheint, ob sie lediglich temporär (dann auch kausal oder konditional auslösbar) oder für immer verborgen bleiben. Vgl. vor allem *Dr. trin.* XV.10.19.

lebenswichtigen Inhalte wahrheitsgemäß umzugestalten, es somit neuzusetzen.<sup>317</sup>

#### f) ZEIGT SICH DAS GÖTTLICHE VERBUM IN DER SCHÖPFUNG?

Zu 1,13-1,15. Dass das Verbum an der Schöpfung beteiligt ist, kann an ihr abgelesen werden. In den vorliegenden drei Kapiteln legt Augustinus dar, wie die sämtlichen Bestandteile der Schöpfung mittels bestimmter Kategorien miteinander verbunden sind. Das einigende Band, das Augustinus aus der Bibel (Weisheit 11,21) bezieht, bilden die drei Kategorien (Gewicht, Zahl, Maß).<sup>318</sup> Sämtliche Geschöpfe, unbelebt oder belebt, hätten etwas Verbindendes, was das Verbum zur Verfügung stellt. Nach der Einheit, die das Verbum genauso kennzeichnet wie Gott selbst, wird ihm nunmehr ein weiteres Kennzeichen zugeordnet, nämlich, die Quelle der Kategorien zu sein. Das ganze Weltall unterliegt damit den Gesetzen, die mit in die Schöpfung eingeschlossen sind. Sämtliche Bausteine aller Substanzen lassen sich durch diese Kategorien systematisieren. Der Grund dafür: ihre Anteilnahme am Verbum. Was aber ist damit gemeint? Wie beteiligt sich das Verbum an den Entitäten? Die Antwort fällt zweifach aus. Zum einen ist die ganze Schöpfung ausnahmslos in der Vernünftigkeit eingebettet. Die Vernünftigkeit, für welche das Verbum steht, fällt mit Gott zusammen. Augustinus führt die manichäische Denkweise an als Beispiel dessen, wie die Zugehörigkeit der ganzen weltlichen Ordnung zum göttlichen Ursprung in Frage gestellt werden kann.<sup>319</sup> Es gibt eine andere

---

<sup>317</sup> Io. eu. tr. I, 12, 3-8.: *Iam enim factus es per Verbum, sed oportet te refici per Verbum: si autem mala fuerit fides tua de Verbo, non poteris refici per Verbum. Et si tibi contigit fieri per Verbum, ut per illud factus sis, per te deficis: si per te deficis, ille te reficiat qui te fecit: si per te deterior efficeris, ille te recreet qui te creavit.*

<sup>318</sup> Io. eu. tr. I, 13, 37-42. : „Nulla enim forma, nulla compages, nulla concordia partium, nulla qualiscumque substantia, quae potest habere pondus, numerum, mensuram, nisi per illud Verbum est, et ab illo Verbo creatore, cui dictum est: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*“ Ausführlich zur Vorgeschichte dieser Triade s. F. Heinimann 1975, 196: „Augustin fand in der von ihm oft zitierten Reihe mensura-numerus-pondus die biblische Bestätigung für vergleichbare neuplatonische Triaden, die seiner Theologie die philosophische Grundlage gaben, und zog sie besonders zum Verständnis der Trinität hinzu, die er im Schöpfungsakt und in der Schöpfungsordnung aufwies.“

<sup>319</sup> Vgl. Io. eu. tr. I, 14. Es wird auch heute manchmal die Ansicht vertreten, dass nicht alles in der materiellen Welt einem Sinn unterliegt. Diese Ansicht lässt sich vor allem gegen das teleologische Verständnis vom Aufbau der Wirklichkeit mit dem Argument ins Feld führen, es gäbe auch nutzlose Lebewesen (hier die Fliegen). Auch wenn das Argument der manichäischen Argumentation zugeordnet wird, zeigt es eine ähnliche Struktur in der

Beteiligung des Verbuns an der Schöpfung. Die Gegenstände dieser Welt besitzen nicht nur ihren kategorialen Status als eine materielle Entität, sondern erfüllen auch einen metaphysischen Sinn in einer reuelativen Ordnung, was eine bestimmte Konstellation der Ereignisse oder Sachverhalte meint. Als Beispiel dafür führt Augustinus die Wunder der Exodus-Geschichte an, wo Gott mittels schwacher Lebewesen seine Wunder vollzieht, um eine bestimmte Botschaft an die ägyptischen Machthaber zu schicken.<sup>320</sup> Augustinus formuliert eine metaphysische Bestimmung der Lebewesen, die über ihre biologische Zweckbestimmung hinausgeht.

*g) GIBT ES IM VERBUM IDEELLE INHALTE?*

Zu 1,16-17. Die in den folgenden Kapiteln vorliegende Argumentation richtet sich gegen den Manichäismus. Unter dem systematischen Gesichtspunkt greift sie eine Lehre an, die eine Verknüpfung vom Prinzipiendualismus und dem Panpsychismus darstellt.<sup>321</sup> Diese Lehre argumentiere nach Augustinus für eine Beseelung der materiellen Gegenstände und berufe sich dabei auf die Bibel.<sup>322</sup> Aber nicht alles, was geschaffen sei, sei auch das Leben, so Augustinus. Er formuliert dabei ein weiteres Merkmal des Verbuns. Die Erde sei durch eine ideelle Zweckbestimmung (*spiritaliter ratio quaedam*) im Verbum enthalten. Diese ideelle Bestimmung heißt das Leben.<sup>323</sup> Was Augustinus über das Verbum lehrt, ist, dass es ein Platzhalter der ideellen Inhalte sei, die in ihm zu einer Einheit und Identität des Verbuns zusammenfinden, die Weisheit heißt. Beispielsweise ist u. a. ein ideeller Inhalt des Lebens, die Bestimmung des Lebens, auf die Erde angewiesen. Aus dem Schema der Idee von Leben und den diesem Leben untergeordneten Ideen, wie die Erde, kam die ganze Schöpfung zustande. Darunter auch der Mensch mit seinem

---

Ablehnung der zweckmäßigen und einheitlichen Ordnung wie im Fall der anti-teleologischen Argumentation. Die Argumente von Augustinus sind nicht direkt gegen anti-teleologisches Denken gerichtet, er sieht sich nicht mit einem solchen Gegner konfrontiert, allerdings enthalten die Ordnung und Einheitlichkeit, die er der Gesamtwirklichkeit zuspricht, zwangsläufig die argumentative Kraft gegen die Argumentationslinie der Leugner der natürlichen Teleologie.

<sup>320</sup> Vgl. *Io. eu. tr. I*, 15.

<sup>321</sup> Zu verschiedenen Spielarten von Panpsychismus, s. Clayton 2020.

<sup>322</sup> Nach einer der heute gängigen philosophische Positionen vertritt der Panpsychismus die Beseelung der Natur. Vgl. Brüntrup 2011.

<sup>323</sup> *Io. eu. tr. I*, 16, 22-25.: *Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est; haec vita est.*

Geist, der wiederum ein <verbum> besitzt, um analogerweise einen Zugang zu Ideen zu erhalten.

Das Thema des 16. Kapitels wird nun im 17. fortgesetzt und ausführlich behandelt, so dass dieses Kapitel uns näher über augustinische Erkenntnislehre aufklären wird. Die Erklärung soll am Beispiel eines Handwerkers veranschaulicht werden, der einen Kasten bauen will. Er habe zuerst den ideellen Inhalt, den Entwurf eines Kastens, den er bauen will, in seinem Geiste. Nach der Realisierung dieser Idee verbleibe der Inhalt im Geiste. Der intramentale Inhalt unterscheide sich ontologisch von dem extramentalen. Sollte der wirkliche Kasten zugrunde gehen, kann aus der Idee heraus ein neuer hergestellt werden. Das sei gerade mit dem Leben gemeint, die Idee des Kastens lebe im Geiste in der Seele des Handwerkers, die durch seine Hand hervorgebrachten Kästen seien aber zeitlich geworden und hätten kein Leben. Alles, was den Kasten hinsichtlich seiner Wirklichkeit betrifft, sei in seiner Idee im Geiste des Handwerkers enthalten. Augustinus vergleicht diese Idee mit der göttlichen Weisheit bzw. dem göttlichen Verbum. In ihm sei alles ideenmäßig enthalten, was erschaffen wird. Nicht alles Erschaffene sei das Leben dem Stoff nach, doch der Idee nach durchaus. Die Erde, der Himmel, der Mond seien in der Idee auch das Leben, aber in Wirklichkeit materielle Körper.<sup>324</sup> Doch das Leben sei bei Gott (in arte), nicht in re. Er, Augustinus wisse das deshalb, weil er selbst das Verbum anschaut, den Christus, der alles lehrt. Er würde auch alle anderen lehren. Das Leben, die Idee von der ganzen Schöpfung, sei in ihm und sei das Licht der Menschen.<sup>325</sup>

Diese Argumentation zeigt konzise die augustinische Ideenlehre, wirft aber zugleich auch Fragen auf. Ist die intramentale Idee im Menschen das innere Wort, so hat der Mensch auch den Zugang zu Ideen, die sich im göttlichen Verbum befinden. Daraus kann abgeleitet werden, dass der Mensch einen direkten Zugang zur göttlichen Ideenwelt hat. Nun ist das Leben eine Idee, die im Verbum vorliegt. Läge es auch im

---

<sup>324</sup> Hier würde sich die Frage nach der Wahrung der absoluten Einheit Gottes angesichts der unterschiedlichen Ideen in ihm stellen vgl. Macdonald 2005. Die augustinischen Ausführungen zeigen allerdings, dass Augustinus durchaus dieser Problematik bewusst ist, betont er doch immer wieder die Selbigkeit des Vaters und des Sohns hinsichtlich der Schöpfung unter der Berücksichtigung des Unterschieds im Hinblick der Relation zueinander (zwei gleichen Kreise, die aufeinander gelegt werden, sind vom hinblickenden Subjekt auch nicht zu unterscheiden, doch sie bleiben in einer Relation zueinander und damit zwei).

<sup>325</sup> Io. eu. tr. I, 17, 23-27.: A Christo per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum ab uno Patre natum, Verbum Deum apud Deum, per quod facta sunt omnia: quia illa vita est, quae in illo est lux hominum.

menschlichen Geiste vor, dann würde sich die Frage nach der genauen Grenzziehung zwischen dem menschlichen Geist und dem Verbum bilden. Eine mögliche Lösung dieses Problems kann darin liegen, dass der Mensch sich eine Vorstellung von der Idee macht, weil er den Zugang zu den Ideen besitzt, die, wie gezeigt wird, im Gedächtnis ihren Sitz haben. Die Frage, die sich hier stellen würde, wäre, ob diese Ideen die Ideen im Verbum widerspiegeln oder mit ihnen identisch sind.

#### *h) WAS BEWIRKT DIE IDEE DES LEBENS IM MENSCHEN?*

Zu 1,18-19. Auf den ersten Blick ist nicht ersichtlich, wie ein Leben das Licht der Menschen sein kann. Von welchem Leben ist hier die Rede? Vom Leben im Allgemeinen oder vom menschlichen Leben im Besonderen? Während die erste Bedeutung nicht in Frage kommt, weil das biologische Leben bei Augustinus nirgends mit einem Licht verglichen wird, lässt sich die letzte Bedeutung auch nicht in Betracht ziehen, denn was soll das menschliche Leben, das eine Gesamtheit der physischen, psychischen und geistigen Eigenschaften des Einzelnen beinhaltet, erleuchten, wenn es doch selbst erleuchtungsbedürftig ist? Es kann nur ein Leben gemeint sein, das der primäre Grund der Existenz schlechthin ist. Dieses Leben wäre eine Idee, welche dem Verbum innewohnt so wie andere Ideen, es wäre die Idee des Lebens, und zwar des ontologisch auf der höchsten Ebene angesiedelten Lebens an sich, das mit dem <Verbum> zusammenfällt. Dieses Leben erleuchtet die geistige Fähigkeit des Menschen, bis sie erweitert bzw. vollständig wiederhergestellt ist.<sup>326</sup> Es dürfte folglich diese Idee, dieses Konzept des Lebens, gemeint sein, dessen höchster Ausdruck das göttliche Wort selbst ist. Deshalb ist nicht irgendein Leben im Allgemeinen das Licht der Menschen, sondern ein bestimmtes. Dafür muss es selbst die Quelle des Lichts sein und die Eigenschaft besitzen, den Menschen als Einzelwesen zu erleuchten, was nichts anderes bedeutet als seine geistigen Fähigkeiten so zu erweitern bzw. zu vervollständigen, dass er das Wissen um sein Leben gewinnt. Diese Quelle sollte allen Menschen zugänglich sein, denn andernfalls kann sie nicht jeden erleuchten, der sich zumindest der Möglichkeit nach erleuchten lassen kann. Es ist allerdings der Logos, welcher diese

---

<sup>326</sup> Vgl. Io. eu. tr. I, 18, 6-7.: Ergo illa vita, per quam facta sunt omnia, ipsa vita lux est.

Bedingungen erfüllt und darüber hinaus „in die Welt gekommen sei“, um gerade diese Erleuchtung kundzutun.

Den nicht erleuchteten Menschen vergleicht Augustinus mit dem Blinden, was darauf hinweist, dass die Erkenntnis eines nicht erleuchteten Menschen getrübt ist.<sup>327</sup> Solche Menschen sind in der Mehrzahl, denn wie sich bereits aus dem Beginn des Kommentars ersehen lässt, sind es nur wenige, die erleuchtet werden, damit sie erkennen, und viele, die nicht erleuchtet werden, damit sie glauben.<sup>328</sup> Im Unterschied zum empirischen Wissen, das durch die natürliche Vernunft im physikalischen Licht erworben wird, ist die erste, durch die Erleuchtung erfolgte Erkenntnis das Bekanntwerden mit einem Inhalt. In diesem Licht kommt die neue, durch den Glauben gestiftete Erkenntnisfähigkeit des Geistes zustande. Es gibt eine ontologische Ebene, auf der das Wort immer anwesend und so als die Quelle jeglicher veritativer Erkenntnis immer präsent ist. Demgegenüber kann der menschliche Geist angesichts seines morbiden Zustands vor Mangel an Erkenntnisvermögen (von Augustinus u. a. als verwundetes Herz bezeichnet) dort nicht anwesend sein.<sup>329</sup> Das Herz, das für einen zentralen Ort im menschlichen Inneren steht, verkörpert ein Zusammenspiel der geistigen und psychischen Fähigkeiten. Es könne, so Augustinus, kein Licht aufnehmen, wenn die Last der Sünde den Blick hindere. Unter der Sünde ist die Ursünde zu verstehen. Diese Last, d. h. die Schwäche der geistigen Sehkraft, ist von Anfang an gegeben, wie der Vergleich mit dem Blinden veranschaulicht. Sie ist angeboren, da der natürliche Mensch ohne unterstützende Fremdeinwirkung nicht imstande ist, das Licht aufzunehmen. Um dies zu veranschaulichen, spricht Augustinus von Reinigung zwecks der Gottesschau (*mundet unde possit videri Deus*).<sup>330</sup> Damit ist allerdings keine Selbstreinigung gemeint, denn wie kann einer sich selbst reinigen, wenn dieser nicht einmal zu sehen vermag, dass er sich in der Dunkelheit befindet. Es handelt sich nämlich dabei um die Vorbereitung auf die Erleuchtung, auf die Schau des göttlichen Seins, die gewiss nicht erzwungen werden kann. Unter der Erleuchtung wird ein erkenntnistheoretischer Prozess verstanden, der im Ergehen eines bestimmten doxastischen oder

---

<sup>327</sup> Vgl. Io. eu. tr. I, 19, 1-3.

<sup>328</sup> Vgl. Io. eu. tr. I, 1, 1ff.

<sup>329</sup> Io. eu. tr. I, 19, 6-11.: *Ergo, fratres, quomodo homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est; sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est.*

<sup>330</sup> Vgl. Ebd. 11-12.

metaphysischen Wissens an eine aufnahmefähige Entität besteht. Das Abbauen von Hindernissen, die auf dem Weg der Erkenntnis auftreten mögen, kann vor allem die Rücknahme des eigenen Willens bedeuten (*purga de oculo tuo quidquid mali est*), der jenen Blick für den göttlichen Willen verunmöglicht, welcher in der Ermöglichung der Erkenntnis besteht.<sup>331</sup>

#### *i) WARUM WIRD DEM AUS DER WAHRHEIT GEWONNENEN WISSEN GLAUBEN GESCHENKT?*

Zu 2.1-2,2: Es gibt eine Kontinuität der Darlegung des Wissens. Die angemessene Aufnahme des Wissens verlangt nach Kontinuität. Nun kann der Gegenwartsmodus diese Kontinuität auch gewährleisten, denn die Wiederholung des Wissens (für diejenigen, die der ersten Homilie nicht beiwohnen konnten) ist für die aufnahmewilligen und aufnahmefähigen nicht zuträglich. Diese Anmerkung ist insoweit wichtig, als sie die augustinische Wertschätzung der Einheitlichkeit und Kontinuität des Wissens zeigt, die sich im Gegenwartsmodus am besten zeitigen lässt. Um den Zugang zu dieser Einheitlichkeit zu bekommen, bedarf der Zuhörer des Glaubens gegenüber den Dingen, die er nicht im Gegenwartsmodus aufnahm.

Die Seele ändert sich ständig, mit jeder Wahrnehmung. Bemerkenswerterweise ist diese augustinische Auffassung bezüglich der Seele vergleichbar mit den gegenwärtigen Erkenntnissen der Psychologie. Mehr noch: Augustinus ist sich nicht nur dessen bewusst, dass die Seele etwas Wandelbares ist. Die menschliche Seele könne nicht jener Ort der wissenschaftlichen Erkenntnis sein, welche sich durch Sicherheit und Unwandelbarkeit auszeichnet. Die augustinischen Ausführungen in 2,2 lassen sich in zwei Richtungen verstehen. Einmal wird der Gottesgedanke in Form eines Kontingenzbeweises der Existenz Gottes formuliert, der die Notwendigkeit der Gottesexistenz aus der Zufälligkeit der Weltexistenz ableitet.<sup>332</sup> Zum anderen spricht Augustinus von der Festigkeit bzw. Unwandelbarkeit (*stabilitas*) und meint damit die Erkenntnis. Es ist ein Ort, den zu erreichen das Ziel ist, der allerdings im gegenwärtigen Modus nur von der Ferne

---

<sup>331</sup> Io. eu. tr. I, 19, 14ff.

<sup>332</sup> Vgl. De nat. boni 19: Vere enim ipse (Deus) est, quia incommutabilis est. Omnia enim mutatio facit non esse, quod erat; vere ergo illo est, qui incommutabilis est; cetera, quae ab illo facta sunt, ab illo pro modo esse acceperunt. Ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne, quod naturaliter est.

angeschaut werden will. Es ist allerdings keine Selbstverständlichkeit, dass dieser ferne Ort sichtbar ist. Die Sicht, aber auch den Weg dorthin habe uns einer geebnet, der von dort gekommen sei. Nur dieser Weg ermögliche es, dorthin zu gelangen. Nun lässt sich diese Ausführung sowohl erkenntnistheoretisch als auch ontologisch deuten. Unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt lässt sich die Öffnung einer Sicht als eine Wiederherstellung der natürlichen Erkenntnisfähigkeit verstehen, mittels derer Gott in sicherer Sichtweite erkennbar wird.<sup>333</sup>

Wird nun jedes Objekt, das „hinter dem Meer liegt“ (*Sic est enim tamquam videat quisque de longe patriam, et mare interiaceat*) als eine ausschließlich ontologische Entität und etwa wie ein ausschließlich epistemisches Gebilde bzw. Gegebenes verstanden, so zöge es Folgen nach sich.<sup>334</sup> So kann die Anweisung, sich an der sicheren Sicht zu orientieren, als ein praktischer Hinweis für den Lebensweg aufgefasst werden, um jenen Ort zu erreichen. Das heißt nämlich, sein Leben Christus zu unterstellen, um damit nicht von jenem Weg abzukommen, welcher zum jenseitigen Ziel führe.<sup>335</sup> Andererseits kann der Weg bis zu jenem Wort als eine epistemologische Option verstanden werden, die vom Christus selbst eröffnet wurde, und zwar durch sein Sich-Offenbaren durch die Menschwerdung. Nach dieser Lesart würde er dem menschlichen Geist die Erkenntnis erschlossen haben, welche ihm bis dahin verschlossen war. Er hat unsere Erkenntnisfähigkeit so weit in den Zustand versetzt, dass wir nur noch seiner Anweisung als geistiger Instanz in unserem Inneren zu glauben brauchen, um auf dem richtigen Weg zu sein. Erkenntnistheoretisch bedeutet das einen Wahrheitsglauben, sofern unter der Wahrheit eine aus dem analytischen Verfahren heraus sich intentional zeigende Erkenntnis zu verstehen ist. Die beiden Lesarten können insoweit zusammengeführt werden, als eine praktische Deutung des Glaubensweges auch aus dem Hören auf die Wahrheit hervorgeht und sich dadurch mit dem Erkenntnisweg verbindet, zumal Augustinus selbst zum Abschluss des Abschnittes einen Vergleich anführt, der gerade dazu einlädt. Darin wird auch demjenigen, der blind sei, aber

---

<sup>333</sup> Augustinus an dieser Stelle die Frage offen, ob die Neueinsetzung der Erkenntnisweise für den menschlichen Geist aufgrund der Wiederherstellung der prelapsarischen geistigen Fähigkeit möglich geworden ist oder aufgrund der Ermöglichung der Erkennbarkeit Gottes durch Gott selbst? Wie die Ausführungen der 1. und 2. Homilie im johanneischen Evangelium-Kommentar im Ganzen zeigen, zählt Augustinus beide Veränderungen zu Folgen der Menschwerdung.

<sup>334</sup> Io. eu. tr. II, 2, 25-26.

<sup>335</sup> Io. eu. tr. II, 2, 34-35.

doch auf den Weg Christi gelangen möchte, der Weg eröffnet. Er muss sich nur „durch das Kreuz Christi“ tragen lassen.

*j) WIE WIRKT DAS GÖTTLICHE <VERBUM> AUF DIE SEELE?*

Zu 2,3: Nun sei Christus im Inneren des Menschen aufgetreten, so Augustinus, in unserem Herzen Mensch geworden, um den stabilisierenden Grund unseres Denkens in uns selbst einzurichten. Welche Funktion übernimmt diese Einrichtung innerhalb des Erkenntnisvorgangs ein? Der augustinische Topos vom „Eindringen in das Herz“ ist so deuten, dass sich hier etwas auf die Einzelseele auswirkt und unser Denken beeinflusst. Das menschliche Denken ist nun ohnehin ungestützt/unstet und bedarf einer festen Grundlage, um epistemische Sicherheit zu erlangen. Darunter ist die Absicherung mit dem klaren Kriterium der Wahrheit gemeint. Dafür steht ein anderes Wort, das göttliche Verbum, das durch eine Ähnlichkeit mit dem menschlichen Wort auch die Eigenschaft mit ihm teilt, seelenwirksam zu sein; diese Ähnlichkeit ermöglicht es nicht nur, die Inhalte zu erfassen und die Dinge zu erkennen, sondern lässt im Inneren der Seele eine Größe entstehen, an die sich die Seele binden und an der sie sich festhalten kann.

Bemerkenswert ist die darauffolgende Berge-Metapher, die für die Geister steht, die die Quelle des Lichtes aufnehmen und weiterreichen, d. h. die göttliche Erkenntnis empfangen und weitergeben. Diese Berge können überblicken, wohin die Reise hinführt, die für den Weg zur Erkenntnis dessen steht, was das Ziel ist, nämlich, das Licht aufzunehmen und das Umfeld zu beleuchten. Als Beispiel eines solchen Berges, eines das Ziel beleuchtenden Geistes wird Johannes genannt, der Evangelist und nicht etwa ein Philosoph, der uns zwangsläufig in den Sinn kommen würde, denkt man doch an die metaphysische Gotteserkenntnis, zu der auch die klassische Philosophie der griechischen Antike hinführen sollte, wie auch Augustinus meinte. Dazu passt auch die Überlegung, die Augustinus dem Leser anschließend vor Augen führt.

k) ZUM GRUND DES SCHEITERNS DER BISHERIGEN  
PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS

Zu. 2. 4. Augustinus spricht von Philosophen, welche „den Schöpfer in der Ferne“ erblickten, ja, ihn sogar kommen sahen.<sup>336</sup>

Wie aus der christlichen Einordnung der Stellung der Philosophie gegenüber der Offenbarung bekannt ist, stellen die revelativen Kerngedanken sowohl für die natürliche als auch für die von den christlichen Glaubensüberzeugungen ausgehende religiöse Vernunft ein Geheimnis dar. Es kann etwa die Inkarnation nicht erkenntnismäßig erschlossen werden. Augustinus expliziert allerdings an keiner Stelle, dass die Philosophen das Verbum zu erkennen nicht imstande gewesen waren. Ja, sie haben es nicht erkannt, genau genommen haben sie es nicht mit der Wahrheit identifizieren können. Die Wahrheit haben sie aber anerkannt, ohne jedoch zu bemerken, was die Bedingung der Möglichkeit dieser Erkenntnis ist. Sie haben ihre Erkenntnis als Ergebnis eigener Bemühung angesehen und sind damit in die Unkenntnis zurückgefallen. D. h. Augustinus hält an dem gleichen Gedanken fest, der bereits oben formuliert worden ist, nämlich, dass Gott das Subjekt der revelativen Metaphysik sei, während der menschliche Geist als ein empfangendes Objekt mit dem erkennbaren Inhalt durch die Einsicht und Annahme interagieren kann. Es ist seine, Gottes Entscheidung, sich den Menschen im Allgemeinen und den Philosophen im Besonderen so erkennbar zu machen, dass sie die Weisheit Gottes selbst, das <Verbum>, erkennen können. Dieses Sich-Zeigen blieb allerdings ohne Folgen.<sup>337</sup> Am Ende wollte sich der Logos selbst durch die Menschwerdung mitteilen, damit auch die Nicht-Philosophen ihn erkennen können, denn wäre er als Gott erschienen, hätten ihn wieder nur die Philosophen erkannt, was ja bereits geschehen war und – wie Paulus in seiner einschlägigen

---

<sup>336</sup> Io. eu. tr. II, 4, 1-3: At vero quidam philosophi huius mundi exstiterunt, et inquisierunt Creatorem per creaturam: quia potest inveniri per creaturam; Io. eu. tr. II, 4, 12-16: Viderunt quo veniendum esset: sed ingrati ei qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod viderunt; et facti superbi amiserunt quod videbant, et conversi sunt inde ad idola et simulacra et ad culturas daemoniorum, adorare creaturam, et contemnere Creatorem.

<sup>337</sup> Wenn Augustinus darüber spricht, dass Gott sich gegenüber Platon und anderen Philosophen erkennbar machte, dann meinte er sicherlich nicht nur die Menschwerdung (diese kann nur gegenüber Neuplatonikern gemeint sein), sondern ein Sich-Offenbaren der Wahrheit selbst, was gegenüber den Philosophen wie etwa Platon bereits vor der Menschwerdung erfolgt ist (vgl. insb. conf. VII). Zur Beziehung der Philosophen im allgemeinen und Platon im Besonderen zur Wahrheit sieh. Vera rel. III, 3, 29-37; conf. VII; Io. eu. tr. II, 4; civ. dei VIII, 3ff.

Überlegung betont, auf welche sich Augustinus bezieht – ohne dass die Anerkennung des Göttlichen daraus folgte, versendet ist.

Die augustinischen Überlegungen werfen einige Fragen auf, vor allem zur Fähigkeit der natürlichen Vernunft, welche heute als etwas Eigenständiges und als von religiöser Vernunft scharf abgesetzte Aktivitätsform betrachtet wird.

#### *1) WAS BEDEUTET DIE ERLEUCHTUNG IM ERKENNTNISPROZESS?*

Zu 2. 5. Nach augustinischer Auffassung kann der Mensch die Identität eines anderen Menschen nicht feststellen, sofern nicht jemand darauf hinweist. Dies ist einerseits die Begründung für die Botschaft Johannes des Täufers, andererseits lässt sich diese Begründung im Allgemeinen auf die Verkündigung des menschengewordenen Gottes beziehen.

Außerdem entspricht es dem erkenntnistheoretischen Ansatz Augustinus', demzufolge die Bekanntheit eines einzelnen Inhalts nur durch die vorausgehende Kundgabe möglich ist.<sup>338</sup> So können die Namen im Gedächtnis verbleiben und in manchen Fällen sogar Bedeutungen, die nicht empirischer Herkunft sind. Eine ähnliche Struktur lässt sich für die Wahrheitslehre extrapolieren. Die Wahrheit eines Sachverhalts kann demnach nicht festgestellt werden, solange dieser nicht von außen als Wahrheit benannt wird. Dies macht einen Wahrmacher im ontologischen Bereich erforderlich. Die erkenntnistheoretische Struktur einer Wahrheitstheorie würde innerhalb des Rahmens der biblischen Geschichte resp. einzelner Ereignisse gelten. Johannes der Täufer übernimmt somit eine Funktion der Bekanntgabe. In der Geschichte von der Taufe würde dann die himmlische Stimme der Funktion eines Wahrmakers entsprechen. Wenn Johannes aber das menschengewordene Wort inhaltlich anspricht wie im johanneischen Prolog, dann deutet ihn Augustinus als einen Wahrmacher zweiten Grades, als denjenigen, welcher Wahrheit benennen kann, weil er die Botschaft der Wahrheit widerspiegelt. Johannes ist damit ein Wahrheitsträger, der die Wahrheit kommuniziert. Als Topos für eine Instanz, welche die Wahrheit widerspiegelt, führt Augustinus einen beleuchteten Berg an, der im Lichte der Sonne als Schattenspende steht. Er weist auf etwas hin, was er von seiner Funktion her zu bezeugen hat. Auch hier liegt eine erkenntnistheoretische Analogie vor, das Erfassen eines Inhalts ist durch eine Erleuchtung desselben Inhalts möglich. Die

---

<sup>338</sup> Vgl. Sermo 141; Io. eu. tr. II, 4, 1-3.

Erleuchtung ist die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis schlechthin.<sup>339</sup> Allerdings braucht die Erleuchtung eine Kundgabe und in diesem Bild wäre Johannes ein Berg im Sinne der Kundgabe des Lichtes. Es kann eine Analogie zwischen dem das Licht widerspiegelnden Licht und der Entstehung des Inhalts im menschlichen Geist gezogen werden, womit auch der Begriff der Erleuchtung als ein erkenntnistheoretischer Terminus begründet wäre.

#### m) ÜBER DIE QUELLE UND VERMITTLUNG DER ERKENNTNIS

Zu 2. 6. Das Licht steht für die Quelle der erkennbaren Inhalte und die Erleuchtungslehre gibt Auskunft über den Ablauf eines Erkenntnisvorgangs angesichts des menschengewordenen Gottes. Das Licht beleuchtet die bis dahin in der Finsternis liegende und deshalb unerkennbare Wirklichkeit und ermöglicht die Erkenntnis, befördert aber noch keine Wahrheit, sondern bringt sie nur in den Vordergrund. Erst durch die Wahrheit entsteht der Glaube und durch den Glauben wird die beleuchtete Wirklichkeit erkannt. Mit der Quelle der Beleuchtung erscheint der Träger der Wahrheit. Es hat keinen Sinn, etwas zu erkennen und dabei nicht zu wissen, ob das wahr ist oder nicht. Das, was sich nicht bewahrheiten lässt, bleibt ungewiss und braucht dann immer noch einen Maßstab, an dem es gemessen werden kann.<sup>340</sup>

Augustinus unterscheidet Erkenntnis von der wahren Erkenntnis, Licht vom wahren Licht, womit er den Begriff der Wahrheit ins Spiel bringt. Nun steht das Licht für die Erleuchtung, für die Erkenntnis. So sieht Augustinus in der Alltagssprache eine Parallele zwischen Erkenntnis bzw. Erleuchtung und dem erleuchteten Menschen, der diese Erkenntnis besitzt und damit als erleuchtet bezeichnet wird (*homo illuminatus dicitur lux*).<sup>341</sup> Die Wahrheit ist jene Eigenschaft, die den erleuchteten Geist zum Leuchten führt. Das heißt, die Wahrheit ist es, die eine Erkenntnis stiftet, nicht umgekehrt. Die Erkenntnis ist aber noch nicht das Wissen. Der Unterschied lässt

---

<sup>339</sup> Io. eu. tr. I. 2, 6-10: Non autem exciperent minores animae fidem, nisi maiores animae, quae montes dictae sunt, ab ipsa Sapientia illustrarentur, ut possint parvulis traicere quod possint parvuli capere, et vivere ex fide colles, quia montes pacem suscipiunt.

<sup>340</sup> Io. eu. tr. II. 6, 3-8: *Erat lux vera*. Quare additum est, *vera*? Quia et homo illuminatus dicitur lux; sed vera lux illa est quae illuminat. Nam et oculi nostri dicuntur lumina; et tamen nisi aut per noctem lucerna accendatur, aut per diem sol exeat, lumina ista sine causa patent.

<sup>341</sup> Io. eu. tr. II. 6, 5.

sich am Beispiel Johannes des Täufers verdeutlichen. So ist Johannes der wahrheitstragende Mensch, aber nicht derjenige, der die wahre Erkenntnis liefert, sondern nur einer, der die Erkenntnis widerspiegelt, ohne jedoch sich selbst zu vergewissern, dass diese Erkenntnis wahr ist, ist er doch immer durch die Quelle der Erkenntnis selbst vergewissert.<sup>342</sup> Die Erkenntnis bezeichnet damit die aktivierte Fähigkeit, die entsprechenden Inhalte samt ihren Zusammenhängen zu identifizieren, während das Wissen eine unmittelbare Schau des Inhalts ist wäre. Die Erleuchtung versetzt den menschlichen Geist in den erkenntnisbringenden Zustand, aber erst die Einsicht in die Sache macht den menschlichen Geist zu einem wissenden Geist.

#### *n) ÜBER DIE ANPASSUNG DES REVELATIVEN PROZESSES AN DEN INDIVIDUELLEN ERKENNTNISVORGANG*

Zu 2.7. Ist Johannes ist ein Spiegelbild der wahren Erkenntnis? Dies könnten die augustinischen Ausführungen nahelegen, in denen er von der Erleuchtung des Johannes spricht, welcher auf das göttliche Licht verweise. Dem steht auch die Aussage nicht entgegen, dass Johannes selbst nicht erleuchtet könne und damit auch die Erkenntnis nicht weitergeben konnte. Die menschliche Struktur der Wahrheitserkenntnis funktioniert beim Vernehmen der göttlichen Botschaft in der gleichen Weise wie bei der menschlichen Bekanntgabe. Der menschliche Geist bedarf einer auf den Inhalt hinweisenden Wahrnehmung, um sich diesem Inhalt hinzuwenden. Das ist die erkenntnistheoretische Voraussetzung für den Wissenserwerb, den Augustinus an dieser Stelle feststellt. Johannes muss die Botschaft bezeugen, um die Aufmerksamkeit derjenigen auf den eigentlichen Inhalt, den Kern dieser Botschaft, das göttliche Wort selbst, zu lenken. Der Grund dieser Voraussetzung, die in Gestalt des Johannes auftritt, ist die Unfähigkeit des Adressaten zur direkten, unvermittelten Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb wählt das Subjekt der Botschaft einen anderen Weg. Sie beleuchtet einen Gegenstand, an dem der menschliche Geist das Licht erkennen und daraus auf dessen Ursprung schließen kann. Der menschliche Geist würde demnach die Wahrheit erkennen, die sich an einer Entität - hier

---

<sup>342</sup> Io. eu. tr. II. 6, 8-14.: Sic ergo et Ioannes erat lux, sed non vera lux: quia non illuminatus, tenebrae; sed illuminatione factus est lux. Nisi autem illuminaretur, tenebrae erat, sicut omnes impii, quibus iam credentibus dixit Apostolus: *Fuistis aliquando tenebrae*. Modo autem quia crediderant, quid? *Nunc autem lux*, inquit, *in Domino*. Nisi adderet, *in Domino*, non intellegeremus.

an Johannes - zeigt.<sup>343</sup> Diese Überlegungen veranlassen uns, einen Blick auf die Theorie der Wahrmacher zu werfen. In der Regel erkennt der menschliche Geist an einem Gegenstand, dass das, was er erkannt hat, diesem Gegenstand entspricht. Der Gegenstand fungiert in der Korrespondenztheorie der Wahrheit als Wahrmacher. Wird die Korrespondenztheorie der Wahrheit in Betracht gezogen und die darin entwickelte Sichtweise über den Wahrmacher, welche die meiste Anerkennung findet, so sind die Ereignisse, Tatsachen oder Tropen die Wahrheitsmacher, während die Gedanken, Überzeugungen oder Sätze als Wahrheitsträger fungieren.<sup>344</sup> Übertragen auf das augustinische Verständnis der revelativen Struktur der göttlichen Botschaft würde das Zeugnis des Johannes Täufers einem Wahrheitsträger entsprechen, während die Quelle seiner Botschaft der Wahrmacher wäre. Erkenntnistheoretisch heißt diese augustinische Auffassung, dass der menschliche Geist gemäß seinem natürlichen Erkenntnisvermögen nicht imstande sei, die Wahrheit, hier wiedergegeben als „wahres Licht,“ direkt zu erfassen, sondern nur als Spiegelung. Die Rede ist vom Inhalt, der den menschlichen Geist von außen erreicht. Die innere Erreichbarkeit steht ihm damit hingegen offen, ohne Bedarf an Spiegelung. Augustinus setzt somit die Argumentationslinie fort, die er in vorangegangenen Abschnitten entwickelte.

#### *o) ÜBER DIE ERKENNBARKEIT DER WAHREIT NACH IHREM EINTRITT IN DIE VIELHEIT DER WIKRLICHEN DINGE*

Zu 2.8. Die Wahrheit selbst sei aber schon vor der Inkarnation in dieser Welt gewesen.<sup>345</sup> Wird dieser Gedanke nicht nur zeitlich gemeint verstanden, sondern als eine ontologische Verortung einer Seinsordnung, dann formuliert Augustinus einen plotinischen Gedanken in einer Umkehrung. Plotins führt in der Enneade VI.9 aus, wie die absolute Einheit eine notwendige Bedingung des Widerspruchssatzes ist.<sup>346</sup> Die Vielheit setzt damit

---

<sup>343</sup> Io. eu. tr. II. 6. 7.: Sic ergo illi omnes ad quos Christus venerat, minus idonei erant eum videre: radiavit Ioannem; et per illum confitentem se radiatum ac se illuminatum esse, non qui radiaret et illuminaret, cognitus est ille qui illuminat, cognitus est ille qui illustrat, cognitus est qui implet. Et quis est? *Qui illuminat*, inquit, *omnem hominem venientem in mundum*. Nam si illinc non recederet, non esset illuminandus: sed ideo hic illuminandus, quia illinc recessit, ubi homo semper poterat esse illuminatus.

<sup>344</sup> Vgl. Mulligan et al. 1984/87.

<sup>345</sup> Io. eu. tr. II, 8, 1-2: Et hic erat, et huc venit: hic erat per divinitatem; huc venit per carnem

<sup>346</sup> Vgl. VI 9. 21. 3, 37ff; insb. VI 9. 36-48. Vgl. Uhde 2013.

die absolute Einheit voraus. Nach Augustinus setzt aber die Bekanntgabe dieser Wahrheit die Inkarnation voraus. Dabei tritt zuerst nicht die Einheit, wie bei Plotin, als Voraussetzung der Vielheit in Erscheinung, sondern es geht ihr die Bekanntgabe dieses Eintretens voraus. Die Einheit macht sich selbst vorerst als Wahrheit dem Menschen bekannt. So kann nun Augustinus im Unterschied zu Plotin begründet denken, dass sich als erstes die Bekanntgabe der Erscheinung der Einheit als Einzelnes in der Vielheit zeigt und dann die Einheit selbst. Ist die Einheit als absolute Größe in der plotinischen Auffassung erkennbar, so geht Augustinus einen Schritt weiter. Diese Einheit tritt nun als Wahrheit hervor innerhalb der Vielheit und gibt sich zu erkennen. Aber wie macht sie das? Die Wahrheit ist eine gnoseologische Entität und ihre Identifizierung in der Vielheit der körperlichen Dinge ist nicht möglich. Eine denkbare Möglichkeit, dass die Wahrheit sich zu erkennen gibt, kann die bisher unerschlossene Erkenntnis sein bzw. liefern, sofern sie sich als notwendigerweise wahr erweist. So kann sich die Wahrheit zugänglich machen und sich als unabdingbar für diese Erkenntnis zeigen. In solchen Fällen würde die erschlossene Erkenntnis (in unserem Fall ist sie die Bekanntgabe der die Vielheit vorausgesetzten Einheit, was notwendigerweise wahr erscheint) die wirkliche Erscheinung des Einzelnen in der körperlichen Welt voraussetzen.

Kann Augustinus' Aussage über die Inkarnation als Bedingung der bekanntgewordenen Wahrheit als eine Entfaltung des plotinischen Gedankens gedeutet werden, ließe sich daraus folgern, dass die Wahrheit als absolute Einheit aller möglichen Bedingungen der Vielheit in Erscheinung getreten sei, nun jedoch in leiblicher Gestalt. In der Tat braucht aber die absolute Wahrheit nicht zurückzukommen, insofern sie seit der Erschaffung der Welt immer schon da war. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, dass sie in Erinnerung zu rufen sei, und das würde genügen. Augustinus weist aber auf die schwächelnde Erinnerungskraft hin, die durch den Sündenfall verursacht wird, der die Schwächung des menschlichen Vermögens zur Folge hatte. So wird die revelative Geschichte der Inkarnation zum Grund der Erkenntnis der sich erkennbar gebenden absoluten Einheit. Durch die Inkarnation soll die Stützung der Erkenntniskraft durch eine sich identifizieren-lassenden Wahrheit erreicht werden.

Kein Wunder, dass die Wahrheit als eine partikuläre Entität innerhalb der Vielheit ohne helfenden Hinweis unerkennbar bleibt. Das hebt Augustinus hervor, als er von der Unerkennbarkeit Gottes für die Mehrzahl der Menschen spricht.

Wen er dabei als mangelhaft beschreibt (Toren, Blinde, Ungerechte), trifft allgemein auf das defizitäre Wesen des Menschen nach der postlapsarischen Beeinträchtigung zu. Doch schildert Augustinus dann auch die Bedingungen, unter denen der Mensch die göttliche Präsenz wahrnimmt. Wie könne er jedoch etwas nicht wahrnehmen, was ihm so nah und immer vor seinem geistigen Auge stand? Könne der Mensch das Absolute, das immer da ist, einfach verlassen? Wie kann der Mensch die immerwährende und umfassende Präsenz des Göttlichen einfach verlassen? Was meint Augustinus damit?

In der Aussage „Ecce hic est modo, et hic erat, et semper hic est“<sup>347</sup> ist der überzeitliche Aspekt zu vernehmen. Er sei auf eine Weise da, die immer auf die Gegenwart verweist, die anderen beiden Verweise hingegen deuten die Vergangenheit und die Zukunft an. Dann wird in der folgenden Aussage „Si autem tu stas, praesens est tibi“<sup>348</sup> noch einmal die zeitlich-räumliche Dimension deutlich. Zeitlich kann die Aussage so gedeutet werden, dass sich der erkennbare Eintritt der absoluten Einheit in die Zeit, sofern wir diese als eine andere Seite dessen verstehen, was unter Unendlichkeit begriffen werden kann, als ein Hinweis auf die Anwesenheit des Absoluten im Jetzt verstehen lässt. Räumlich ist kein Abstand von der Einheit möglich, denn diese ist eine notwendige Voraussetzung der Möglichkeit wie des einzelnen Seins so auch der gesamten Reihe der wirklichen Dinge. Nur so wird deutlich, dass es möglich ist, sich in der zeitlichen Abfolge der Entscheidungen bezüglich der Wahrheit von ihm zu entfernen. Die nachfolgende Feststellung, dass der Mensch des Zeugnisses über Gott fähig ist, ist insofern zu verstehen, als der Gedanke an die Ewigkeit als Möglichkeit zu erfassen ist, Gott zu denken.<sup>349</sup> Dieser Gedanke erschließt sich uns als eine Kundgabe Gottes, des Einen, den jeder Gedanke als überzeitlichen Hinweis innerhalb des Zeitlichen enthält und eine solche, dem menschlichen Gedankengang Form gebende Anwesenheit des Ewigen notwendig erscheinen lässt (daher das vorangehende dreimalige „opus est“). Die Wendung „opus est“ kann als Notwendigkeit verstanden werden, einem bestimmten Gedankengang zu folgen, und muss nicht in erster Linie moralisch aufgefasst werden. Am Ende erinnert Augustinus an die Rolle Johannes des Täufers, ein Wahrheitsträger zu sein, denn

---

<sup>347</sup> Io. eu. tr. II, 8, 6-7

<sup>348</sup> Io. eu. tr. II, 8, 12.

<sup>349</sup> Io. eu. tr. II, 8, 19-21.: Ab homine quaerit testimonium Deus, et Deus testem habet hominem; habet Deus testem hominem, sed propter hominem: tam infirmi sumus!

die Struktur des menschlichen Verstehens ist darauf angepasst, die Dinge gemäß dem Wahrheitsträger als wahr aufzufassen.

#### *p) IST DIE WAHRHEIT NOTWENDIGERWEISE ERKENNBAR?*

Zu 2.9. Kann ein tatsächlich vorhandenes Wissen geleugnet werden? Die Wahrheit ist etwas, dessen Vorliegen immer gewusst wird. Nach Augustinus kann dies aber geleugnet werden, falls der menschliche Geist sich der Wahrheit verschließt und angibt, nicht zu wissen, was dieser weiß.<sup>350</sup> Wie aber ist das möglich? Augustinus erklärt diese Entzweiung mit der Stelle aus dem Matthäus-Evangelium „Klopft an und es wird euch geöffnet“. „Das Anklopfen“ zeigt einerseits die eigene Unfähigkeit zur bestimmten Erkenntnis, andererseits zeigt es die Tatsache, auf die Hilfe von außen angewiesen zu sein. Daraus lässt sich die Erkennbarkeit der Wahrheit mittels der kundgegebenen Inhalte ableiten, auf die Johannes der Täufer verwies; übertragen auf die Ebene der Erkenntnis heißt das, die Inhalte der Wahrnehmung sind auf den menschlichen Geist ausgerichtet. Dieser prüft sie und kann deren Wahrheit oder Falschheit wahrnehmen. Mit der Leugnung der wahrgenommenen Wahrheit weist er eigene Erkenntnisfähigkeit zurück. Augustinus bezeichnet das so, „indem sie diese Tür abstreiten, verschließen sie sich gegen sich selbst“.<sup>351</sup>

#### *q) DIE INFUSION DER SCHÖPFUNG UND DIE FOLGEN FÜR DIE WAHRHEITSERKENNTNIS*

Zu 2,10-2,12. Nun folgt, ähnlich wie im 1,17, eine philosophische Ausführung über die Erschaffung der Welt am Beispiel eines Handwerkers. Im Unterschied zu einem Künstler, der seine Schöpfung im Geiste betrachtet, steht der Handwerker räumlich getrennt von seinem Werk. Wenn aber über das Verbum gesagt werden kann, es wäre in der Welt geworden, bevor die Welt geworden sei, dann ist genau das Gegenteil zum Handwerker der Fall. Die Welt ist nicht so erschaffen, dass sie räumlich vom Verbum getrennt wäre, sondern in ihm selbst ist sie

---

<sup>350</sup> Io. eu. tr. II, 9, 14-16: Et Dominus, quia ipsi contra se clausurant, negando se scire quod noverant, nec ipse illis aperuit, quia non pulsaverunt.

<sup>351</sup> Io. eu. tr. II, 9, 18-19.: Sed negando, ostium ipsum contra se obstruxerunt.

eingeflossen, infundiert (*Deus autem mundo infusus fabricat*).<sup>352</sup> Diese Infusionslehre stellt Augustinus der Emanationslehre gegenüber, wie er sie von Neuplatonikern her kennt. Der Unterschied ist an der erkenntnistheoretischen Struktur beider Auffassungen zu erkennen. Im Fall der Emanation muss der menschliche Geist immer weitere Seinsstufen aufsteigen, will er dem göttlichen Einen näher kommen, denn aufgrund der ontologischen Trennung bleibt es unmöglich, es direkt zu erreichen.<sup>353</sup> Im Fall der Infusion hingegen ist das göttliche Verbum immer schon präsent, war auch von Anfang an immer da als Bedingung der Intelligibilität und war nach der Menschwerdung sogar unmittelbar greifbar für den menschlichen Geist.<sup>354</sup> Die Schöpfung versteht er demnach als Verwirklichung der in Gott/im göttlichen Einen vorhandenen Ideen, welche sich aber als geistige Geschöpfe nicht abstuftend verselbstständigen, sondern immer an das Wort, den Inbegriff der Intelligibilität gebunden bleiben. Augustinus kommentiert die johanneische Aussage, die Welt habe Ihn nicht erkannt, indem er noch einmal festhält, dass die nicht Erkennbarkeit der Wahrheit unter den bestimmten Bedingungen, wie etwa der Anhänglichkeit an die veränderlichen Dinge (*corde habitant in mundo*), möglich ist, ändert aber nichts an der die Wahrheit stiftenden Funktion des Wahrmakers, der das Verbum ist (*corde inhabitant coelum*).<sup>355</sup> Die Annahme oder Ablehnung der Wahrheit führt deshalb dazu, dass dabei auch das Verbum, d. h. Christus, mit angenommen oder abgelehnt wird. Da die Wahrheit bei Augustinus mit Gott zusammenfällt und nur singular vorkommt, deckt sich die Annahme der Wahrheit bei ihm, wie schon bei Johannes, mit dem individuellen Seelenheil.

---

<sup>352</sup> Io. eu. tr. II, 10, 9-11.: *Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat.*

<sup>353</sup> Vgl. *Enneaden* VI 9. 21. 3, 37ff; insb. VI 9. 36-48. Vgl. Brachtendorf 2000, 15ff; Uhde 2013.

<sup>354</sup> Für die Schöpfung durch das Wort vor der Inkarnation vgl. Clark 2005, 61; für die unmittelbare Erreichbarkeit des Wortes nach der Inkarnation vgl. *De ver. rel.* 55.113.

<sup>355</sup> Io. eu. tr. II, 16-18. *Qui sunt? Qui diligunt mundum: ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo; sed corde inhabitant coelum*

*r) DIE WAHRE ERKENNTNIS LÄSST AM GÖTTLICHEN WISSEN  
TEILHABEN, WAS ZUR NEUSETZUNG DES MENSCHLICHEN WISSENS  
FÜHRT*

Zu 2,13-2,16. Wie schon am Ende des Abschnitts 2.7 zu sehen war, bedeutet die durch die Erleuchtung erfolgte Erkenntnis nicht zwangsläufig das Wissen. Erst die Annahme der Wahrheit, so Augustinus, habe eine weiterreichende Folge.<sup>356</sup> Nur diese Annahme kann zur Folge haben, das Wissen erlangt zu haben. Dieser Gedankengang zeigt deutlich, dass die Erleuchtung als erkenntnistheoretisches Prinzip den menschlichen Geist nicht zur Wahrheit zwingt, sondern die Wahrheit lediglich zur Kenntnis gibt. Die Annahme der Wahrheit ist das Ergebnis anderer Mechanismen, die hier nicht besprochen werden können.

An dieser Stelle bedient sich Augustinus des Konzepts des Erbes. Dies lässt sich als Teilhabe an der Wahrheit auffassen, die sich im gewissen Sinne in Besitz nehmen lässt (*nos illum possideamus [...] sicut lucem*).<sup>357</sup> Die Quelle der wahren Erkenntnis (*lux*) teilt ihr Wissen gemäß der Möglichkeit des menschlichen Geistes und macht die Menschen dadurch zu Miterben Gottes. Diese Erbschaft werde nun mit dem <Verbum> geteilt. Die Rede ist vom Zugang zum göttlichen Wort und damit zu Gott, der nur durch das Wort möglich ist, da das Wort es in einem vollkommenen Sinn besitzt. Dabei sollte bedacht werden, dass die Adressaten dieser Ausführung vor allem die Gläubigen sind, so dass die willentliche Ausrichtung auf Christus schon geschehen sein dürfte. Daher handelt es sich um die Identifizierung der innergeistig präsenten Wahrheit mit dem Wort Gottes.

Ein Mensch, der nicht in Berührung mit der Wahrheit kommt, die ihm innewohnt, kann das Erbe nicht antreten. Der Erbe erfordert ein anderes Verhältnis zum Verbum, eines, das mit der Neugeburt umschrieben wird. Was aber bedeutet die Neugeburt des Menschen? Augustinus bedient sich der Analogie zwischen dem Gatten als Geist auf der einen Seite sowie der Gattin als Fleisch auf der anderen Seite. Das ermöglicht ihm die Geburt aus Geist und Fleisch von der aus „Fleisch und Blut“ abzusetzen. Möglich geworden ist die Neugeburt durch Menschwerdung des Verbuns, einer Verbindung zwischen Geist

---

<sup>356</sup> Wie etwa die Bildung des inneren Wortes. *Trin. IX.7.12-13*; hier Abs. 2.8.b).

<sup>357</sup> *Io. eu. tr. II, 13, 25-27.*: *Et nos illum possideamus, et ipse nos possideat: ille nos possideat, sicut Dominus; nos illum possideamus sicut salutem, nos possideamus sicut lucem.*

und Fleisch, aus der sich das Wort zu erkennen gab, damit eine Verbindung zwischen ihm und dem menschlichen Geist wiederhergestellt werde. Dieser bedarf dieser Verbindung, nachdem der Mensch durch den Sündenfall zum postlapsarisch-natürlichen Menschen geworden ist. Ein natürlicher Mensch ist erkenntnismäßig geschwächt und nicht mehr imstande, das Verbum zu erkennen. Nach der Aufnahme der neuen geistigen Fähigkeit ist er in dem Sinne neu geboren, dass sein geistig-seelisches Vermögen neugesetzt ist.

Augustinus behandelt die Erkenntnisfähigkeit des alten und des neuen Menschen, die mit Wiedergeburt bzw. Neugeburt wiedergegeben ist. Dazu gehören auch die passenden Bedingungen für eine gelungene Erkenntnis. Durch den Eintritt der Sünde in das menschliche Leben erkrankten die Seelenkräfte. Durch die Menschwerdung Gottes sei nicht nur die geistige Rekonvaleszenz möglich geworden, sondern auch seelische Genesung. Das vermöge die Gnade Gottes, die einer philosophischen Kategorie der Gewissheit entspricht. Wie die Gewissheit die Wahrheit in jeder Erkenntnis und im Akt des Wissenserwerbs begleitet, so steht die durch das Verhältnis mit dem Verbum erzeugte Gnade der Wiedergeburt bzw. der Neugeburt des Menschen an der Seite.<sup>358</sup>

Die Hilfe, die er braucht, sei durch die Fleischwerdung des göttlichen Wortes auf ihn zugekommen wie eine Salbe auf die Wunde. Mit der Wunde ist die oben gemeinte Erkrankung gemeint, die Ursache der seelischen wie geistigen Schwäche des Menschen, mit der Salbe die Wiedererrichtung des geistigen Weges zum Verbum hin, die Wiedererlangung der Kraft des geistigen Auges.<sup>359</sup> Nun kann der Mensch Kind Gottes werden, indem seine Erkenntnisfähigkeit wieder aufgerichtet ist und er wieder den Zugang zum göttlichen Wort hat, auf der Basis des menschlichen Wortes als Stütze seiner Gedanken.

---

<sup>358</sup> Io. eu. tr. II, 15, 6-9.: Natus ex Deo, per quem efficeremur; et natus ex femina, per quem reficeremur. Noli ergo mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum eius.

<sup>359</sup> Io. eu. tr. II, 16, 13-17.: De pulvere caecatus es, de pulvere sanaris: ergo caro te caecaverat, caro te sanat. Carnalis enim anima facta erat consentiendo affectibus carnalibus; inde fuerat oculus cordis caecatus. *Verbum caro factum est: medicus iste tibi fecit collyrium.*

## SCHLUSSFOGERUNGEN TEIL 1: ZU DEN EINZELNEN ABSCHNITTEN

a) DIFFERENZIERUNG DER AUFNAHMEFÄHIGKEIT (I.1-I.3.): Die Empfänger des Offenbarungsinhalts lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die inspirierten und die natürlichen Geister. Während die Verkünder der geoffenbarten Botschaft, die gehobenen Seelen (*excelsae animae*), vom Verbum selbst erleuchtet werden (*ab ipsa Sapientia illustrarentur*), sind die einfachen Seelen auf den Glauben angewiesen, um dadurch dem Schöpfer gegenüber Gerechtigkeit zu üben. Das ist die erste, äußere Erleuchtung.

b) BEDINGUNGEN DER ERKENNTNIS DES VERBUMS (I.4-I.7): Der Aufstieg des Johannes zum Erhalt der durch das Verbum mitgeteilten Erkenntnis über den Anfang von allem, wie er dies in seinen Prolog zur Sprache bringt, ist nur aufgrund des zuvorkommenden Eingriffs des Verbums möglich. Der natürlichen Erkenntnis sind solche Wahrheiten nicht zugänglich. Die Empfänger der geoffenbarten Inhalte werden durch die Verkündigung von den Erleuchteten zur Aufmerksamkeit hingeführt, aber belehren können diese sie nicht. Es gibt die leitende Instanz innerhalb des Einzelnen, welche jeden Menschen erleuchten kann, sollte er sich an sie wenden. Die äußere Verkündigung durch das Wort dient dazu, den Zuhörer nach innen zu wenden, wo er die innere Instanz im eigenen Geiste entdeckt. Diese Instanz, die Weisheit Gottes, das göttliche Wort, ist dasselbe, wovon Johannes in seinem Prolog spricht. So wird es möglich, den gehobenen Seelen die Botschaft zu glauben und Gerechtigkeit zu üben, oder auch, sollte die Einsicht in den Inhalt der verkündeten Botschaft ebenfalls zugänglich werden, den eigenen Geist in Folge derselben Verkündigung auf das göttliche Verbum auszurichten, das dem Menschen nunmehr aus dem inneren seines Geistes bewusstgeworden ist. Das ist die zweite, innere Erleuchtung.

c) ÜBER DIE KENNTNIS DER FORM DES INNEREN WORTES ALS APRIORISCHER GOTTESBEWEIS (I.8): Das innere Wort als Form jedes Inhalts lässt sich am besten in einem Inhalt anzeigen, dessen Erkenntnis von Seiten des menschlichen Geistes in Frage steht. Kann der Mensch den Inhalt des Wortes Gott so verstehen wie andere Inhalte, die er aus der Wirklichkeit oder aus der Betrachtung der geistigen Gegebenheiten seiner intramentalen Erkenntniswelt kennt?

d) ÜBER DAS INNERE WORT IM ALLGEMEINEN (I.9-I.11): Das menschliche Wort hat doch etwas Gemeinsames mit dem göttlichen Wort und das ist die Eigenschaft, beim Geist zu verharren. Als Beispiel dafür dient das Wort ‚Gott‘. Der Beweis dieser Eigenschaft lässt sich am Wort ‚Gott‘ und seinem Erkenntnisvorgang im menschlichen Geiste erbringen. Damit erinnert uns Augustinus, dass im menschlichen Geiste eine Fähigkeit angelegt sei, Gottes Dasein durch eine unmittelbare Erkenntnis zu bemerken. Das ist nichts anderes als ein apriorischer Gottesbeweis.

Beim menschlichen Wort bleibt die Bedeutung im Geiste haften. Das ist die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Verbum. Die Ähnlichkeit bildet auch die Grundlage für die Verbindung zwischen beiden Wörtern. Sie kann auf verschiedenen Wegen stattfinden, aber immer ausgehend vom Verbum.

Die Einheit kennzeichnet das Verbum genauso wie Gott selbst. Das besondere Merkmal des Verbums ist es, der Grund der Überführung der Schöpfung in die Wirklichkeit zu sein.

e)-f)-g)-h). DAS GÖTTLICHE WORT IN DER SCHÖPFUNG (I.12-I.19): Das Verbum ist imstande, sofern es gewollt und geglaubt ist, die wahrheitsgemäße Wahrnehmung der Inhalte zu gewährleisten.

Das Verbum zeichnet sich nicht nur als Einheit, sondern als Ausgangspunkt für Ordnungsmittel aus, die für die Einheit der materiellen Welt sorgen.

Die Ideen haben ihren Sitz im göttlichen Wort. Ihre Seinsweise ist ideell. Das heißt, sie können sich vom <Verbum> nicht unterscheiden. Allerdings sind sie in der Schöpfung aufgrund der Eigenschaften des Verbums miteinander geordnet verbunden und haben immer noch einen ideellen Zugang für den menschlichen Geist, der damit einen Hinweis auf das göttliche Wort erhält.

Das Leben ist idealerweise im <Verbum>. Es kennt die Idee des Lebens und damit ist es im Leben in verborgener Weise als dessen Grund präsent. Die Anwesenheit des Wortes ist immerwährend, es ist immer da. Allerdings kann der menschliche Geist, geschwächt in seiner ursprünglichen Stärke der Erkenntnis, diese Anwesenheit nicht erblicken. Nur durch die Rücknahme des schlechten Willens kann er die Erkenntnisfähigkeit gegenüber der Quelle wiedererlangen.

i). ÜBER DIE NEUE MÖGLICHKEIT, IN DEN SICHEREN EPISTEMISCHEN ORT ZU GELANGEN (II.1-II.2): Das

Vergangene ist der Gegenstand des Glaubens. Es gibt die Gelegenheit zur Aufnahme des einheitlichen Wissens im Gegenwartsmodus. Es gibt dabei auch die Gelegenheit, zum sicheren Wissen zu gelangen. Diese ist durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes geschaffen und besteht immer durch den Inhalt, an dem sich der menschliche Geist, im Unterschied zu den veränderlichen Dingen außerhalb wie innerhalb der Seele, festhalten kann. Es handelt sich dabei um die Wiederherstellung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit Gottes in der Art und Weise, dass diese Gotteserkenntnis auch festgehalten werden kann. Die Konditionen sowohl der sicheren Erkenntnis als auch des Festhalten-Könnens hat das menschengewordene Wort Gottes zur Verfügung gestellt.

j)-k). ZUM GRUND DES SCHEITERNS DER ALTEN PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS (II.3-II.4): Dem Wissen, das aus der Wahrheit gewonnen wird, ist der Glaube wegen seiner Gewissheit zu schenken.

Das göttliche Wort ermöglicht das sichere Wissen. Ohne sicheres Wissen ist das seelische Leben haltlos. Das erst macht das gesamte seelische Leben vollständig.

Die philosophische Erkenntnis ist nicht primär deshalb zum Scheitern verurteilt, weil sie den Menschen nicht zur Erlösung führen kann, sondern weil die Philosophen ihre Fehler nicht einsehen können. Die Philosophen bestehen nämlich auf ihre Ablehnung der Ermöglichung der Erkenntnis durch die Wahrheit selbst als Voraussetzung jeder Erkenntnis. Dabei bezieht sich die Ablehnung einerseits auf die menschengewordene Wahrheit, was nur auf einen Teil der Philosophen zutreffen würde, andererseits auf die Wahrheit an sich, auf die Identifizierung der Wahrheit mit Gott. Das heißt die Ablehnung der wahren Gotteserkenntnis und würde auf Plotin zutreffen.

l)-m)-n)-p). DIE ERLEUCHTUNGSLEHRE (II.5-II.9): Eine Erleuchtung lässt sich als epistemischer Zustand betrachten, der mit der Entstehung eines spezifischen Inhalts einhergeht. Dieser Inhalt ist nicht zufällig, sondern geht aus dem Zusammenhang des Erkenntnisprozesses notwendigerweise hervor zwecks der Einsicht in den einschlägigen bestimmten Sachverhalt.

Die Erkenntnis einer epistemischen Wahrheit wäre unbegründet, wäre die Quelle dieser Wahrheit nicht der Wahrmacher, sondern selbst ein Wahrheitsträger.

Auf den ersten Blick scheint ein Widerspruch zu bestehen: Wie kann der menschliche Geist die übernatürliche Wahrheit

erkennen, wenn er doch durch die Beeinträchtigung der natürlichen Fähigkeiten am Verstand und Willen dazu außerstande ist? Der menschliche Geist hat eine feste Erkenntnisstruktur, wonach er mittels eines Wahrnehmers den Zugang zur Wahrheit erhalten kann. Die Wahrheit, die immer ein Wahrnehmer ist, teilt sich selbst an Johannes den Täufer mit und macht ihn damit zum Wahrheitsträger. Im inneren des menschlichen Geistes ergibt sich ebenfalls eine Wahrheit in einem korrespondierenden Verhältnis. Das <Verbum> erleuchtet spezielle Inhalte, aus dem dann der menschliche Geist das <verbum> generiert. Der Wahrnehmer ist hiermit immer noch die Wahrheit selbst, das göttliche Wort (Augustinus konkretisiert hier nicht, ob beim göttlichen Wort das inkarnierte oder nicht inkarnierte Wort gemeint ist), während die Wahrheitsträger innergeistig hervorgebrachte Wörter sind. Das gilt auch für den extramentalen Bereich. In der Aussage sind Wahrheitsträger versprachlichte Glaubenssätze, welche auf der Basis der inneren Wörter erzeugt werden, so wie die Wahrheit auf der Basis der Erleuchtung durch die Zeugen der Wahrheit bezeugt wird, in diesem Fall durch Johannes den Täufer.

Die göttliche Einheit ist in die Vielheit der wirklichen ?? getreten, das kann sie nur als Wahrheit, für die im Text das Licht steht. In der Regel kann kein Mensch aus eigener Erkenntniskraft das Göttliche am Einzelwesen innerhalb dieser Vielheit erkennen. Es ist unter den natürlichen Umständen unmöglich, Gott in menschlicher Gestalt zu erkennen; es sei denn, der Mensch stimmt der Einsicht zu, die er durch Erleuchtung, d. h. durch die Bekanntgabe der Identifizierung der absoluten Einheit mit der Wahrheit, erreicht.

Die Wahrheit kann zwar zurückgewiesen werden, aber zuerst muss sie wahrgenommen werden, denn auch der Ablehnung geht die Voran. Die Leugnung der erkannten Wahrheit führt es dahin, die eigene Erkenntnisfähigkeit zurückzuweisen.

q/r. DIE INFUSIONSLEHRE UND WIEDERHERSTELLUNG (II.10-II.16): Die Schöpfung ist entgegen der Lehre der platonischen Philosophen kein Ergebnis einer Emanation, sondern vielmehr einer Infusion, eines umgekehrten Prozesses, der im Inneren des göttlichen Wesens erfolgt und nicht nach außen gerichtet ist. Auch hier hilft die Analogie: Wie der Mensch sich zum inneren Bereich, zur Erkenntnis der Wahrheit an den Geist richtet, so richtet sich Gott durch sein Wort an sich selbst.

Durch den Eintritt des Verbums in das Leben des Menschen erfolgt der Prozess, der als Neugeburt bezeichnet wird.

Es handelt sich dabei um die Wiederherstellung des Erkenntnisweges zum Verbum hin. Dies lässt den menschlichen Geist an der Erkenntnis der Wahrheit teilhaben, was ihm bis dahin verschlossen war.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN TEIL 2: GESAMTSCHLUSSFOLGERUNG ANHAND DER EINHEITLICHEN REKAPITULATION DES GEDANKENGANGS

Es gibt geistige Menschen, die durch den göttlichen Geist inspiriert sind. Einer davon ist Johannes. Ihm wurde zuteil, in einer Vision den Anfang der Welt zu schauen. Es ist dies die Art, wie inspirierte Menschen das <Verbum> erkennen. Das <Verbum> kann aber auch durch das eigene Wort erkannt werden. Das göttliche Wort gibt sich am inneren Wort zu erkennen. Diese Erkenntnis stellt die wahre Gotteserkenntnis in Aussicht und veranlasst, dass das gesamte Wissen sich erneuert, was die Neuausrichtung der menschlichen Seele bewirkt und Neugeburt genannt wird. Ab der Neugeburt lässt sich das <Verbum> in der Schöpfung als ein ideelles Projekt erkennen, welches alles in Möglichkeit immer schon enthält. Das wirkt sich auch auf den Menschen in Form der wahren Erkenntnisinhalte aus und führt ihn zum Glauben. Schließlich bewirkt das göttliche Wort im menschlichen Geiste die Erkenntnis dieser Wahrheit, die die Philosophen nicht erlangten, weil sie sich auf eigene Vernunftkraft verließen. Die Offenbarung der Wahrheit ist aber eine erkenntnistheoretische Stütze für den menschlichen Intellekt. Die Stützung findet konkret in Form einer Erleuchtung statt, die in der Bereitstellung der wahren Inhalte über den Gegenstand des Nachdenkens besteht. So macht sich das <Verbum> trotz seiner Verborgenheit im menschgewordenen Einzelnen erkennbar und im Wissen erfassbar. Das ist aufgrund der ontologischen Beschaffenheit der Schöpfung möglich, die durch das Infundieren zustande kam und damit die Teilhabe am Göttlichen möglich machte, die Vollendung der Neugeburt.

## LEITTHESE Nr. 7:

Die Erscheinung des menschengewordenen Gottes stellt eine äußere und eine innere Relation mit dem Geist des Einzelnen her. An der letzteren lässt sich die Erleuchtungsstruktur zeigen. Die innere Relation führt zum inneren Wort, dessen Voraussetzung die Kenntnis von Gott ist. Das erklärt sich durch die Schöpfung, die mittels des göttlichen Wortes vollzogen ist. Das Verbum zeigt sich als Voraussetzung in der Struktur der Schöpfung. Dass das Göttliche das Wissen mit einem erleuchtenden Eingreifen ermöglicht, das von Gott selbst auch mitgeteilt werden muss, wurde von den Philosophen verkannt. Das Erleuchten besteht zunächst im Bewusstwerden oder in die Versetzung des menschlichen Geistes in den Zustand des Wissens. Die Bewahrheitung einer Erkenntnis setzt somit das Bewusstwerden des erkannten Inhalts voraus. Das alles setzt aber seinerseits voraus, dass die Schöpfung nicht – wie die Philosophen, worunter die Neuplatoniker gemeint sind, dies meinen – durch eine Emanation, sondern durch eine infusionsartige, nach innen gerichteter Schöpfung zustande kam, die sich in der innewohnenden Relation der intelligiblen Inhalte zum göttlichen Wort zeigt.

## 2.8. DE TRINITATE

### HINWEISE ZUM INHALT UND ZUR ANALYSE<sup>360</sup>

In thematischer Hinsicht ist das Werk *De trinitate* trotz der im Titel vorgegebenen und klaren Angabe, die sich als Grundmotiv, ob implizit oder explizit, durch das ganze Werk zieht, reichhaltig ausgestattet, vor allem bezüglich der Erkenntnislehre.<sup>361</sup> Die folgende Analyse bezieht sich auf diejenigen Stellen, welche bedeutsame Aussagen über die Verbumlehre sowie die angrenzenden Themen enthalten. Im Allgemeinen stellt sich eine solche Auswahl vor die Fragestellung, ob das angemessene Verständnis des Verbum(s) möglich ist, ohne die augustinische Erkenntnislehre einheitlich zu thematisieren. Dieser mögliche Einwand kann sich an die Arbeit als Ganzes wenden, denn es liegt an keiner Stelle eine ausführliche Behandlung der gesamten augustinischen Erkenntnislehre vor, er kann aber auch für die Einzelkommentare geltend gemacht werden. Dennoch ist es möglich, mit Hilfe einiger weniger und wichtiger Hinweise inhaltlicher wie terminologischer Natur über das jeweilige Werk im Wesentlichen eine Vorstellung zu vermitteln, ohne in die Einzelheiten zu gehen. Entlang dieser Methode lässt sich auf der einen Seite weiterhin die Verbumlehre erörtern, um auf der anderen zur abschließenden Form dieser Lehre mit Rücksicht auf ihre bisherige Genese zu einem Gesamtbild aufzuschließen.

### ANALYSE

#### a) *IN WELCHEM VERHÄLTNIS ZUM GÖTTLICHEN WORT STEHT DER MENSCHLICHE GEIST*

Zu IV.2.4. Aus der Erklärung des erkenntnistheoretischen Begriffs der Erleuchtung im Kommentar des johanneischen Prologs ist ersichtlich geworden, dass die Erleuchtung die Inhalte sichtbar macht, die dann mit dem menschlichen inneren Wort verbunden werden. Die Inhalte, sofern sie durch die Erleuchtung bewahrheitet werden, werden zu Inhalten des inneren Wortes. In

---

<sup>360</sup> Ausführliche Übersicht über den Inhalt s. bei Brachtendorf 2007.

<sup>361</sup> Zum Gesamtinhalt und besonders zur Erkenntnislehre in *De trinitate* s. Brachtendorf 2000.

*Sermo* 117 vertritt Augustinus den Standpunkt, dass es sich um eine Mitteilung, ein Sichtbar-Machen des Inhalts an den menschlichen Geist handelt. Nun setzt er in *De trinitate* diesen Gedankengang fort. Die Erleuchtung sei nichts Anderes als die Teilhabe am Leben des göttlichen Wortes (*illuminatio quippe nostra participatio Verbi*).<sup>362</sup> Was bedeutet das? Wie kann der menschliche Geist am göttlichen Leben teilnehmen? Die Voraussetzung, eine Beziehung zwischen dem menschlichen Geist und dem göttlichen Wort zu ermöglichen, ist die dazu vorbereitete Fähigkeit der menschlichen Natur. Diese war aber nach dem Sündenfall nicht gegeben.<sup>363</sup> Sie vermag es nicht, Gott anzuschauen.<sup>364</sup> Augustinus unterscheidet dabei beim Gebrauch des Begriffs Natur. Es gibt eine Natur, die der Mensch mit Adam teilt, eine adamitische Natur, die allerdings zweierlei bedeutet: eine prälapsarische und eine postlapsarische adamitische Natur. Diese letztere, die für die ganze postadamitische Menschheit gilt, ist mit einem geschwächten Seelenvermögen ausgestattet, mit einer beeinträchtigten Erkenntnisfähigkeit, die nicht mehr imstande ist, Gott zu als solchen? zu identifizieren. Die prälapsarische adamitische Natur besteht im Menschen zwar immer noch, aber sie koexistiert dort mit der postadamitischen, der ungerechten Natur. Durch die Menschwerdung Gottes wird der adamitische Mensch wiederhergestellt (*congruit homini homo*), indem der Mensch teilhaftig des Göttlichen wird (*et factus particeps mortalitatis nostrae, fecit participes divinitatis suae*).<sup>365</sup> Wird diese Aussage mit der obigen über die Teilhabe am

---

<sup>362</sup> Trin. IV, 2, 4. 66-69.: *Sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum prava cupiditate atque infidelitate caecatae. Has ut curaret atque sanaret Verbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitavit in nobis. Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus.*

<sup>363</sup> Vor der Menschwerdung Gottes hat Gott zum Menschen durch die geäußerten Worte gesprochen, die an seine Intelligenz gerichtet waren. Vgl. De Gen. c. Man. II, 4, 5-5, 6, P.L. 34, 198-199. Das ändert sich nach der Menschwerdung – nun ist das göttliche Wort von innen her auf den menschlichen Geist ausgerichtet, sofern dieser den eigenen Willen zurücksetzt, um das wahre Wort durch die innere Instanz des göttlichen Wortes zu vernehmen.

<sup>364</sup> Die Anschauung Gottes ist das Ziel des menschlichen Lebens. Vgl. De trinitate I, 10,20.

<sup>365</sup> Porro iniquorum et superbiorum una mundatio est *sanguis iusti* et humilitas Dei, ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae, fecit participes divinitatis suae.

Göttlichen durch die Erleuchtung verglichen, so ergibt sich, dass das erkenntnistheoretische Konzept der Erleuchtung mit der Menschwerdung des <Verbuns> eng verbunden ist. Die Wiederherstellung der menschlichen Fähigkeit, Gott zu schauen, erweist sich inzwischen deshalb als wieder möglich, weil die Menschwerdung des göttlichen Wortes einen Prozess im inneren der menschlichen Seele in Gang setzt. Dieser Prozess besteht aus der Hinwendung zum eigenen Geist, in dem von der Menschwerdung an eine Bewahrheitung der geglaubten Inhalte erfolgt. Das macht für den menschlichen Geist die Dinge erkennbar, die dem göttlichen Wissen, dem <Verbum>, unterlagen, und bis dahin unerreichbar waren. Die Erleuchtung bedeutet damit nicht nur das Sichtbar-Machen bestimmter Inhalte, sondern „das Mehr“ an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Versetzung in die - postadamitisch verloren gegangene – Lage seiner Natur, Gott zu schauen. Damit sind die Thesen, die Augustinus im „In Ioannis“ über die Erleuchtung besprach, bestätigt. Es wird ersichtlich, dass die Erleuchtung in *De trinitate* nun unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit betrachtet wird.

#### b) ÜBER DIE ZEUGUNG UND UNTERSCHIEDUNG DES INNEREN WORTES INNERHALB DER SEELE

Zu IX. 7. 12-13. Bei der folgenden Stelle handelt es sich um eine zentrale Aussage über die Zeugung des inneren Wortes. Zum ersten Mal kommt hier das innere Wort in systematischer Abhandlung zur Sprache. Bereits der einleitende Satz ist vielschichtig. Wir würden, so Augustinus, in der ewigen Wahrheit, die unser Schöpfer sei, die Form erblicken, gemäß der wir einmal unser Sein haben werden (i) und gemäß der wir dann sowohl in uns (ii) als auch in den körperlichen Dingen (iii) durch die Wahrheit und richtiges Denken etwas betätigen (*vera et recta ratione aliquid operamur*). Der menschliche Geist besitzt das Wissen von der eigenen Existenz, von den Ideen, die innerhalb des eigenen Geistes nur reflexiv erfassbar sind, sowie das erworbene Wissen von den materiellen Dingen. Von dort aus haben wir sowohl die wahre Kenntnis von erfassten Sachen (*conceptam rerum veracem notitiam*) als auch vom inneren Wort bei uns, indem wir es bei der inneren Aussage zeugen (*dicendo intus gignimus*).<sup>366</sup> Diesem inneren Wort, so Augustinus, können wir

---

<sup>366</sup> Trin. IX, 7, 12, 6.

durch die Zeichengebung die Stimme verleihen und es an die anderen richten. Daraufhin führt Augustinus den Beweis an, dass er zwischen dem Zeichen für das Wort im Sinne der Sprachlichkeit, der Einbildungskraft der Seele (*commemoratio sensibilis*) und dem Wort selbst unterscheidet. Es wird deutlich, dass er besonders zwischen den letzten zwei, einer akzidentellen und einer substantiellen Größe innerhalb der Seele differenziert und jeder möglichen Vermengung zwischen dem psychischen und nicht psychischem vorbeugt.<sup>367</sup> Zudem weist Augustinus der Entstehung des inneren Wortes beim Menschen sowie des Wortes bei Gott eine ähnliche Genese zu. Dennoch ist dieser Gedanke mit Vorsicht zu genießen. Andernfalls würde daraus einfach die Rechtfertigung einer nicht nur analogen, sondern auch univoken Aussage über Menschen und Gott folgern, sei es auch in Bezug auf die Liebe zu Wort.<sup>368</sup>

Zu IX.10.15. Nun sei die Frage, so Augustinus, ob jede Kenntnis das innere Wort ist. Er unterscheidet drei Arten von Worten. Eine Art wäre ein Wort, das durch Silben den Zeitraum einnehme, in einem anderen Sinn „nennt man jede Kenntnis ein unserer Seele eingprägtes Wort, solange sie aus dem Gedächtnis hervorgeholt.“<sup>369</sup> und festgelegt (*definiri*) werden kann. In diesem Fall missfällt der Seele die Sache selbst; der dritte Fall kommt zustande, wenn der Seele das Erfassen des Inhaltes gefällt (*cum placet quod mente concipitur*). Nur in diesem Fall sei die Rede vom inneren Wort gerechtfertigt. Augustinus postuliert damit das Kriterium des geistigen Gefallens als Erkenntnismerkmal des inneren Wortes.

Zu IX.11.16. Hier unterscheidet er *similitudines* und *imaginatio*. Diese beiden gehören zur Seele als ihre Akzidenzien; die erste fungiert dabei als eine durch die *phantasia memoriae* hervorgebrachte Ähnlichkeit eines Körpers, die andere als eine *imaginatio corporis in animo*, die Idee des Körpers, welche die Seele zuvor erfasst hat.

---

<sup>367</sup> Trin. IX, 7, 12, 7-10.: *Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit.*

<sup>368</sup> Vgl. In einer bemerkenswerten Deutung spricht Marion von der Univozität der Liebe bei Augustinus (2012, 270ff.). Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Antoni in Bezug auf Wort.

<sup>369</sup> Die Übersetzung hier nach BKV.

c) *AUF WELCHE WEISE befinden sich DIE GEISTIGEN INHALTE IM MENSCHLICHEN GEDÄCHTNIS?*

Zu XIII.1.4. Eingangs entwickelt Augustinus eine ausführliche Erklärung der Worterkennung, die sich mit den ähnlichen Passagen aus anderen Schriften wie *De dialectica*, *De magistro*, *In Ioanni* vergleichen lässt. Hier sollte aber zuerst dem zu erkennenden Inhalt nachgegangen werden.

Wenn die entsprechende Sprache beherrscht werde, könnten die Wörter verstanden werden. Diese ließen sich in zwei Gruppen einteilen, die Wörter der ersten beziehen sich auf die Dinge dieser Welt, die anderen auf die Dinge des Verstandes.<sup>370</sup> Bei all diesen Wörtern wäre die Bedeutung erfassbar, auch wenn dies auf unterschiedlichen Wegen, durch sinnliche Wahrnehmung (*sensus corporis*) oder durch geistige Erkenntnis (*animi ratio*) geschehe.<sup>371</sup> Augustinus geht davon aus, dass die Wörter, die sich auf Sinnesobjekte beziehen, dem Zuhörer bereits zuvor bekannt und im Gedächtnis gespeichert waren. Er unterscheidet zwischen Abbildern, die dem äußeren Menschen zuzuordnen sind und Abbildern, welche dem inneren Menschen zufallen. Nach dieser Zuteilung bleibt der innere Mensch für das Erfassen der Bedeutungen zuständig, währenddessen der äußere Mensch auf innere Sinnlichkeit ausgerichtet ist.<sup>372</sup> Dieser besitzt die inneren Bilder, die im gewissen Sinne unkörperlich, aber irgendwie doch dem Körperlichen ähnlich sind. An dieser Unterscheidung ist bemerkenswert, wie vergleichbar die innere Sinnlichkeit der Sache nach mit dem heutigen Gebrauch des Psychischen ist. Das, was heute dem Bereich der Psychologie zugewiesen werden würde, nämlich das Gebiet der erlebten Dinge, bespricht Augustinus unter der Abteilung der Aktivität der äußeren Sinne. Allerdings befasst sich auch der innere Mensch mit derartigem Wissen, das schließlich im Gedächtnis aufgenommen wird.<sup>373</sup> Wichtig in diesen Aufführungen erscheint das Konzept des Gedächtnisses, in dem die Inhalte sowohl über den Weg der sinnlichen Objekte als auch über die epistemischen Sachverhalte gespeichert sind. Für die Bedeutung eines Gegenstandes bei der Bildung eines inneren Wortes wird es nicht gleichgültig sein, ob

---

<sup>370</sup> Trin. XIII, I, 4, 101-108.: *Quarum aliquae nobis innotuerunt per corporis sensus, sicut homo, sicut ipse mundus, cuius tam evidentem magnitudinem cernimus, sicut eorumdem verborum soni; nam et auditus sensus est corporis: aliquae autem per animi rationem, sicut id quod dictum est: Et sui eum non receperunt: intellegitur enim, Non in eum crediderunt, quod quid sit, nullo corporis sensu, sed animi ratione cognovimus.*

<sup>371</sup> Trin. XIII, I, 4, 107; 109.

<sup>372</sup> Genau zum äußeren und inneren Menschen vgl. Brachtendorf 211 ff.

<sup>373</sup> Trin. XIII, I, 4, 137-145.

die Inhalte der faktischen Wahrheit entsprechen oder nicht. Denn daraus kann die Möglichkeit einer Täuschung bei der Bildung des inneren Wortes erwachsen.

d) *WIE FÜHRT DAS WISSEN UM DEN MENSCHGEWORDENEN ZUR WAHREN PHILOSOPHIE?*

Zu XIII.19.24. Das Thema dieses Kapitels ist die Differenz zwischen Wissen und Weisheit. Zusammengefasst ordnet Augustinus die Menschwerdung Gottes und alles, was im Zusammenhang damit steht (etwa das irdische Leben des Wortes), dem Wissen zu, doch die Existenz des Wortes jenseits der Raum-Zeit weist er dem sapientialen Bereich zu.<sup>374</sup> Dann weist er die Gnade dem Wissen und die Wahrheit der Weisheit zu. Die erste führt zum Glauben gegenüber den zeitlichen Dingen dieser Welt, die letztere führt uns durch sich selbst zu Gott. Das Wissen, das als Glaubenswissen gemeint ist, führt zur Wahrheit. Bezeichnenderweise bemängelt Augustinus bei den heidnischen Philosophen die abwesende Wahrheit, die fehlende Anerkennung des selbstmitteilenden Mittlers dieser Wahrheit Christus, des menschgewordenen Verbuns.<sup>375</sup> Das bedeutet, der Grund für ihr mangelhaftes Wissen liegt nicht etwa im Nicht-Wissen von der vorhandenen Wahrheit, sondern am ausgebliebenen Glauben an den Mittler.<sup>376</sup>

Nun geht Augustinus offenbar davon aus, dass den Philosophen, sei es vor der Menschwerdung Gottes gewesen oder danach, die Nachricht vom kommenden Messias von den Propheten oder die Nachricht über den gekommenen Messias von den Aposteln sicherlich zu Gehör gekommen wäre. Sie hätten demnach zwar die Herrlichkeit eines Gottes erkannt, aber diese Erkenntnis nicht festhalten können, denn, und das ist der ausschlaggebende Punkt der augustinischen Erkenntnistheorie, um eine Erkenntnis festzuhalten und in eine Beziehung mit ihrem Objekt zu treten, wird der Glaube benötigt, der dieses Festhalten ermöglichen soll. Augustinus behandelt dies hier unter dem

---

<sup>374</sup> Trin. XIII, XIX, 24, 21-23: Si ita inter se distant haec duo, ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus, utrumque agnosco in Christo, et mecum omnis eius fidelis.

<sup>375</sup> Trin. XIII, XIX, 24, 38-40: Illi autem praecipui gentium philosophi, qui *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere potuerunt,*

<sup>376</sup> Trin. XIII, XIX, 24, 41-49: tamen quia sine Mediatore, id est, sine homine Christo philosophati sunt, quem nec venturum Prophetis, nec venisse Apostolis crediderunt, *veritatem detinuerunt, sicut de illis dictum est, in iniquitate*

Konzept des Wissens.<sup>377</sup> Augustinus versteht ja das Wissen im Sinne des geoffenbarten Wissens, der Überzeugungskraft eines epistemischen Inhaltes, hingegen ist die Wissenschaft auf die Wahrheit fokussiert und daher wird auch auf die Weisheit (durchaus philosophisch beansprucht) verwiesen.

Für die Wahrheitsfrage heißt das zum einen, dass ihre irrumsfreie Erkennbarkeit nur von einem Glaubenswissen gewährleistet werden kann, welches aus den temporalen Dingen gewonnen wird. Die irrumsfreie Erkennbarkeit impliziert hier die Voraussetzung der gläubigen Annahme vorausgehender Verkündigung der Wahrheit, die erst später erscheinen wird. Dies wiederum schließt ein, dass die Philosophen einerseits die Möglichkeit der Einsicht in die Notwendigkeit der Menschwerdung der Wahrheit hätten, um ihre weisheitliche Erkenntnis Gottes wahrheitsgemäß zu sichern. Andererseits hatten sie die Möglichkeit der Einsicht in die Notwendigkeit der ihrer Erkenntnis zuvorkommenden, sich offenbarenden Wahrheit. Den Hintergrund bildet die Auffassung, der konkrete Glaube an den Mittler würde das Wissen wahr machen.

*e) IN WELCHEM VERHÄLTNIS STEHT DAS INNERE WORT ZUR INNEREN TRINITÄT DES MENSCHLICHEN GEISTES?*

Zu XIII.20.26. In den das XIII. Kapitel abschließenden Betrachtungen kehrt Augustinus zur erkenntnistheoretischen Frage nach der Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis zurück. Der äußere Mensch hänge an der sinnlichen Erkenntnis, außer wenn das innere Wort vor dem geistigen Auge erscheine oder anders gesagt: wenn er die Bedeutungen festhalte (teneat) und sich erinnere (recolat).<sup>378</sup> Thematisch ist diese Zusammenfassung vom Bild der Trinität, die der innere Mensch in sich trägt, durchzogen. Denn der innere Mensch hält im Gedächtnis die Inhalte fest und verhält sich zustimmend dazu. Dies sei unentbehrlich für den Ausdruck der Liebe, welche als vereinigendes Band des Willens zusammen mit dem Gedächtnis und der Einsicht in die darin enthaltenen Gedanken eine Einheit bildet. Das heißt, dass ein unterscheidendes Merkmal des inneren Menschen in der Reflexion über das innere Wort liegt.<sup>379</sup> Diese

---

<sup>377</sup> Der Begriff Wissenschaft, wie etwa in der Übersetzung von BKV (1936) ist wegen der verdeckten Differenz zwischen Wissen und Wissenschaft doppeldeutig.

<sup>378</sup> Trin. XIII, XX, 47.

<sup>379</sup> Das andere Merkmal ist das Abbild der Trinität, die sowohl der äußere Mensch wie auch der innere in sich trägt. Vgl. Brachtendorf 211ff.

Beobachtung ist insoweit von Relevanz, als das erkenntnistheoretische Konzept der Erleuchtung der memorialen Inhalte im inneren Menschen stattfindet. Die Zustimmung kann allerdings zu einem falschen Inhalt auch nicht erfolgen, sondern nur zu einem wahren Inhalt: „Jener Wille also, der dort verbindet, was im Gedächtnis festgehalten wird und was von hier aus in der Sehkraft des Denkenden sich einprägt, bringt zwar eine Dreiheit, da er selbst als Drittes hinzukommt, zur Vollendung; aber das Leben verwirklicht sich noch nicht nach dieser Dreiheit, wenn das, woran man denkt, gleich als ob es falsch wäre, keine Zustimmung findet.“<sup>380</sup>

Das Leben der inneren Trinität hängt von der Zustimmung zur Wahrheit ab. Die Bildung des inneren Wortes ist demnach an das Wahrmachen des Inhalts durch das göttliche Wort gebunden. Das Instrument des Wahrmachens ist die Erleuchtung. Die Selbstreflexion ist folglich der erste Schritt zur anschaulichen Betrachtung der Inhalte zwecks der Feststellung der wahrheitsgemäßen Erkenntnis, welche nur durch Erleuchtung möglich ist.

*f) DAS WISSEN VON UNBEWUSSTEN INHALTEN UND DIE ERLEUCHTUNG DURCH DAS EWIGE WORT VOR DER BILDUNG DES INNEREN WORTES*

Zu XIV, 5.7; 5.8; 6.8. Was wissen wir aber, wenn wir wissen, dass wir etwas nicht wissen, wenn wir alles, was wir wissen, durch den menschlichen Geist wissen?<sup>381</sup> Am Beispiel der Selbsterkenntnis eines Kindes will Augustinus aufzeigen, dass es einer Instanz bedarf, um die Selbstreflexion zu ermöglichen. Diese führt zur Entdeckung der dreifachen Aktivität innerhalb des Geistes. Für den Zweck dieser Untersuchung kommt die Postulierung und philosophische Begründung der inneren Trinität im Menschen nur insoweit in den Blick, als dass sie die erkenntnistheoretische Struktur des menschlichen Geistes anspricht. Sie bleibt zwar im Hintergrund für das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wort, ist aber für das Gesamtverständnis der folgenden Kapitel zu berücksichtigen. Zurück zur Frage nach der Wissensgenese: Der

---

<sup>380</sup> Trin. XIII, XX, 26, 52-56 (Übersetzung nach BKV 1936, 204)

<sup>381</sup> Trin. XIV, 5, 8, 25-31.: Hinc tantum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus; cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possimus?

Geist aktiviert die Einsicht, die aus dem Inhalt besteht, der davor im Gedächtnis aufbewahrt vorlag, zwecks des anschließenden Übergangs zur Sprachbildung.

Die Einsicht bildet das Abbild des zweiten Glieds der Trinität, während das Gedächtnis selbst das erste darstellt. Dann ist noch die innige Einheit des Inhalts von Gedächtnis und Einsicht zu beachten, für die der Wille zuständig ist, der als Abbild des dritten Glieds der Trinität verstanden wird.<sup>382</sup>

Zu XIV.7.9. Dieser Abschnitt kann unter zwei Gesichtspunkten analysiert werden. Einmal unter dem Gesichtspunkt der Selbstreflexion des Geistes (mens) vor dem Hintergrund seiner Abbildhaftigkeit gegenüber der Trinität.<sup>383</sup> Deshalb leitet dieser Abschnitt zur Thematisierung der Abbildhaftigkeit hinüber. Dieser Gesichtspunkt enthüllt die abbildhafte Trinität des menschlichen Geistes als Bedingung der Möglichkeit, den Zugang zu einem bestimmten Inhalt nach der Hinwendung zu einem anderen - sich gerade im Nachdenken befindlichen - Inhalt aufrechtzuerhalten.<sup>384</sup> Wenn der Geist seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Inhalt des Gedächtnisses richtet, dürfte erwartungsgemäß der anvisierte Inhalt vor dem geistigen Auge auftreten. Es kann ohne weiteres angenommen werden, dass der Geist durch die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf einen Inhalt hin, diesen aus dem Gedächtnis (memoria) ergreift.<sup>385</sup> Die <intentio> führt zur <cogitatio>.

Diese Ausführung ist jedoch wegen des anderen Gesichtspunktes bedeutsam für die vorliegende Arbeit, durch den die einzelnen Strukturen der Entstehung des Wissens – und damit des Wortes – durch die vorausgesetzte Erleuchtung deutlich gemacht werden können. Augustinus gibt zur Kenntnis, es gebe

---

<sup>382</sup> Ausführlich und aufschlussreich über die abbildhafte Trinität auf der inneren Ebene des menschlichen Geistes vgl. Brachtendorf 218-220.

<sup>383</sup> Vgl. Brachtendorf 221ff.

<sup>384</sup> Trin. XIV, 7, 9, 19-24.: Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur.

<sup>385</sup> Sofern diese zwei Schichten mit Gedächtnis zu tun haben, ändert sich damit nichts für die Möglichkeit, dass die tiefere Schicht erleuchtet wird, während die obere Schicht einen Inhalt für das Denken bereithält. Vgl. Brachtendorf: „Offensichtlich ergibt sich hier ein zweifacher Gedächtnisbegriff, denn es ist zu unterscheiden zwischen derjenigen „memoria“, aus der die „cogitatio“ sich speist. Dabei kann die ursprüngliche Dreiheit als möglicher Inhalt der letztgenannten „memoria“ angesehen werden, weil die „cogitatio“ auf die Selbstkenntnis ebenso zurückkommen kann, wie sie sich auf andere Gedächtnisinhalte richtet.“

auch den Fall, dass die Sachen, die wir kennen, nicht ins Blickfeld des Geistes rücken würden, nur weil wir an sie denken.<sup>386</sup>

Der menschliche Geist sieht sich im Wissen, dass er etwas weiß, aber er weiß nicht, was es ist. Wie lässt sich das erklären? Augustinus gesteht zu, dass eine Erklärung dafür, dass der menschliche Geist bestimmte Dinge nach langer Zeit nicht mehr weiß, während er doch das Wissen davon besitzt, schwierig ist und vergleicht diesen Fall mit der Lektüre eines Buches. Eine Geschichte kann nämlich entweder dem Schriftsteller geglaubt werden oder ihre Wahrheit kann ergründet werden. Das letztere geschehe aber durch die Führung des Lichtes der Wahrheit.<sup>387</sup> Damit ist die gesuchte Erklärung gefunden. Was Augustinus hier erklärt, ohne es zu benennen, ist der Prozess der Erleuchtung. Das erkenntnistheoretische Prinzip der Erleuchtung tritt nicht vorausbestimmt immer nur dann ein, wenn das geistige Auge sich auf das Gedächtnis richtet. Es geht primär darum, sich daran zu erinnern, dass etwas gewusst wird.<sup>388</sup> Eine Erklärung wäre, dass wir es mit einem natürlichen Vorgang zu tun hätten, folgt doch die Denkkaktivität immer auf die Objektfixierung. Dies ist jedoch nicht der Fall. Es ist überhaupt nicht selbstverständlich, dass die cogitatio aktiviert wird. Andererseits kann es auch sein, dass die cogitatio von einem wahren Inhalt nicht aktiviert wird. Diesen Fall bedenkt Augustinus implizit, wenn er am Ende des Kapitels darüber spricht, dass es Menschen gäbe, die unter der Führung der Wahrheit das Wissen in sich nicht entdecken.

#### *g) IST DAS INNERE WORT EIN SPRACHFREIES DENKEN?*

Zu XIV.7.10. In diesem Abschnitt ist die Erklärung zum inneren Wort innerhalb der trinitarischen Struktur des Abbildes der menschlichen Seele eingebettet. Augustinus wollte deshalb ein Beispiel aus dem Denken anführen, um daraus zu veranschaulichen, was das Gedächtnis enthält, wie dieses bedenkend den scharfen Blick formt. Auf solche Weise (gemeint

---

<sup>386</sup> Trin. XIV, 7, 9, 24-26.: Sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque miro modo, si potest dici, scire nescimus.

<sup>387</sup> Zur Identifizierung des Lichtes mit der Wahrheit Trin. XV, 15, 21.: Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?

<sup>388</sup> Trin. XIV, 7, 10, 37-43: Propter hoc itaque volui de cogitatione adhibere quaecumque documentum, quo posset ostendi quomodo ex iis quae memoria continentur, recordantis acies informetur, et tale aliquid gignatur ubi homo cogitat, quale in illo erat ubi ante cogitationem meminerat: quia facilius dignoscitur, quod tempore accedit, et ubi parens prolem spatio temporis antecedit.

ist: denkend den Inhalt formen) wird freigelegt, was nur der Mensch auch immer denkt, was in ihm auch immer war, bevor er sich mittels des Denkens daran erinnerte. Und es folgt aussagereich: (quia facilius dignoscitur) „es ist leicht zu erkennen“, (quod tempore accedit) „was durch die Zeit zu dem hinzukommt, was schon davor da war“, (et ubi parens prolem spatio temporis antecedit) „so wie der Ursprung dem Sprössling mit dem Abstand der Zeit vorausliegt“. Wer sich aber auf das innere Gedächtnis (Es gibt offenbar auch das äußere Gedächtnis) des Geistes hinwende, durch das er sich erinnert, und die innere Intelligenz, durch die er sich begreift, sowie auf den inneren Willen, mit dem er sich mag, und dann auf die Beschreibung der Trinität schaue, dann wird deutlich, dass gerade hier, an dieser Stelle, das Abbild der Trinität zu finden sei, und dass alle drei zum Gedächtnis gehören.<sup>389</sup> Hier finden sich zwei für uns wichtige Sachen: Das Wort gibt es nicht ohne Denken! Und das innere Wort ist zwar sprachlich, aber doch nicht psychisch, denn, wie Augustinus hier ausführt, gehört das innere Wort zu keinem der Völker! Das innere Wort ist somit etwas Vorsprachliches und geistiger Natur, also eine Vorlage.<sup>390</sup> Uns beschäftigt weiterhin die Frage nach dem Verhältnis dieses inneren Wortes zum Wort Gottes.

#### *h) DAS OBJEKTIVE WISSEN UND DIE ENTSTEHUNG DES INNEREN WORTES*

Ab XV.10. In diesem Kapitel erfolgt eine intensive Besprechung des <verbum>: Das Sprechen in sich ist nichts Anderes als Denken in sich (10.17), dieses ist der zweite Mund des Menschen (vgl. XV, 10,18). Das Verbum ist sprachfrei (vgl. XV, 10,19). Augustinus hat an anderer Stelle bereits ausgeführt, dass diese Sprachfreiheit auch etwas nicht Psychisches bedeutet, denn eine Sprache, die „kein Volk spricht“, ist doch als sprachfrei zu verstehen. Dementsprechend lässt sich konstatieren: das

---

<sup>389</sup> Trin. XIV, 7, 10, 43-52.: Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere: sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, voluntate.

<sup>390</sup> Zur ausführlichen Analyse des Geistes als eines trinitarischen Abbildes mit dem doppelten Verständnis vom Gedächtnis vgl. Brachtendorf 222.

<verbum> ist der gedanklich aktivierte Inhalt, aus dem in uns das analytisch erschließbare Wissen hervorgeht.

Zu XV.10.17. Nun zur Frage, welche Dinge es sind, die sich nach Augustinus in uns auch zu erkennen geben, wenn wir nicht an sie denken. Der Ausdruck, den er gebraucht, um das Verweilen der Dinge im Geiste zu beschreiben, lautet „habemus in notitia“. Diese Dinge befänden sich in uns, ohne dass sich zunächst festlegen ließe, ob sie den Gegenstand des kontemplativen Wissens oder des wissenschaftlichen Wissens ausmachen. Beide Wissensarten gehören nach Augustinus zu einem Abbild Gottes. Wichtig für uns ist die Feststellung, dass die Bekanntheit des Wissens mit der Wahrheit zusammenfällt. Das Wissen ist also identisch mit der Wahrheit und es ist uns auch dann bekannt, wenn wir nicht daran denken. Das Denken gebraucht Augustinus hier im Sinne des Bewusstwerdens.

Zu XV.10.18. Augustinus entwirft eine kurze erkenntnistheoretische Skizze über den inneren Vorgang der Entstehung der Gedanken. Das „Herz“ habe einen „Mund“, der diese Gedanken ausspreche. Das bedeutet, im Inneren des menschlichen Geistes findet eine Aktivität statt, die eine nicht sprachliche Entität, nämlich ein inneres Wort hervorbringt, das später durch die cogitatio der Versprachlichung zugeführt wird.

Zu XV.10.19. Hier erörtert Augustinus das Thema des inneren Wortes im Menschen als Erkenntnisobjekt näher. Bemerkenswert ist die Identifikation zwischen dem inneren Wort, das dem Wissen entstammt und der Wahrheit, die Wissen kennzeichnet. Es wird sich zeigen, dass die Unterscheidung zwischen den beiden durchaus möglich ist (vgl. 2.8.10; 2.8.13). Augustinus schreibt dem Nicht-Sprachlichen, das sich hinter den Lauten jeder Sprache verbirgt, eine Art Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wort zu (*aliquam Verbi illius similitudinem*). Es handelt sich also um zwei Größen, zwischen denen ein Ähnlichkeitsverhältnis besteht. Während ein Glied dieser Relation deutlich als Wort Gottes oder als zweite Person der Trinität benannt wird, ist das andere ein menschliches Wort. Aber was verbirgt sich genau hinter den Lauten? Augustinus erklärt an dieser Stelle folgendes: Was wir wüssten, wenn wir sprächen, sei nichts Anderes als Wahrheit. Es ist eine Stelle, wo Augustinus offensichtlich die Verbindung zwischen Wort und Wahrheit im Sinne hat. So kommt es zu einer genetischen Definition des inneren Wortes: Es ist ein bestimmter Gedanke über eine

gewusste Sache. Das Wissen behält der menschliche Geist im Gedächtnis, um dann dem Wissen die Form der Gedankens zu geben, die das innere Wort bilden werden.<sup>391</sup>

Das Wort ist gleicher Beschaffenheit wie das Wissen, doch die Entstehung des Wortes bezeichnet Augustinus als notwendig, sofern von der darin enthaltenen Wahrheit gesprochen wird. Augustinus hält das Wissen für etwas, was im Gedächtnis festgehalten werden kann. Aus diesem Wissen entsteht das Wort. Für diese Entstehung gebraucht er die Bezeichnung „das Geborenwerden“, um offenbar die Ähnlichkeit zwischen zwei Worten, dem menschlichen und dem göttlichen zu unterstreichen. Aus einer Sache also, die im Gedächtnis haften bleibt, bildet sich der Gedanke.

*i) DIE KÖRPERLICHE MANIFESTATION DES WISSENS DURCH DAS WORT, DAS DIE KENNTNIS DES WAHREN MITBRINGT*

Zu XV.11. Unser Wort bedient sich des materiellen Stoffes, um sich den menschlichen Sinnen anschaulich zu machen. Hier ist wieder einmal die Analogie hervorzuheben, die Augustinus zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wort zieht. Das Verbum hat sich auch des Körperlichen angenommen, das Wort Gottes ist Fleisch geworden. Das ist die erste Ähnlichkeit (i), die beim Namen genannt wird: das Sich-sinnlich-Manifestieren. Die zweite Ähnlichkeit (ii) ist das Abbild-Sein, denn das menschliche Wort geht, wie das Wort Gottes, als Abbild des Gedankens hervor, als Ergebnis des Wissens.

Zu XV.11.20. Dass das äußere Wort Zeichen des Inneren ist, steht bereits bei Aristoteles in der Kategorienlehre. Aristoteles erkennt jedoch nicht, dass das verbum im Inneren das Wort im eigentlichen Sinne ist, so Augustinus. Aristoteles scheint dabei an die Widerspiegelung in einer symmetrischen Abbildung des äußeren Wortes im inneren Wort zu denken. Die Laute bilden und drucken etwas im Inneren des Menschen ab, während bei Augustinus der Laut das Innere zum Vorschein bringt. Anstatt des aristotelischen Verhältnisses, das einen zwangsläufigen, natürlichen Vorgang der Wortentstehung beschreibt, schildert die augustinische Erklärung die Freiwilligkeit der Preisgabe des

---

<sup>391</sup> Trin. XV, 10, 19, 73-76.: Necessesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur.

inneren Inhaltes.<sup>392</sup> Außerdem geht Augustinus von der Analogie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wort aus. Beide wollen sich des Körpers bedienen, um sich durch eine körperliche Form Ausdruck zu verleihen und den menschlichen Sinnen aufzufallen.

Denn das Wort ändert sich nicht durch den Laut. Die Ebene des Wortes vermischt sich nicht mit der Ebene des Lautes und ebensowenig vermischt sich das Göttliche mit dem Menschlichen.<sup>393</sup> Dabei ist das Wissen auch nicht willkürlich, es handelt sich um ein objektives Wissen, das für jeden menschlichen Geist gleich ist.<sup>394</sup> Was bedeutet aber das Gleichsein? Ist damit „gleich zugänglich“ gemeint? Oder ist hier vielmehr davon die Rede, dass das potentiell vorhandene Wissenspensum von gleichem Umfang ist? Es handelt sich am Ende um die Kenntnis (notitia), die das sichere Wissen enthält, das die Wahrheit nach sich zieht und diese Identität zwischen Kenntnis und innerem Wort ist analytisch erschließbar (quod est in ista, hoc sit et in illo).<sup>395</sup>

#### *j) ZEIGT SICH DAS MENSCHLICHE <VERBUM> IMMER WAHR?*

Zu XV.12.22. Augustinus teilt eine erfasste Sache in drei Einheiten ein: Die sinnlichen Objekte, die durch sich selbst (quae per se ipsum) wahrgenommenen Bedeutungen und die durch die Erzählung von anderen wahrgenommenen Bedeutungen. Sie alle werden im Gedächtnis gespeichert. Das innere Wort im menschlichen Geiste sei immer die zusammengesetzte Ähnlichkeit der erfassten Sachen (rei notae), aus denen es entstehe, es sei ein Abbild des Wissens über diese Sachen. Aus der Schau des Wissens nämlich erhebe sich das schauende

---

<sup>392</sup> Trin. XV, 11, 20, 1-6. : Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestetur sensibus hominum.

<sup>393</sup> Trin. XV, 11,20, 8-25.

<sup>394</sup> Trin. XV,11, 20, 44-46.: quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est.

<sup>395</sup> Trin. XV,11, 20, 46-53.: Simillima est enim visio cogitationis, visioni scientiae. Nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus. Quando ergo quod in notitia est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum, et veritas, qualis exspectatur ab homine, ut quod est in ista, hoc sit et in illo.

Denken (*visio cogitationis*). Aus der wahren Sache steige das wahre Wort (*verbum verum de re vera*). An dieser Stelle kann die Bedeutung der Wahrheit gesehen werden, die einem inneren Wort zukommt. Das Wissen von den erfassten Sachen enthält auch die Wahrheit dieses Wissens, eine Eigenschaft des sicheren Wissens. Unabhängig vom Zeitpunkt oder dem Ort oder dem Träger ist es immer gleich, sofern das Verbum wahr ist, und das heiße, es entspringe den erfassten Sachen (*dum tamen verbum sit verum, id est, de notis rebus exortum*). Diese Formulierung verrät, worauf Augustinus an anderer Stelle ausführlich eingeht, was aber hier zu erwähnen ausreicht: dass das innere Wort nicht immer wahr sein muss. Es gibt auch Irrtum oder Lüge.

Zu XV.13.22. Diese Frage ist insoweit von Bedeutung, als das funktionale Verhältnis zwischen allen geistigen Geschöpfen gegenüber dem Verbum miteinander in analoger Weise vergleichbar ist. So verhält es sich nicht anders gegenüber den Engeln als gegenüber dem menschlichen Geist. Das Wort unterweist nicht nur den menschlichen Geist in der Wahrheit, sondern auch die Engel. Das ist seine vorzügliche Eigenschaft, welche seine Existenz ausmacht: die Wahrheit mitzuteilen. Drei Sachen werden genannt, die das Verbum den Engeln beibringt, einmal gebe er ihnen den Rat als Wahrheit, was nichts anderes heißt, als dass es die Engel die erkenntnismäßige Wahrheit anschauen lässt, zum anderen teilt es ihnen die Inhalte mit und drittens lasse es sie wahrheitsgemäß erkennen, was zu tun ist.<sup>396</sup> Ohne von Trinität zu sprechen, nennt Augustinus auch hier eine Dreiheit von Eigenschaften, die drei Personen zugeteilt werden können. Außerdem erscheint das göttliche Wort in der wahrmachenden Funktion gegenüber der Einsicht der Engel. Darin besteht im Wesentlichen seine Mitteilung.

---

<sup>396</sup> Trin. XV, 13, 22, 12-22. : Habet quidem nuntios, id est Angelos, non tamen qui ei quae nescit annuntiant; non enim sunt ulla quae nesciat: sed bonum eorum est de operibus suis eius consulere veritatem; et hoc est quod ei dicuntur nonnulla nuntiare, non ut ipse ab eis discat, sed ut ab illo ipsi per Verbum eius sine corporali sono. Nuntiant etiam quod voluerit, ab eo missi ad quos voluerit, totum ab illo per illud Verbum eius audientes; id est, in eius veritate invenientes quid sibi faciendum, quid, quibus, et quando nuntiandum sit: Nam et nos oramus eum, nec tamen necessitates nostras docemus eum.

k) ÜBER DIE UNTERSCHIEDUNG zwischen innerem WORT IM MENSCHLICHEN GEIST UND der WAHRHEIT

Zu XV.14.23-24. Das vollständige Wissen besitzt der Sohn und zugleich ist dieses Wissen, weil in Gott der Empfänger des Wissens, der Sohn, mit seinem ursprünglichen Besitzer des Wissens, dem Vater, vollkommen eins ist. Im Sohn ist der Vater verifiziert, also ist der Sohn die Wahrheit selbst. Dann beschreibt Augustinus die Art der Identität zwischen Vater und Sohn, die mehr Identität als Unterschied ist, wobei aber doch ein relationaler Unterschied bleibt, auch wenn dieser sich nur bedingt als Unterschied bezeichnen lässt.<sup>397</sup>

Zu XV.15.24-25.: Zunächst stellt Augustinus Überlegungen über die Ähnlichkeit zwischen unserem Wort und dem göttlichen an. Daraufhin folgt die Erörterung der Unähnlichkeit: Erstens liegt die Wahrheit, von der wir sprechen, vorerst an den Dingen, von denen wir sprechen und nicht an dem ausgesprochenen Wort. Im Grund erklärt Augustinus, wie und zu welchem Zweck das göttliche Wort der Wahrmacher ist, indem er die Unähnlichkeit zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort aufzeigt. Der erste Unterschied besteht, weil das menschliche Wort lügen kann. Unser Wort bzw. der Gegenstand des Wortes kann kein Wahrmacher sein, weil es lügen kann, selbst dann, wenn wir davon wissen. Das Wort ist wahr, während wir gelogen haben, nämlich darüber, dass wir gelogen haben. Unser Wort verdient ein Wort zu sein, wenn etwas wahr ist. Der Unterschied liegt zwischen Existenz und Erkennen.

Wie zu sehen ist, gibt es das innere Wort im Menschen, das nicht immer wahr ist (vgl. XV.12.22). Nun wendet sich Augustinus dieser Fragestellung wieder zu. Das innere Wort im menschlichen Geist, das <verbum>, kann die Wahrheit verfehlen, und zwar als Irrtum und als Lüge. In beiden Fällen liegt die Abweichung von der Wahrheit im Bereich des Sprechens oder in den mentalen Zuständen des Zweifels oder Lügens.<sup>398</sup> In diesen Zuständen sind wir uns durchaus dessen bewusst, was in Wahrheit geschieht. Die Worte sind aber von unserem Wissen nicht notwendigerweise betroffen. Der Fall des nicht wahren

---

<sup>397</sup> Es handelt sich dabei um eine *relatio rationis*, die als eine selbstständige erkenntnistheoretische Entität erst im Hochmittelalter ins Bewusstsein rücken wird.

<sup>398</sup> Trin. XV, 15, 24, 1-6. : Numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur? Nonne multa dicimus etiam quae nescimus? Nec dubitantes ea dicimus, sed vera esse arbitantes: quae forte si vera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur, non in verbo nostro vera sunt; quia verbum verum non est, nisi quod de re quae scitur, gignitur.

Wortes bezieht sich damit auf die Zustände im seelischen Bereich des Menschen, nicht auf die Inhalte die Wörter selbst.

Es gibt Erkenntnisse, die ein unvergessliches Wissen bilden. Aus diesem Wissen kristallisiert sich die Selbsterkenntnis darüber, dass ich lebe und dieses „ich lebe“ die ewige Dauer anzeigt. Das Wissen, so Augustinus, sei untrennbar von der Seele. In solchen Erkenntnissen sieht Augustinus ein Erahnen (*potius intuenda est*) des Göttlichen. Zum wiederholten Mal formuliert Augustinus den Gedanken, der sich als Grundlage für den apriorischen Gottesbeweis anbietet. Ferner führt er fort: es wird immer von etwas gewusst, aber es kann nicht immer gedacht werden; denn, so gibt er zu bedenken: das Wort in uns könne ein ewiges sein, da wir das Wort in uns haben.<sup>399</sup> Diese Aussage offenbart einiges: (i) Unser Wort bedeutet Denken, (ii) es gäbe hingegen ein immerwährendes Wort (*verbum sempiternum*), (iii) es wirft sich die Frage auf, wie diese (Gottes-)Erkenntnis auch dann *Verbum* heißen kann, wenn sie nicht gedacht werden kann?! Nur zwei Erkenntnisse ist die Ewigkeit entnehmbar: Dass die Seele lebt und, dass sie davon Bescheid weiß. Die Vorgänge(oder Eigenschaften?), über das Leben zu denken oder über das Wissen vom Leben nachzudenken, seien nicht ewig. Nun ist das Denken ein endlicher Vorgang, und es ist zudem ein instabiler Vorgang: mal denkt man an eines, mal an anderes, während das Wissen einer Seele die Stabilität verleiht. Nur Gott hat ein ewiges Wort, wir aber ein endliches, denn das Wissen ist ewig in uns, aber nicht der Gedanke daran. Das würde aber bedeuten, dass das Wort nicht im eigentlichen Sinne unseres ist. Warum dürfen wir es dann auch Wort nennen? Welche Wirklichkeit ist dieses Formbare und doch noch nicht Geformte in uns? Augustinus beschreibt die Entstehung des Wortes in uns so, dass das Wort auf das fixiert ist, was wir wissen. Im Grunde handelt es sich um die Intentionalität des Geistes, die sich am Gewussten ausrichtet. Wie können wir aber diese begriffsumfängliche Grenzziehung einhalten, die jede Intentionalität kennzeichnet? Es wäre nur dann möglich, wenn unser Wort vom göttlichen Wort aus seine Form, d. h. seine Ähnlichkeit erhalten hätte.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> Trin. XV, 15, 25, 3-8. : *Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intellegatur habere Verbum sempiternum sibi coaeternum.*

<sup>400</sup> Trin. XV, 15, 25, 64-72. : *Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens ut quomodo res quaeque scitur sic etiam cogitetur, id est sine voce, sine cogitatione vocis que profecto aliquis linguae est sic in corde dicitur.*

Das Seelische ist also nach Augustinus formbar vom geistigen Wort, vom immer Gewussten, Ewigen her. („wie gewusst, so gedacht“). Das bedeutet wohl, dass das göttliche Wort das Gedachte formt oder genauer: formen lässt. Die Frage, die Augustinus nicht ausdrücklich stellt, ist die nach der Verbindung zwischen dem Nicht-Sprachlichen und Sprachlichen, Nicht-Seelischen und Seelischen. Damit wird das Problem des Verhältnisses zwischen dem physikalischen und seelischen Stoff einerseits, wie auch zwischen dem geistigen Inhalt und dem Seelischen andererseits nur angedacht. Augustinus zeigt den Übergang von einem in das andere und erörtert es, ohne die genannten Einzelfragestellungen zu thematisieren.

*1) IST DAS GÖTTLICHE WORT EINER DER ERSTEN INHALTE, DIE DAS MENSCHLICHE DENKEN ENTDECKT?*

Zu XV.21.40-41. Das Abbild Gottes in uns sei das Gedächtnis (*memoria*), dem wir zuschreiben, was wir wissen, ohne dass daraus gleich ein Gedanke entstehen muss, aber auch die Einsicht (*intelligentia*), welche für die inhaltliche Gestaltung von Gedanken (*cogitationis informationem*) zuständig ist.<sup>401</sup> Indem der menschliche Geist denkt, denkt er, was wahr und am klarsten einsichtig ist und kann es dann zurücklegen. „Es sei eine tiefverborgene Unergründlichkeit unseres Gedächtnisses, wo wir, während wir denken, die ersten Inhalte entdecken und wo das innere Wort hervorgebracht wird.“ Was auch immer mit den ersten Inhalten gemeint sind, es ist nicht das innere Wort. Ihm geht das Schauen dessen voraus, was das tief verborgen im Gedächtnis vorliegt und das Wissen festlegt. Der Inhalt dieses Wortes schöpft jedoch aus dem Wissen des Gedächtnisses und es erhält die Gestalt aus der denkenden Einsicht des Geistes.<sup>402</sup> Beim inneren Wort denkt Augustinus an eine doppelte Ebene von Wissen und Einsicht. Das innere Wort befindet sich auf der Ebene des Denkens (*cogitatio*), welches das Gedächtnis nur gelegentlich aktivieren kann, aber nicht auf der Ebene der tiefen Einsicht.

---

<sup>401</sup> Trin. XV, 21, 40, 9-12. : [...] *memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quandam cogitationis informationem.*

<sup>402</sup> Trin. XV, 21, 40, 10-21. : *Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.*

Denn die Einsicht siedelt Augustinus auf zwei Ebenen an, einmal ist sie im Denken bemerkbar (apparet in cogitatione), ein anderes Mal ist sie verborgen. Zum Abbild Gottes, zum tiefen Gedächtnis, gehört ferner die Liebe (dilectio), welche mit der Einsicht zusammen all die Inhalte bewahrt, die die menschliche Seele anstrebt und durch das Denken ergreift.<sup>403</sup> Das innere Wort ist ein wahres Wort, das inmitten von drei innewohnenden Eigenschaften des Geistes: Gedächtnis, Einsicht und Liebe, erzeugt wird.<sup>404</sup>

*m) WELCHE ERKENNTNISTHEORETISCHE STELLUNG ÜBERNIMMT DIE ERLEUCHTUNG BEI DER EINSICHT IN DIE WAHRHEIT?*

Zu XV.27.50. In dieser Passage thematisiert Augustinus den Unterschied zwischen der Zeugung des ewigen Wortes und der Hauchung des Heiligen Geistes. Eine Schlüsselstelle für das Verhältnis zwischen dem menschlichen Wissen und dem göttlichen Verbum ist folgende: „Jenes Licht aber, das nicht ist, was du bist, zeigte dir auch dies: Etwas anderes sind die unkörperlichen Abbilder der Körper, etwas anderes ist das Wahre, das wir, die Bilder zurückweisend, mit der Einsicht schauen. Diese und andere in ähnlicher Weise sicheren Wahrheiten ließ jenes Licht dein inneres Auge schauen.“ (hier nach BKV)<sup>405</sup>

Das ist eine der Stellen, die explizit die Initiierung eines Prozesses erkennen lässt, der am Ende zur Entstehung des inneren Wortes führt. Die Einsicht in einen wahren Inhalt geschieht dabei mittels der Erleuchtung durch das göttliche Wort (wie Augustinus beschreibt). Das könnte auf den ersten Blick die Folgerung nach sich ziehen, das göttliche Wort würde das menschliche Wort, das ja mit dem Inhalt identisch ist, wahr machen, indem es das Wissen vom eingesehenen Inhalt aus dem Gedächtnis extrapoliert, ins Wort überführt und in eine wahrmachende Relation eintritt. Es ist

---

<sup>403</sup> Trin. XV, 21, 41, 32-35.: Sicut ergo inest intellegentia, inest dilectio illi memoriae principali, in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire.

<sup>404</sup> Trin. XV, 21, 41 35-40. : quia et duo ista invenimus ibi, quando nos cogitando invenimus et intellegere aliquid et amare, quae ibi erant et quando inde non cogitabamus: et sicut inest memoria, inest dilectio huic intellegentiae quae cogitatione formatur; quod verbum verum sine ullius gentis lingua intus dicimus, quando quod novimus dicimus.

<sup>405</sup> Trin. XV, 27, 50, 110-113. : Sed illa lux quae non est quod tu, et hoc tibi ostendit, aliud esse illas incorporeas similitudines corporum, et aliud esse verum, quod eis reprobatis intellegentia contuemur: haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit.

aber so zu verstehen, dass die Relation über die Spiegelanalogie hinausgeht. Die <memoria> ist eine Analogie des Vaters, dabei steht dieser in keiner klaren Relation zum Gedächtnis des Einzelnen außer der analogen. Anders das göttliche Wort, die Wahrheit selbst, das das menschliche Wort nicht wahrmacht, indem es dieses erleuchtet, sondern indem es eine Transition vom erleuchteten Inhalt in das versprachlichbare Wort initiiert. Es sind offenbar zwei Funktionen des Göttlichen gegenüber dem menschlichen Geiste auseinanderzuhalten, die den Inhalt erleuchtende und die diese Transition gewährleistende Funktion, die den erleuchteten Inhalt für das Innere des menschlichen Denkens wahrheitsfähig macht. Die erstere steht dem nicht inkarnierten göttlichen Logos zu, die letztere dem inkarnierten, der auch der eigentliche, unmittelbare Wahrmacher ist. Das menschliche innere Wort ist damit der Wahrheitsträger.<sup>406</sup>

## SCHLUSSFOLGERUNGEN TEIL 1: EINZELFOLGERUNGEN

- a) VOM WORT ZUM WORT (IV.2.4): Der menschliche Geist nimmt am göttlichen Wort und damit am göttlichen Leben teil. Der Grund dafür liegt in der Menschwerdung, die den menschlichen Geist in die Lage versetzt, Gott zu schauen. In der sinnlichen Wahrnehmung ist Gott erschienen und ließ zu, dass seine Bedeutung, wie bei einer sinnlichen Entität, erfasst und im Gedächtnis aufgenommen werden konnte.
- b). GENESE UND ORT DES INNEREN WORTES (IX.7.12-13; 10,15; 11,16): Es gibt eine bestimmte Form der Erkenntnis, der alle Inhalte entsprechen. Diese Form hält jeden Inhalt beim Geist und stellt den konstitutiven Rahmen für die Zeugung des inneren Wortes zur Verfügung, das sich von allen seelischen Akzidenzien unterscheidet.
- c). GEDÄCHTNIS UND INHALTE (XIII.1.4): So wie die sinnliche Wahrnehmung von den Dingen dieser Welt durch die bekannten Bedeutungen wiedererkannt wird, so geschieht dies auch mit den auf die intelligiblen Dinge bezogenen Aussagen. Die auf zwei unterschiedlichen Wegen gewonnenen Bedeutungen sind im Gedächtnis.

---

<sup>406</sup> Dass die Absicherung der Transition des erleuchteten wahren Inhalts von der Einsicht in das menschliche Denken durch Wahrheitsbedingungen geschehen soll, ist eine notwendige Folgerung aus der Unbestimmtheit des eingesehenen Inhalts, was im Übrigen eine Problematik ist, die bei Descartes wieder auftritt (bei ihm heißt diese Einsicht die Perzeption) und nach einer Lösung sucht (vgl. Perler 1996, 232ff.)

- d). ÜBER DIE PHILOSOPHIE (XIII.19.24): Das Wissen und die Wahrheit sollen auseinandergehalten werden. Das Offenbarungswissen führt zur Wahrheit, diese wiederum zu Gott, denn Gott fällt mit der Wahrheit zusammen. Die Philosophie kann das Ganze nicht begreifen, weil sie die Notwendigkeit des Glaubens, der zur Wahrheit führt, nicht sieht.
- e). DIE GEISTIGE AKTIVITÄT UM DAS INNERE WORT (XIII.20.26): Das innere Wort gehört zur geistigen Aktivität des inneren Menschen. Das heißt, das innere Wort ist auf der Ebene des Gedächtnisses angesiedelt. Der Geist richtet sich auf die Bedeutung, was die Entstehung des inneren Wortes durch die Erleuchtung zur Folge hat.
- f). ÜBER DAS DIVERSE WISSEN UND DEN PRIMAT DER ERLEUCHTUNG VOR DEM INNENWORT (XIV,5.7;5.8;6.8; XIV.7.9.): Im Hintergrund des Bewusstseins liegt abbildhaft eine trinitarische Einheit von Gedächtnis, Einsicht und Willen. Das Wort ist ein Indikator des bewusstgewordenen, zum Objekt des Denkens gewordenen Inhalts. Es ist kein natürlicher Vorgang eo ipso, dass das innere Wort entsteht. Denn zuvor müssen einige Bedingungen erfüllt werden. Die wichtigste davon ist die Erleuchtung seitens der dem Geist innewohnenden Wahrheit.
- g). DAS INNERE WORT ALS NICHT SPRACHLICHES GEBILDE (XIV.7.10.): Das innere Wort kann nicht etwas Seelisches im Sinne einer Akzidenz der Seele sein. Es ist auf der objektiven Ebene der nicht sprachlichen Inhalte anzusiedeln, die in der geistigen Schau zugänglich ist.
- h). DAS OBJEKTIVE WISSEN LIEGT AM INNEREN WORT (XV.10.17;18;19): Es gibt eine innere Sprache, die jenseits der Psyche besteht. Das Denken ist nichts anderes als das Bewusstwerden. Das Wissen ist der Wahrheit gleichgesetzt, daher ist es notwendig, dass das Wissen zugleich die Wahrheit meint.
- i). DAS INNERE WORT KANN SICH MANIFESTIEREN (XV.11.20): Das <verbum> und das <Verbum> stehen in einer Ähnlichkeitsrelation zueinander. Diese manifestiert sich sowohl in der äußeren Erscheinung in der materiellen Welt als auch in der Erteilung des Inhalts an sie.
- j). DAS GÖTTLICHE WORT ERWEIST SICH AUF VERSCHIEDENEN EBENEN ALS WAHR (XV.12,22;13,22): Das innere Wort, <verbum intimum>, ist nicht immer wahr. Als ein Ergebnis des Wissens von erfassten Sachen ist es wahr, jedoch kann es auf dem Irrtum oder der Lüge gegründet sein. Das göttliche Wort zeigt bestimmte Eigenschaften im Umgang mit der Wahrheit gegenüber den Engeln.

k). DAS INNERE WORT UND DIE WAHRHEIT SIND NICHT IDENTISCH (XV.14,23-24;15,24-25): Das innere Wort im Menschen kann nicht die Funktion des Wahrmachens übernehmen. Das falsche Wort verfehlt die Bedeutung des inneren Wortes und handelt in Wahrheit vom sprachlichen Irrtum oder von seelischen Zuständen wie etwa Zweifel oder es verfehlt die Bedeutung durch die absichtliche Lüge.

l). DAS GÖTTLICHE WORT VERLEIHT JEDEM INHALT DIE FORM (XV.21.40-41): Das innere Wort ergibt sich aus dem aktivierten Gedächtnis und ist ein inhaltvoller, wahrer Gedanke. Es schöpft jedoch jeweils aus der tieferen Ebene des menschlichen Geistes (mens), auf der die Dreiheit von Gedächtnis, Einsicht und Liebe vorliegt.

m). DIE ERLEUCHTUNG MACHT DEN EINZUSEHENDEN INHALT WAHR (XV.27.50): Das Licht des göttlichen Verbuns ist die notwendige Bedingung für das Wissen, das durch die Einsicht abgespeichert wird, um dann aus dem Gedächtnis aktiviert und in das innere Wort aufgenommen zu werden. So erfüllt sich der Zweck einer Erleuchtung, ihre erkenntnistheoretische Funktion innerhalb des einzelnen menschlichen Geistes, das Wahrmachen des Inhalts zu initiieren.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN TEIL 2: GESAMTSCHLUSSFOLGERUNG ANHAND DER EINHEITLICHEN REKAPITULATION DES GEDANKENGANGS

Die menschliche Erkenntnis ist aus ihrer postlapsarischen Gebrechlichkeit in den gesunden Zustand zurückgeführt worden (1). Der menschliche Geist kann Bedeutungen aller Arten aus dem Gedächtnis einsetzen (2), um mit dem geoffenbarten Wissen umzugehen, dass dieses – und nicht die (natürliche) Philosophie - ihn zur Wahrheit führt (3). Das innere Wort entsteht durch die Erleuchtung, d. h. die Kenntnisnahme (notitia) bestimmter Inhalte aus dem Gedächtnis (4). Das innere Wort ist das Ergebnis einer Aktivität des menschlichen Geistes vor dem Hintergrund seiner trinitarischen Abbildhaftigkeit (5). Die Erleuchtung geschieht durch die dem Geiste innewohnende Wahrheit und ist nicht notwendig, sondern eine Gegebenheit (6). Die Inhalte sind nicht sprachlich (7). Das durch das innere Wort zugängliche Wissen ist immer wahr, sofern dem Inhalt die Wahrheit zugesprochen wird (8). Es besteht eine Relation der Ähnlichkeit zwischen <verbum>

und <Verbum> (9). Im Gegensatz zum Wissen ist das innere Wort nicht immer wahr (10). Das ist möglich trotz der Beobachtung, dass das göttliche Wort die Eigenschaft eines Wahrnehmers schon gegenüber anderen Wesen als Mensch auszeichnet (11), so wie das inkarnierte Wort gegenüber dem menschlichen Geist (12). Der Grund dafür liegt in der Falschheit der menschlichen Wortbildung, die trotz der Erleuchtung der Bedeutung aufgrund der seelischen Hindernisse die erleuchtete Bedeutung verfehlt (13). Im Regelfall wird das innere Wort vom Denken aus dem Gedächtnis gezeugt, in welchem das Wissen aufbewahrt ist bzw.: das Gedächtnis stellt das durch das Denken geforderte Wissen bereit, nämlich die erleuchteten Inhalte, die wiederum mit der Einsicht zusammenfallen. Die Wahrheit der Inhalte wird vom Wort bestätigt und für die Funktion von *cognitio* (anschauen im Gegensatz zu *intelligere*, was eher einer Kontemplation näherkommt) aufbereitet, d. h. verstehbar gemacht. Das ist nur folgerichtig, wenn die Einsicht gemäß der trinitarischen Abbildstruktur des menschlichen Geistes den Sohn wiedergibt (14). So erweist sich die Erleuchtung als notwendige Bedingung für die Aktivierung des Denkens und die Bildung des inneren Wortes im Menschen. Dabei ist es nicht nur eine formale Aktivierung, sondern sie geht mit der Verleihung eines veridischen Status für den erleuchteten Inhalt einher.

#### LEITTHESE Nr. 8:

Verfolgte Augustinus zu Beginn des Kommentars zum Johannes-Evangelium noch das Ziel, das aufeinander abgestimmte Zusammenwirken der menschlichen Erkenntnisstruktur und der göttlichen Offenbarung aufzuzeigen, so dass die *revelatio* die menschliche *cogitatio* in die vollständige Wiederherstellung der prälapsarischen Einsichtsfähigkeit führt, so geht die Lehre vom inneren Wort in *De trinitate* der Relation zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wort gemäß der inhaltlichen Abstimmung nach. Das Ziel der Verbumlehre in *De trinitate* ist u. a., die zweifache Ausrichtung des Wortes zu veranschaulichen. Einmal in der Perspektive des nicht inkarnierten Wortes, das die Erkenntnisobjekte erleuchtet und intelligibel macht. Zum anderen in der Perspektive des inkarnierten Wortes, das den Inhalt wahr und die Erstellung des inneren Wortes möglich macht, an dem sich der Geist dann in seiner intentionalen Ausrichtung seine *cogitationes* vollzieht.

## 2.9. ZUSAMMENFASSUNG DER LEITTHESEN (Nr. 1-8):

Das Wort ist eingebettet in die dialektische Tätigkeit des Geistes, dessen Ziel in der Auffindung der Wahrheit liegt. Der Weg vom Wort zur Sache verläuft über die Bedeutung und die Weise einer Aussage über die Bedeutung. Doch das setzt voraus, dass wir wissen, was die Sache ist. Es stellt sich allerdings heraus, dass dies auf dem bisherigen Weg der Dialektik nicht möglich ist. Denn bisher haben wir die Kenntnis einer Sache in Form jener Bedeutung für hinreichend gehalten, die durch die Wahrnehmung der Sache und die dabei ausgelöste Hinwendung zu Bedeutungen natürlicherweise möglich war. Die Kenntnis einer Sache durch die sinnliche Wahrnehmung erweist sich als unhaltbar. Die Kenntnis erhält der menschliche Geist grundsätzlich durch eine Instanz, die ihm innewohnt. Diese Instanz zeigt sich der Möglichkeit nach fähig, jede Kenntnis in ihrem Wahrheitsgehalt dem menschlichen Geiste kundzutun. Es stellt sich auch heraus, dass der Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis, das Wissen über die wirkliche Welt, die Wissensbegründung auf Meinungen bedeutet, denn das empirische Wissen ist Meinungswissen. Folglich kann die Erkenntnistheorie nicht mehr auf der Grundlage der Sinneswahrnehmung gesichert werden. Die Schwelle einer ??? zur neuen Dialektik und neuen Philosophie muss anders gesichert werden. Die Dialektik erfährt eine derartige Veränderung, dass sie nicht außer Kraft gesetzt wird, sondern ihre Ausgangsprämissen ersetzen lässt. Innerhalb dieses Paradigmenwechsels wird das Wissen von der Wirklichkeit, scientia, durch das Offenbarungswissen, revelatio ersetzt. Das transformiert den menschlichen Geist und befähigt ihn zur vollständigeren sapientia. In Bezug auf die Wahrheit zeigt sich nämlich, dass sie je nach dem Vorverständnis der ontologischen Erkenntnisprinzipien, auf die sie bezogen wird, in verschiedene Modelle divergiert. Eine dialektische Wahrheit der natürlichen Vernunft steht der revelativen Wahrheit einer religiösen Vernunft gegenüber, die ihr nicht widerspricht, doch sie korrigiert und vervollständigt. Die Wahrheiten der revelativen Ontologie, der Grundlage der religiösen Vernunft, werden für den menschlichen Geist erleuchtet, und zwar in der Art und Weise, wie sie für den menschlichen Geist einsehbar sind.<sup>407</sup> Das göttliche Wort bietet

---

<sup>407</sup> Die bisherigen Erläuterungen der augustinischen Erleuchtungslehre befassen sich zumeist mit der Ermöglichung der veritativen Erkenntnis im Hinblick auf das Wissen, das der natürlichen Vernunft zur Disposition steht. Vgl. Vera rel. XXX, 56, 60-63.

die Erleuchtung als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der veritativen Erkenntnis dar. Mehr noch: Die einheitliche Struktur der Wirklichkeit setzt ihre Verstehbarkeit durch die in der Schöpfung angelegte Gestalt des göttlichen Wortes voraus. Die Verstehbarkeit infundiert in den menschlichen Geist durch die Erleuchtung seitens des nicht inkarnierten göttlichen Wortes und resultiert jeweils in die Bildung des inneren Wortes. Dabei richtet sich der menschliche Geist intentional auf den erleuchteten Inhalt aus und bildet im Anschluss das innere Wort, indem durch die cogitatio das intramentale Konzept zustande kommt. Der epistemische Inhalt ist nicht notwendigerweise auf die Versprachlichung angelegt, aber kann später versprachlicht werden. Das ist durch die Bewahrheitung seitens des inkarnierten Wortes möglich geworden.

## 3. ABSCHLUSS

### 3. 1. ZUR ZENTRALEN ANNAHME DER ARBEIT

Zu Beginn der Arbeit wurde als Ziel ausgegeben, das Verhältnis zwischen dem menschlichen Innenwort (<verbum>) und dem göttlichen Wort (<Verbum>) nach Augustinus zu bestimmen. Dabei wurde die Annahme vorausgeschickt, diesem läge nicht eine einfache, nur in der Analogie fundierte Relation zugrunde, was einer geläufigen Meinung entsprechen würde, sondern eine mehrgliedrige, zuverlässig begründete Relation. Was die Untersuchung ans Licht brachte, ist eine mehrgliedrige Feinabstimmung zwischen verschiedenen Instanzen innerhalb des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Wort und menschlichen inneren Wort. Wie sieht diese mehrgliedrige Relation genau aus? Die Gesamtstruktur der Feinabstimmung lässt sich anhand von zwei Schritten beschreiben. Erstens erleuchtet der göttliche Logos als nicht inkarniertes Wort die intelligiblen Dinge für den menschlichen Geist und macht sie ihm präsent. Die dabei manifestierten Inhalte werden vom menschlichen Geist eingesehen und ins Gedächtnis abgelegt. Im nächsten Schritt zeugt der menschliche Geist aufgrund der eingesehenen Inhalte das Innenwort. Diese Handlung des Geistes lässt sich auf zwei Weisen erklären. Nach der ersten Erklärung würden die intelligiblen Gegenstände den Wahrmacher stellen, nachdem sie durch die Erleuchtung intelligibel gemacht worden wären. Sie würden dann auch den Geist das Innenwort zeugen lassen. In einer solchen Konstellation würde der menschliche Geist die Rolle eines Wahrheitsträgers übernehmen. Soweit würde die Rede von einer direkten Wahrmacher-Relation zwischen dem göttlichen Wort, das den Inhalt erleuchtet, und dem menschlichen Innenwort, das infolge der Einsicht in diesen Inhalt ins Leben gerufen worden wäre, zutreffen. Doch würde diese Sichtweise die Erleuchtungslehre und Wahrmacher-Theorie so miteinander vermischen, dass eine klare Differenzierung nur durch die Aufgabe des erkenntnistheoretischen Verständnisses der Erleuchtung oder des Wahrmachens des Innenwortes möglich wäre. So lassen solche Wiedergaben der augustinischen Lehre die Frage unbeantwortet, was nun zur menschlichen Erkenntnis führt, die Einsicht in den erleuchteten Inhalt oder die Kundgabe durch Christus? Vielleicht beides? Und wenn beides, dann nach welcher Zuordnung? Diese Differenzierung liegt hingegen einer anderen

Erklärung zugrunde. Es entspricht allerdings augustinischen Überlegungen, die an mehreren Stellen deutlich ausgesprochen werden, zwischen der Relation seitens des nicht inkarnierten göttlichen Wortes und der seitens des inkarnierten Wortes zu demselben menschlichen Geist zu unterscheiden, freilich immer vor dem Hintergrund der Einheit der hypostatischen Union. Demnach entspricht es der augustinischen Intention weitaus eher, die Zeugung des inneren Wortes als Folge des Einsprechens seitens des inkarnierten göttlichen Wortes zu verstehen, während die Erleuchtung dem nicht inkarnierten Logos zukommt.<sup>408</sup>

Dass die erste Auffassung in der bisherigen Forschung mehr Zuspruch fand, kann daran gelegen haben, die intentionale Ausrichtung des menschlichen Geistes und die Zeugung des inneren Wortes, die als *cogitatio* stattfindet, als identische Zustände betrachtet zu haben.<sup>409</sup> Bei einer intentionalen Ausrichtung des Geistes auf ein intelligibles Objekt handelt es sich, wie wir gesehen haben, um einen nicht sprachlichen Vorgang.<sup>410</sup> Würde die von Augustinus häufig betonte Sprachfreiheit der Erkenntnis die angemessene Berücksichtigung finden, würde kein Raum mehr für die Identifizierung der Erleuchtung mit der Begriffsbildung bzw. Urteilsbildung bleiben.<sup>411</sup>

Die in der Arbeit herausgestellte Zweigliedrigkeit der interverbalen Relation zwischen Gott und Mensch ist innerhalb der zwei Teilrelationen eingegrenzt. In der ersten Teilrelation vollzieht sich seitens des nicht inkarnierten göttlichen Wortes als erstes die Erleuchtung eines Inhalts. Darauf folgt die seitens des inkarnierten göttlichen Wortes verwirklichte Bewahrheitung des intelligiblen Inhalts im menschlichen Geiste als zweite Teilrelation, aus der dann die Zeugung des inneren Wortes seitens

---

<sup>408</sup> Bezeichnenderweise würde die Formalisierung der relationalen Verhältnisse klaren Aufschluss darüber geben, warum zwei derartige Relationen nicht voneinander ableitbar sind. Eine solche formale Darstellung hat lediglich Ähnlichkeit zu einer logisch denkbaren Struktur, lässt sich aber nicht unmittelbar übertragen: Wenn S eine Relation von a zu b meint und T eine Relation von c zu b, dann gibt es keine Ableitbarkeit zwischen a und c gegenseitig. Das bedeutet:  $a \rightarrow (S) \rightarrow b \leftarrow (T) \leftarrow c$ .

<sup>409</sup> Vgl. Gilson 1949, 113: „en vertu de la transcendance absolue de l'âme par rapport au corps, saint Augustin ne peut admettre que le sensible soit reçu de l'objet dans l'âme; la sensation et l'image sont donc immédiatement des produits directs de la pensée.“

<sup>410</sup> Der gesamte Vorgang der Erzeugung des Innenwortes ist nicht sprachlich. Für die nachfolgende Versprachlichung bedarf das Gedächtnis einer Verbindung mit der zeichengebenden Funktion des menschlichen Geistes, was wiederum einen Willensakt darstellt.

<sup>411</sup> Für die Identifizierung mit der Begriffsbildung vgl. Hessen 1916, 40 und für die mit dem Urteilsakt vgl. Gilson 1949, 120ff.

des menschlichen Geistes hervorgeht. Innerhalb dieser Phase der Zeugung vollzieht sich seitens des menschlichen Geistes eine Anschauung (cogitatio) des Inhalts in einer intentionalen Ausrichtung, bis es zu seiner vollständigen Bildung kommt, die wiederum die Bedingung der Versprachlichung ist. Diese vollständige Fertigung des Inhalts bildet eine Grenzziehung für die gesamte interverbale Relation und vollendet damit die vorangegangene Erleuchtung und Bewahrheitung (das Wahrmachen).

Nach dieser Zusammenfassung der zentralen Annahme der Arbeit wird zuerst ihre gesamte Struktur, von der Erleuchtung bis hin zur Bildung des inneren Wortes erläutert (3.2). Ferner gehen aus der Erhellung der einzelnen Aspekte der interverbale Relation zwei Gedankengänge derart hervor, dass sich daraus jeweils zwei Folgerungen ergeben, welche als zwei augustinische Gottesbeweise einzustufen sind. So erweist sich der intelligible Ursprung als eine Folgerung aus der Erleuchtungslehre. Diesen als Enthymem konstruierten Schluss macht Augustinus immer wieder als intuitive Erkenntnis dessen fest, was als Gott aufgefasst und schon beim Erklingen dieses Wortes das Denken auf sich lenkt. In der gleichen argumentativen Form erscheint die zweite Folgerung, fernerhin der Christusbeweis genannt. Dieser wird von Augustinus nicht explizit ausgeführt und ergibt sich aus einer Folgerung aus der Wahrmacher-Theorie. Wie kann das göttliche Wort in den menschlichen Geist auf die Art dieses Geistes einsprechen, sollte er nicht inkarniert bzw. für immer inkarniert worden sein (3.3)? Im nächsten Schritt wird der einleitenden Frage der Arbeit nachgegangen, inwieweit die Verbumlehre auf mehr als dem bloßen Analogon gründet. Die philosophische Rechtfertigung der basalen Analogie reicht nämlich nicht aus, um das ganze Konzept der gesuchten interverbale Relation philosophisch zu sichern (3.4). So schließt sich daran die veritative Rechtfertigung des inneren Wortes, die Augustinus zusammen mit der Erleuchtungslehre als einen erkenntnistheoretischen Topos in den revelativen Zusammenhang einbaut (3.5).

Nachdem die Aspekte der analogen und veritativem Begründung der Verbumlehre im Einzelnen behandelt worden sind, kommt die Genese der Verbumlehre durch die verschiedenen Schriften in der chronologischen Reihenfolge zur Sprache (3.6). Schließlich werden einige Fragen behandelt, die einen breiten Raum in der Sekundärliteratur einnehmen (3.7).

## 3.2. ZUR STRUKTUR DER VERBUMLEHRE

### A) DER GRUNDRISS UND DIE ERSTE PHASE

Das göttliche Wort verhält sich zum menschlichen inneren Wort wie ein Relatum zum anderen, allerdings in doppelter Hinsicht. Unter dem Gesichtspunkt des inkarnierten göttlichen Wortes sowie des nicht inkarnierten Wortes. Auch wenn das inkarnierte Wort mit dem nicht inkarnierten Wort im einheitlichen und unteilbaren, aber nicht identischen (hypostatischen) Verhältnis steht, argumentiert Augustinus für eine Relation ausgehend von beiden und setzt sie ins Verhältnis zur Wahrheit.

Nach der gängigen Auffassung geben die Erleuchtung und die Bewahrheitung als identische Prozesse eine neuplatonische Wahrheitstheorie plotinischer Provenienz wieder.<sup>412</sup> In der augustinischen Behandlung der Wahrheitsfrage stehen zwei theoretische Ansätze nebeneinander, die Identitäts- und die Korrespondenztheorie der Wahrheit.<sup>413</sup> Sie kann zur Vereinfachung auch als eine Identitätstheorie der Wahrheit bezeichnet werden.<sup>414</sup> Wie aus der Untersuchung der einschlägigen augustinischen Texte ersichtlich wird, kommt der Identitätstheorie die Funktion eines Wahrheitskriteriums zu, das der menschliche Geist als ewige *ratio* wahrnimmt, während der korrespondenztheoretischen Relation ein Vorrang im Verhältnis zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Innenwort zukommt.

---

<sup>412</sup> Vgl. Fladerer 2006, 39-41, Emilsson 1996, 237-238, auch Beierwaltes 2001, 30-44, insb. 31ff.

<sup>413</sup> Obwohl die Identitätstheorie von Grund auf eine ontologische Theorie darstellt, ist sie, so wie sie hier gemeint ist, nämlich als in einer plotinischen Tradition stehende Auffassung, von einer ontologischen Wahrheitstheorie, unter welche in manchen Zuordnungen auch eine Korrespondenztheorie fällt, zu unterscheiden. In der Literatur zeigt sich nämlich eine Tendenz, die ontologische Wahrheitstheorie als eine allgemeine Bezeichnung für die Theorie zu verwenden, die etwas mit der extramentalen Wirklichkeit zu tun haben. Das gilt vor allem für die Korrespondenztheorie (so etwa Habermas 1971, 123ff.). Es gibt aber auch die Bezeichnung einer ontologischen Wahrheitstheorie im engeren Sinne. So heißt es bei Enders „ontologische Bedeutung des Wahren“ (2006,84), „ontologische Bestimmung des Wahren“ (2006,84) bzw. „Augustinus favorisiert offensichtlich einen strengen ontologischen Begriff des Wahren bzw. wahr Seienden im Sinne einer wahren, d. h. einer (ambivalenzlos-) authentischer *Form*.““ (2006,85), bei Puntel 1983, 30ff (Puntel bezieht sich in seiner Ausführung der „ontologischen Wahrheit“ auf die einschlägigen Ausführungen von Coreth, die er stellvertretend für eine bestimmte Richtung der Wahrheitstheoretiker behandelt).

<sup>414</sup> Vgl. Candlish 2010, c.4.

Nach Augustinus geht jeder Inhalt im menschlichen Gedächtnis auf jenen Inhalt zurück, der von der Wahrheit selbst vorgegeben ist. Nun muss der vorgegebene Inhalt, will dieser doch wahr bleiben, mit dem im Gedächtnis abgespeicherten Inhalt identisch bleiben. Das ist der Grund, warum noch vor der Bildung des inneren Wortes die Bewahrheitung dessen Inhalts zustande kommt. Diese Bewahrheitung findet im menschlichen Geiste statt, und resultiert in der Zeugung des inneren Wortes. Vor dieser Bewahrheitung findet die Einsicht in den Inhalt seitens des menschlichen Geistes statt, und zwar nachdem das nicht inkarnierte Wort Gottes die zu erfassenden intelligiblen Dinge in einem nicht körperlichen Lichte erleuchtet.<sup>415</sup>

Analog zum äußeren Bild wird das innere Bild der Sache, das Bild, das der Inhalt ist, betrachtet, wenn es im nicht körperlichen Licht erscheint, und es wird vom inneren Auge als *esse verum* erblickt.<sup>416</sup> Dieses *esse verum* steht hier für die Wahrhaftigkeit des Einzelnen und gewährt zugleich den Einblick in die Idee der gestuften Identität des Einzelnen mit dem Wahren. Dadurch wird die Idee des Wahren als Kriterium für den menschlichen Geist geliefert. Die Schau eines wahren Inhalts muss aber nicht in jedem Fall zur Bildung des inneren Wortes führen, auch wenn dies durchaus geschehen kann. Wird das innere Wort im nächsten Schritt gezeugt, dann ist dieses nicht willkürlich, sondern die getreue Abbildung des geschauten Bildes. Woher weiß aber der menschliche Geist, dass das *esse verum* auch dem entspricht, was eine göttliche Idee ist? Und dass das von ihm gezeugte Abbild der Idee, das innere Wort, dem Geschauten entspricht?

Aufgrund der Konstruktion der augustinischen Verbumlehre stellt sich diese Frage nach dem Garanten der Identität der göttlichen Wahrheit erst, nachdem die Idee dem Gedächtnis des menschlichen Geistes innewohnend geworden ist: Was garantiert, dass die angeschauten Ideen dieselben sind, die im Gedächtnis vorzufinden sind?! Bei einer derartigen

---

<sup>415</sup> Vgl. retr. I, 4, 4: *quia praesens est eis lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. Auch lib. arb. II 8, 21 („luce mentis“), a.a.O. 8.2 („luce ineriore“); ferner als Standardstelle zu Erleuchtungslehre gilt nach wie vor De div. quaest. 83 q. 46, 2: Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima; schließlich ist folgende Stelle in Trin. XII 15, 24 gewissenmaßen paradigmatisch: credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent.*

<sup>416</sup> Retr. I, 4, 4.

Fragestellung zeigt sich die Differenz zwischen den verschiedenen Ansätzen. Die ersten zwei Antworten lauten, dass die Ideen entweder früher, aus der Präexistenz der Seele schon bekannt sind und insofern keine Bewahrheitung brauchen (so etwa Platon vgl. Phaid. 74 B – 75 C.; Menon 81 ff.). Oder sie sind veränderungsresistente Ideen, die vom göttlichen Einen durch die täuschungsanfällige Psyche eingestrahlt wurden (wie etwas Plotin vgl. Enn. VI 6; I 1, 8). In beiden Fällen können die Ideen im Gedächtnis nur die durch die göttliche Erleuchtung angeschaut werden. Es bliebe aber eine andere Identität noch ungeklärt, nämlich die der erinnerten bzw. eingestrahlt Ideen mit den anschließend im Gedächtnis vorliegenden Ideen. Wie kann ich denn wissen, dass das, woran ich mich immer wieder erinnere oder das, was ich als von göttlicher Emanation her in mein Gedächtnis eingestrahlt Idee bedenke, mit dem identisch ist, was meine Seele in der Präexistenz kannte bzw. in der ursprünglichen Einstrahlungsquelle vorlag? Nach Platon ist die Fähigkeit des menschlichen Geistes selbst der Garant der Identität der Göttlichkeit der erkannten Ideen (vgl. Rep. V, 476 d-e; Phaid. 247d-e). Für Plotin zeigt sich die wahrhafte Natur der Erkenntnis innerhalb des Geistes und ist identisch mit der Wahrheit (Enn. V 5, 1-2). Anders bei Augustinus: Die Gewähr für den wahren Inhalt der erfassten Ideen ist hier die auf den menschlichen Geist zugekommene Bedingung der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis selbst. In der augustianischen Erklärung ist einerseits die Selbigkeit der Ideen durch die Wahrheit selbst garantiert, die den Ideen aufgrund der göttlichen Erleuchtung zukommt (retr. I, 4, 4), und zwar seitens des nicht inkarnierten Wortes (Trin. IV, 2, 4. 66-69). Das setzt aber voraus, dass sie dem menschlichen Geiste auf die Weise dieses Geistes zugeteilt werden muss, was diesem durch das nicht inkarnierte Wort zuteilwird (Sermo 117, 10, 16). Das erklärt nebenbei auch das Zuteilwerden der Einsicht in die Ideen für diejenigen, die die Annahme der durch die Inkarnation wiederhergestellten Natur verweigern. Die Schau einer Idee bedeutet somit nicht zwangsläufig ein anthropomorphes Verständnis von deren Inhalt.

Die Intelligibilität der Wahrheit geht der Wahrheit voraus, auch wenn die beiden im inneren Wort inhaltlich zusammenfallen. Durch die Erleuchtung sieht der menschliche Geist den Inhalt ein, aber kann nicht immer wissen, ob der Inhalt der göttlichen Idee entspricht, denn er braucht ein

Wahrheitskriterium.<sup>417</sup> Durch die Einsprechung aber erhält er das Kriterium, das in der Korrespondenz zwischen dem Wahrgemachten Inhalt und der wahrmachenden Instanz besteht. So lässt sich die von Augustinus gelehrt unmittelbare Unterweisung durch den Christus erklären, nämlich als Bewahrheitung der erblickten ewigen Idee. Dass die Gedanken göttlich sind, kann nur gewusst werden, wenn Gott selbst das bezeugt.

Unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt ist das Konzept der Erleuchtung in der augustinischen Konstellation die Bedingung der Möglichkeit einer Feststellung der veritativen Inhalte.<sup>418</sup> Die Erleuchtung durch das göttliche Wort führt in mehreren der herangezogenen Texte zur korrespondenztheoretischen Gestalt der Wahrheit. Sie bedingt die wahre Erkenntnis als Korrespondenz zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort und ermöglicht es, den ganzen Vorgang in einigen Schritten zu gliedern. Ontologisch muss das augustinische Konzept dem Prinzip Rechnung tragen, dass das göttliche Wort dem menschlichen vorgeschaltet ist und den wahren Inhalt für das Gedächtnis zuerst durch Erleuchtung erkennbar macht. Auf der Ebene der Erleuchtung und der Manifestation des Inhalts gegenüber der menschlichen *mens* ist das innere Wort noch gar nicht vorhanden. Erst im nächsten Schritt erfolgt die Hinwendung des menschlichen Geistes zum erleuchteten Inhalt, was am Ende mit der Zeugung des inneren Wortes endet.<sup>419</sup> Die Hinwendung hat die Einsprechung zur Folge, denn die Einsicht, die bei der Hinwendung erfolgt, bedeutet noch nicht, dass es nun von selbst zur Zeugung des inneren Wortes kommt. Dabei entspricht das Verhältnis zwischen dem erleuchteten Inhalt und eingesprochenen Inhalt noch nicht der epistemologischen Konzeption des Wahrmachens. Diese Inhalte sind kongruent. Der Geist hat dabei die Funktion des Einsehens, d.h. eines geistigen Prozesses, und der Speicherung des Inhaltes im Gedächtnis. Nach der Einsicht kommt die Einsprechung bis zur Zeugung des inneren Wortes zustande, so dass sie auch die Kongruenz zwischen dem erleuchteten und dem noch zu

---

<sup>417</sup> Selbst wenn ein Wahrheitskriterium gefunden ist, besteht die eigene willentliche Zustimmung als Bedingung für den menschlichen Geist, um die fehlerfreie Erkenntnis einer ewigen Idee zu gewährleisten.

<sup>418</sup> Dagegen meint etwa Meinhardt (vgl. Meinhardt ...), es sei wie ein Bild. Diese Auffassung geht wohl davon aus, dass die Erleuchtung für die Umschreibung eines sprachbezogenen Vorgangs steht, ähnlich wie die Metapher bei Gilson.

<sup>419</sup> Diese Hinwendung ist, im Übrigen, das augustinische Verständnis der Intentionalität des Geistes; vgl. Koridze 2004.

vergegenständlichenden Inhalt gewährleistet. Diese Phase ist immer noch sprachfrei. Die Versprachlichung setzt als eine dritte Phase nach der vollständigen Einsicht in die Wahrheit ein. In der zweiten Phase hingegen handelt sich um eine Korrespondenztheorie der Wahrheit im Sinne einer Wahrmacher-Theorie, der zufolge das göttliche Wort der Wahrmacher und das menschliche Innenwort der Wahrheitsträger ist.

## B) DER GRUNDRISS UND DIE ZWEITE PHASE

Ist die erste Phase durch die Hinwendung zum einzusehenden Inhalt geprägt, so ist die zweite Phase in der Verbumlehre durch die Zeugung des inneren Wortes und deren epistemische Begleitung durch die Einsprechung Christi gekennzeichnet. Um diese zwei aufeinanderfolgenden Momente kenntlich zu machen, sei auf die Lehre über den menschlichen Geist in *De magistro* hingewiesen. Innerhalb dieser Phase werden zwei Vorgänge genannt, auch wenn sie nicht in einen Zusammenhang gebracht werden. Zunächst ist es die Lenkung der Aufmerksamkeit des Geistes auf die Sachen selbst, nachdem die Benennung der Sache vom Geist vernommen worden sei. Nun wendet sich das innere Ohr nach dem Vernehmen der Benennung, die ja zugleich eine ins Gedächtnis transferierte Abbildung des Inhalts bezeichnet, dem Inhalt selbst zu, um zur Einsicht in diesen zu gelangen.<sup>420</sup> Dieser Vorgang markiert das Einsetzen?, die Aktivierung der menschlichen, auf den empfangenen Inhalt ausgerichteten Intentionalität. Im weiteren Verlauf erläutert Augustinus die Genese des für den menschlichen Geist manifestierten Inhalts. Diesen analytischen Vorgang, der der Intentionalität des menschlichen Geistes entspringt, aber sich nicht aus dieser ergibt, nennt Augustinus die Einsprechung des Inhalts durch Christus (Sermo 117, 10, 16). Die Intentionalität des menschlichen Geistes generiert das innere Wort, sie kann nur das inhaltszentrierte Nachdenken darüber aufrecht erhalten?, was sich dem menschlichen Geist beim Zuflüstern, der Einsprechung durch das inkarnierte Wort, manifestiert (De mag. 11, 38).<sup>421</sup> Christus steht für die Art des menschlichen Verstehens, für eine Transformation des erleuchteten Inhalts in die gesicherte anthropomorphe Erkenntnis. Das ermöglicht den nötigen

---

<sup>420</sup> Zur Verbindung des Hörens mit dem Verstehen, des Sehens hingegen mit dem Wahrnehmen bzw. Erkennen vgl. Mk 4,12.

<sup>421</sup> Jansen (Jansen ...) meint dagegen, diese Stelle in De mag. (11,38) sei nur thetisch aufzufassen.

Übergang zwischen zwei ontologischen Ebenen. Denn wie kann der menschliche Geist den göttlichen Gedanken unmittelbar aus dem Geist Gottes, aus dem Verbum erfassen? Diese Folgerung würde der augustinischen ontologisch differenzierten Trennung zwischen dem menschlichen und göttlichen Wort zuwider und auf einen Ontologismus hinauslaufen.<sup>422</sup> Dabei bleibt es nicht bei der Manifestation. Die analytische Wiedergabe des Eingesehenen muss zugleich den eingesehenen Inhalt selbst verifizieren, sonst würde unklar bleiben, ob der erleuchtete Inhalt und das erzeugte innere Wort miteinander korrespondieren. Die durch die aktivierte Intentionalität des Geistes erfolgte Wiedergabe überbrückt die Kluft/den Abstand zwischen dem erleuchteten Inhalt eines intelligiblen Dinges und dem durch den Geist erzeugten inneren Wort. Erst wenn klar ist, dass zwischen den beiden in einer wahrmachenden Relation eine Brücke geschlagen wurde, dass der eingesprochene intelligible Inhalt das Innenwort wahrmacht, fallen beide in einer Aussage zur kategorischen Einheit zusammen.

Angesichts dieser Möglichkeit einer doppelten Relation stellt sich die Frage an das augustinische Konzept der Erleuchtung. Beschreibt sie die Übertragung eines bestimmten Merkmals von einer Entität auf die andere oder steht sie für ein korrespondierendes Wahrheitsverhältnis? Sollte das letztere der Fall sein, dann dürfte von der Wahrmacher-Theorie gesprochen werden. Die gängige Wahrmacher-Theorie hat jedoch nichts mit der epistemologischen Erleuchtungsthese zu tun, es sei denn, diese würde kausal bzw. als Grounding-Relation aufgefasst. Dennoch: Die beiden Vorstellungen liegen entgegen ihrer historischen Entfernung systematisch doch in verdächtiger Nähe beieinander.

Es gibt auch Wahrheiten, die vom nicht inkarnierten Wort erleuchtet werden, aber nicht versprachlicht werden können (es sei nur an den Paulus' Bericht über das Jenseitige vgl. 2 Kor 12, 1-5, insb. 12,4 hingewiesen).<sup>423</sup> Das, was versprachlicht werden kann, kann durch die Einsprechung mitgeteilt werden. Denn es gibt eine nicht sprachliche und eine sprachliche Wahrheit. Die nicht sprachliche Wahrheit ermöglicht durch die Erleuchtung die Einsicht in sich selbst. Soweit eine Wahrheit Aussicht hat, versprachlicht zu werden, und der menschliche Geist

---

<sup>422</sup> Vgl. Ioan. 63.13: „Si comprehendis, non est Deus.“

<sup>423</sup> Bemerkenswert ist die doppelte Hervorhebung des Paulus der sprachliche Unverfügbarkeiten der wahrgenommenen Dinge. Er hörte (ἤκουσεν) die unsagbaren (ἄρρητα) Dinge (ρήματα), die zu reden (λαλῆσαι) nicht (οὐκ) möglich bzw. erlaubt (ἐξὸν) sind. In beiden Bedeutungen von ἐξὸν bleibt die Distanz zwischen nicht sprachlicher und sprachlicher Ebene bewahrt.

dementsprechend willig ist, den Inhalt näher kennenzulernen, indem er das Innenwort zeugen wird, setzt eine Einsprechung ein. Der menschliche Geist kann nur die versprachlichbare Wahrheit auffassen. Dass etwas nach Augustinus versprachlichbar wird, sollte nicht mit einer Verbegrifflichung eines Inhalts verwechselt werden, sondern vielmehr mit einer seelischen Einwohnung des Inhalts.

Die Erleuchtung ermöglicht die Kenntnisnahme seitens des menschlichen Geistes durch die Anschauung des wahren Inhalts. Diese Kenntnisnahme trägt allein den Informationscharakter. Denn es besteht ein Verhältnis zwischen der menschlichen *mens* und den ewigen intelligiblen Inhalten, die Abbilder der geschaffenen ewigen Wahrheit sind. Dieses Verhältnis ergibt die Kenntnisnahme (*notitia*) dieser Inhalte.<sup>424</sup>

Außerdem weist das Verhältnis einerseits auf den Grund der Wahrheit hin, an dem jede Einzelwahrheit teilhat und andererseits auf die Widerspiegelung dieser Wahrheit in den menschlichen *cogitationes*. Der Grund aller Wahrheiten, auch die ontologische Wahrheit genannt, hat einen absoluten Status und bedarf zwecks Bestätigung ihrer Wahrheit an sich keines Abgleichs mit irgendeiner Entität. Wie aber kann über die absolute Wahrheit gleichzeitig in ihrem ontologischen Status und dem als Wahrmacher gesprochen werden, ist doch dieser nur in einer korrespondierenden Relation möglich? Werden die Entwicklungslinien in den angeführten Werken bezüglich der Ausführungen zur Wahrheit betrachtet, zeigt sich, dass der Gebrauch des Wahrheitsbegriffs unter unterschiedlichen Gesichtspunkten für Augustinus keine Schwierigkeit bereitet, denn sie ist ein komplexes Gebilde. So ist die Wahrheit kompatibel sowohl mit dem korrespondenztheoretischen Ansatz als auch mit dem transzendentalen, der zum ihrem ontologischen Status führt.

Die Kenntnisnahme spiegelt den intelligiblen Inhalt aus dem Gedächtnis zwar notwendigerweise wider, tut dies aber nicht immer. Das ist trotz des korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzepts der Fall, wenn die Kenntnis (*notitia*) auf dem falschen Inhalt beruht. Aber in welchen Fällen kann eine *notitia* von Anfang an fehlgeleitet sein? Das ist nur dann der Fall, wenn die Kenntnisnahme zu keiner inhaltlichen Entsprechung der von der Wahrheit vorgegebenen Angabe findet, wie dies der Kommentar *In Evangelium Ioannis* nahelegt.<sup>425</sup> Aber auch etwas

---

<sup>424</sup> Ausführlich zur nicht sprachlichen Erkenntnis vgl. Hofmann 2014.

<sup>425</sup> Zur Problematik einer falschen *notitia* vgl. Brachtendorf 2000, 267ff.

anderes gibt Augustinus im Johannes-Kommentar zu bedenken: Eine Erleuchtung ist eine Prärogative des Verbuns, das sie unter dem Gesichtspunkt des geoffenbarten Wissens, *sub specie revelationis*, einem gläubigen Geist angedeihen lässt.<sup>426</sup> Würde das im Umkehrschluss heißen, dass der nicht religiöse Geist keine Erleuchtung erleiden wird? Augustinus spricht bei Erkenntnisvorgängen nicht nur vom religiösen Glauben, wie etwa in *De magistro*. Wäre dabei nur der religiöse Glaube gemeint, würde dies nicht bedeuten, dass ein Philosoph, wie etwa Platon, die Erleuchtung nicht hatte, weil er nicht dazu kam, dem christlichen Offenbarungsinhalt zu vertrauen?

Damit lässt sich festhalten. Das <Verbum> ist die Bedingung der Möglichkeit des <verbum>. Im göttlichen Licht des ersteren schaut der menschliche Geist die intelligiblen Inhalte im Verbum. Jedem dieser Inhalte entspringt das innere Wort, das für ein geistiges Anschauen steht. Sie bleiben aber formal unterschieden. Denn der Ort, in dem das innere Wort angeschaut wird, ist das Gedächtnis. Dorthin gelangt der Inhalt nämlich nach der Erleuchtung. Wie ersichtlich geworden ist, steht das innere Wort mit dem Gedächtnis in keiner Identitätsrelation - oder mit Augustinus gesagt – in keiner „si, si / no, no“-Relation.<sup>427</sup> Damit ist die Identität des Inhalts im Gedächtnis und vom inneren Wort gemeint, das aus dem Gedächtnis hervorgeht. In Anspielung auf die Analogie des göttlichen Geistes könnte angenommen werden, dass diese Identität auch im menschlichen Geist besteht. Schließlich ist das beim Wissen und Gedächtnis der Fall (mit Ausnahmen, die auf dem apriorischen Wissen basieren). Allerdings weist Augustinus diesen analogen Übergang zurück.

---

<sup>426</sup> Vgl. Io. eu. tr. I,2,6-10.

<sup>427</sup> Trin. XV,11,20. Zum Unterschied zwischen den beiden Wörtern bemerkt Brachtendorf zu Recht (279): „Die Differenz von göttlichem und menschlichem Wort ist nicht im Wahrheitswert zu suchen, sondern erstens im Phänomen des Vergessens und zweitens in der Selektivität des menschlichen Wortes.“ Anschließend begründet Brachtendorf beide Unterschiede zwar überzeugend, aber die vorangestellte Aussage, dass der Unterschied nicht im Wahrheitswert zu suchen sei, wird leider nicht näher erläutert. Das wäre aber insofern hilfreich gewesen, als es nach einer solchen Erläuterung möglich wäre nach dem Wahrheitswert von „notitia“ zu fragen. Eine Erörterung der Möglichkeit einer falschen notitia erfolgt aber an einer anderen Stelle (269ff, bes. 271) unter dem Gesichtspunkt des Problems der Lüge. Hier lässt Brachtendorfs Darstellung die Möglichkeit einer falschen notitia zu Recht zu: „Wenn die Wahrheit des inneren Wortes in seiner Übereinstimmung mit einer „notitia“ liegt, dann ist es immer war. Eine falsche Lebensführung ist eher auf eine fehlerhafte „notiita“ zurückzuführen als auf eine Diskrepanz zwischen dem Wissen um den objektiven Rang eines Gutes und seiner Stellung in der subjektiven Vorzugsordnung.“ Dem ist nur zuzustimmen, denn Augustinus scheint die faktisch vorhandene, getrübe notitia zuzugeben.

Das Gedächtnis verschafft uns den Zugang, es ermöglicht dem inneren Menschen das eigene Gedächtnis, zumindest was die Bedeutungen der intelligiblen Dinge betrifft. Welche weltlichen Dinge auch immer kenntlich gemacht werden sollten, sie können ohne geistige Erkenntnisse des inneren Menschen nur geringe Kenntnisse liefern und den Zugang zum sicheren Wissen, dem Speicherplatz für die Wahrheiten, nicht verschaffen. Das <Verbum> erleuchtet einen Inhalt mit der Wahrheit, der dann als inneres Wort erzeugt wird (das ist der Sinn der <generatio>). Somit lässt sich abschließend über ein indirektes Verhältnis zwischen <Verbum> und <verbum> sprechen, das sich über die Stiftung des wahren Gehalts abwickelt und damit wiederum zum direkten Verhältnis wird, ist die Wahrheit doch in ihrer inhaltlichen Fülle identisch mit dem göttlichen Wort.

Die innere Zuflüsterung durch Christus sichert dem menschlichen Geist zu, aus eigener Intentionalität heraus ein inneres Wort zu zeugen, das sich als in der Wahrheit korrespondierend mit dem intelligiblen Inhalt erweist. Der menschliche Geist findet sich nur bestätigt im Anschauen desselben Objekts, was ihm zuvor durch die Erleuchtung intelligibel gemacht wurde und aufging. Diese Einsicht in die Intelligibilität scheint die Voraussetzung der Wahrheit als korrespondierende Relation zu sein. Der Christus, der inkarnierte Logos, macht das esse verum des Geschauten, des eingesehenen Inhalts, zum Wahrmacher, indem er inhaltlich dem Geiste so manifestiert, dass der Geist es zu zeugen beginnt und so das innere Wort zum Wahrheitsträger macht. Der nächste Schritt kann zur Sprachbildung führen. Auch hier ist der Übergang nicht zwangsläufig gegeben, denn nicht alle inneren Wörter werden in die Sprachlichkeit überführt. So lehrt Augustinus eine Wahrheitstheorie, in der das inkarnierte göttliche Wort in der Funktion des Wahrmakers den Inhalt für den menschlichen Geist bewahrheitet und damit die Entstehung des inneren Wortes als eines Wahrheitsträgers in die Wege leitet.

FAZIT: Die formalen und inhaltlichen Verhältnisse lassen zwei weitere Deutungen über das Verhältnis zwischen zwei Verba zu. Es handelt sich dabei um den apriorischen Gottesbeweis, der ihren Ausgang am menschlichen Wort nimmt und den Christusbeweis, der umgekehrt, vom göttlichen Wort herkommend, eine notwendige Verbindung mit dem menschlichen Wort eingeht. Der apriorische Gottesbeweis wird im Wahrmacher-Verhältnis der Erleuchtung vorausgesetzt, während das inhaltliche Verhältnis der Einsprechung den Christusbeweis voraussetzt.

Die formalen und inhaltlichen Verhältnisse lassen zwei weitere Deutungen über das Verhältnis zwischen zwei Verba zu. Es handelt sich dabei um den apriorischen Gottesbeweis, der seinen Ausgang am menschlichen Wort nimmt und den Christusbeweis, der umgekehrt, vom göttlichen Wort herkommend, eine notwendige Verbindung mit dem menschlichen Wort eingeht. Der apriorische Gottesbeweis wird im Wahrmacher-Verhältnis der Erleuchtung vorausgesetzt, während das inhaltliche Verhältnis der Einsprechung den Christusbeweis voraussetzt.

### 3.3. ZWEI WEGE ZUM GOTTESGEDANKEN ALS FOLGEN DER VERBUMLEHRE

Unter dem Gesichtspunkt einer Relation vom nicht inkarnierten inneren Wort zum menschlichen inneren Wort arbeitet Augustinus einen apriorischen Gottesbeweis heraus, indem er aufzeigt, dass das Wort bei Gott, dessen Existenz durch *revelatio* gesichert ist, bei der Zeugung vollständig göttlich verbleibt und dennoch dem menschlichen Geist – durch die Menschwerdung - zugänglich geworden ist. Die Menschwerdung des Wortes wird von der Bewusstwerdung des inneren Wortes im menschlichen Geist flankiert. Das Vernehmen des zum Menschen gewordenen Wortes leitet die Hinwendung des individuellen Geistes hin zur Selbst-Mitteilung des inneren Wortes und so schließt sich der Kreis des geoffenbarten Wissens. Nun ist auf dieser Grundlage auch eine Beweisführung möglich. Das Offenbarungswissen besagt zwar, dass das Wort Gottes identisch mit Gott ist, zeigt aber zunächst nicht auf, ob und ggfs. wie sich diese Erkenntnis mit Vernunft erschließen lässt. Augustinus macht deutlich, wie die Verbumlehre notwendigerweise zu diesem Schluss führt. Es ist die immer schon stattgefundene Selbstmitteilung Gottes, die als Voraussetzung den Weg zur Formulierung der notwendigen Existenz Gottes eröffnet. So baut der apriorische Gottesbeweis auf dem Inhalt des inneren Wortes auf. Jeder Inhalt hat nämlich die Form eines dem Geiste anhaftenden Wortes, die sich als Intelligibilität dieses Inhalts erweist. Die Aktivität, die sich darauf bezieht, bezeichnet Augustinus als *cogitatio*. Die Form des Wortes als notwendige Eigenschaft des inneren Wortes führt notwendigerweise zur Idee des Wortes schlechthin. Diese ist

wiederum ist nichts anderes als Intelligibilität des Ursprungs von allem.

Nun gilt es, diese Gedanken im Einzelnen darzustellen. Ein apriorischer Gottesbeweis hat seinen festen Platz mitten in der Geschichte der Gottesbeweise. Die gemeinsame Ausgangsthese, nach der sich sämtliche apriorische Gottesbeweise richten, lautet, es gäbe eine jeder Erfahrung vorausgehende und sie voraussetzende, wie auch immer zustande kommende Intuition der göttlichen Existenz. Augustinus strebt es im Kommentar zum Johannesevangelium an, einen Beweisgang ausgehend vom Wortklang zu postulieren. Der Klang nämlich führe uns zum Inhalt. Der wiederum solle uns bekannt sein, anders ließe sich die Einsicht in den Inhalt nicht erklären.

Es handelt sich dabei nicht um eine Objektbedeutung wie jede andere. Die Rede ist vielmehr von einer Entität mit einem jede andere Wortbedeutung überragenden Inhalt. Augustinus führt den Inhalt des Wortes Gott als Beispiel eines inneren Wortes an und präsentiert denselben Inhalt damit als einen apriorischen Gottesbeweis; zugleich dient das Beispiel als eine Erklärung für das innere Wort: „Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt; denn nur der Schall geht aus dem Munde hervor. Es gibt ein Wort, welches wahrhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schall erschließt, welches aber nicht selbst der Schall ist.“<sup>428</sup> Ist es nur ein Wort, das Augustinus im Sinne hat, wenn er vom inneren Wort spricht, das im Geiste bleibt?

Es hat zunächst den Anschein, als wäre dies der Fall. Die andere Möglichkeit, diese Stelle zu verstehen, ist es, den Ausdruck „wahrhaft geistig“ (vere spiritaliter) epistemologisch aufzufassen. Das würde bedeuten, dass dieses Wort im Vergleich zu anderen Worten ein im eigentlichen Sinne geistiges Wort ist. Das heißt ein Exempel des Wortes, dessen Urbild. Diese Deutung dürfte in der Fortsetzung des Textes anklingen: „Siehe, ich spreche ein Wort, wenn ich sage: Gott. Wie kurz ist das Wort, das ich gesprochen habe, vier Buchstaben und *eine* Silbe! Ist etwa dies das ganze Wesen Gottes, vier Buchstaben und *eine* Silbe? Oder ist, so geringen Wertes dieses auch sein mag, so wertvoll dasjenige, was darunter verstanden wird? Was ist in deinem Herzen geschehen, als du hörtest: Gott? Was ist in meinem Herzen geschehen, als ich sagte: Gott? Ein großes und überaus hohes Wesen ist gedacht worden, welches alle veränderliche Kreatur übertrifft, die fleischliche und die

---

<sup>428</sup> In Ioh. I. 8, 12-15.

beseelte.“<sup>429</sup> Augustinus erläutert das innere Wort namens Gott so, dass es dem menschlichen Geist irgendwie angehören oder zumindest ihm zugänglich sein kann. Will er aber damit sagen, dass durch Gott als inneres Wort sich dem menschlichen Geiste Gott selbst zeigt, sei es auch in entferntester Weise? Das Wort Gott kann sich aber nur als Wort Gottes, als Wort an sich, als Idee des Wortes zeigen, was wiederum, weil alles in Form eines Wortes sich zeigt, mit dem Wort Gottes zusammenfallen muss. Dieses kann jedoch unmöglich ein vom menschlichen Geist gebildetes sein, wie dies in der Regel beim Hören des Klanges bestimmter Laute der Fall ist. Das also, was beim Erklingen sich bildet, ist sich zugleich verständlich zeigt („Herzengeschehen“) und entzieht.

Meint Augustinus dabei, dass die Definition des Wortes „Gott“ dem menschlichen Geist von selbst bekannt sein sollte oder dem bekannten Inhalt zugestimmt werden müsste, um diesem inne zu werden?<sup>430</sup> Oder hat Augustinus vielmehr die Inhaltsbestimmung eines bestimmten Gedankens vor Augen? Jedenfalls geht es ihm darum, das unmittelbare Erfassen der Unveränderlichkeit herauszuheben: „Und wenn ich zu dir sage: Ist Gott veränderlich oder unveränderlich? so wirst du sogleich antworten: Es sei ferne, dass ich glaube oder meine, Gott sei veränderlich; Gott ist unveränderlich. Deine Seele, obwohl klein, obwohl vielleicht noch fleischlich, konnte mir Gott nur als unveränderlich bezeichnen, alle Kreatur aber ist veränderlich. Wie also konnte dir im Denken aufleuchten, was über alle Kreatur ist, um Gott zuversichtlich als unveränderlich zu bezeichnen? Was ist also das in deinem Herzen, wenn du ein lebendiges, ewiges, allmächtiges, unendliches, allgegenwärtiges, überall ganz gegenwärtiges, nirgends eingeschlossenes Wesen denkst? Wenn du das denkst, so ist dies das Wort von Gott in deinem Herzen (hoc est verbum de Deo in corde tuo).“<sup>431</sup> Welches „verbum“ ist aber hier gemeint? Das menschliche oder doch das göttliche, ähnlich etwa wie in *De magistro* 11,38, wo er vom innewohnenden und einsprechenden Christus schreibt? Hängt womöglich die intuitive Erkenntnis der Unveränderlichkeit mit dem „verbo de Deo“ zusammen? In der Tat legt die augustinische

---

<sup>429</sup> In Ioh. I. 8, 15-23.

<sup>430</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Pros. IV, 14-16: „Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare?“ Bezeichnenderweise führt Anselm gleich auch seine Antwort an, in der er „cogitare“ und „intelligere“ unterscheidet (vgl. a. a. O. 18-19.). Nun ist bei Augustinus diese Unterscheidung noch differenzierter, denn auf diese beiden Arten von *cognitio* stellt er *conspicere* entgegen Trin. XIV 6,8.

<sup>431</sup> In Ioh. I. 8,23-34.

Argumentation diese Interpretation nahe. Das Wort Gottes öffnet sich dem menschlichen Geist durch die Intuition der Unveränderlichkeit, die hier als Inhalt des menschlichen Innenwortes auftritt.

Die Einsicht in die Bedeutung eines Wortes findet vor der Bildung des inneren Wortes statt. Die Bildung der Bedeutung des Wortes „Gott“ führt zunächst einmal zur Bildung des inneren Wortes mit Bedeutung „Gott“. Für die Bildung eines Inhalts muss der Geist epistemisch gerüstet sein, über einen Mechanismus Verfügen, der dazu imstande ist. Für die Rechtfertigung einer solchen Wortbildung reicht nicht, den Inhalt aus dem Gedächtnis zu holen. Der Inhalt muss auch gekannt werden. Wie aber kann der Inhalt des Wortes „Gott“ bekannt sein? Eine einfache Erklärung ergibt sich durch das Verhältnis des göttlichen Wortes zur Bildung des inneren Wortes im menschlichen Geiste. In diesem Fall ist es das göttliche Wort selbst, das sich von sich selbst mitteilt. Das heißt, der Inhalt kann nur verstanden werden, wenn es ihn auch gibt, denn er entzieht sich den Aktivitätsgrenzen des menschlichen Geistes. Es muss also die Bedeutung „Gottes“ vorausgesetzt werden, und zwar so, dass diese Bedeutung durch das Wort selbst, das ja Gott ist, mitgeteilt wird. Nur in diesem Fall scheint für Augustinus die Existenz Gottes argumentativ gesichert zu sein, denn der mitgeteilte Inhalt kann von der Wahrheit nicht abweichen.

Folgen wir nun dem augustinischen Verständnis der neuen Philosophie, wie er sie in *De vera rel.* entwickelt, so gehört die Behandlung der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis einer Inkarnation zum Gebiet der neuen, wahren Philosophie.<sup>432</sup> Mit dem Ansatz, die Glaubenslehre des Christentums sei eine neue Philosophie, hat Augustinus eine Synthese vom religiösen und philosophischen Wissen erarbeitet, in der dem letzteren das erstere zugrunde liegt.<sup>433</sup> In diesem Rahmen ist der Gedankengang aufzufassen, der als Christusbeweis bezeichnet werden kann, so dass um die Frage nach der Art des Christusbeweises zu klären, soll zuerst die Frage nach jener augustinischen neuen Philosophie beantwortet werden, in welcher der Gottesbeweis vom Christusbeweis ersetzt wird. Diese Frage führt zunächst auf den allgemein anerkannten Topos eines Gottesbeweises zurück, der philosophiegeschichtlich zum Bereich der natürlichen Vernunft gehören will. Gerade in diesem

---

<sup>432</sup> Vgl. *De vera rel.* V, 8, 8-16.

<sup>433</sup> Im formalen Sinne ähnelt sich diese Vorstellung der Herangehensweise in der heutigen Religionsphilosophie, vor allem im „analytischen“ Bereich, jedoch ohne den Anspruch, eine wahre Philosophie aufgrund eines vorausliegenden basalen (Glaubens-) Inhalts zu sein oder sein zu wollen.

Bereich kann aber der Christusbeweis aufgrund der revelativen Voraussetzungen nicht thematisiert werden. Das gilt selbst für die analytische Religionsphilosophie bzw. analytische Theologie, welche nach eigenen methodologischen Kriterien sich nicht an die Einklammerung von der ursprünglich aus der Offenbarungstheologie stammenden Selbsteinschränkung der natürlichen Vernunft halten muss.<sup>434</sup> So hält sich doch innerhalb ihres Themenfeldes der Gottesbeweis an die ungeschriebene Regel, dass die natürliche Vernunft gegenüber einem christlichen Mysterium Fidei der göttlichen Inkarnation versagt.

Dennoch lässt sich, wie es geschichtlich mehrfach schon erfolgt ist, aus der systematischen Perspektive philosophisch rechtfertigen, dass Gott Mensch geworden sein kann. Mehr noch: Unter der gleichen Voraussetzung kann auch gefragt werden, ob der auferstandene Christus in einer philosophisch begründbaren Weise als ein Erkenntnisobjekt in einer Beziehung mit dem menschlichen Geist identifizierbar ist. Damit wäre eine philosophische Herausforderung für einen Christusbeweis vorbereitet. Auf diese Art und Weise geht Augustinus vor. Er strebt die Veranschaulichung an, wie sich die Wirkweise des inkarnierten Gottes erkenntnistheoretisch zeigt. Sein Gedankengang erweist sich dabei auch als Argumentation für den Grund der Menschwerdung.

Ein Christusbeweis im augustinischen Sinne ist somit ein Versuch, die nach seiner Auffassung als Voraussetzung der neuen Vernünftigkeit gedachte Offenbarung philosophisch auszuweisen. Für diesen Zweck erhebt Augustinus den christlichen Offenbarungsinhalt der Inkarnation zur Grundvoraussetzung der Philosophie. Der Christusgedanke fällt dabei mit der methodologischen Voraussetzung zusammen, dass eine philosophische Untersuchung der Wahrheit des einen oder anderen Erkenntnisobjekts gerade deshalb möglich ist, weil die Wirklichkeit dieser Wahrheit dem menschlichen Geist im Denken auffällt und es als Denkmöglichkeit eröffnet. So will sich die religiöse Wahrheit des Christentums vom menschengewordenen Gott zugleich auch als Selbstoffenbarung einer Instanz erweisen, die philosophische Wahrheiten zugänglich macht; eine Instanz, welche innergeistig im Individuum erscheint und es durch die Bereitstellung der veritativen Kriterien für das Wissen befähigt, der Metaphysik in einer fehlerfreieren Weise nachzugehen.

---

<sup>434</sup> Zur laufenden Debatte zu dieser Fragestellung sieh. Gasser/Jaskolla/Schärfl 2017.

Die Bezeichnung Christusbeweis mag zunächst ungewöhnlich und unklar erscheinen, zumal Augustinus eine solche Bezeichnung nie gebraucht. Beim Christusbeweis spielt aber keine Rolle, dass Augustinus diesen Gedankengang nicht so nennt. Es ist in seinen Überlegungen häufig der Fall, dass die Folgen eines Gedankengangs erst im Kontext der revelativen Metaphysik sichtbar werden. In diesem Fall geht es um einen bestimmten augustinischen Gedankengang, nach dem die Einsprechung des Inhalts eines Erkenntnisobjekts in den menschlichen Geist stattfindet. Dabei unterscheidet sich die Einsprechung von der Erleuchtung und ähnelt vielmehr einer Kontemplation, die in letzter Konsequenz zur zwischenmenschlichen Kommunikation überleiten soll, in der das psychische Element im Vordergrund des sprachlichen Austausches von geistigen Inhalten steht.

Nun gehen wir diesem Gedanken im Einzelnen nach. Nachdem die Einsicht in den erleuchteten Inhalt durch die mens erfolgt ist, zeugt der menschliche Geist das innere Wort. Um bei der Zeugung den eingesprochenen Inhalt vollständig zu vernehmen, richtet sich der geistige Blick auf die verborgene Gegenwart des inneren Wortes. Das zeigt, dass das inkarnierte Wort für die indirekte Wirkursache der Vorbereitung der Versprachlichung der aufgenommenen Inhalte steht. Während der Vorbereitung werden die intramentalen Mittel wie etwa die Setzung des Erkenntnisaktes oder die Begriffsbildung in den Stand versetzt, den eingesprochenen Inhalt durch die zeichenhafte Namengebung für die externe Kommunikation aufzubereiten. Würde eine solche Aufbereitung des Inhalts nicht stattfinden, wäre nicht verständlich, wie der Übergang von nicht sprachlichen Inhalten zur Sprachlichkeit zustande kommt. Philosophisch relevant sind zwei Fragen: Was gewährleistet, dass der gezeugte Inhalt mit dem zuvor durch die mens erblickten, erleuchteten Inhalt übereinstimmt und wie ist der Übergang vom Nicht-sprachlichen zum Sprachlichen zu verstehen? Auf die erste Frage antwortet Augustinus mit seinem Konzept der korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorie. Der Garant für die Identität des gezeugten Inhalts mit dem zuvor erblickten ist das göttliche Wort, indem es den gezeugten Inhalt wahrmacht. Bei der zweiten Frage handelt es sich um die Annahme der seelischen Form seitens des Erkenntnisobjekts (fortan Einseelung genannt).<sup>435</sup> Der Übergang eines intelligiblen Inhalts in die

---

<sup>435</sup> Es wird bewusst der sachlich naheliegende Begriff der Einwohnung vermieden, der bekanntlich seit den Arbeiten von F. Brentano philosophiegeschichtlich anderweitig konnotiert ist.

psychische Form kommt nach augustinischer Darstellung zu einer zufriedenstellenden Erklärung, sofern dabei nicht von einem zwangsläufig ablaufenden Übergang ausgegangen wird. Stattdessen sollte der Akt der Versprachlichung seitens des menschlichen Geistes in Betracht gezogen werden. Die Versprachlichung kann den veritativen Charakter jener Relation wahrnehmbar werden lassen, die zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Geist besteht. Die Relation hält der Versprachlichung stand, indem die Sprache die Wahrheit des versprachlichten Inhalts in die Kommunikation mit sich bringt. Damit wird auch die Korrespondenz zwischen dem gezeugten Inhalt (*verbum intimum*) und dem erleuchteten Inhalt (*notitia*) aufrechterhalten. So versteht Augustinus die göttliche Mitteilung an die menschliche Seele in zweifache Weise. Einmal findet es über eine Vision statt, wie dies etwa beim Evangelisten Johannes der Fall ist, zum anderen sprachlich. Ihrerseits unterliegt die göttliche Weisheit bei der Versprachlichung einer dreifachen Einschränkung. Erstens lässt die göttliche Botschaft eine Einschränkung in dem Moment zu, da sie vom Evangelisten eingesehen wird, denn Johannes verstehe nur einen Teil der göttlichen Botschaft, also nur das, was er imstande sei zu verstehen, will doch Gott nicht die menschliche Natur des Empfängers aufheben. Außerdem erfährt sie eine Einschränkung, indem sie als Heilige Schrift verschriftlicht wird.<sup>436</sup> Und drittens dann, wenn die Botschaft erklärt, gelehrt wird, wie Augustinus dies selbst tut.<sup>437</sup> Zu welchem Zweck aber unterzieht sich das göttliche Wort den Einschränkungen? Die augustinische Antwort lautet: damit Gott selbst, der sein Wort ist, zu uns auf unsere Weise spreche (*per habitum tuum tibi loqueretur*). Dieser Gedanke bezieht sich primär auf den erkenntnistheoretischen Vorgang. Das bedeutet, dass die Weisheit Gottes, das göttliche Wort, aufgrund seiner Menschwerdung nicht nur vom außen, durch die sprachliche Aufnahme der Botschaft, sondern auch von innen her, durch die Bildung des Innenwortes vermittelbar wird.<sup>438</sup> Die göttliche Weisheit spricht zum menschlichen Geist mit dem

---

<sup>436</sup> Dass diese Einschränkung durch den inneren Lehrer aufgelöst wird, zeigt aufschlussreich Bochet (vgl. dies. 1998) auf.

<sup>437</sup> Vgl. *Io. eu. tr.* I, 1, 1-2.

<sup>438</sup> Zur Identifikation des göttlichen Wortes mit der in der Selbstreflexion gedachten Weisheit Gottes, die nach Augustinus wiederum identisch mit Gott ist siehe. Jürgasch 2013, 293ff. Als eine Folgerung hält Jürgasch mit Recht fest: „Begriffen als Wort, ist Gott laut Augustinus nicht nur „wissbar“, er ist auch als ein Gegenstand des Willens anzusehen. Dies zeigt die Konzeption des Wortes Gottes als Weisheit. So kann Gott insofern gewollt werden, als er sich in der Zeugung seines als seine Weisheit begriffenen Wortes nicht nur selbst weiß, sondern auch will. [...] Ebenso wie er sich in seinem Wort selbst weiß, will er sich daher in diesem auch selbst.“ (Vgl. Ebd. 298).

Ergebnis, dass ein entsprechender Gedanke emergiert, der sich dann in der *cogitatio* erschließen lässt.<sup>439</sup> So bleibt die Relation zwischen dem göttlichen Wort, das ein Synonym der göttlichen Weisheit ist, und dem menschlichen Innenwort sowohl auf das innere Gewähr-Werden des Inhalts als auch auf die Kommunikation zwischen der Inhaltsquelle und dem Inhaltsempfänger ausgerichtet.

Diese Kommunikation scheint erforderlich zu sein, um das Gewähr-Werden als einen - auf eine von Gott gezielt instanziierte, menschliche Weise - intelligibel gemachten Inhalt zu verstehen.<sup>440</sup> Die Einseelung des rein geistigen Inhalts, der aus der göttlichen Weisheit, dem göttlichen Wort, hervorgeht, ist die augustinische Folgerung aus der Erkenntnis, dass das Wort des Menschen in seiner reinen Geistigkeit dem Worte Gottes ähnlich, aber in Relation zur Verstehbarkeit unähnlich ist. Das menschliche Wort ist auf die Bereitstellung des rein geistigen Inhalts durch die anthropogenen Kommunikationsmittel angewiesen. Das bedeutet, die Einsprechung erschließt die Inhalte für spätere Urteile, weil dadurch die Zeugung des inneren Wortes ermöglicht wird. Das heißt aber auch, der vom Wort erleuchtete Inhalt ist einsehbar, als inneres Wort im menschlichen Geiste abbildbar und prädzierbar über viele Einzeldinge. Das Wort Gottes ist dagegen inhaltlich nicht einsehbar. Es ist jedoch als die ideelle Form jedes Inhalts bemerkbar, wenn auch erst nach der Zeugung des Innenwortes. So ergibt sich ein Bild der relativen Ähnlichkeit, bei der Gott im Wort sich selbst in absoluter Einheit anschaut, während im menschlichen Geiste gemäß Augustinus die Einsicht in den erleuchteten Inhalt der Erkennbarkeit des inneren Wortes im kontemplativen Anschauen dieses Inhalts (*cogitatio*) vorangeht. Dafür ist notwendig, dass das innere Wort zuvor vernommen bzw. erleuchtet wird. Davon hängt die Erkennbarkeit des göttlichen Inhalts auf der Seite des menschlichen Geistes ab. Hat die Erleuchtung die Identifizierbarkeit des Inhalts ermöglicht, so macht die Einsprechung die Erkennbarkeit durch das kontemplative Anschauen möglich. Die Erkennbarkeitsstruktur, die die *cogitatio* erzielen will, ist wiederum für jene Verstehbarkeit notwendig, die durch die Versprachlichung verschlüsselt und bei der späteren

---

<sup>439</sup> Zum besseren Verständnis des von Augustinus verwendeten Begriffs der *cogitatio* im Sinne von Anschauung sei auf ähnliche Begriffe wie etwa die mittelalterliche *resolutio* oder die neuzeitlich-/moderne „Analyse“ hingewiesen.

<sup>440</sup> Das trifft nicht nur auf das inkarnierte Wort zu. Die von Gott gewollte Intelligibilität scheint auch der Grund zu sein für ein *vestigium trinitatis* wie es etwa im menschlichen Geiste vorzufinden ist.

Kommunikation entschlüsselt wird. Die Erkenntnis der göttlichen Inhalte ist also nur möglich, wenn der geistige Inhalt eingeseelt (d. h. psychisch inexistent) ist, denn was wir erkennen können, können wir nur erkennen, weil ein Inhalt eingeseelt ist.

Nun ließe sich ausgehend von der biblischen Wirklichkeit darauf erwidern, dass die Botschaft, die beispielsweise Engel gemäß den alttestamentlichen Texten überbringen, in einer nicht eingeseelten Gestalt übermittelt worden seien, denn obwohl die Engel keine seelischen Mittel besitzen, konnte die Botschaft Gottes an die Propheten von diesen verstanden werden.<sup>441</sup> Dagegen lassen sich drei Argumente vorbringen: erstens kennt ein Engel den Inhalt der Botschaft bereits in nicht sprachlicher Form,<sup>442</sup> zweitens besitzen Engel nach Augustinus einen eigenen Leib und drittens überbringen Engel die Botschaft an die Menschen, ähnlich wie die Propheten, dem Inhalt nach. Sie präparieren und übermitteln die Botschaft somit in der Weise eigener Natur.<sup>443</sup> Was hörten aber die Patriarchen und Propheten, wenn es heißt, Gott sprach zu ihnen? Ein Beispiel vom Hören der göttlichen Stimme bietet der biblische Text in der Geschichte des Sündenfalls. Nach dem biblischen Bericht hat sich Adam bekanntlich versteckt, nachdem er die Stimme Gottes hörte, die nunmehr eingehüllt in einer innerseelischen Form offenbar beängstigend wirkte, während seine Stimme ihm zuvor keine Angst gemacht hat.<sup>444</sup> Aber ist das die Stimme Gottes an sich? Was die Patriarchen und Propheten betrifft, so haben sie zwar die Stimme Gottes gehört, aber ihn nie zu Gesicht bekommen, hingegen die Stimme immer nur in einer menschlichen Form vernommen.<sup>445</sup> Nach Augustinus spricht Gott an sich nie zu Patriarchen bzw. Propheten, sondern immer durch die ihm untergebenen Substanzen (das würde auch die augustinische Zurückweisung einer Ansicht implizieren, nach der die Patriarchen und Propheten Christus unmittelbar wahrgenommen hätten). Das würde jedoch dem widersprechen, was Augustinus mehrfach über das Einsprechen durch Christus beteuert. Gibt es dafür eine Erklärung? Der Widerspruch würde sich auflösen,

---

<sup>441</sup> Vgl. De Gen. ad litt. VIII, 27.50.

<sup>442</sup> Über die Erkenntnisart der Engel sieh. u. a. De Gen. ad litt. IV,23.40-24.41.

<sup>443</sup> Trin. III, 19-20. Allgemein zur Erscheinung der Engel in der biblischen Geschichte nach Augustinus sieh. Klein 2018, 111ff.

<sup>444</sup> Vgl. Gen ad litt. VIII, 27,50.

<sup>445</sup> Vgl. Ex. 33,23. Die Stimme Gottes an sich, ähnlich wie sein Gesicht niemand sehen kann, kann niemand hören, vgl. dazu De Gen. ad litt. 27,49; vgl. auch Io. eu. tr. 2,2. Demnach sprach das göttliche Wort zu Moses. Damit bekräftigt Augustinus seine Lehre vom Einsprechen. Dabei muss nur auf die unterschiedlichen Inhalte der Einsprechung und Erleuchtung bzw. Wahrnehmung geachtet werden.

sofern der augustinische Gedanke vom unmittelbaren Sprechen des Wortes zu uns miteinbezogen wird. Das klingt so, als wenn Gott keine Engel, Patriarchen und Propheten mehr als Vermittler bräuchte, um seine Botschaft an den Menschen heranzutragen. Zwar sind für die Verkündigung der neuen Botschaft die „erleuchteten Seelen“ nötig, der sich die Verfasser der Heiligen Schrift sowie die Lehrer verschrieben haben, die die Botschaft von außen an die Menschenseele tragen, allerdings ist Gott diesmal selbst in der Erkenntnis der Botschaft eingegriffen. Er bietet sich selbst als Garant für die Gewissheit der Erkenntnis an, die als Wahrheit an den menschlichen Geist ergeht.<sup>446</sup> Dabei spricht er in die menschliche Seele auf die menschliche Erkenntnisart ein, sodass es keine Zweifel mehr gibt. An die Erleuchtung durch das göttliche Verb und die Zeugung des inneren Wortes schließt sich nun das Wahrmachen des Inhalts an, der nur mittels der Einsprechung durch Christus zur Einseelung im Inneren des Menschen führt. Denn Gott wollte, indem er seinen Willen an der Schöpfung manifestierte, dass der Mensch von Natur aus nur das versteht, was vom Menschen kommt. Die Textgrundlage für diese Folgerungen bietet Augustinus am deutlichsten in *Sermo* 117, in dem er von der Art und Weise des Einsprechens spricht, die unter die zwischenmenschliche Kommunikation fällt (*per habitum tuum tibi loqueretur*).<sup>447</sup> Die Wahrheit einer sprachlich erfolgten Botschaft kann folglich nach Augustinus aus der hypostatischen Union heraus begründet werden, was den auferstandenen Christus voraussetzt. Die Voraussetzung legt somit nahe, dass es Christus selbst sein muss, der inkarnierte Christus, der die Einsprechung im Inneren des menschlichen Geistes auch jetzt vornimmt und die Inhalte des inneren Wortes mit Wahrheit versieht. Mehr noch, die inneren

---

<sup>446</sup> Vgl. Eusterschulte 2016. Diesen Aspekt der Gewissheit an der Wahrheit hebt auch Gilson bei der Erleuchtungslehre hervor, freilich ohne Konkretisierung des inkarnierten Verbuns als Quelle dieser Gewissheit, vgl. (1929, 119): „J’entends un homme qui me parle et m’expose ses idées; il me dit qu’il comprend ceci ou cela, qu’il veut telle ou telle chose; je le comprends, je forme par conséquent des concepts, et même je le crois, mais je ne sais si cela est vrai, car je ’entends un homme qui me parle et m’expose ses idées; il me dit qu’il comprend ceci ou cela, qu’il veut telle ou telle chose; je le comprends, je forme par conséquent des concepts, et même je le crois, mais je ne sais si cela est vrai, car je n’ai aucun moyen de vérifier ce qu’il me dit: l’illumination divine ne joue aucun rôle dans ce genre de connaissance ou n’apparaît pas la vérité. [...] C’est ici, exactement, qu’intervient l’illumination divine, parce qu’il s’agit ici de vérité.”

<sup>447</sup> *Sermo* 117.10.16: „Quod est, non corrumpit, non commutavit, ut per habitum tuum tibi loqueretur, non in hominem transmutatus atque conversus. Inconvertibilis enim et incommutabilis, et omnino inviolabilis manens, factus est quod tu ad te, quod ipse ad Patrem.“

Worte sind so beschaffen, dass sie von der menschlichen Seele mit Zeichen versehen und zwecks der zwischenmenschlichen Kommunikation kommunikabel gemacht werden können.

FAZIT: Es gibt Wahrheiten, die vom nicht inkarnierten Wort nicht erleuchtet werden und damit dem menschlichen Geist verborgen bleiben. Es gibt aber andere, die zwar erleuchtet werden, womit sie auch eingesehen werden können, aber nie zum inneren Wort werden. Schließlich gibt es innere Worte, die jeder Versprachlichung fernbleiben. Es gibt eine weitere Gruppe der Wahrheiten, die der Bildung des inneren Wortes zugrunde liegen und dann auch versprachlicht werden können. Alles, was sich versprachlichen lässt, kann als ein eingeseelter Gedanke bezeichnet werden, denn die Versprachlichung ist nichts anderes als seelische Einwohnung eines Inhalts. Daraus folgt die Formulierung von zwei notwendigen Voraussetzungen einer jeden Einseelung eines epistemischen Inhalts, der Einsprechung und des Vernehmens eines Inhalts. Der menschliche Geist kann am Inhalt einer intelligiblen Sache nur das verständlich finden, was sich in der Bildung des Innenwortes zeigt, nachdem das Erkenntnisobjekt eingeseelt ist. Einen reinen Inhalt des göttlichen Gedankens, der noch keine Einseelung erfuhr, kann der menschliche Geist nicht einsehen. Die menschliche Erkenntnis setzt die Intelligibilität des göttlichen Gedankens voraus sowie sein Vernehmen durch das Göttliche selbst.

### 3.4. ZUR RECHTFERTIGUNG DER BASALEN ANALOGIE

Eine umfassende Untersuchung des inneren Wortes ist ohne eine analoge Anwendung des Wortkonzepts bei Mensch und Gott nicht möglich. Bei derartiger Anwendung bestimmter Eigenschaften in Bezug auf den menschlichen und göttlichen Geist gibt Augustinus immer die enorme Differenz zwischen den beiden zu bedenken, auch wenn er zugleich eine gerechtfertigte Anwendung der Zuschreibungen an Gott und Mensch als revelativ vorgegeben und philosophisch geboten ansieht. Die Analogie kann in der christlichen Metaphysik im Allgemeinen auf zwei Ebenen gedacht werden. Die erste Ebene ist induktiv und geht philosophisch auf der Grundlage der natürlichen Vernunft

und ihrer Prinzipien vor, die andere setzt beim geoffenbarten Wissen und seinen Prinzipien an und geht deduktiv vor.<sup>448</sup>

Die Antwort auf die Kernfrage der Arbeit nach dem interverbalen Verhältnis zwischen Mensch und Gott, das über die bloße direkte Analogie hinausgeht, würde sich erschließen, wenn das Verhältnis sich als eine mehrdimensionale Relation zeigt, die ihren Ausgang in den revelativen Prinzipien findet. Eine relationale Verbindung zwischen zwei Verba, dem göttlichen und dem menschlichen Wort, besteht im Gegensatz zu einem ausschließlich menschlichen interverbalen Verhältnis nicht nur in einer einzigen ontologischen Dimension. Die Relation ist aus einer Ähnlichkeit der Inexistenz heraus möglich, auch wenn sie in unterschiedlicher Intensität vorliegt. Einerseits verkörpert sie sich in einem dem Geist frei von jeder Akzidentalität anhaftenden Wort, das bei jeder Aktivität in Geiste verbleibt und andererseits in einer mit dem zeugenden Geist eine absolute Einheit bildenden Instanz. Was Augustinus als eine Inexistenz vordefiniert, erweist sich im Fall des Menschen als eine seinem Geiste inhärente, nicht sprachliche Entität und im Fall des göttlichen Wortes als mit dem Gott in allem außer dem Wort-sein selbst gleichzusetzende Entität aus. Sie haben eine gemeinsame Form eines mit dem Geist identischen Wortes. Und es ist gerade das erste philosophische Problem, ob die Analogie, die hier vorliegt, nicht nur theologisch, sondern auch epistemisch gerechtfertigt ist. Erst wenn die epistemologische Zusammensetzung geklärt ist, ist es möglich, den augustinischen mit der These vom Anfang einer neuen Philosophie einhergehenden Anspruch auf die rationale Kommunikabilität der Offenbarung einzulösen. Es ist dies eine neue Philosophie in dem Sinne, dass sie sich weder allein auf die Prinzipien der natürlichen Vernunft noch allein auf die fiduzialen Vorgaben verlässt, sondern nach einer epistemischen Rechtfertigung in ihren beiden Unterarten propositionaler und doxastischer Rechtfertigung sucht.<sup>449</sup>

Nun ist es kennzeichnend, dass das Thema der Analogie bei Augustinus nicht explizit zu finden ist. Die doxastischen Vorgaben der revelativen Ontologie bilden für ihn eine selbstverständliche Grundlage einer epistemischen

---

<sup>448</sup> Zum ersteren vgl. Barion 1936; zum letzteren Gilson 1947.

<sup>449</sup> Zum Unterschied doxastisch und fiduzial s. Kutschera 1990, insb. 121-123. Zur Unterscheidung der epistemischen Rechtfertigung in die propositionale und die doxastische Rechtfertigung s. Silva/Oliveira 2024; vormalig unterschieden als 'propositional warrant' and 'doxastic warrant', vgl. Firth 1978, 217-219.

Rechtfertigung. Das Analogon des Wortes ist für Augustinus die grundsätzliche Voraussetzung jeder gerechtfertigten Erkenntnis.<sup>450</sup> Unter solchen Umständen scheint die geläufige Unterscheidung zwischen dem Gebrauch der Analogie auf dem philosophischen und dem religionsphilosophischen Feld nicht mehr möglich.<sup>451</sup> Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür stellt das Konzept des Wortes selbst dar. Das Konzept geht auf die Analogisierung des menschlichen und göttlichen Geistes zurück und besteht in der Lehre von den „vestigia trinitatis“, der zufolge die Spuren der Trinität in die Schöpfung eingebettet sein sollen.<sup>452</sup> Dieser Gedanke lässt sich zwar nicht nur biblisch, sondern auch philosophisch begründen; verwiesen sei an die neuplatonisch inspirierte Emanationslehre. Allerdings wird die neuplatonische Deutung von Augustinus zurückgewiesen. Denn für Augustinus liegt der doxastische Inhalt des geoffenbarten Wissens jeder philosophischen Rechtfertigung zugrunde. Diese Basalität hat auch zur Folge, dass zwar keine Rechtfertigung mehr für die Analogie nötig ist, aber doch für die aus der basalen Analogie abgeleiteten Inhalte. Beispielsweise ist das Verhältnis zwischen Verbum und verbum insofern nicht gerechtfertigt, als es nur auf der basalen Ebene der Analogie verbleibt.<sup>453</sup> Der augustinische Ansatz besteht gerade darin, die Schlussfolgerungen im epistemologischen Bereich ohne Rückgriff auf die doxastische Basalität der revelativen Inhalte zu rechtfertigen. Das bedeutet die Prüfung der abgeleiteten Erkenntnisse an der Möglichkeit ihrer epistemischen Rechtfertigung.

Es wird hingegen angenommen, dass ein Analogieglied auf der empirischen Ebene zum Verständnis eines anderen Analogiegliedes auf der transzendentalen Ebene führen würde. In diesem Fall würde die Begründung der Lehre vom inneren Wort selbst ins Wanken geraten, denn sie ist eine abgeleitete Erkenntnis und es ist durchaus nicht klar, welches basal sichere Wissen zur Beweis ihrer geistigen Existenz hinführt. Umso instabiler würde der Erkenntnisweg zum göttlichen Wort aussehen, der epistemologisch auf dem nicht sicheren Fundament des menschlichen Innenwortes aufgebaut wäre. Die augustinische Anwendung der Analogie scheint aber genau umgekehrt zu funktionieren. Erst die Existenz des Wortes Gottes führt durch das

---

<sup>450</sup> Am deutlichsten in *Confessiones* zu finden, vgl. *Conf.* IV 11,16-17; IX, 9,13-15.

<sup>451</sup> Es würde sich demzufolge auch jede Unterscheidung zwischen *analogia fidei* und *analogia entis* (inkl. *analogia rationis*) erübrigen.

<sup>452</sup> *Trin.* 11,1,1.

<sup>453</sup> Zur philosophischen Aktualität und dem berechtigten systemischen Platz vgl. Noveanu et al. 2023.

Analogon zur Erkenntnis, die die Zeugung des inneren Wortes in Geiste entdecken lässt. Und erst dann, wenn es einmal geklärt ist, dass das innere Wort auf einer nicht weiter reduzierbaren Erkenntnis beruht und damit das sichere Wissen repräsentiert, ist der Grund dafür im göttlichen Wort gefunden. So läge das Verbum dem Erkenntnisgewinn aus dem inneren Wort zugrunde. Als Bestätigung kann die augustinische Argumentation in *De magistro* vergegenwärtigt werden, nach der der Erkenntnisgewinn gerade wegen der direkten Einsprechung seitens des göttlichen Wortes, das zugleich zur Bildung des inneren Wortes im menschlichen Geiste führt, erfolgt sein muss. An dieser Stelle spricht Augustinus zwar noch nicht vom inneren Wort beim Menschen, aber es ergibt sich daraus dennoch der Ausblick, dass die Anschauung des eingesprochenen Inhalts auch im menschlichen Geiste möglich ist. Denn in *De magistro* findet nicht nur die Einsprechung auf nicht sprachlicher Ebene statt, sondern auch dessen Aufnahme seitens des menschlichen Geistes. Wie sollte denn sonst die Entstehung eines geistigen Inhalts erklärbar sein, zumal eines Inhalts, der sich dazu noch durch das Merkmal der Wahrheit auszeichnet?

### 3.5. ZUR RECHTFERTIGUNG DER WAHRMACHENDEN RELATION

Die Ähnlichkeit ist unter dem Gesichtspunkt eines Verhältnisses zwischen den zwei Entitäten eine interne, keine metaphysische Relation. Da das Verhältnis zwischen dem menschlichen Wort und dem göttlichen Wort die anthropologische Dimension transzendiert, reicht eine interne Relation nicht aus, um das Verhältnis zwischen zwei ontologisch grundverschiedenen Entitäten zu erfassen. Auch die Analogie, eine spezielle Variante der Ähnlichkeit, die interdimensionale Entitäten auch in einem transzendentalen Verhältnis verbinden kann, kann die Erklärungslücke nicht schließen. Sie besagt nämlich zunächst nur eine attributiv-nominale Ähnlichkeit zwischen zwei Entitäten, denn es ist nicht klar, worin außer dem Wort-Sein die Ähnlichkeit bestehen soll. Selbst die Zeugung, die analog beiden Entitäten, dem menschlichen und dem göttlichen Geist attribuiert wird, ist von grundverschiedener Beschaffenheit. Aufgrund dieses unzureichenden Befunds sollten nun die anderen Relationen ins Blickfeld rücken. Unter den drei metaphysischen

Relationsarten des Grounding, der Kausalität und der Korrespondenz (hier speziell in der Version des Wahrmachens) kommen die ersten zwei schon deshalb nicht in Frage, weil das göttliche Wort weder für das menschliche Wort Grund gelegt noch es verursacht hat. Es bleibt nur noch die wahrmachende Relation.

Nun stellt sich die Frage nach der formalen Bestimmung der korrespondierenden Relation, der wir in der augustinischen Verbumlehre begegnen. Es handelt sich dabei um eine wahrmachende Relation. Zur Begründung lassen sich noch einmal die zwei Entitäten anführen, die auf verschiedenen ontologischen Ebenen angesiedelt sind und gegenseitig korrespondieren. Dabei handelt es sich um eine bestimmte Relation, in der eine Wahrheit ihr Grund-Sein für die Wahrheit an einer anderen Entität bekanntgibt. Eine solche „Grounding-Relation“ ist zugleich auch eine Wahrmacher-Relation.<sup>454</sup> In dieser lässt sich ein Relatum als Wahrmacher bezeichnen und das andere als Wahrheitsträger.

Wenn im weiteren Schritt davon ausgegangen wird, dass die Wahrmacher-Theorie eine Version der Korrespondenztheorie der Wahrheit ist - und sollte dabei bedacht werden, wie entscheidend der wahre Inhalt eines inneren Wortes für die augustinische Verbumlehre ist - so kommt es zu einer auf der korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorie basierten Verbumlehre. Diese würde eine Verbumlehre bedeuten, die durch das Wahrmacher-Modell die beiden Theorien der Wahrheit, Identitätstheorie und Korrespondenztheorie einschließen würde, was Augustinus immer wieder vertritt. Mit dem Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Innenwort ist also ein Wahrmacher-Verhältnis gemeint, denn nur dieses bietet die hinreichende Erklärung dafür, dass ein Erkenntnisobjekt und der ihm korrespondierende Inhalt innerhalb des menschlichen Geistes zum Hervortreten der Wahrheit aufeinander angewiesen sind. Beim göttlichen Wort ist immer von der zweiten Person der Trinität die Rede, noch ohne formale Unterscheidung zwischen dem nicht inkarnierten und dem inkarnierten Wort. Erst jetzt soll diese Unterscheidung zur Klärung der Frage herangezogen werden, ob die Relation ein- oder mehrdimensional ist und um welche Relation es sich handeln dürfte.

Ein wahr-machendes Verhältnis ist i. d. R. transitiv, nicht reflexiv und nicht symmetrisch.<sup>455</sup> Das Verhältnis nach der

---

<sup>454</sup> Konzise Übersicht, was eine Grounding-Relation ausmacht, s. Rolffs 2023, Skt. 2.5.6.

<sup>455</sup> Vgl. Saenz 2020, 3415: „According to most truthmaker theorists, truthmaking is a non-causal dependence relation that resists analysis in terms

augustinischen Verbumlehre besitzt alle drei Merkmale. Zum transitiven Charakter der interverbalen Relation muss gesagt werden, wie die Relation vom göttlichen zum menschlichen Wort mittels des menschlichen Geistes zustande kommt. Hier bieten sich zwei Erklärungsmodelle. Es gibt einmal die Möglichkeit, die Übertragung in folgender Weise zu erläutern: Das göttliche Wort ist wegen seiner Funktion der Wahrmacher, der menschliche Geist ist hingegen wegen des in ihm bewahrheiteten Inhalts der Wahrheitsträger. Die Bewahrheitung heißt hier nichts anders als Übertragung des wahren Gehalts auf den Gedankenträger, auf dass es zu einem korrespondierenden Verhältnis zwischen den beiden kommt. Die Erleuchtung trägt lediglich einen den Inhalt einer Idee konstatierenden Charakter und enthält in sich kein identifizierendes, die Wahrheit bestätigendes Moment.

Der menschliche Geist ist dann und nur dann mit dem wahren Inhalt befüllt, was sich in der Anschauung, den *cogitationes* ausdrückt, wenn dieser ihm vom göttlichen Wort übertragen und bestätigt worden ist. Gerade diese Bestätigung erfolgt durch die Einsprechung durch das inkarnierte Wort. Wenn das innere Wort im menschlichen Geist wahr sein muss, dann ist ihm der wahre Inhalt vor der Hervorbringung dieses Wortes übertragen worden. Nun besteht keine logische Notwendigkeit, dass das göttliche Wort dem innergeistigen menschlichen Wort Wahrheit überträgt (darin besteht die zweistellige Transitivität zwischen dem inkarnierten Wort und dem inneren Wort, denn immer, wenn die Relation zustande kommt, kann sie nur durch die Bewahrheitung erfolgen), so dass eine Abweichung von der Wahrheit in der innergeistigen Wortbildung möglich bleibt. Dass solche Fehler nicht ausgeschlossen werden können, zeigt die Tatsache der falschen Erkenntnis. Denn das göttliche Wort in seiner inkarnierten Natur als Christus bewirkt durch die Einsprechung zwar die Übertragung der Wahrheit; allerdings geschieht das erst, wenn das göttliche Wort dies vollzieht und nicht automatisch, denn es ist möglich, dass die menschliche Seele die Wahrheit nicht will. Das ist der Grund der Entstehung der falschen *notitia*. Ist so verstandene Wahrheit erst durch die versprachlichte *cogitatio* an den Tag gefördert, zeigt sich das ganze Ausmaß der Falschheit. Wäre das Durchleuchten der

---

of modal notions, is two-placed, irreflexive, asymmetric, transitive, and is such that facts are typically (though not always) identified as one of its relata.“ Zu wichtigen Aspekten der Diskussion über die Relation des Wahrmachens Rettler 2017, insb. 645-646, nr.5.2.; Allgemein zum heutigen Stand der Debatten über die Wahrmachertheorie vgl. Schaeffer 2008, Fine 2017, Cameron 2018, Jago 2018.

Wahrheit auf diesem Wege immer der Fall, hätten wir es mit der dreistelligen transitiven Relation zu tun, was aber nicht der Fall ist, genauso wenig wie die Nicht-transitivität, die in der von beiden Seiten ausgehenden Unregelmäßigkeit der Übertragung einer Relation besteht. Nun ist doch meistens die wahrheitsgemäße Versprachlichung der notitia der Fall.

Die dargelegte Antwort zieht einige Folgerungen nach sich. Zunächst folgt daraus, dass sich das unteilbare göttliche Wort gegenüber dem menschlichen Wort innerhalb dieser Relation in zwei Hinsichten zeigt. Zum einen erleuchtet es als nicht inkarniertes Wort den menschlichen Geist; konkret sind es immer bestimmte Inhalte, die ins Licht rücken und dann durch den menschlichen Geist aufgenommen werden. Zum anderen handelt es sich um die intentionale Aktivierung eines erleuchteten Geistes, die sich in der Anschauung des vom Geist in die cogitatio aufgenommenen Inhalts manifestiert (was gerade das innere Wort darstellt); dieser intentionale Vollzug ist u. a. eine Aufbereitung des epistemischen Inhalts für die Überführung in die Sprachlichkeit. Der menschliche Geist erfährt aber in der erleuchteten Anschauung den Inhalt in einer Art und Weise, wie er die unbekannteren Inhalte aus der sinnlichen Wahrnehmung erfährt und benötigt deshalb vom inkarnierten Wort eine „Version“ dieser Wahrheit, die den rein geistigen Inhalt auf die menschlich erkennbare Art bekräftigt und ihn dessen gewiss macht. Später, wenn der menschliche Geist es mag, kann der Vorgang der Versprachlichung losgehen, die letzte Station nach Erleuchtung, Einsprechung und Bildung des inneren Wortes.

So ist die nicht sprachliche Erkenntnis nach Augustinus dreistufig. Sie vollzieht sich allerdings immer unter der Beibehaltung des wahren Inhalts des intelligiblen Objekts. Dieser Inhalt wird zuerst vom nicht inkarnierten Wort erleuchtet und dann vom menschlichen Geist angeschaut, je nach geistigem Stand, und anhand der Bestätigung seitens des inkarnierten Wortes identifiziert und aufbereitet, um das innere Wort zu zeugen. Erst dann kann der Inhalt versprachlicht werden. Schließlich versieht der menschliche Geist diesen Inhalt mit einem semantischen Zeichen, was durch die Aktivierung der internen seelischen bzw. psychischen Erkenntnismittel stattfindet.

### 3.6. DIE SCHRITTWEISE ANNÄHRUNG AN DIE ENDGESTALT DER AUGUSTINISCHEN WAHRHEITSTHEORIE ENTLANG DER CHRONOLOGISCHEN TEXTAUSWAHL

Die Herausbildung der augustinischen Verbumlehre lässt sich auch entlang der Chronologie der abgefassten Werke ablesen. Hiermit sei auf die wichtigsten Stufen hingewiesen, welche auf dem Weg durch die augustinischen Werke bis zur Endgestalt der Verbumlehre liegen.

Wie im Spätwerk *De trinitate* ersichtlich geworden ist, verfährt Augustinus in der Wahrheitstheorie anhand einer zweigleisigen Konzeption, der zufolge sowohl eine ontologische Konzeption des Wahren als auch die korrespondenztheoretische Auffassung vom Wahrmachen einen Gültigkeitsbereich haben. Bezogen auf die vorangegangenen Texte ist das bestimmt keine Neuerung. So wird bereits in *Soliloquia* eine Wahrheitstheorie präsentiert, die beiden erkenntnistheoretischen Sichtweisen entgegenkommt, ohne dabei eine mögliche innere Widersprüchlichkeit zwischen den beiden erkennen zu lassen. Augustinus zieht keine expliziten Schlüsse über eine besondere Konsistenz der einen oder anderen Position und lässt zunächst im Unklaren, welchen Standpunkt er präferiert. Nichtsdestoweniger steht die denkbare Möglichkeit zur Disposition, die Modelle, die er vorstellt und für miteinander kompatibel hält, nicht als Widerspruch zu betrachten, sondern als etwas, was eine einheitliche Struktur aufweist. In *De dialectica* tritt die Korrespondenztheorie der Wahrheit insofern in Erscheinung, als sie durch die Definition der Dialektik mit dem Wort verbunden wird. Das Wort wird in die Mitte der Schrift *De magistro* gerückt, in der Augustinus eine semantische Konzeption des Wortes erarbeitet, welche anstatt auf seine Zeichenhaftigkeit auf den innergeistig erscheinenden Inhalt abzielt. Die Urheberschaft dieses nicht sprachlichen Inhalts wird mit dem inkarnierten göttlichen Wort in Verbindung gebracht. Hinzu kommt, dass die Aussage, Christus sei die Wahrheit, trotz ihres offen religiösen Grundes, eine erkenntnistheoretische Aussage sein will, appelliert sie doch an die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, epistemische Inhalte von der Psyche unabhängig erfassen zu können. Der näheren Begründung dieser Symbiose begegnen wir in der nächsten Schrift. So expliziert *De vera religione*, dass nunmehr die Philosophie und die Christliche Lehre identisch sind.

Zudem wird der Zugang des menschlichen Geistes zum göttlichen Wort für frei von dazwischenliegenden Entitäten erklärt. Was passiert dabei mit der Wahrheitstheorie, die in *De dialectica* so eng mit dem menschlichen Wort, dem <verbum> verbunden ist? Die Antwort darauf enthält die Schrift *De doctrina christiana*. Es gibt demnach keine einheitliche Dialektik mehr, welcher die formal korrekten Schlüsse genügen würden, sondern nur eine solche, die aus den Bedeutungen selbst gezogen werden. Es gibt zwei Logikarten und die erste davon, die Logik im klassischen Sinne (womit bei Augustinus die stoische Logik gemeint ist), kann in der neuen Konstellation der Philosophie einschließlich der revelativen Wahrheit des Christentums, nur begrenzte Dienste leisten. Die andere Logikart wird zwar nicht näher erklärt, besteht aber aus den Bedeutungen, wie nun unterstrichen wird, und nicht mehr aus der formalen Struktur von Wörtern, Sätzen und Schlüssen. Diese Logik führt zu dem, was in *Confessiones* an der neuen Version der Wahrheitstheorie explizit festgemacht wird: das <Verbum> ist nun der Wahrmacher und der menschliche Geist Wahrheitsträger. Es handelt sich dabei nicht nur um die Bedeutungen aus dem individuellen Gedächtnis, sondern auch um die Einsicht in die Zusammenhänge der Glaubenswirklichkeit. Möglich geworden ist dies durch die Erleuchtung seitens des nicht inkarnierten göttlichen Verbuns. Jede Einsicht geht dabei aufgrund der vorangegangenen Erleuchtung vonstatten, welche nun auch als erkenntnistheoretisches Prinzip fungiert und als Bedingung der Möglichkeit des inneren Wortes hervortritt. Unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt behandelt den Vorgang der Erleuchtung der Kommentar *In evangelium Ioannis*. Schließlich kommt das Thema des inneren Wortes ausdrücklich in *De Trinitate* zur Sprache. Es wird nun ersichtlich, dass der Erleuchtungsvorgang, der sich im Kommentar des johanneischen Prologs erkenntnistheoretisch verstehen ließ, endgültig zu einer wahrmachenden Relation hinführt. Das inkarnierte göttliche Wort bewährt sich als wahrmachende Instanz für das Gedächtnis des individuellen Geistes in der ureigenen Aktivität, die Einsprechung des erleuchteten Inhalts zur Zeugung des inneren Wortes in einer vermenschlichten Form vorzunehmen, die konstitutiv für die künftige propositionale Ausgestaltung desselben Inhalts sein wird.

### 3. 7. ZUM PHILOSOPHISCHEN CHARAKTER DER VERBUMLEHRE UND DIE REKAPITULATION EINIGER THESEN AUS DER SEKUNDÄRLITERATUR

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie setzt schon an sich eine Doppelung des Wissens voraus. Diese ist zunächst nicht einleuchtend, denn das Wissen ist nicht etwas Doppelter, sondern vielmehr etwas Einheitliches, was auch der augustinischen Sicht entspricht. Es geht nämlich nicht darum, wie zwei Disziplinen einander gegenüberstehen, sondern vielmehr darum, wie sie mit dem Wissen umgehen, und zwar mit ein und demselben Wissen. Die Theologie, hier als Vehikel des Offenbarungswissens gedacht, zeigt sich als eine Hilfestellung oder - um augustinische Metapher aufzugreifen - ein Rettungsboot für das lückenhafte natürliche Wissen. Das Offenbarungswissen transformiert die Philosophie, hier als Wissensfeld der natürlichen Vernunft gedacht, in ein Erkenntnisvermögen, das ihr vom Ursprung an zugeordnet war und dessen Lückenhaftigkeit nun durch die revelative Korrektur ergänzt wird. Erst jetzt, nach einer solchen Erneuerung, ist die natürliche Vernunft imstande, philosophisch zu verfahren, womit sie von Grund auf vertraut ist, nun aber mit dem Unterschied, dass sie dort Einsicht und Gewissheit gewinnt, wo sie sie davor verfehlte. Vor dem Hintergrund dieses Konzepts erübrigt sich die ganze Spannung, mit der die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie einhergeht.<sup>456</sup>

Nun gibt es abgesehen vom neuzeitlichen Rationalismus, der gerade diese Einheit des Wissens – freilich unter anderen Prämissen - auch im Blick hat, drei Möglichkeiten, auf die revelativen Inhalte philosophisch einzugehen:<sup>457</sup> Zum einen unter der basalen Voraussetzung des religiösen Glaubens. Bildet der religiöse Glaube die basalen Prinzipien des philosophischen Verfahrens (*intellectus fidei*), so erfolgt es im Wissensbereich einer revelativen Metaphysik mittels der analytischen Vorgehensweise im Sinne der vorangestellten Prüfung des sprachlichen Gehalts. Unter derselben Voraussetzung werden nicht nur philosophische Fragen beleuchtet (*credo ut intelligam*), sondern es kann auch das Gebiet der revelativen Metaphysik

---

<sup>456</sup> Zur geschichtlichen Übersicht über diese Spannung vgl. Seckler 1991. Für eine gegensätzliche Position vgl. Honnefelder 1992, 173ff.

<sup>457</sup> Der Rationalismus in seiner von Hegel inspirierter Gestalt vertritt die Auffassung, dass die Vernunft als Ersatzglaube das bessere Wissen biete, vgl. Kühnlein et al. 2021.

befragt werden (*fides quaerens intellectum*). Ferner können die Inhalte der Offenbarung zum Gegenstand der philosophischen Untersuchung werden. Hier würde die Vorgehensweise auf dem umfassenden, auch wenn nicht absoluten Vertrauen in die Wirksamkeit der natürlichen Vernunft bei den revelativen Inhalten beruhen. So bestünde das Verfahren in der Prüfung eines revelativen Inhalts anhand des Ausmaßes seiner Gültigkeit. In diesem Fall bedient sich eine natürliche Vernunft der eigenen Mittel der Logik, zwecks der Rechtfertigung und unbeschadet der Gültigkeit des revelativen Inhalts. Diese Methode wurde oft als eine scholastische aufgefasst.<sup>458</sup> Schließlich gibt es eine dritte Vorgehensweise, wie sie laufend von der analytischen Religionsphilosophie praktiziert wird, nämlich die Prüfung der inneren Konsistenz von religiösen Glaubensinhalten, d. h. der Kohärenz und Widerspruchsfreiheit innerhalb einer religiösen Ontologie. Dabei ist die äußere Konsistenz ohne Bedeutung, da es ohne jegliche doxastische Vorannahme der natürlichen Vernunft bzw. ohne eine apriorische Vorgabe erkenntnistheoretischer Art vorgegangen wird. Von diesen drei Möglichkeiten macht Augustinus von dem ersten Gebrauch, was seine Verbumlehre zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung macht.

Der im ersten Abschnitt vorgestellten Sekundärliteratur (1.7) sind gängige Interpretationen zur Verbumlehre und den mit ihr eng verbundenen Themen zu entnehmen. Im Folgenden wird auf die wichtigsten eingegangen.

- (i) Zur inneren Kontinuität der Verbumlehre: Das *dicibile* und das innere Wort bilden die einheitliche Linie der Verbumlehre, die sich von *De dialectica* bis hin zu *De trinitate* ohne nennenswerte Verschiebungen erstreckt; das *dicibile* ist demnach letzten Endes nichts anderes als das innere Wort.<sup>459</sup>
- (ii) Zur Zugehörigkeit des inneren Wortes zur mentalen Sprache: Es geht beim augustinischen inneren Wort um die mentale Sprache, wie sie etwa von Ockham und Fodor gelehrt wird.<sup>460</sup> Über den Vergleich mit verschiedenen modernen Ansätzen in der Sprachtheorie: Die Lehre des semantischen Holismus ist für den Vergleich mit der

---

<sup>458</sup> Auch bekannt unter der Bezeichnung der klassische Fundamentalismus; vgl. Plantinga 1983.

<sup>459</sup> Diese Ansicht vertreten Kirwan (2001, 199ff.) und King (2014, 298).

<sup>460</sup> Diese Position vertritt Kirwan und beruft sich dabei auf Evans (...), während sie von King nicht geteilt wird (vgl. Kirwan 2001, 202-203).

augustinischen Verbumlehre angebracht, genauso wie die These von der Unbestimmtheit der Übersetzung und der Arbitrarität der Sprache.<sup>461</sup>

- (iii) Über die Entstehung des inneren Wortes: Die Genese des inneren Wortes ist ausschließlich ein Ergebnis der Zeugung seitens des menschlichen Geistes, unabhängig von der göttlichen Seite und möglich nur aufgrund der analogen Relation des inneren Wortes mit dem göttlichen; das Denken bildet nach Augustinus folglich den Inhalt selbst heraus, ohne jegliche Stütze und Hilfe von außen.<sup>462</sup>
- (iv) Über die Erleuchtung im augustinischen Verständnis: Die Erleuchtung ist entweder eine Metapher, die für die Urteilsbildung steht, oder sie ist das Intelligibel-Machen der sensiblen Erkenntnisobjekte oder eine Einsprechung.<sup>463</sup> Ist sie das Erstere und fällt die Erleuchtung mit der Einsprechung zusammen, dann endet dieser Vorgang mit einer Urteilsbildung.<sup>464</sup>
- (v) Über die Bedeutung der Wahrheitsfrage für die Verbumlehre: Die Wahrheitstheorie, die Augustinus vertritt, ist entweder inkonsistent oder läuft über den erkenntnistheoretischen Rahmen auf die ontologische Wahrheit einer religiösen Vorgabe hinaus. Nach Augustinus ist eine korrespondierende Relation zwischen dem inneren Wort im Menschen und dem göttlichen Wort aufgrund des Primats der ontologischen Wahrheit unmöglich. Seine Wahrheitstheorie lässt sich in Grundzügen auf die plotinische Identitätstheorie reduzieren. Nur als solche kann die Wahrheit für die Verbumlehre in Frage kommen.<sup>465</sup>

Dazu lässt sich folgendes sagen:

Zu (i). Die Identifizierung von <dicibile> und <verbum intimum> bzw. <verbum in corde> übersieht die augustinische Entwicklungsstationen der Verbumlehre, die in dieser Arbeit

---

<sup>461</sup> Vgl. King (2014, 304-305), Van Riel (2017, 268ff.), Fuhrer (2009, 143-144).

<sup>462</sup> Vgl. Watson (1988, 84), auch King (2014, 306-307) scheint das zu vertreten.

<sup>463</sup> Vgl. Antoni (1997 15-16, 21-22) und Gilson (1929, 106-110) bzw. Koch (2009, 9ff.) und Warnach (1965, 435ff).

<sup>464</sup> Für diese Ansicht argumentiert Warnach (1965, 444).

<sup>465</sup> Das ist die Sichtweise von Enders (2006), die allerdings grundsätzlich auch von King (2014, 147ff.) und van Riel (2017, 255) geteilt wird.

nachgezeichnet werden.<sup>466</sup> Die Kontinuität des Gedankens kann zwar zur Übereinstimmung/Identität eine Brücke von *dicibile* und dem inneren Wort schlagen. Allerdings besteht eine solche Brücke nach dem Textbefund gerade in der Entwicklung und Transformation der Bedeutung des *dicibile*. Ein vergleichbarer Vorgang ist auch anderweitig anzutreffen (die ähnliche Entwicklung lässt sich etwa bei der Wahrheitstheorie beobachten). Augustinus transformiert diesen Gedanken so in einen neuen, dass nicht der erste zugunsten des zweiten verworfen wird, sondern so, dass jener in diesem erhalten bleibt. So wird einerseits die Kontinuität zwischen dem *dicibile* und dem inneren Wort garantiert, es kommt zu keinen Brüchen in der Lehrentwicklung und es muss bei diesem Thema nicht von der Unvereinbarkeit zwischen den Gedanken in frühen und späten augustinischen Texten ausgegangen werden. Jedoch ist die Identifikation von *dicibile* und innerem Wort unter dem systematischen Gesichtspunkt unhaltbar. Es zeichnet sich vielmehr eine organische Entwicklung im Sinne einer immer weiteren Präzisierung des *dicibile* bis hin zum inneren Wort ab. Das zeigt etwa der Umstand, dass das *dicibile* in *De dialectica* noch keine Andeutung der nicht sprachlichen Seinsweise aufweist, wie es später beim inneren Wort der Fall ist. Außerdem ist das *dicibile* in *De dialectica* ein untrennbarer Teil des Wortes im Sinne des propositionalen Bestandteils der Wissenschaft der Logik, das innere Wort entstammt hingegen gemäß *De doctrina christiana* einer anderen, dem *prelapsarischen* Zustand des Geistes zugänglichen Logik und drittens ist der epistemische Gehalt des *dicibile* keineswegs verifizierbar, während das innere Wort in einer wechselseitigen Relation mit dem – inkarnierten – göttlichen Wort und damit der Wahrheit steht.

Zu (ii) Auch wenn King die stichhaltigen Argumente gegen die Annahme einer mentalen Sprache hinter dem Konzept des inneren Wortes vorgebracht hat, sollte gegenüber der verbreiteten Auffassung, Augustinus lehre eine mentale Sprache, weiterhin differenziert werden: Denn eine mentale Sprache lässt sich divers interpretieren. Zum einen kann sie als eine Variante des Logizismus aufgefasst werden, die der Sprache eine widerspiegelnde Funktion zuweist. Diese Interpretation fällt unter den semantischen Isomorphismus.<sup>467</sup> Zum anderen kann ohne

---

<sup>466</sup> Die identifizierende Anwendung beider Begriffe findet sich in Kirwan (2001, 199ff.) und in King (2014, 289).

<sup>467</sup> Diesen „Mentalismus“ als primäre Deutung der augustinischen Verbumlehre lehnt Kreuzer (2004) ab.

weiteres angenommen werden, dass das Denken einer grammatikalisch strukturierten Sprache unterliegt. Mehr noch: Es referiert noch vor jeder Versprachlichung auf ein System der nicht sprachlichen oder vorsprachlichen Struktur, die objektiv und für die intentionale Dimension jeder wirklichen Sprache zuständig sein dürfte.<sup>468</sup> In diesem Fall würde sich die objektive Anwendung der Semantik den angeborenen Strukturen zuordnen lassen.<sup>469</sup> Diese Auffassung, sprachphilosophisch auch der Innatismus genannt, tritt in unterschiedlichen Spielarten auf. Auf die Version von Katz macht Matthews aufmerksam, indem er auf die Kompatibilität dieser modernen Theorie mit dem augustinischen Standpunkt verweist.<sup>470</sup> Der Innatismus (hier verteidigt von Matthews) weist zwar zurecht die Kritik von Wittgenstein an die augustinische Spracherwerbtheorie zurück, geht allerdings von der Annahme aus, dass auch Augustinus die Strukturen für den Spracherwerb im menschlichen Geist angelegt sieht.<sup>471</sup> Augustinus spricht zwar von der Arbitrarität der Phonetik, allerdings lässt er die Frage nach der Grammatik offen.<sup>472</sup> Es gibt allerdings eine andere Möglichkeit, eine Theorie der mentalen Sprache zu interpretieren. Die mentale Sprache kann beispielsweise so verstanden werden, als würde sie das inhaltliche Verständnis der Dinge aus dem Gedächtnis holen und wäre damit auf die platonischen Überlegungen zu Anamnesis zurückführbar.<sup>473</sup>

Auf der anderen Seite lässt sich die Existenz einer mentalen Sprache mit der Zurückweisung des Auftretens der allgemeinen Begriffsinhalte *ad mentes* auch in Frage stellen.<sup>474</sup>

---

<sup>468</sup> Dem Unterschied zwischen nicht sprachlich oder vorsprachlich kann hier nicht nachgegangen werden, er hat aber Relevanz, sind doch die Ansätze von Augustinus einerseits und J. Fodor (vor allem 1975) oder N. Chomsky (1975) andererseits unter dem Gesichtspunkt der Herkunft der Sprachlichkeit auseinanderzuhalten.

<sup>469</sup> Dies ist eine Position, die W. von Ockham (vgl. dazu Normore 2009) und in einer modifizierten Form J. Fodor vertritt. Dieser verteidigt (vgl. Fodor 1975, 64-65) die augustinische Sprachauffassung gegen Wittgenstein; ausführlich dazu siehe Williams 1984, 138-141. Zur These der mentalen Sprache im Allgemeinen vgl. Rescorla 2023.

<sup>470</sup> Vgl. Matthews (2005b, 33) führt unter der Bezeichnung „linguistischer Rationalismus“ die Position von Katz als Beispiel für ein gelungenes Innatismus-Modell an (diese Position vertritt Katz nach Matthew in Katz 1979 (vgl. Matthew 33).

<sup>471</sup> Zu Wittgensteins Kritik an Augustinus siehe Fodor 1975, 62-63, 69-73; Matthews 2005b, 61ff.; Brachtendorf 2020.

<sup>472</sup> Vgl. auch Mag. XII, 39, 19-22.

<sup>473</sup> Vgl. Panaccio, 1999, zu Platon insb. 29-36.

<sup>474</sup> So etwa Kirwan (2001, 201ff., insb. 202), wo er sich dabei auf Evans 1982, 101-102 (nach Kirwan ebd.) beruft. King spricht von einem semantischen Holismus bei Augustinus, führt das aber leider nicht aus (vgl. ders. 2014, 304-

Das Denken versieht die Gedanken mit allgemeinen Eigenschaften, die sie bei seinem Gebrauch gewonnen hat und mit anderen teilt, so dass der Gedanke je nach Gebrauch an Bedeutung variieren kann. Die allgemeinen Begriffe haben demnach keinen unveränderlichen Gehalt und können deswegen keine Grundlage mehr für wahre Urteile bilden. Diese Theorie mag die Berechtigung für ihre Erklärung aus den unterschiedlich gelagerten Extensionen von gleichen Wörtern schöpfen und das Gemeinsame auf den Zustand des Denkenden und nicht den Begriff selbst zurückführen. Es ist aber keineswegs ausgemacht, dass Augustinus bei den inneren Wörtern, die in *cogitationes* erschlossen werden, an die einzelnen Begriffe und nicht an die Sätze bzw. Urteile denkt.

Zu (iii) Die Grundlage zur epistemischen Herausbildung des inneren Wortes liegt im Gedächtnis bereit. Was stünde dann im Wege, die Verbumlehre so zu verstehen, als wäre die *mens* autark in der Entstehung des inneren Wortes. Nun ist in dieser Deutung nicht zu sehen, auf welche Weise der Relation zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Geist Rechnung getragen werden kann. Augustinus besteht nachdrücklich auf die einschneidende Rolle des göttlichen Wortes in der Unterrichtung des menschlichen Geistes über die epistemischen Inhalte auf zwei Ebenen (d. h. Erleuchtung und Einsprechung).<sup>475</sup>

Dass das erworbene Wissen zurecht der *<mens>* zuzuordnen ist, ergibt sich aus der Einsicht in den Inhalt.<sup>476</sup> Diese muss nicht zwingenderweise blitzartig zustande kommen, denn die Übergabe des Wissens seitens des göttlichen Wortes an die *<mens>* und die anschließende Zeugung des menschlichen

---

305). Im Allgemeinen besagt der semantische Holismus (auch unter dem *meaning holism* bekannt) genau die entgegenlautende These, dass nämlich die Bedeutung eines Wortes nicht an sich festliegt, sondern sich erst und nur im Zusammenspiel mit anderen Bedeutungen erkennbar zeigt.

<sup>475</sup> Der nicht sprachliche Charakter des inneren Wortes findet nicht immer Erwähnung. So vertritt R. Berlinger (1962, 219) ausdrücklich den sprachlichen Charakter des inneren Wortes: „Die Analogie zwischen dem Werden dessen, was durch das stiftende Wort als „inneres Wort“ geworden ist, und der zeitlichen Tätigkeit des „inneren Wortes“ führt Augustinus soweit, dass er von faktisch Seiendem nun nicht mehr allein sagt, dass es gestalthaft und gestaltbar sei, sondern, dass es in der Dimension der Sprache getätigt werden muss, um verstanden zu werden“ (Berlinger, ebd.). Ähnlich sieht es A. Schöpf (1970, 82). Sofern wir auch hier „das Zeitliche“ am Wissen als sprachliches Wissen verstehen dürfen, vertritt er die Auffassung, dass das ewige Wort mit dem inneren Wort des Menschen in einer unmittelbaren Beziehung steht, indem jenes diesem zuspricht. Dabei geschieht, so Schöpf, folgendes: „in der Erfahrung des zeitlichen Sichwissens erfährt der Mensch mit seinem Geist als inneres Ohr das innere Wort (*verbum mentis*, *verbum cordis*), das ihm vom ewigen Wort als dem Lehrer zugesprochen wird“ (Schöpf, ebd.).

<sup>476</sup> Vgl. Brachtendorf 2000, 152.

inneren Wortes stellt noch nicht fest, an welcher Stelle die Erleuchtung stattfand. Es ist demnach noch offen, ob der Inhalt vor der Einsicht erleuchtet wird oder danach? durch den Geist, um dann aus der memoria den konkreten Inhalt hervorzuheben und darüber nachzudenken. Aus diesem Grund ist die Erleuchtung zwingend vorauszusetzen, will doch verstanden werden, wie die menschliche <mens> imstande sein kann, die Inhalte des göttlichen Wortes einzusehen. Die Erleuchtung ist entweder die Kenntnissgabe an den menschlichen Geist mit dessen Versetzung in den Wissensstand oder sie ist Einsprechung.

Zu (iv). Die Erleuchtungslehre ist konstitutiv für die veritative Grundlegung der Erkenntnis; die Erleuchtung vollzieht sich demnach zwischen zwei Relata in einer ontologischen Identitätsrelation. Die Erleuchtung kann entweder zur Einsicht in die intelligiblen Inhalte oder zur geistigen Urteilsbildung führen oder auch beides in einem Akt vollziehen. Ist sie mit dem Einsprechen identisch, dann führt dies zum anderen, sprachlichen Urteil, das sich mit dem propositionalen Gehalt ausstattet. Ist sie ein Wahrmachen, dann ist dem Urteil die Einsicht in den Inhalt sowie die Bekräftigung des Inhalts vorgeschaltet. Diese Einsicht und Bekräftigung sind nicht sprachlich, denn diese Vorgänge dienen zur Vorlage für das anschließend gezeugte innere Wort, bei dem die nicht sprachliche Beschaffenheit aufrechterhalten bleibt. Für die Erleuchtung als Bedingung der Möglichkeit für die Einsicht spricht auch der veridisch nicht qualifizierte Zustand des eingesehenen Inhalts, bis dieser vom – inkarnierten – Wort endgültig bewahrheitet wird. Erst dann kann von der Grundlage einer Urteilsbildung gesprochen werden, die in den cogitationes, also im inneren Wort zu suchen ist.<sup>477</sup>

---

<sup>477</sup> Hessen befasst sich an verschiedenen Stellen mit der augustinischen Erleuchtungslehre (wie etwa in Hessen 1931, 97-98). In seiner Deutung betont/hält für richtig? Hessen die materiellen und funktionalen Aspekte in der Entstehung einer Erkenntnis (1931, 101; eine differenzierte und aufschlussreiche Stellungnahme zu Hessens Deutung der augustinischen Illuminationslehre findet sich bei Wenning 1989) für richtig?. Diese Unterscheidung ist bei Augustinus nicht leicht auszumachen, allerdings ist sie in der Deutung der Erleuchtungslehre von Bonaventura explizit herausgearbeitet worden (Ein guter Vergleich findet sich bei Schumacher 2011, insb. 110-153). Es ist auch nicht zu sehen, dass die wortbildende Bedeutung der aus der Erleuchtung entstandenen Erkenntnis gemäß seiner Augustinus-Deutung eine Bedeutung hat. Hessen verkennt folglich die Rolle des Wortes in der Erleuchtungslehre. Auch bei Jansen findet das innere Wort für die nähere Erklärung des Wissenserwerbs keinen Platz. Jansen beschäftigt sich mit der Erkenntnis der ewigen Inhalte, was aber augustinisch infolge der Erleuchtung möglich ist. Jansen legt zuerst aufschlussreich die Lehre von den rationes aeternae dar (1930, 135-136), wo sich nach Jansens Deutung bei Augustinus ein - im folgenden vorgestelltes - erkenntnistheoretisches Problem auftut, weil er die Schau der Ideen von der Schau Gottes trennt. So hält Jansen im Ergebnis

Zu (v). Nach der gängigen Auffassung wurde Augustinus in seiner Wahrheitsauffassung von Plotin beeinflusst bzw. kontrastiert Augustinus die plotinischen Gedanken mit dem revelativen Gedankengut, um die Konturen seiner eigenen Auffassung zur Verteidigung des Letzteren schärfer hervortreten zu lassen.

Findet diese historische Begründung des augustinischen Wahrheitskonzepts bei einigen Autoren auch Anerkennung, kann sie doch nicht der gesamten Wahrheitstheorie gerecht werden. Denn es bleiben immer Aspekte, die sich nicht einfach als ein Glied in eine lange begriffsgeschichtliche Entwicklung einordnen lassen. Die augustinische Wahrheitstheorie hat zwei Seiten. Auf der einen Seite lässt sie sich historisch erklären und erinnert nicht wenige Forscher an die plotinischen Vorgaben. Auf der anderen Seite zeigt sich die augustinische Wahrheitstheorie systematisch. Hier befasst sie sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis allein aus der Anstrengung der natürlichen Vernunft heraus. Augustinische Ausführungen zur Ignoranz der revelativen Erkenntnis seitens der antiken Philosophen lassen erahnen, warum sein systematischer Standpunkt mit einer der Philosophiegeschichte immanenten Begriffsentwicklung kollidiert. Die Wahrheit, die immer schon der Gegenstand der philosophischen Kontroversen gewesen sein mag, ist nach Augustinus als Instrument der Erkenntnis auf den Menschen zugekommen, nicht umgekehrt. Sie ist erschienen, und zwar gleich doppelt, einmal als Mensch und zum anderen als eine epistemisch kundgebende Instanz innerhalb der Reichweite der menschlichen Erkenntnis. Die erstere ist konstitutiv, die letztere normativ. Konstitutiv ist sie als Voraussetzung der Hinwendung des menschlichen Geistes zu Wahrheit schlechthin, normativ ist sie für die dem menschlichen Geist ausgesetzten epistemischen Inhalte. Waren sich die Philosophen vor Augustinus der Stellung der Wahrheit bewusst gewesen – ist sie doch in sämtlichen antiken Wahrheitstheorien als transzendent bestimmt – so gilt

---

seiner Untersuchung fest, dass Augustinus die Frage offenlasse, wo die erkannten rationes aeternae denn seien, wenn nicht in Gott, denn er neige weder dem Ontologismus zu (demnach wären die Ideen doch in Gott) noch dem Neuplatonismus (demzufolge hätten die Ideen eine von Gott unabhängiger Existenz) noch forcieren er den Intuitionismus (demnach hätten wir die angeborene Fähigkeit, die ewigen Inhalte zu kennen). Jansen erkennt leider die Rolle des Verbums in der Erkenntnis der rationes aeternae nicht an, in der voraussichtlich die Antwort auf die aufgeworfene Frage zu suchen ist. Hingegen hat J. Ritter erkannt (1937, 106, Fn, 2.), was der Verweis auf die Stelle auf Trin. IV, 2, 4: „Illuminatio nostra est participatio Verbi.“ zeigt, dass das göttliche Wort bei Augustinus entscheidend mit der Erleuchtung – und damit auch mit der Erkenntnis der ewigen Inhalte – zusammenhängt.

diese Stellung als selbstgegeben. Augustinus lehnt diese Selbstgegebenheit ab. Er hält den antiken Philosophen vor, dass sie gerade aus jenem Grund in der Beurteilung der Wahrheit fehlerhaft gewesen waren, dass sie deren Voraussetzung, die dem Denken zuvorkommende Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, nicht erkannt haben. Diese Intelligibilität der Wahrheit muss nach Augustinus der Wahrheit vorangehen, um die Bedingungen des Erkenntnisgewinns zu schaffen, denn der menschliche Geist kann sich selbst diese Bedingungen nicht kreieren. Die Erschließung der intelligiblen Wirklichkeit haben die Philosophen nach Augustinus zu ihrer eignen Erkenntnisleistung erklärt, anstatt anzuerkennen, dass erst die vorherkommende Selbstoffenbarung der Wahrheit das sichere Wissen zuteilwerden lässt. In diesen Zusammenhang ist auch die Relation vom göttlichen Wort zum menschlichen Innenwort eingebettet.

# LITERATURVERZEICHNIS

## DAS WERKVERZIECHNIS ZU AUGUSTINUS:

WERKE AUGUSTINS (ABKÜRZUNGEN AUS AL)  
kritische Ausgaben des Werkes Augustins:

Bibliothèque Augustinienne (BA) Paris, 1949ff.  
corpus christianorum series Latina (CCSL) 1954ff.  
corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Wien,  
1887ff.  
Miscellanea Agostiniana (MA). rom 1930 ff.  
Patrologia Latina (PL) Paris u.a. 1844ff.

acad. Contra académicos, CCSL 29  
civ. De civitate dei CCSL 47-48  
conf. confessiones CCSL 27  
div. qu. De diversis quaestionibus CCSL 44A  
doct. chr. De doctrina christiana CSEL 80  
en. Ps. enarrationes in Psalmos CSEL 38-40  
ep. epistulae cseL 34, 44, 57, BA 46B  
gn. litt. De genesi ad litteram CSEL 28, 1  
gn. litt. inp. De genesi ad litteram liber imperfectus CSEL 28, 1  
gn. adv. Man. De genesi adversus Manicheos CSEL 91  
io. ev. tr. in iohannis evangelium tractatus CXXIV, CCSL 36  
lib. arb. De libero arbitrio ccsL 29  
mag. De magistro CCSL 29  
nat. b. De natura boni CSEL 25, 2  
retr. retractationes CCSL 57  
s. sermones PL 38, 39, MA  
sol. soliloquia CSEL 89  
spir. et litt. De spiritu et littera CSEL 60  
trin. De trinitate CCSL 50-51  
vera rel. De vera religione CCSL 32

## DIE VOLLSTÄNDIGE LISTE SÄMTLICHER EDITIONEN:

<https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4.pdf#page=11>

DIGITALE GESAMTAUSGABE AUF GRUNDLAGE DER  
JEWEILS BESTEN EDITION (ONLINE-RESSOURCE):

<https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense>

#### GESAMTAUSGABE ZWEISPRACHIG:

Augustinus Opera – Werke. Hrsg. Vom Tübinger Augustinus-Zentrum (J. Brachtendorf, V. Drecoll, außerdem C. Horn, Th. Fuhrer) (Hrsg.), begründet von Wilhelm Geerlings (seit 2002 sind 20 Bände erschienen, Stand: Mai 2024).

#### EINIGE EINZELAUSGABEN:

- De magistro / Über den Lehrer. Lat./Deutsch. Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag; Neuübersetzung Edition. Übersetzt und herausgegeben von Burkhard Mojsisch 1998;
- De magistro - Der Lehrer. (Augustinus. Opera · Werke: Band 11); Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Therese Fuhrer. Schöningh Verlag, Paderborn 2002.
- Die christliche Bildung (*De doctrina christiana*), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart 2002.
- Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes: (Vorträge 1 - 23) / übers. und mit e. Einl. vers. von Thomas Specht. Bibliothek der Kirchenväter; 1,8. Bd. 4, 1. Kempten; München: Kösel, 1913.
- Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes: (Vorträge 24 - 54) / übers. und mit einer Einl. vers. von Thomas Specht. Bibliothek der Kirchenväter; 1,11. Bd. 5, 2. Kempten; München: Kösel, 1913.
- Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Band I (Buch I-VII), übers. und mit einer Einl. vers. von Dr. Michael Schmaus. Bibliothek der Kirchenväter; 2,13. Bd. 11, 1. Kempten; München: Kösel, 1935.
- Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Band I (Buch VIII-XV), übers. und mit einer Einl. vers. von Dr. Michael Schmaus. Bibliothek der Kirchenväter; 2,14. Bd. 12, 2. Kempten; München: Kösel, 1936.

#### WEITERE ANGEWANDTE LITERATUR:

Aristoteles. Corpus Aristotelicum. Bekker (ed.). Berlin 1831ff.

Platon. Werke in acht Bänden. Hg. von Gunther Eigler. gr./dt.,  
Übersetzung: Friedrich Schleiermacher (revidiert), Darmstadt:  
Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 2. Aufl. 1999.

Plotini opera / ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer  
Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis  
Oxonii : Clarendon, 1964-2004.

Serapion von Thmuis. Präfation. BKV (Griechische Liturgien)  
Bd. 5, 1912, 146ff. Zit. nach J. Tyciak Wege östlicher Theologie  
1946, 17.

#### SEKUNDÄRLITERATUR:

Antoni, Gérald. La prière chez Saint Augustin: d'une philosophie  
du langage à la théologie du Verbe. Paris: Vrin, 1997.

Atzberger, Leonhard. Die Logoslehre des heiligen Athanasius:  
ihre Gegner u. unmittelbaren Vorläufer Hildesheim; New  
York: Olms, 1975. Nachdr. d. Ausg. München, Stahl, 1880.

Barion, Jakob. Über die Bedeutung der Analogie für die  
Metaphysik, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-  
Gesellschaft, 49. Bd., 1936, S. 30- 48.

Beierwaltes, Werner. Das wahre Selbst: Studien zu Plotins  
Begriff des Geistes und des Einen. Frankfurt am Main:  
Klostermann, 2001.

- „Erleuchtung“. In: HWPh II, 1972, 714-717.

Berlinger, Rudolf. Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt  
a. M. 1962.

Bochet, Isabelle. L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin.  
Revue des science religieuses 72, nr. 1, 1998, 20-37.

Brachtendorf, Johannes. Verbum. In Augustinus-Lexikon. Hg.  
von Dodaro, R./Mayer, C. /Müller, Ch. Basel: Vol. 5. Schwabe  
Verlag, 2024a, 875-883.

- Verbum dei. In Augustinus-Lexikon. Hg. von Dodaro,  
R./Mayer, C. /Müller, Ch. Basel: Vol. 5. Schwabe Verlag,  
2024b, 883-894.

- Augustins Theorie der Bedeutung und ihre Rezeption in der Sprachphilosophie Wittgensteins. In: Augustinus als Pädagoge und als Sprachtheoretiker, 2020, 221-243
- Augustine on the Glory and the limits of Philosophy. In: Augustine and Philosophy. Ed. by Phillip Cary, John Doody and Kim Paffenroth. Lexington Books Lanham, Maryland 2010, 3-21.
- Augustinus und der philosophische Weisheitsbegriff. In: Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike, Fuhrer Hg. Steiner Verlag, Stuttgart, 2008. 261-274.
- Confessiones. In: Drecoll 2007a, 363-377.
- Confessiones. Darmstadt: WBG, 2005.
- Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate. Felix Meiner, Hamburg 2000.

Burnyeat, Myles Frederic. Wittgenstein and Augustine De magistro, in: The Augustinian Tradition (Hg. G.B. Matthews), Berkeley 1999, 286–303.

Cameron, Ross P. Truthmakers. In: M. Glanzberg (ed.) The Oxford Handbook of Truth, Oxford: Oxford University Press. 2018, 333–354.

Candlish, The Identity Theory of Truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition)  
Edward N. Zalta (ed.), URL =  
[The Identity Theory of Truth \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Spring 2010 Edition\)](#)

Cesalli, Laurent. Vivarium 45 (2007) 283-297.

Chomsky, Noam. The logical structure of linguistic theory. New York, NY [u. a.]: Plenum Press, 1975.

Clark, Mary T. *De trinitate*. In: The Cambridge Companion to Augustine; ed. By E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge University Press (4. pr.) 2005, 91-102.

Clayton, Philip. Varieties of Panpsychism. In: Panentheism and Panpsychism Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind. Reihe: Innsbruck Studies in Philosophy of Religion, B. 2. Hrsg. Brüntrup, G./Göcke B. P./ Jaskolla, L., Leiden: Brill-Mentis, 2020, 191-203.

Colish, Marcia L. The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages. V. 2. Stoicism in Christian Latin thought through the sixth century (Studies in the History of Christian Thought, xxxiv, xxxv.). Leiden, Brill 1985, 142-238.

De lucia, Paolo. La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positive. Cronogrammi. Sezione III, Protagonist! e correnti del Risorgimento 1, Roma: Aracne 2012

Dörrie, Heinrich; Baltes, Matthias; Pietsch, Christian. Die philosophische Lehre des Platonismus / . B. 7.1. Theologia Platonica: Bausteine 182 - 205: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008.

Domínguez, Patricio. Augustinus Philosophiebegriff. Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage. In „Augustinus- Werk und Wirkung. B. 4. Hrsg. von J. Brachtendorf und V. H. Drecoll. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.

Drecoll, Volker Henning. Gnadenlehre und Zeichenlehre in De doctrina christiana. In: Spiritus et littera: Beiträge zur Augustinus Forschung; Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA / G. Förster, A. E. J. Grote, Ch. Müller (Hrsg.) Würzburg: Augustinus bei Echter, 2009, 99-115.

- Augustinus Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck 2007a.
- Querbeziehungen im Denken Augustins. In: Ders. 2007b, 547-556.

Edwards, Douglas. "Pluralist Theories of Truth", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>, 19.07.2023

Edwards, Mark J. "Origen", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/origen/>>.

Eisele, Wilfried. „Im Anfang war das Wort“ Der Prolog zum Johannesevangelium (Joh 1,1-18). *Bibel Heute* 187 (2011) 7- 9.

Emilsson, Eyjólfur K., "Cognition and its Objects," *The Cambridge Companion to Plotinus*. ed. by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 217-249.

Enders, Markus. ‚Wahrheit‘ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte. In: ‚Die

Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit'. Hrsg. von: M. Enders und J. Szaif. De Gruyter Studienbuch: 2006, 65-93.

Eusterschulte, Anne. *Verbum quod intus lucet* – Zur Theorie der Illumination bei Augustinus. In: Erleuchtung: Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs / herausgegeben von Almut-Barbara Renger. Freiburg; Basel; Wien : Verlag Herder 2016, 73-92.

Evans, Michael Gareth J. *The Varieties of References*. ed.by J. McDowell, Oxford: Oxford University Press 1982.

Erler, Michael. *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. De Gruyter, Berlin/New York 1987.

Feder, Alfred Leonhard, *Justins des Maertyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschengewordenen Sohne Gottes: eine dogmengeschichtliche Monographie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1906.

Fine, Kit. "Truthmaker Semantics," in B. Hale, C. Wright, and A. Miller (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*, Vol. 2, West Sussex: Wiley Blackwell 2017, 556-577.

- 'Guide to Ground', in F. Correia/B. Schneider (ed.), *Metaphysical Grounding*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 37-80.

- "The Question of Realism!". *Philosopher's Imprint*. Nr. 1, 1 (2001): 1-30.

Firth, Roderik. *Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts*," in *Values and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim, 1978, D. Reidel, Holland, pp. 217-19.

Fitch, Frederic B. "A Logical Analysis of Some Value Concepts". *Journal of Symbolic Logic*, 28:135–142, 1963.

Fladerer, Ludwig. *Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus*. In: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit'*. Hg. von: M. Enders und J. Szaif. De Gruyter Studienbuch: 2006, 33-48.

Fodor, Jerry. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, 1987, 135-154.

- J. A. Fodor: 1975, *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell Company, New York.

Frede, Michael / Striker, Gisela (Hrsg.): *Rationality in Greek Thought*. Clarendon Press, Oxford 1996.

Fuhrer, Theresa. Augustinus von Hippo. In: *Grundriss Geschichte der Philosophie*. (Begr. Von Fr. Überweg, neubearb., von H. Holzhey, hr. von Cr. Riedweg, Ch. Horn und D. Wyrwa) Band 5/2. Basel: Schwabe Verlag, 2018, 1672-1750.

- Hermeneutik und Metaphysik. Augustin über die Arbitrarität von Sprache. In: *Spiritus et littera: Beiträge zur Augustinus Forschung; Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA / G. Förster, A. E. J. Grote, Ch. Müller (Hrsg.) Würzburg: Augustinus bei Echter, 2009, 129-150.*
- ‚*De magistro*‘. In: *Dreccoll 2007a, 268-270.*
- ‚*De vera religione*‘. In: *Dreccoll 2007b, 272-275.*

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965.

Gangauf, Theodor. *Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus*. Augsburg 1852; Nachdr. Ffm 1968.

Gasparri, Luca and Diego Marconi, "Word Meaning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/word-meaning/>

Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/ Schärfl, Thomas, (Hg.). *Handbuch für analytische Theologie* Münster: Aschendorff Verlag 2017.

Geyser, Joseph. Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit. In: *Aurelius Augustinus: die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus*. Hg. von M. Grabmann. Köln: Bachem, 1930, 63-86.

Gilson, Étienne. „Introduction à l'étude de saint Augustin. » » (Etudes de Philosophie Médiévale, 11). Paris, Vrin, 1929, 2. éd., 1949, 3. éd; 4. Tirage, 2003.

- *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*. Montréal: Inst. d'Études Médiévales, 1947.

Grundmann, Thomas. Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage Berlin; Boston: De Gruyter, 2017.

Habermas, Jürgen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In Habermas, J. und N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt am Main 1971.

Heinimann, F. \_Mass, Gewicht, Zahl. Museum Helveticum, 32. 1975, 183-196.

Hennigfeld, Jochem. Geschichte der Sprachphilosophie. Berlin, de Gruyter, 1994.

Hessen. Johannes. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Leiden 1960<sup>2</sup> (erste Auflage Berlin [u. a.]: Dümmler 1931).

- Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus · Hessen, Johannes. (1921) - In: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 34, 1921, 370-378.
- Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1916.

Honnefelder, Ludger. Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: Colpe, Carsten; Honnefelder, Ludger; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit. Berlin: Akademie-Verlag. 1992, 55–76.

Horn, Christoph. Augustinus. München: Beck, 1995.

Hofmann, Frank. Nicht-Konzeptuelles Wissen. Philosophical Issues: A Supplement to Nous, SB. 24 (1), 2014, 184-208.

Hofrichter, Peter. Logos-Lehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Christologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption, in Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Freiburg 1992, 187-217.

Jäger, Christoph. Reformierte Erkenntnistheorie. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 55, H. 4, 2001, 491-515.

Jago, Mark. What Truth Is, Oxford: Oxford University Press. 2018.

Jansen, Bernhard. Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae. In: Aurelius Augustinus: die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus. Hg. Von M. Grabmann. Köln: Bachem, 1930, 111-136.

Jürgasch, Th., Augustinus. Der Weg zu dem dreieinen Gott, in: Th. Jürgasch, *Theoria versus Praxis?* Berlin/New York 2013. 276-344.

- Gegenwart der Einheit: zum Begriff der Religion ; Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes / hrsg. von Thomas Jürgasch, Herausgegeben von Thomas Jürgasch, Ahmad Milad Karimi, Georg Koridze, Karlheinz Ruhstorfer. Freiburg i.Br.; Berlin; Wien: Rombach, 2008.

Kahnert, Klaus. Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache. Amsterdam/Philadelphia 1999.

Kannengiesser, Charles, The Philosophical Background of the Athanasian Doctrine of Salvation, *Vox Patrum* 26, 2006, T. 49, 265-276.

Kany, Roland. Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Kanzian, Christian. „Bottom-up“ versus „top-down“. In: *Ontology of Theistic Beliefs*. Ed. by Miroslaw Szatkowski. Philosophical Analysis. Berlin / Boston: De Gruyter 2018, 63 - 76.

- Zur Eigenart der Rationalität von Aussagen über Gott. Hinweise zur systematischen Auswertung von Kants Kritik der Reinen Vernunft. In: *Knowledge and Belief*. Beiträge zum 26. Internationalen Wittgenstein Symposium. Hrsg. v. W. Löffler und P. Weingartner, Kirchberg am Wechsel 2003, 169-171.

Katz, Jerrold J. Semantics and conceptual change. *Philosophical Review* 88, 1979, 327-365.

Kelber, Wilhelm. Die Logos-Lehre: von Heraklit bis Origenes. Insb. Zu Klemens von Alexandrien 179-216; zu Origenes 219-247. Stuttgart: Verlag Urachhaus 1976.

King, Peter. Augustine on Language. In: *Cambridge companion to Augustine*. Second edition, E. Stump and D. V. Meconi (eds.), 2014a, 303-321. (on human Word).

- Augustine on Knowledge. In: Cambridge companion to Augustine. Second edition, E. Stump and D. V. Meconi (eds.), 2014b, 153-176 (on Truth).

Kirwan, Christopher. Augustine's Philosophy of Language. In ,The Cambridge Companion to Augustitne'. (eds.) E. Stump & N. Kretzmann, Cambridge University Press 2001, 186-204.

Klein, Elizabeth. Augustine's theology of angels Augustine Institute, Denver, Colorado. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 2018.

Koch, Isabelle. Le verbum in corde chez Augustin. In: „Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique“. sous la direction Joël Biard. Louvain: Éd. de l'Inst. Supérieur de Philosophie [u.a.], Louvain [u.a.] : Peeters, 2009, 1-28.

Koridze, Georg Barthimäus. Die thomistische Theorie der Intentionalität. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019.

- Intentionale Grundlegung der philosophischen Logik : Studien zur Intentionalität des Denkens bei Hervaeus Natalis im Traktat "De secundis intentionibus." <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-22646> . 2004.

Krämer, Stephan / Schnieder, Benjamin. „Wahrheitswertträger und Wahrmacher“, in: ‚Handbuch der Meataphysik‘. M. Schenk (Hr.) J. B. Metzler Verlag, 2017, 352-358.

Kreuzer, Johann. Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft. PhJb 2/04 /2004, 274-290.

Künne, Wolfgang. Conceptions of truth. Oxford [u.a.]: Oxford Unviersity Press. Clarendon, 2003.

Kutschera, Franz von. Vernunft und Glaube. Berlin ; New York : de Gruyter, 1990.

- Sprachphilosophie. 2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage Wilhelm Fink Verlag München 1975.

Lagouanère, Jérôme. Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin : formes et genèse d'une conceptualization., Collection des études augustiniennes. Série Antiquité 194. Paris : Inst. d'Études Augustiniennes 2013.

Lettieri, Gaetano. *De doctrina christiana*. In: Drecoll 2007, 377-393.

Löffler, Winfried. Plantingas "Reformierte Erkenntnistheorie" und die neue Debatte um eine "Christliche Philosophie", *in: K. Dethloff, R. Langthaler und L. Nagl (Hgg.), "Die Grenze des Menschen ist göttlich". Beiträge zur Religionsphilosophie.* Berlin: Parerga 2006a, 181-224.

- Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1. Auflage 2006b.

MacDonald, Scott. The Divine Nature. In: The Cambridge Companion to Augustine; ed. By E. Stump and N. Kretzmann. CUP (4. pr.) 2005, 71-90.

- Illumination. In Routledge Encyclopedia of Philosophie, v. 4. London: Routledge. 1998, 698-700.

- Malusa Luciano: Il preteso ontologismo di Bonaventura alla luce delle interpretazioni neo-tomistiche. Doctor Seraphicus, XLIX, 2002, 93-121.

Marion, Jean-Luc. Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin. 2. éd., corr. Presses Universitaires de France – PUF, 2008.

Markus, Robert Austin. St. Augustine on Sings. In: Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy 2, 1957, 60-83.

Marrou, Henri-Irénée. Saint Augustin et la fin de la culture antique. 4. ed. Paris: Boccard, 1958.

Matthews, Gareth B. Knowledge and Illumination. In: The Cambridge Companion to Augustine; ed. By E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge University Press (4. pr.) 2005a, 171-185.

- Augustine. Malden, MA [u.a.]: Blackwell, 2005b.

- The Inner Man. American Philosophical Quarterly, vol. 4, No. 2, 1967, 166-172.

Mayer, Mischa / Männlein-Robert, Irmgard / Zellentin, Holger / Drecoll, Volker Henning sowie die Stellungsname von Niehoff. In: Book and Discussion, Buchvorstellung von Niehoff (2018) anlässlich des Martin Hengel Fellowships von Prof. Maren Niehoff an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 11. Dezember 2019; in Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity. 2019, Band 24, Heft 3, 601-631.

Meier-Oeser, Stephan. Die zwei Formen der inneren Rede nach Augustinus. Zum historischen Ursprung der These von der

sprachlichen Verfaßtheit des Denkens, in: *Philosophy in Global Change*. Hg. by Tengiz Iremadze in collaboration with Helmut Schneider and Klaus J. Schmidt. Tbilisi 2011; S. 36-55.

- *Verbum mentis*. In *HWP* 11, 2001, 592-595.

Mellor, David Hugh. *Wahrmacher*. In: *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*. Hrsg. Von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger. Tübingen: Mohr Siebeck: 2004, 103-118.

Mojsisch, Burkhard. *Augustin*, in: Tilman Borsche (Hg.): *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, 63–76.

Moore, Andrew. *Philosophy of Religion or Philosophical Theology?* *International Journal of Systematic Theology* v. 3, nr. 3, 2001, 309-328.

Moreschini, Claudio. *The Cappadocian Fathers: Forerunners and Contemporaries*. Series: *Studia Patristica*. Supplements 10. Leuven, Paris, Bristol: Peeters 2022.

Morovicova Remedios, Monika. *Unterwegs zu einer Sprachontologie: Augustin als Schlüssel für die Interpretation der Sprachreflexionen von Heidegger und Gadamer*. *Augustinus - Werk und Wirkung*, Band: 3. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2013.

Mulligan, Kevin/ Simons, Peter / Smith, Barry. *Truth-Makers*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (1984), S.287–321. Von den Autoren revidierte und aus dem Englischen übersetzte Fassung. - Kevin Mulligan, Peter Simons & Barry Smith - 1987 - In L. Bruno Puntel (ed.), *Der Wahrheitsbegriff: Neue Explikationsversuche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 210-255; Sonderdruck 1-30.

Murdoch, John E. *Philosophy of mind and action, The potential and the agent intellect*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From The Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Associate Ed. Eleonore Stump. Cambridge University Press, 2008, 595-601.

Niehoff, Maren R. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. Yale: Yale University Press, 2018.

Nolan, Lawrence. "Malebranche's Theory of Ideas and Vision in God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Frühjahrsausgabe 2022), Edward N. Zalta (Hrsg.),

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/malebranche-ideas/>.

Noveanu, Alina/Koch, Dietmar Koch/Weidtmann, Niels (Hrsg.): *Analogie. Zur Aktualität eines philosophischen Schlüsselbegriffs*. Alber, Baden-Baden 2023.

Normore, Calvin. *The End of Mental Language*. In J. Biard (ed.), *Le Langage Mental du Moyen Âge à l'Âge Classique*. Peeters Publishers, 2009, 293—306.

Panaccio, Claude. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Éditions du Seuil. 1999.

Partoens, Gert. In Drecoll 2007a. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 490-416.

Peacocke, Ch. "Understanding Logical Constants: A Realist's Account", *Proceedings of the British Academy*, 1987, 73: 153–200.

Perler, Dominik. *Repräsentation bei Descartes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

Pintarič, Drago. *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des Augustinus*, SSPh 15, Salzburg/München 1983.

Plantinga, Alvin, 1983. 'Reason and Belief in God' in *Faith and Rationality*. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.). Notre Dame: University of Notre Dame Press: 16-93.

Pollmann, Karla. *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg, Schweiz: Univ.-Verlag. 1996.

Puntel, Lorenz B. *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: eine kritisch-systematische Darstellung 2., unveränd. Aufl.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Rahner, Hugo. *Symbole der Kirche: sie Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Müller 1964.

Rescorla, Michael, "The Language of Thought Hypothesis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/language-thought/>.

Rettler, Bradley. Grounds And ‚Grounds‘. *Canadian Journal of Philosophy* 2017, vol. 47. nr. 5, 631–655.

Rist, John. Faith and Reason. In: *The Cambridge Companion to Augustine*; ed. By E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge University Press 2001, 26-39.

- Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge University Press 1994.

Ritter, Joachim. *Mundus intelligibilis: eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*. Philosophische Abhandlungen 6. Frankfurt a. M. Klostermann 1937 (2. Aufl 2002).

Rolffs, Matthias. *Kausalität und mentale Verursachung: Eine Verteidigung des nicht-reduktiven Physikalismus*. Berlin, Heidelberg. Springer Berlin Heidelberg, 2023.

Ruef, Hans. 1981. Augustin über Semiotik und Sprache: sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift "De Dialectica" mit einer deutschen Übersetzung Bern: Wyss, 1981.

Runia, David T. Philo Alexandrinus. In: *Augustinus-Lexikon in dessen 4. Band, Faszikel 5/6 (2016) auf den Spalten 716-719*. 2018.

- God and Man. In: *Philo Of Alexandria. The Journal of Theological Studies, NEW SERIES, Vol. 39, No. 1, 1988, 48-75*.

Saenz, Noël B. *An Account of Truthmaking*. Synthese 197/8: 3413-3435, 2020.

Schaeffer, Jonathan. ‘On What Grounds What’, in D. Chalmers - D. Manley - R. Wasserman (ed.), *Metametaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 347-383.

- Truthmaker Commitments. *Philosophical Studies* 141 (2008) : 7–19.

Schindler, Alfred. *Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre*. Tübingen: Mohr: 1965.

Schmaus, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, Münster 1967 (Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers.)*.

Schöpf, Alfred. *Wahrheit und Wissen: die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München: Pustet, 1965.

- Augustinus: Einführung in sein Philosophieren, Freiburg; München: Alber, 1970.

Schumacher, Lydia. *Divine Illumination: A History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Malden, Mass. [u.a.]: Wiley-Blackwell, 2011.

Seckler, Max. *Philosophia ancilla theologiae*. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991): 161–187.

Silva Paul Jr./Oliveira, Luis R.G. *Propositional Justification and Doxastic Justification*. In: *The Routledge Handbook of Evidence*. Edited By Maria Lasonen-Aarnio, Clayton Littlejohn. London/New York 2024, 395-407.

Sorabji, Richard. *Myths About Non-Propositional Thought*. In: Malcolm Schofeld/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E.L. Owen*. Cambridge 1982, 295 – 314.

Speer, Andreas. "Illumination and Certitude: The Foundation of Knowledge in Bonaventure", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2011, 85 (1): 127–141. doi:10.5840/acpq20118517

Studer, Basil. „Augustins De Trinitate in seinen theologischen Grundzügen.“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. B. 49 (2002), H. 1-2, 49-72.

- *Durch Geschichte zum Glauben. Zur Exegese und Trinitätslehre der Kirchenväter*. Studia Anselmiana 141. Rom 2006.

Teske, Roland J, „To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine.“ CUA Press 2008.

Theobald, Michael. *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh.* B. 20 von Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge. Aschendorff. 1988.

Tornau, Christian. „Tornau, Christian, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>>.

- Augustinus, Plotin und die neuplatonische <De anima>-Exegese. Philosophiehistorische Überlegungen zur Theorie

der inneren Sprache in <De trinitate>, in: L'Essere del Pensiero. Saggi sulla Filosofia di Plotino, a cura di D. P. Taormina, in collaborazione con D. J. O'Meara, C. Riedweg, (Napoli 2010) [Quaderni di filosofia, Collana di studi e testi 8] 267-328.

Toom, Tarmo. „The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός, in: The Heythrop Journal 48, 2007, 205-213.

Trautmann, Matthias. Zeichensprache: Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, Opladen 2000.

Trogon, Kelly. Truthmaking. In: The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding. (Routledge Handbooks in Philosophy); ed. Raven, Michael J. Routledge 2020, 397-407.

Uhde, Bernhard. Warum sie glauben, was sie glauben: Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2013.

- Gegenwart der Einheit. Versuch über Religion, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Freiburg 1982.
- Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit: Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie. Wiesbaden: Steiner, 1976.

Uhrig, Christian, "Und das Wort ist Fleisch geworden": zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, Aschendorff Verlag 2004 (Zu Logos-Lehre von Klemens von Alexandrien, insb. 249-265; zur Logos-Lehre von Origenes insb. 378-417.).

Van Riel, Gert. „The Hermeneutical Event of Truth in Augustine.” In: Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism from Antiquity to the Twentieth Century. In Honour of Rita Beyers. Brepols, 249-274.

Wachter, Daniel von, Naturalistic Explanations of Theistic Beliefs“, European Journal for Philosophy of Religion, 9/3. 2017, 107–114.

Warnach, Viktor. Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, Augustinus Magister, Band I, Paris: Études Augustiniennes, 1954, 429-450.

Watson, Gerard. „St Augustine and the inner word: the philosophical background.” In ‚Irish Theological Quarterly‘. Volume 54, Issue 2, 1988, 81-92.

Weidemann, Hermann. Aussagesatz. In: Aristoteles-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung von Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hg.) 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. - Berlin: J.B. Metzler Verlag, 2021, 205-207.

Wendel, Saskia. In: Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Bd. 1, S. 181-199. Kevelaer: Butzon und Bercker, 2004, 181-199.

Wenning, Gregor. Die Illuminationslehre Augustins Eine kritische Bestandsaufnahme unter besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse Hessens. *Augustiniana*, 1989, Vol. 39, 1/2.1989, 99-118.

Williams, Meredith. Language Learning and the Representational Theory of Mind. *Synthese.*, 1984, v. 58, nr.2, 129-151.

Zwollo, Laela. *St. Augustine and Plotinus: the human mind as image of the divine*. Leiden; Boston: Brill 2019.

- Plotinus Doctrine of the as a Major Influence on Augustine's Exegesis of Genesis. *Augustiniana* 60 (2010) 3-4, 235.-261.