

# Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin : ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund [Fortsetzung]

Autor(en): **Warnach, P. Viktor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **15 (1937)**

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762771>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin.

Ein Deutungsversuch seiner Lehre auf  
ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund <sup>1</sup>.

Von P. Viktor WARNACH O. S. B., Maria Laach.

(Fortsetzung.)

---

## 2. Wort und Geist bei den christlichen Denkern zur Väterzeit.

Schon lange vor dem Neuplatonismus war eine andere Logoslehre auf den Plan der Geistesgeschichte getreten, die ihren Ursprung weder aus rein menschlicher Philosophie noch aus dunklen Mythen herleitete, sondern aus der Offenbarung des lebendigen Gottes. Für das *christliche* Denken ist es ja kennzeichnend, daß man nicht mehr von den Dingen ausgehend über einen Gott philosophiert, den man sich erdachte; vielmehr schaut man nun die Welt mit ihrem Geschehen von Gott aus, der sich selbst durch seine Werke und vor allem durch sein fleischgewordenes « Wort » den nach wahrer Weisheit suchenden Menschen geoffenbart hat. Die « neue » Lehre fand ihren monumentalen Ausdruck in den Sätzen des hl. Johannes: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος . . . καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo. I, 1; 14).

<sup>1</sup> Die Drucklegung des ersten Teiles vorliegender Arbeit war schon abgeschlossen, als das Buch von F. Manthey, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie, Paderborn 1937, erschien. Somit ist die im 2. Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift (S. 192) von uns gemachte Bemerkung, daß man bis heute eine monographische Studie über die Sprachphilosophie des hl. Thomas vermisse, überholt. Erfreulicherweise konnte ich eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Anschauungen des Verfassers und den meinigen in der Auffassung der thomistischen Lehre feststellen. Manthey hat jedoch, soweit ich sehen konnte, mehr den grammatisch-phänomenologischen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, während sich unsere Untersuchungen auf die hauptsächlich psychologische Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Sprechen beschränken, sodaß man wohl von beiden Arbeiten eine gegenseitige Ergänzung erwarten darf. Auf Einzelheiten werden wir noch im Verlauf unserer Ausführungen und bei Besprechung jenes Buches in dieser Zeitschrift näher eingehen können.

Mit großer Wahrscheinlichkeit darf man annehmen, daß der Evangelist bewußt das urhellenische Logosmotiv aufgegriffen hat, um bei seinen Hörern in Ephesus, dem damals weltberühmten Kulturzentrum und der Stadt des Heraklit, einen konkreten Anknüpfungspunkt zu finden; aber der eigentliche Gehalt der johanneischen Verkündigung ist völlig neu und aus historischen Quellen allein nicht zu verstehen<sup>1</sup>. Johannes wollte gerade der willkürlichen und in vielem verkehrten heidnisch-jüdischen Spekulation, deren Übernahme schon im ersten Jahrhundert zu häretischen Spaltungen innerhalb der jungen Christengemeinden geführt hatte, den « anderen », wahren Logos entgegenstellen und zugleich auf die Aporie eines unpersönlichen Logos als Mittelwesen zwischen Gott und Welt die letztlich erfüllende Antwort aus dem Offenbarungsglauben geben.

Nach christlicher Lehre *war* das « Wort » schon im Anfang; es ist nicht erst mit der Zeit geworden. Wer aber hat es gesprochen, wenn nicht Gott selbst, der allein im Anfang war? Und da er es sprach, ist es nicht weggegangen von ihm, wie das menschliche Wort vom

<sup>1</sup> Mag man mit *E. Norden*, *Die antike Kunstprosa II*, Leipzig-Berlin 1918<sup>3</sup>, 473, in den Eingangsworten des vierten Evangeliums « eine direkte und bewußte Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium des ephesischen Philosophen (Heraklits) » sehen oder mit *R. Reitzenstein*, *R. Bultmann* und *H. H. Schaefer* an den Einfluß iranischer Gnosis denken (wie *M. Dibelius*, Art. « Johannes-evangelium », in: *Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Tübingen 1929, Sp. 358 f.) oder schließlich auch die auffallende Ideenverwandtschaft zwischen Johannes und Philon hervorheben, was z. B. *W. Bauer*, *Johannes*, in: *Handbuch zum Neuen Testament II*, 2, Tübingen 1912, 6 ff., tut, so wird man auf diese Weise doch nimmer das Wesen des johanneischen Logos hinreichend erklären, geschweige denn verstehen können (vgl. *E. Krebs*, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert* [Freiburger theologische Studien 2], Freiburg 1910, 98 ff., bes. 112 ff.; ders. Art. « Logos » (zit. oben S. 197) Sp. 630; *F. Tillmann*, *Das Johannesevangelium*, Berlin 1914, 35 ff.; *J. Lebreton*, *Trinité I*, 490 ff.; *E. Kalt*, *Biblisches Reallexikon II*, Paderborn 1931, Sp. 75 ff.; vgl. auch *B. Geyer*, *Die patristische und scholastische Philosophie*, in: *F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II*, Berlin 1928<sup>11</sup> [= *Überweg-Geyer*], 8 ff.). Was speziell das Verhältnis zu Philon betrifft, so deuten jene Berührungspunkte « nur die Tatsache der Identität der geistigen Atmosphäre » an, wie *W. Bauer* (a. a. O. 7) selbst zugibt (siehe ebenfalls *M. J. Lagrange*, *Évangile selon saint Jean* [Études bibliques], Paris 1927<sup>3</sup>, CLXXVII ff.; 31 ff.; *J. Lebreton*, a. a. O. I, 209-251; 636-644; auch *A. Aall*, *Der Logos II*, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur*, Leipzig 1899, 109 ff.; 139 ff.). Ebensowenig ist der Logos des Evangeliums aus der alttestamentlichen Memra- oder Sophialehre (einschließlich der targumistischen Theologumena) abzuleiten (*F. Tillmann*, a. a. O. 35 f.; *M. J. Lagrange*, a. a. O. 3; 29 ff.; *J. Lebreton*, a. a. O. I, 491 ff.). An der Eigenständigkeit der Logosauffassung bei Johannes kann demnach nicht gezweifelt werden.

Sprecher sich löst, um dem Hörenden anzugehören. Der Logos blieb bei Gott; denn er war ja selbst Gott. Der Logos ist also wahrer Gott gleich dem Vater, der ihn vor aller Zeit als einen « Abglanz seiner Herrlichkeit » gezeugt hat (Hebr. 1, 3). Alles ist durch ihn geworden und hat in ihm seinen Bestand (Hebr. 11, 3; Col. 1, 16 ss.)<sup>1</sup>. Er ist das Leben (ζωή) und das Licht (φῶς) der Welt; doch die Finsternis der Sünde wollte ihn nicht fassen (Jo. 1, 5; 9 ss.). Um des Heils der Menschen willen Fleisch geworden (Jo. 1, 12 ss.), offenbarte er im Opfertode am Kreuze seine « andere » Herrlichkeit (δόξα) jenen, die mit ihm im Leiden verwandelt worden sind (Jo. 17, 1 ss.). Das ist für griechische wie für jüdische Ohren eine unerhörte Lehre. Drum predigt Paulus « Christum, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, denen aber, die berufen sind, seien sie Juden oder Griechen, Christum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit » (θεοῦ δόναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν) (I. Cor. 1, 23 s.)<sup>2</sup>.

Dieser göttliche Logos ist der Mittelpunkt und der letzte Sinn im Weltbild des Christentums<sup>3</sup>. Von hier aus wird das Denken der Väter wie der Scholastiker und nicht zuletzt das des hl. Thomas wesentlich bestimmt. Drei Gesichtspunkte traten aus der Logoslehre des Neuen Testaments richtunggebend hervor: der Logos ist Gott, durch ihn wurde alles erschaffen, und die Menschen erhalten von ihm das Licht der Erkenntnis. Diese Gedanken bilden Grundmotive der « christlichen Philosophie », die sich nunmehr in den neuen geistigen Dimensionen des Glaubens entfaltet, vorerst noch in engster Verbindung mit dem Dogma (Trinitätslehre)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Heranzuziehen wäre u. a. auch Jo. 1, 3 bzw. 4, insbesondere nach der zwar ungewissen, aber für die mittelalterliche Exegese fast ausschließlich maßgebenden Lesart: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (vgl. hierzu *J. Lebreton*, Trinité I, 632-635).

<sup>2</sup> Man darf wohl annehmen, daß Paulus hier auf die Weisheit des Alten Testaments und der jüdisch-alexandrinischen Theologie anspielt, die er mit Christus gleichsetzt. Johannes hat dann für die gleiche Wirklichkeit die Bezeichnung λόγος bevorzugt (vgl. *E. Krebs*, Logos als Heiland, 81 ff., bes. 89; *J. Lebreton*, Trinité I, 397 ff.). Mit gutem Recht schreiben deshalb die neueren Exegeten (z. B. *E. Krebs*, a. a. O. 100 ff.; 106 ff.; *F. Tillmann*, Das Johannesevangelium, 34 f.) dem johanneischen Logos nicht nur den soteriologischen Charakter eines Offenbarungswortes, sondern auch den metaphysischen einer welterschaffenden und -ordnenden Weisheit zu. Sie können sich dabei auch auf Jo. 1, 14 berufen, weil χάρις im Gegensatz zu ἀλήθεια das « dynamische » Moment in sich trägt.

<sup>3</sup> *J. Dillersberger*, Das Wort vom Logos (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 6), Salzburg-Leipzig 1935, 38 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *E. Gilson-P. Böhner*, Geschichte der christl. Philosophie (1. Lieferung), Paderborn 1936, 10 ff.

Die *Apostolischen Väter* haben sich, soweit uns bekannt ist, verhältnismäßig wenig mit der eigentlichen Logossophie befaßt. Nur bei einigen treffen wir den Logos als Offenbarung des göttlichen Gedankens (Ignatius Antiochenus, Magn. 8, 2 p. 90, 29 ss., ed. *Funk-Bihlmeyer*), oder auch als die von Gott zur Aufnahme jener Offenbarung geschenkte Erkenntnisfähigkeit an (Epist. ad Diognet. 7, 2 p. 145, 12 ss., ed. *Funk-Bihlmeyer*; cf. ib. 10, 2 p. 147, 23 ss.). Bisweilen wird dem Logos eine Aufgabe bei der Weltschöpfung zugedacht wie im Diognetbrief 7, 2 (p. 145, 17 ss.). Ähnliches gilt von den apokryphen Schriften der ersten beiden christlichen Jahrhunderte<sup>1</sup>.

Enger schlossen sich die *Apologeten* an die Logosvorstellungen der heidnischen Philosophie, insbesondere Platons und der Stoiker an, um deren Erfüllung im Christentum nachzuweisen. Ihnen gilt der Logos hauptsächlich als der Mittler zwischen Gott und Welt. Bei der Schöpfung wirkt er als die vom Vater gezeugte σοφία oder δύναμις λογική mit (Justinus, Apolog. II, 6 p. 96, ed. *G. Rauschen*; idem, Dialog. c. Tryph. 61 s. P. G. 6, 613 ss.; Theophilus Antiochenus, Ad Autol. II, 10 P. G. 6, 1064 s.)<sup>2</sup>. In der Funktion des Offenbarungswortes oder als λόγος σπερματικός lehrt er die Menschen; ihm verdanken auch die Heiden ihre zwar unvollkommene Erkenntnis der Wahrheit (Justinus, Apolog. II, 8 ss. p. 97 ss., ed. *G. Rauschen*). Im allgemeinen steht für die apologetischen Kirchenschriftsteller wie für die Gnostiker — man denke an das valentinianische Äonensystem<sup>3</sup> — das Metaphysische und Kosmische im Vordergrund der dem Logos gewidmeten Betrachtungen. So sucht Athenagoras die Grundgedanken der beiden größten griechischen Philosophen, Platons und Aristoteles', in der Logosidee zu verbinden, wenn er den Satz aufstellt: ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ (Supplic. 10 p. 11, 2 s., ed. *E. Schwartz*)<sup>4</sup>. Der Sohn ist ihm aber nicht nur der λόγος, sondern zugleich auch der νοῦς des Vaters (ib. p. 11, 6 s.), weshalb wenigstens in der göttlichen Wirklichkeit Denken und Sprechen in eins zusammenfallen<sup>5</sup>. Andere wie Tatian (Orat. adv. Graecos 5 p. 6, 5 ss., ed. *E. Schwartz*) und Theophilus von Antiochien (Ad Autol. II, 22 P. G.

<sup>1</sup> *A. Aall*, Logos II, 191 ff.; 229 ff.; 369 f.; *J. Lebreton*, Trinité II, 320 ff.

<sup>2</sup> *A. Aall*, a. a. O. 244 ff.; 284 ff.; *J. Lebreton*, a. a. O. II, 428 ff.; 488 ff.; *Überweg-Geyer*, 17 ff.

<sup>3</sup> Siehe *J. Lebreton*, Trinité II, 105 ff.; *Überweg-Geyer*, 36 f.

<sup>4</sup> *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1907<sup>2</sup>, 166.

<sup>5</sup> Vgl. *Überweg-Geyer*, 23.

6, 1088) trennen den Logos schärfer von der φωνή als dem Mittel seiner äußeren Darstellung<sup>1</sup>. Interessant ist für uns die Bemerkung Tatians, daß der Mensch als πνευματικός gerade durch die φωνή von den Tieren unterschieden ist (l. c. 15 p. 16, 24 ss.)<sup>2</sup>. Theophilus ist überdies einer der ersten, die durch die Anwendung der stoischen Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός auf das Trinitätsgeheimnis zu subordinatianischen Anschauungen kommen (Ad Autol. II, 10 col. 1065; cf. II, 22 col. 1088)<sup>3</sup>.

Gegen die Verfälschung der Glaubenslehre durch mißbräuchliche Übertragung menschlich psychologischer Vorstellungen auf die geoffenbarten Geheimnisse ankämpfend, betont *Irenäus* immer wieder den Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Worte. In der menschlichen Sprache geht das Denken (ἐννοια) dem gesprochenen Worte voraus, das gleichsam wie ein Strahl aus der inneren Vernunft (νοῦς) hervorbricht (Adv. Haer. II, 13, 2 s. P. G. 7, 742 s.); bei Gott aber findet sich keine derartige Trennung und Aufeinanderfolge, da er selbst ganz νοῦς und λόγος ist:

«Deus autem totus existens mens, et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens, ipse est Pater» (ib. II, 28, 5 col. 808; cf. II, 13, 8 s. col. 747 s.)<sup>4</sup>.

Der göttliche Logos, durch den alles geschaffen wurde (ib. II, 30, 9 col. 822), ist gleichen Wesens mit dem Vater (ib. II, 17, 7 col. 764 s.) und zugleich dessen ständige Offenbarung (ib. II, 30, 9 col. 823); in Christo Mensch geworden, bewirkt er die alles vollendete Zurückführung der Schöpfung zu Gott, indem er alles unter sich als dem Haupte zusammenfaßt (ἀνακεφαλαίωσις) (ib. IV, 11, 2 col. 1002)<sup>5</sup>.

Eine nicht minder zentrale Stellung nahm die Logosidee im Studium der alexandrinischen Katechetenschule ein. Die Schriften des von Platon, von der Stoa und vor allem von Philon stark beein-

<sup>1</sup> A. Aall, Logos II, 286 f.; 317 f.

<sup>2</sup> A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, 83; vgl. Überweg-Geyer, 22 f.

<sup>3</sup> J. Lebreton, a. a. O. II, 449; 510 ff.; E. Krebs, Art. «Logos», Sp. 630 f.

<sup>4</sup> M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie 11), Münster 1927, 41 f.

<sup>5</sup> A. Stöckl, a. a. O. 92 ff.; A. Aall, Logos II, 357-369; J. Lebreton, Trinité II, 551-559.

flußten *Klemens von Alexandrien*<sup>1</sup> weisen den Terminus λόγος sowohl im Sinne von Vernunft oder Weisheit (Gottes) (Paedag. I, 8 p. 130, 24 s., ed. O. Stählin; ib. p. 131, 32; Strom. V, 1 p. 329, 20 s., ed. O. Stählin) als auch von Wort, Stimme oder Werkzeug der göttlichen Offenbarung (Strom. VI, 3 p. 448, 15 ss.) auf. Jedoch ist die Auffassung des Alexandriners über das Verhältnis des äußeren Logos zum Nus nicht ganz durchsichtig. So zählt er z. B. das Sprachvermögen (τὸ φωνητικόν) mit den fünf Sinnen, der Zeugungskraft und dem körperlichen Lebensgeist zum ἄλογον μέρος der Seele (Strom. VI, 16 p. 500, 1 ss.)<sup>2</sup>, während er andererseits beim logischen Beweisverfahren von der äußeren Sprache ausgeht und ihr demgemäß eine Funktion in der Entwicklung des Denkens zuschreibt (Strom. VIII, 2 p. 81, 9 ss.)<sup>3</sup>.

Mit gewissem subordinatianischen Einschlag stellt *Origenes* das Mittlertum des Logos zwischen der göttlichen und der geschaffenen Welt heraus (De princ. II, 6, 1 p. 139, 15 ss., ed. P. Koetschau; C. Cels. III, 34 p. 231, 7 ss., ed. P. Koetschau). Die Ideen der Dinge in sich begreifend, ist er selbst das Urbild aller Schöpfung (De princ. I, 2, 2 p. 30, 7 s.; 2, 6 p. 34, 8 ss.; C. Cels. VI, 64 p. 135, 9 ss.). Vornehmlich aber gilt der Logos als das Werkzeug der Offenbarung Gottes (In Joann. I, 38 p. 49, 3 ss., ed. E. Preuschen; cf. De princ. I, 2, 3 p. 30, 11 ss.). Origenes scheint als erster die intellektuelle Zeugung des Logos aus dem Vater gelehrt zu haben<sup>4</sup>. Bei ihm findet sich auch zum ersten Male das Moment des « Ausdrucks » (exprimere) in gnoseologischer Bedeutung als « intelligi atque agnosci facere » (De princ. I, 2, 8 p. 38, 8 ss.). Wie der Mensch nach Origenes aus Leib, Seele und Geist besteht, so unterscheidet er auch am Wort drei Elemente: Buchstabe, Seele und Geist (De princ. IV, 4, 11 p. 312; cf. III, 4, 1-5 p. 263-270)<sup>5</sup>. Auffallend ist in den Schriften dieses Alexandriners das enge, fast synonyme Verhältnis der Termini λόγος, σοφία und νοῦς (ex. gr. De princ. I, 2, 1 p. 28, 10 ss.; ib. 2, 3 p. 31, 1 ss.; 8, 4 p. 102, 9 s.; II, 6, 6 p. 145, 26 ss.; IV, 4, 2 p. 351, 10), woraus man auf den innigen Zusammenhang von Denken und Sprechen in

<sup>1</sup> Über seine Stellung zwischen den Neupythagoreern und den Neuplatonikern, sowie über seine Beziehungen zu Numenius unterrichtet A. Aall, Logos II, 396 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 405-426; A. Stöckl, a. a. O. 113 f.; M. Schmaus, Trinitätslehre des hl. Augustinus, 46.

<sup>3</sup> Gilson-Böhner, 33 f.

<sup>4</sup> R. Arnou, Art. « Platonisme des Pères », in: Dict. Théol. cath. XII, Paris 1935, Sp. 2333 ff.

<sup>5</sup> Ebd. Sp. 2267.

originistischer Auffassung zu schließen berechtigt ist<sup>1</sup>. Tatsächlich ist für den Origenesschüler *Dionysios von Alexandrien* das gesprochene Wort mit dem geistigen zwar nicht identisch, aber doch aufs engste verknüpft, sodaß sie nicht voneinander getrennt werden können; der Geist ist gleichsam immanentes Wort (οἶον λόγος ἐγκείμενος) und das Wort ausgedrückter Geist (νοῦς προπηδῶν)<sup>2</sup>.

Auch *Q. Sept. Florens Tertullianus*, der geniale Schöpfer des Kirchenlateins, hatte sich um die Entfaltung des Logosgedankens große Verdienste erworben<sup>3</sup>. Den vieldeutigen Terminus λόγος übersetzt er durch « sermo », « verbum », « ratio », « virtus » und « spiritus » (Apolog. XXI, 10 p. 85, 9 ss., ed. *J. Martin*; ib. XXI, 17 p. 89, 10 s.). Prinzipiell geht zwar die ratio dem sermo voran, aber in der Wirklichkeit kommen Denken und Sprechen überein: « Quodcumque cogitaveris, sermo est; quodcumque senseris, [o]ratio est » (Adv. Prax. 5 p. 234, 6 s., ed. *A. Kroymann*). Doch die Übernahme der stoischen Unterscheidung des inneren und äußeren Logos führte ihn zu einer unrichtigen Deutung des Dreifaltigkeitsdogmas<sup>4</sup>, was auch bei *Hippolytus von Rom* der Fall ist, der das göttliche Wort bei der Erschaffung der Welt als deren inneren Vernunftsgrund (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμὸν Elenchos X, 33, 1 p. 289, 3 ss., ed. *P. Wendland*) hervorgehen und dadurch erst als selbständige Person in Erscheinung treten läßt<sup>5</sup>. Während er mit den Griechen, aber auch mit Tertullianus und *L. Caelius Firmianus Lactantius* (cf. Inst. div. IV, 8 p. 296, 11 ss., ed. *S. Brandt*) im scharfen Gegensatz zu den Monarchianern, die wie *Noetus* und *Praxeas* den Logos als rein physiologisches Erzeugnis oder vergänglichen Schall betrachteten<sup>6</sup>, die Geistigkeit des göttlichen Wortes betont, nimmt die Logospekulation bei *M. Minucius Felix* eine mehr dynamisch-voluntaristische Note an: « (Deus) universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat »

<sup>1</sup> *A. Aall*, a. a. O. II, 442 ff.; *M. Schmaus*, a. a. O. 46 f.; vgl. *R. Arnou*, a. a. O. Sp. 2330 f.; 2333 ff.; 2352 f.

<sup>2</sup> Siehe *S. Athanasius*, De sent. Dionysii 23 P. G. 25, 513 C; vgl. *M. Schmaus*, a. a. O. 47 ff.

<sup>3</sup> *A. Aall*, a. a. O. II, 380; *J. Lebreton*, Trinité I, 56<sup>1</sup>; vgl. *E. Bickel*, Lehrbuch der Geschichte der lateinischen Literatur (Bibl. d. klass. Altertumswiss. 8), Heidelberg 1937, 251 f.; 299 f.

<sup>4</sup> *A. Aall*, a. a. O. II, 371 ff.; *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1914, II, 436.

<sup>5</sup> Vgl. *A. Aall*, Logos II, 380-388; *A. Stöckl*, Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, 100 ff.; *O. Bardenhewer*, a. a. O. II, 606 f.; *Überweg-Geyer*, 44 f.

<sup>6</sup> Siehe *A. Aall*, a. a. O. 454 ff., bes. 456.



(Octav. 18, 7 p. 40, 2 s., ed. *J. Martin*)<sup>1</sup>. Ähnlich faßte *Marcellus von Ancyra* den Logosbegriff, indem er darunter sowohl das Wort als auch die Tat verstanden wissen wollte<sup>2</sup>.

Insbesondere setzte sich der *hl. Athanasius*, der mutige Vorkämpfer und Verteidiger des Nicänums, mit der Logoslehre der Vorzeit auseinander. Um der arianischen Anschauung vom doppelten Logos in Gott die Grundlage zu entziehen, sucht er die Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός als unzulässig für den Vergleich mit der Zeugung des Sohnes zu erweisen (Expos. fidei, 1 P. G. 25, 201 A; Orat. II, 35 P. G. 26, 221 B/C). Zwar läßt er eine gewisse Analogie mit dem menschlichen Sprechen gelten, weil dieses ebenfalls eine Zeugung aus dem denkenden Geiste darstellt; doch muß man sich stets der tiefgehenden Verschiedenheit des vergänglichen und oft unwirksamen Wortes der Menschen vom ewig schöpferischen Worte Gottes bewußt bleiben (Orat. II, 33 ss. P. G. 26, 217 A ss.). Athanasius nimmt auch einen gewissen inneren Zusammenhang zwischen dem Logos und der Sophia an (cf. Orat. I, 5 P. G. 26, 21 s.); aber er scheint nur das äußere Wort in Betracht zu ziehen, worin nach *M. Schmaus* die Unvollkommenheit seiner Darlegung gegenüber der augustinischen begründet liegt<sup>3</sup>. Einen Weg zur Vollendung der Analogielehre weist *Basilius der Große*, indem er einen dreifachen Logos unterscheidet: den durch die Stimme hervorgebrachten, dann den inneren im Herzen (καρδία) wohnenden, den er auch den «gedachten» (ὁ ἐννοηματικός) nennt, und schließlich den künstlerisch schaffenden (ὁ τεχνικὸς λόγος) (Hom. 16 P. G. 31, 477 A/B). Das äußere Wort ist das Abbild des im Herzen verborgenen Gedankens (ib. 477 B ss.). Doch ebenso scharf wie Athanasius stellt auch er den Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Sprechen heraus. Der Mensch nimmt zuerst ein Bild (τύπος) von den Dingen in sein Bewußtsein (νόησις) auf; wenn dieses zur Vorstellung geworden ist, wählt er die jenen Dingen zukommenden Bezeichnungen (σημασίας) und gibt schließlich mit Hilfe der Sprachorgane sowie der artikulierte Bewegung der Stimme den verborgenen Gedanken kund (νόημα σαφηνίζει) (Hexaem. III, 2 P. G. 29, 55 C ss.). Bei Gott aber ist schon der Wille und die erste Regung des Verstandes sein Logos (ib. 56 A). Basilius ist auch ein entschiedener Gegner des von dem Häretiker *Eunomios* vertretenen

<sup>1</sup> Vgl. *A. Aall*, a. a. O. 328 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 461 f.; *M. Schmaus*, a. a. O. 51 f.

<sup>3</sup> A. a. O. 57.

Nominalismus, demzufolge alles Erkennen nur ein Wissen um die Namen der Dinge sei<sup>1</sup>. Hierin folgt ihm *Gregor von Nyssa*, für den jedoch der gottebenbildliche Mensch im Brennpunkt des Forschens steht (Makrin. P. G. 46, 41 C ; De hom. opif. 16 P. G. 44, 177 D ss.). Der Mensch nun ist seiner Natur nach ein sprachbegabtes Lebewesen (λογικὸν ζῷον), dessen Leib gerade als Werkzeug für den Gebrauch der Sprache passend gebaut worden ist (de hom. opif. 8 P. G. 44, 148 C ss.). Gregor sieht den Logos sehr eng mit dem πνεῦμα verbunden, das den Übergang vom inneren zum lautlichen Sprechen bewerkstelligt (Orat. catech. 2 P. G. 45, 17 A). Wie der Geist (νοῦς) durch die Sinne Kunde von der Außenwelt empfängt, so ist ihm auch die Sprache eigen, um seine innerlich geistige Bewegung nach außen kundzugeben und die Gemeinschaft mit den anderen Menschen herzustellen (De hom. opif. 9 P. G. 44, 149 B - D). Die menschliche Sprache steht demnach im Dienste des Geistes, ist aber insofern der Veränderlichkeit unterworfen, als sie von diesem getrennt werden kann, während in Gott Geist und Wort κατὰ τὴν φύσιν dasselbe sind (Orat. catech. 1 P. G. 45, 16 C/D)<sup>2</sup>. Gregor von Nyssa und der ihm geistig verwandte *Nemesius von Emesa* (um 400) haben vornehmlich unter dem anthropologischen Gesichtspunkt das mittelalterliche Denken und den hl. Thomas stark beeinflusst<sup>3</sup>. Obwohl für Nemesius der innere Logos das eigentliche Wesen unserer Vernunft ausmacht, trennt er doch das Denken von der äußeren Sprache<sup>4</sup>. Wie die eben genannten Denker hält auch *Cyrillus von Alexandrien* am innigen Zusammenhang von Nus und Logos fest ; allerdings ist der Logos als Frucht des Nus von diesem verschieden ; aber beide sind nicht zu trennen, da der Geist nicht ohne das Wort (ἄλογος) und das Wort nicht ohne den Geist existieren kann (De Ss. Trinit. dial. 2 P. G. 75, 768 D ss.)<sup>5</sup>.

Unter den Lateinern des IV. Jahrhunderts hat sich vor allem *Hilarius von Poitiers* mit dem « Logos » oder « Verbum » beschäftigt, worunter er fast ausschließlich das äußere Wort versteht. Dieses bestimmt er als « sonus vocis . . . , et enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum » (De Trinit. II, 15 P. L. 10, 61 A). Die Flüchtigkeit

<sup>1</sup> O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, 227 f. ; vgl. Überweg-Geyer, 93.

<sup>2</sup> A. Stöckl, a. a. O. 259 ; M. Schmaus, Trinitätslehre des hl. Augustinus, 61 ff.

<sup>3</sup> Gilson-Böhner, 106 f. ; 121.

<sup>4</sup> B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 1, Münster 1900, 80 f. ; vgl. 75 f.

<sup>5</sup> M. Schmaus, a. a. O. 64 ff.

des menschlichen Wortes hebt er im Gegensatz zum göttlichen hervor, das nicht leerer Klang, sondern eine göttliche Person ist (ib. 61 C: « verbum hoc res est, non sonus ; natura, non sermo ; Deus, non inanitas est »). Es ist zugleich Gottes ewige Weisheit und Kraft (ib. VII, 11, 207 B ss. ; XII, 52, 467 A s). Ebenso unterstreicht der *hl. Ambrosius* das Anderssein des göttlichen Wortes gegenüber dem menschlichen. Gewiß besteht auch beim Menschen ein inniger Zusammenhang zwischen Sprache und Denken, die in Gott eine Einheit bilden ; jedoch ist unser Wort nicht tätig, wie das göttliche, das wirkt, lebt und heilt (De fide ad Gratianum IV, 72 ss. P. L. 16, 631 A ss.). Hier tritt uns wieder das für die abendländische Einstellung so bezeichnende dynamisch-praktische Moment entgegen. Noch klarer macht sich dieser Zug in der Logoslehre des *C. Marius Victorinus* bemerkbar. Dieser vornehmlich durch den Neuplatonismus beeinflusste Denker stellt den Logos als das dreifache willensmäßige Grundprinzip der Existenz, des Lebens und der Intelligenz dem reinen transzendentalen Sein des ursprünglich Seienden gegenüber und schreibt ihm die weltschöpferische Tätigkeit zu<sup>1</sup> ; denn als Akt ist der Logos sowohl die Verwirklichung der göttlichen Potenz als auch der Same aller Dinge<sup>2</sup>. Zudem fungiert er hier als die « potentia vitalis », die das von ihm geschaffene All durchdringt<sup>3</sup>.

In der Entwicklungsgeschichte unseres Problems nimmt der *hl. Augustinus* eine ganz überragende Stellung ein. Das gesamte Denken der Antike kristallisierte sich gleichsam noch einmal in seinem Geiste und fand hier zugleich seine Verklärung durch das neue Licht des Christentums. Von Natur aus platonisch eingestellt, übernahm er vieles von Plotinos und seiner Schule. Daneben macht sich auch stoischer Einfluß in seinen Schriften bemerkbar<sup>4</sup>. Der tiefste Quellgrund aber seines geistigen Schaffens war die göttliche Offenbarung und die von ihr erleuchtete Innenerfahrung<sup>5</sup>, was besonders für unseren

<sup>1</sup> E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1), Stuttgart 1932, 77 ff. ; vgl. *Überweg-Geyer*, 98 ; R. Arnou, a. a. O. Sp. 2312.

<sup>2</sup> E. Benz, ebd. 89 ff. ; 101 ff.

<sup>3</sup> Ebd. 93 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Überweg-Geyer*, 99 f. ; 102 ff. ; J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931, 13 ff. ; 125 ff. ; bzgl. seines Verhältnisses zu Plotin vgl. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus*, bes. 49 ff. ; 125 ff. ; auch E. Bickel, a. a. O. 259 ff. ; 337 ff. ; R. Arnou, a. a. O. Sp. 2312 ff.

<sup>5</sup> E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Forsch. z. Kirchen- und Geistesgesch. 4), Stuttgart 1934, 51 ff.

Gesichtspunkt zutrifft. Durch das Studium der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition sah sich nämlich sein forschender Geist vor die Frage gestellt, warum der Sohn Gottes « Wort » (Verbum, Logos) genannt werde, da doch gerade das, was wir für gewöhnlich « Wort » heißen, sehr flüchtiger und vergänglicher Natur ist (De fide et symbolo 2, 3 p. 6, 15, ed. J. Zycha; In Joann. tract. 1, 8 P. L. 35, 1383; De Trin. XV, 10, 17 ss. P. L. 42, 1069 ss.)<sup>1</sup>. Dieses Problem sucht nun Augustinus hauptsächlich durch psychologische Untersuchungen zu lösen; besaß er doch wie kein zweiter einen Tiefblick in das Wesen des inneren Menschen, weshalb er wohl mit Recht der Meister der Innenschau oder « Introspektion » genannt worden ist.

So sind — wenn wir von den auch heute nicht uninteressanten Darlegungen über grammatische (Dialektik, Etymologie usw.) und sprachphysiologische Fragen (Entstehung und Entwicklung der Muttersprache) absehen<sup>2</sup> — in erster Linie seine feinsinnigen psychologischen Erörterungen über das Verhältnis von Denken bzw. Erkennen und Sprechen von grundlegender Bedeutung geworden. Allerdings vernachlässigt er keineswegs die Phänomene des *äußeren* Sprachgeschehens. Vielmehr bildet dieses vor allem in seinen früheren Werken, wie *De Magistro* 1, 1 (P. L. 32, 1193 ss.) und *De fide et symb.* 3, 3 (p. 6, 22 ss.), den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen über die Sprache<sup>3</sup>.

Ihrer sinnlichen Lauterscheinung nach sind die menschlichen Worte völliger Kontingenz unterworfen (« quae voce atque ore prolata verberato aere transeunt nec diutius manent quam sonant, » De fide et symb. 3, 3 p. 6, 23 ss.). Den Zweck der Sprache erblickt der Kirchenvater in der Kundgabe des Geistes und in der damit verbundenen Mitteilung der Gedanken an andere: « sicut enim verbis nostris id agimus, cum verum loquimur, ut noster animus innotescat audienti et quidquid secretum in corde gerimus per signa huiusmodi ad cognitionem alterius proferatur » (ib. p. 7, 3 ss.; cf. De Mag. 9, 26 col. 1210). Deshalb

<sup>1</sup> Überaus klar legt M. Schmaus, Trinitätslehre des hl. Augustinus, 331 ff., die Motive der augustinischen Lehre vom Verbum dar.

<sup>2</sup> Siehe hierzu C. Prantl, Geschichte der Logik I, 666 ff.; J. J. Baebler, Gesch. der latein. Grammatik, 76; V. Thomsen, Geschichte der Sprachwissenschaft, 25 f.; P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de saint Augustin I, Paris 1918, 465; 469.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden bes. die Analysen der augustin. Schrift *De Magistro* bei W. Ott, Über die Schrift des hl. Augustinus *De Magistro*, Hechingen 1898; P. Alfaric, a. a. O. 494-499; E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin (Études de Philos. médiévale 11), Paris 1929<sup>2</sup>, 87-103.

sind die Worte Zeichen unserer Gedanken und Absichten: « qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum » (De Mag. I, 2 col. 1195), und zwar kommt ihnen ein « principatus significandi » zu (Doctr. christ. 2, 3, 4 p. 21, 29, ed. H. J. Vogels). Zwei Momente gehören demnach zum Wesen des äußeren Wortes, der artikulierte Laut und die Bedeutung: « scisne omnia quae voce articulata cum aliquo significato proferuntur, verba appellari? » (ib. 4, 9 col. 1200). Nur als Bedeutungsträger darf der Laut ein Bestandteil der Rede genannt werden; denn « non enim sonum litterarum ac syllabarum, sed quod sonus ipse significat, et quod eo sono recte ac veraciter intelligitur, hoc accipiendum est dicere » (In Joann. tract. 102, 1 col. 1896).

Als Zeichen ist das Wort auf eine Sache bezogen (De Mag. 2, 3 col. 1196); aber diese Beziehung ist aus der bloßen Lautgestalt des Wortes wegen ihrer Veränderlichkeit nicht eindeutig erkennbar, was die Verschiedenheit der Sprachen und synonyme Bildungen zur Genüge bezeugen (ib. 5, 15 col. 1203; 6, 18 col. 1205; Confess. X, 10, 17 p. 238, 23 ss., ed. P. Knöll; ib. 12, 19 p. 240, 16 ss.; 20, 29 p. 249, 17 ss.). Während der Laut vergeht, bleibt die Bedeutung, d. h. die gedachte Sache im Geiste des Sprechers und Hörers: « hoc verbum transit, quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intelligente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis » (In Joann. tract. 1, 8 col. 1385; cf. ib. 14, 7 col. 1506). Zudem besteht zwischen dem Wortlaut und dem gedachten Inhalt keinerlei notwendige Entsprechung; man denke nur an das gedankenlose Sprechen, an das Sich-Versprechen, an den « Streit um Worte » usw. (De Mag. 13, 42 ss. col. 1218 s.). Hierin zeigt sich die Transzendenz der Sprache gegenüber ihrer lautlichen Erscheinung. Das Wort ist seinem eigentlichen Wesen nach etwas Geistiges, das zwar in den Laut eingeht, um den Sinnen offenbar zu werden, das aber keineswegs sich selbst in den vergänglichen Schall verwandelt, sondern von diesem unabhängig bleibt (Doctr. Christ. I, 12, 13 p. 8, 28 ss., ed. H. Vogels).

Allerdings wird der Gegensatz zwischen dem Wort als Träger einer innerlichen Bedeutung und dem äußeren Klang durch die Ausdrucksfunktion teilweise ausgeglichen. Diese konnte ein so scharfer Beobachter wie der hl. Augustinus nicht übersehen; lehrte ihn doch schon die Erfahrung des täglichen Lebens, daß sich übergroße Gefühlswallung in Lauten, Interjektionen oder auch in spontan geäußerten Worten zu entladen sucht (In Joann. tract. 51, 2 col. 1764; De Serm.

Domini in monte I, 9, 24 P. L. 34, 1241). Außerdem liegt in der von Augustinus aufgestellten Zweckdefinition der Sprache als der Offenbarung des Inneren das subjektive Ausdrucksmoment enthalten; denn dadurch wird sie « quasi alter animus ab animo, per quem se indicet » (De fide et symb. 3, 4 p. 7, 24; cf. ib. p. 7, 19 - 8, 5). Nichtsdestoweniger spielt die Ausdrucksfunktion in der augustinischen Sprachphilosophie keine entscheidende Rolle. Der Zwiespalt zwischen der seelischen Innerlichkeit und der Lauterscheinung bleibt; wir zeugen nämlich die Worte nicht, sondern verfertigen sie: « inter animum autem nostrum et verba nostra, quibus eundem animum ostendere conamur, plurimum distat, nos quippe non gignimus sonantia verba, sed facimus: quibus faciendis materia subiacet corpus » (ib. p. 7, 10 ss.).

Noch klarer tritt die Unzulänglichkeit der bisherigen Erörterungen, die sich an die Außenseite des Sprachlichen hielten, hervor, wenn man das Sprechen nicht nur einseitig vom Redenden aus betrachtet, sondern auch dem Anteil des Hörers Rechnung trägt, an den es sich ja wendet. Dieser kann aus dem Wortlaut allein nichts entnehmen oder lernen. Wie jedes Zeichen nämlich, um in seinem Bedeutungsgehalt verstanden werden zu können, schon die Kenntnis der bezeichneten Sache voraussetzt — « magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur » (De Mag. 10, 33 col. 1214; cfr. ib. 9, 25 col. 1209 ss.) — so kann man aus den Worten nicht einmal diese selbst, sondern nur ihren Klang (sonitus) kennenlernen. Ist z. B. die Sprache dem Ange-redeten fremd, so wird er die Worte nicht verstehen —, d. h. ihre Bedeutung nicht erfassen (ib. 10, 33 ss. col. 1214 s.). Nichts weiter vermögen die Worte als den Hörer zum Forschen anzuregen, wenn ihm ihre Bedeutung unbekannt ist, oder die Erinnerung in ihm wachzurufen, wenn er die bezeichneten Dinge schon kennt:

« Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus . . . . Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri » (ib. 11, 36 col. 1215).

Somit endet die Betrachtung des äußeren Sprachgeschehens in einer Aporie. Die Worte versagen hinsichtlich ihrer Aufgabe, Erkenntnis zu vermitteln; höchstens kommen sie als Mittel der Anregung etwa

im sokratisch-platonischen Sinne oder als Veranlassung zur urteilenden Stellungnahme in Betracht, wobei aber die Kenntnis des bezeichneten Gegenstandes schon vorausgesetzt ist (ib. 12, 40 col. 1217 s.). Auch die äußeren Dinge, die uns anschaulich gegenwärtig sind oder gezeigt werden, können uns nicht belehren, da wir auf Grund ihrer Anschauung allein nicht das Wesentliche vom Zufälligen zu unterscheiden vermögen (ib. 3, 5 ss. col. 1197 s.; 10, 29 ss. col. 1212 s.)<sup>1</sup>.

Woher aber gewinnen wir die Kunde von den Dingen, die den Inhalt der Wortbedeutungen bilden? Da wir nach dem Dargelegten weder durch die Worte noch durch die Dinge selbst belehrt werden können, verweist uns der hl. Augustinus auf einen anderen Lehrmeister, auf Christus, der als die unwandelbare Wahrheit im Inneren des Menschen wohnt; bei ihm sollen wir Rat über die Dinge einholen:

« De universis autem quae intelligimus, 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, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit » (ib. 11, 38 col. 1216).

Um die augustinische Fragestellung und Lösung richtig zu begreifen, muß man beachten, daß für unsern Kirchenvater Lernen (discere) und Verstehen (intelligere) von Bedeutungen wie jedes Erkennen ein inneres Schauen eines irgendwie gegenwärtigen Gegenstandes ist: « discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat » (ib. 12, 39 col. 1216)<sup>2</sup>. Daher ist das Erkennen immer auf die Wahrheit, d. h. auf die Wirklichkeit der gemeinten Dinge gerichtet<sup>3</sup>. Andererseits aber ist der Erkenntnisvorgang wesensgemäß ein innerliches Geschehen,

<sup>1</sup> Vgl. *M. Casotti*, Il « De Magistro » di Sant' Agostino e il metodo intuitivo, in: S. Agostino, Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte (Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Supplemento speciale al volume XXIII), Milano 1931, 63 ff. *Casotti* behandelt die von uns berührten Fragen mehr vom pädagogischen Standpunkt aus und meint, Augustinus habe in *De Magistro* weniger die Möglichkeit als den praktischen Erfolg des Lehrens untersuchen wollen (a. a. O. 70 ff.).

<sup>2</sup> Hierfür sprechen auch Ausdrücke wie « mente conspicerere » oder « intueri » (De Mag. 12, 40 col. 1217), « mente cernere » (ib. 41 col. 1218) oder « (discipuli) utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes » (ib. 14, 45 col. 1220; cf. 8, 22 ss. col. 1207 ss.). Vgl. *P. Alfarić*, a. a. O. I, 497; *R. Jolivet*, La doctrine augustinienne de l'illumination, Rev. de Philos. XXX (1930) 407 ff.; 445 ff.; 482 f.; *E. Dinkler*, a. a. O. 53 ff.

<sup>3</sup> *E. Gilson*, a. a. O. 98 f.; *R. Jolivet*, a. a. O. 408 f.

auf das die äußeren Faktoren, wie Lehrer, Worte und Zeichen, keinen wirksamen Einfluß ausüben können<sup>1</sup>.

Dennoch billigt Augustinus keineswegs den Standpunkt des Innatismus, demzufolge die äußeren Erfahrungstatsachen nur die Funktion hätten, die Hinwendung auf die eingeborenen Ideen oder die Erinnerung an die in der Präexistenz geschauten Urbilder anzuregen. Wiewohl er in früheren Schriften eine gewisse Neigung zu derartigen Auffassungen zeigt, verwirft er diese später mit aller Entschiedenheit (Trin. XII, 15, 24 P. L. 42, 1011 s.; cf. Retract. I, 4, 8 p. 24, 12 ss., ed. P. Knöll) und sucht sie durch die Erleuchtungslehre zu ersetzen<sup>2</sup>. Ebenso ist ihm jedweder erkenntnistheoretische Subjektivismus fremd, so sehr er auch die Innerlichkeit des Erkennens betont. Wir erzeugen die Wahrheit nicht, sondern finden sie in unserm Innern vor. Die ewige Wahrheit selbst, die in unserem Geiste aufstrahlt, ist unser eigentlicher Lehrer, vor allem dann, wenn es sich um die geistige Erkenntnis — und jede echte Erkenntnis der Wahrheit ist nach Augustinus geistig — handelt:

« Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur interior homo, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis » (De Mag. 12, 40 col. 1217; cf. De civ. Dei XI, 25 (fin.) p. 550, 9s. ed. E. Hoffmann).

Die gesprochenen Worte besitzen zwar als solche keinerlei Erkenntniswert, können aber den Hörer anspornen, in sich selbst zurückzukehren und sich dort vom göttlichen Ratgeber, dem einzigen wahren Lehrer, unterrichten zu lassen (ib. 14, 46 col. 1220; cf. De vera religione 3, 3 P. L. 34, 124).

<sup>1</sup> E. Gilson, ebd. 93; M. Casotti, a. a. O. 67 f. Nach Casotti scheint sich Augustinus für eine Lehrmethode « in senso favorevole all' autodidattica » auszusprechen (a. a. O. 68).

<sup>2</sup> Vgl. zum Ganzen P. Alfarić, a. a. O. 497 ff.; E. Portalié, Art. « Saint Augustin », in: Dict. Théol. cath. I, Paris 1923<sup>2</sup>, Sp. 2331; 2335 f.; E. Gilson, a. a. O. 100 ff.; auch 94-96; 103 ff.; 133 ff.; bes. R. Jolivet, a. a. O. 445 ff.; 458 ff.

Übrigens finden sich Ansätze zur Erleuchtungslehre schon in den frühesten Werken des hl. Augustinus, so in *De beata vita* (aus dem Jahre 386) 4, 5 (P. L. 32, 976) und in den *Soliloquia* (geschrieben 387) I, 1, 2 s (P. L. 32, 870); I, 6, 12 (col. 875 s.); 13, 23 (col. 881). Freilich ist sie erst in den späteren Schriften psychologisch vertieft und theologisch unterbaut worden (vgl. R. Jolivet, a. a. O. 407 ff.).



Zu einem ähnlichen Ergebnis wurde Augustinus in der ebenfalls seiner schriftstellerischen Frühzeit angehörenden Abhandlung *De libero arbitrio* geführt. Es ist ein unleugbarer Tatbestand, daß die Geister (mentes) der Menschen in ihrer körperlichen Vereinzelnung einsam sind, keiner kann erfassen (cernere), was im anderen vor sich geht (de lib. arb. II, 9, 27 P. L. 32, 1255); aber die Ideen, z. B. die der Weisheit, sind bei allen Menschen die gleichen (ib. 27 ss. col. 1255 ss.). Wie wäre dies möglich, wenn nicht die eine, unwandelbare Wahrheit wie ein Licht allen gleicherweise erstrahlen würde? Von außen ermahnt sie uns durch Zeichen und Worte, im Innern aber belehrt sie uns über das wirkliche Sein der Dinge (ib. II, 12, 33 ss. col. 1259 s.; 14, 38 col. 1261 s.)<sup>1</sup>.

Mit diesem an sich negativen Ergebnis, das die Analyse der äußeren Sprache gezeitigt hatte, wollte sich Augustinus nicht zufrieden geben. Zwar hielt er immer an der Verschiedenheit der Lautsprache vom geistigen Erkennen fest, das ja auch ohne Wortbildung möglich ist (Trin. VII, 8 s. col. 939; cf. V, 10 col. 918); aber der innige Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen erschien ihm als eine unabweisbare Tatsache. So finden sich jene beiden Bestimmtheiten, die wir als Wesensmerkmale des gesprochenen Wortes kennen gelernt haben: die inhaltliche Bedeutung und die gestaltende Hervorbringung, auch im aktuell gedachten Begriff vor, insofern als er aus dem im Gedächtnis (memoria) enthaltenen wahren Wissen hervorgegangen ist. Er wird aus dem Gedächtnis gleichsam gezeugt und hat die gewußte Sache zum Inhalt<sup>2</sup>. Man kann ihn also im wahrsten Sinne ein « inneres Wort » nennen, das freilich über die Verschiedenheit der Völkersprachen erhaben ist:

« 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. Formata quippe cogitatio ab illa re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur » (Trin. XV, 10, 19 col. 1071).

Auf diese Weise ist der große Kirchenvater zur Lehre vom *inneren Sprechen* gelangt, die, wenn wir von einigen diesbezüglichen Bemerkungen in den *Soliloquia* I, 6, 12 (col. 875), *De Musica* VI, 6, 16

<sup>1</sup> *Gilson-Böhner*, Geschichte der christlichen Philosophie, 177 ff.

<sup>2</sup> *M. Schmaus*, Trinitätslehre des hl. Augustinus, 341 f.

(P. L. 32, 1171 s.) und in *De Magistro* I, 2 (col. 1196) absehen, erst in den reiferen Werken, wie in den Traktaten über das Johannes-evangelium und in *De Trinitate* dargelegt wird. Kennzeichnend ist es für die augustinische Auffassung, daß der im Innern gestaltete Gedanke nicht nur Wort im eigentlichen, sondern auch im höchsten Sinne ist, weil von ihm erst der äußere Laut seinen Wortcharakter ableitet :

« 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 » (Trin. XV, 11, 20 col. 1071 s. ; cf. ib. 16, 25 col. 1079).

Demnach ist das innere geistige Wort das Prinzip des äußeren. Es darf jedoch nicht mit dem innerlich vorgestellten Worte verwechselt werden, das wie das äußere von den Eigentümlichkeiten der einzelnen Sprache abhängig ist (ib. 10, 19 col. 1071 ; cf. ib. 11, 20 col. 1072 ; In Joann. tract. 14, 7 col. 1506). Einem so feinen Beobachter, wie es Augustinus war, konnte es ja nicht entgehen, daß zwischen dem Denken und dem lautlichen Sprechen die ebenfalls werthafte Vorstellung vermittelt ; wir legen uns das Gedachte erst zurecht und formen in der Einbildungskraft die entsprechenden Worte, bevor wir sie aussprechen (Trin. XV, 11, 20 col. 1072). Hiermit hat unser Kirchenlehrer einen wertvollen Beitrag zur klareren Sichtung der innerseelischen Phänomene geliefert. Die Denker vor ihm hatten zwar auch von einem äußeren und inneren Worte gesprochen, aber das innerlich geistige Wort nicht scharf vom innerlich vorgestellten geschieden. Erst der hl. Augustinus unterscheidet ein dreifaches Wort : das lauthaft gesprochene, das in der Seele vorgestellte und das rein geistige Wort, in dem er die vollkommenste Analogie zum göttlichen Logos erblickt (ib. col. 1072) <sup>1</sup>.

Worin besteht nun das eigentümliche Wesen dieses geistigen Wortes, und wie wird es hervorgebracht ? Diesen Fragen nachgehend, sucht Augustinus dem Geheimnis der Sprache und überhaupt des geistigen Lebens näherzukommen. Wenn wir ihm hierin folgen wollen, so müssen wir stets den theologischen Hintergrund seiner Lehre vor Augen halten, weil er ja gerade durch die Kontemplation des Trinitätsgeheimnisses tiefer in jene Probleme eingedrungen ist und seine

<sup>1</sup> M. Schmaus, a. a. O. 337 ff. ; O. Perler, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus, 120 f.

Erkenntnistheorie als ein Gleichnis zur Zeugung des göttlichen Logos aus dem Vater aufgebaut hat<sup>1</sup>.

Das innerlich geistige Wort wird zunächst eine « *proles mentis* » (In Joann. tract. 1, 9 col. 1380 s.) oder « *nata sapientia* » (Trin. VII, 2, 3 col. 936) genannt ; denn es ist im eigentlichen Sinne etwas geistig Empfangenes und Gezeugtes, das freilich im Innern der « *mens* » verharret :

« *Quomodo enim tu verbum quod loqueris, in corde tuo habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritualis est (nam sicut anima tua spiritus est, ita et verbum quod concepisti, spiritus est ; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis) : sic Deus edidit Verbum, hoc est genuit Filium* » (In Joann. tract. 14, 7 col. 1506).

Bei dieser geistigen Zeugung spielt die « *cogitatio* » eine entscheidende Rolle : « *verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur* » (Trin. XV, 15, 25 col. 1078 ; cf. ib. 10, 17 col. 1070). Ja, das Denken ist nichts anderes als ein inneres Gespräch des Geistes zu sich selbst : « *nam etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat* » (Trin. XV, 10, 17 col. 1070 ; cf. ib. 10, 18 col. 1070). Nun darf aber nicht jeder Gedanke schon als ein geistiges Wort bezeichnet werden, sondern nur der durch das Wissen in der « *memoria* » geformte Gedanke (ib. 10, 19 col. 1071 ; cf. IX, 7, 12 col. 1067 ; XV, 11, 20 col. 1072). Denn an sich ist das Denken ein formloses Überlegen oder eigentlich ein Herumwälzen (« *volutare* », « *volubili motione iactare* ») der Erkenntnismassen ohne jede Stellungnahme zu den erkannten Dingen selbst (ib. XV, 15, 25 col. 1078 s.). Das Wort hingegen schließt wesensnotwendig den Bezug auf die gemeinte Sache ein ; hat es doch seiner Natur nach einen sachlichen Sinn : « *quando concipis verbum quod proferas, rem vis dicere, et ipsa rei conceptio in corde tuo iam verbum est* » (In Joann. tract. 14, 7 col. 1506). Und zudem soll es wahr sein, d. h. eine möglichst getreue Darstellung des erkannten Gegenstandes : « *simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius* » (Trin. XV, 12, 22 col. 1075 ; cf. ib. 11, 20 col. 1072 ; 15, 25 s. col. 1078 s.)<sup>2</sup>. Solange daher unserm Denken die Beziehung

<sup>1</sup> M. C. D'Arcy S. J., The Philosophy of St. Augustine, in : A Monument to Saint Augustine, London 1934<sup>2</sup>, 186.

<sup>2</sup> In dem Wahrheitscharakter sieht J. Geysler die « wichtigste Eigenschaft » des « *verbum mentis* » (Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele, in : Aus der Geisteswelt des Mittelalters [Festschrift für M. Grabmann], Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl. Band III, 1, Münster 1935, 177).

zum gedachten Sachverhalt fehlt, solange es noch nicht durch den Akt des Urteilens zu einem echten Wissen geworden ist, kann man es noch nicht als ein inneres Sprechen des Geistes ansehen. Wenn wir z. B. zweifeln, so besitzen wir noch kein geistiges Wort von der angezweifelte Sache, sondern höchstens von der subjektiven Tatsache unseres Zweifels: « cum autem dubitamus, nondum est verbum de re de qua dubitamus, sed de ipsa dubitatione verbum est » (Trin. XV, 15, 24 col. 1077). Das Wort ist dann nur gestaltbar, aber nicht schon gestaltet (« formabile, nondumque formatum », ib. 15, 25 col. 1078)<sup>1</sup>. Allein durch das im Urteil begründete Wissen gewinnen wir ein erkenntnismäßiges Verhältnis zum wirklichen Sachverhalt, und von daher stammt auch die inhaltliche Bestimmung und Formung des Denkens, auf Grund deren ihm der Wortcharakter zukommt:

« Tunc fit verum verbum, quanto 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 vocis cogitatione, quae profecto alicuius linguae est<sup>2</sup>, sic in corde dicatur » (Trin. XV, 15, 25 col. 1078 s.; cf. ib. 10, 19 col. 1071; 16, 25 col. 1079).

Das innerlich geistige Sprechen ist demnach nicht einfach mit dem Denken schlechthin identisch, sondern nur mit dem urteilenden Denken, das zum Wissen geworden, den Geist in lebendige Beziehung zur Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge setzt (cf. Trin. IX, 7, 12)<sup>3</sup>.

Nun ist der menschliche Intellekt zwar in bezug auf das bloße Denken tätig, indem er die Sinneseindrücke und Vorstellungsbilder, sowie die schon geformten Gedanken bzw. Erinnerungen sammelt, vergleicht und ordnet, um sie dann geistig zu schauen. Was aber diese geistige Schau und das damit verbundene notwendige Urteil, also das Entstehen des wahren Wissens selbst betrifft, so verhält sich der erkennende Mensch passiv<sup>4</sup>. Denn für Augustinus ist jedes Wissen (notitia, scientia) seiner Natur gemäß notwendig und wahr, sonst ist es eben kein echtes Wissen (De Genesi ad litt. XII, 14, 29 P. L. 34, 465; ib. 25, 52 col. 476; 26, 54 col. 476; Trin. XV, 10, 17 col. 1070: « nemo enim falsa novit, nisi cum falsa esse novit: quod si

<sup>1</sup> Zum ideengeschichtlichen Hintergrund dieser Formel siehe *R. Arnou*, a. a. O. Sp. 2336 f.

<sup>2</sup> D. h. das vorgestellte Wort.

<sup>3</sup> Vgl. *E. Gilson*, a. a. O. 117<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> *E. Gilson*, a. a. O. 119 f.; vgl. 101 ff.

novit, verum novit ; verum est enim quod illa falsa sint »). Der tiefere Grund dieser Annahme scheint in der augustinischen Auffassung des Erkennens als eines Schauens von geistig Gegenwärtigem zu liegen. Doch das Zustandekommen dieses Schauens ist nicht Sache des Menschen allein ; vornehmlich ist der Notwendigkeitscharakter des Wissens sowohl vom denkenden Subjekt als auch von der es bestimmenden Erfahrung unabhängig (Trin. IX, 6, 9 ss. col. 965 ss. ; cf. De vera relig. 33, 54-56 col. 145-147).

Dieses Moment aber führt Augustinus auf die *Erleuchtung* von seiten Gottes zurück, die also in erster Linie die Entstehung des wahren Urteils und somit des echten Wissens erklären soll<sup>1</sup>. Obgleich wir es uns versagen müssen, auf die augustinische Erleuchtungslehre genauer einzugehen<sup>2</sup>, wird es doch angebracht sein, wenn wir ihren innigen Zusammenhang mit der Lehre vom inneren Sprechen kurz herausstellen, zumal da man von diesem bisher allzu wenig beachteten Punkt aus zu einem tieferen Verständnis der Anschauungen des großen Kirchenvaters gelangen kann.

Daß ein solcher Zusammenhang besteht, war für den hl. Augustinus,

<sup>1</sup> E. Gilson hat überzeugend nachgewiesen, daß die augustinische Erkenntnislehre außerhalb der Alternative : aristotelische Abstraktion oder Innatismus im platonisch-ontologistischen Sinne steht (a. a. O. 113 ff.). Es geht nach diesem berühmten Augustinuskennner unserm Kirchenvater nicht so sehr um die « Umsetzung » des Sinnlichen ins Intelligible — denn die Welt ist durch die Anteilnahme an den göttlichen Ideen an sich schon intelligibel —, also auch nicht um das Problem der Begriffsbildung, sondern um das der Wahrheitserkenntnis (ebd. 116 ff.). Daher hat auch die Erleuchtung keine unmittelbare Aufgabe hinsichtlich der Begriffsbildung, sondern zunächst nur für die Gewinnung eines wahren Urteils (ebd. 118 ff. ; 121 f.). Man muß somit die augustinische Erleuchtung des Denkens zur Erfassung der Wahrheit in den geschauten Ideen scharf von der aristotelischen Erleuchtung des Phantasma durch den abstrahierenden « intellectus agens » unterscheiden (ebd. 119 : « illumination de la pensée par Dieu dans l'augustinisme ; illumination de l'objet par une pensée que Dieu illumine, dans l'aristotelisme, voilà la différence entre l'illumination-vérité et l'illumination-abstraction »). Freilich ist zu beachten, daß Augustinus Begriff und Urteil nicht immer klar genug geschieden hat (ebd. 121 ff.). Vgl. auch R. Jolivet, a. a. O. 478 ff.

<sup>2</sup> In dieser vielumstrittenen Frage schließen wir uns der von G. v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann, B. Kälin O. S. B., G. M. Manser O. P. und J. Hessen vertretenen Deutung an, wonach das göttliche Licht das « medium in quo » unserer intellektuellen Erkenntnis darstellt ; es beeinflußt den Geist in zweifacher Hinsicht : 1. objektiv, indem es die zu erkennenden Gegenstände darbietet, und 2. effektiv, dadurch, daß es diese Gegenstände erkennbar macht und unserm Intellekt zugleich mit der Erkenntniskraft die subjektive Gewißheit verleiht (vgl. J. Hessen, a. a. O. 70 ff. ; 97 f. ; 113 ff.).

wie für die Antike überhaupt<sup>1</sup>, eine selbstverständliche Voraussetzung, weil beides, Licht und Wort, die Funktion des Offenbarens übernehmen: « quisquis concedit recte dici lucem, qua res quaeque manifesta est » (De Genesi ad litt. lib. imperf. 5, 24 P. L. 34, 229); « verbum . . . et seipsum ostendit et illud de quo loquimur » (Trin. VII, 3, 4 col. 937)<sup>2</sup>. Namentlich in der Person des Logos als der göttlichen Weisheit sind Licht und Wort identisch, welche Attribute ihm im eigentlichen Sinne zukommen (De Genesi ad litt. IV, 28, 45 col. 315; cf. De Genesi ad litt. lib. imperf. 5, 20 col. 228). Indem er uns erleuchtet, sagt er über sich und den Vater aus, was eben den Menschen gesagt werden soll: « illuminando dicit nobis et de se et de Patre, quod dicendum est hominibus » (Trin. VII, 3, 4 col. 937; cf. ib. 3, 4 s. col. 937 s.; VIII, 2, 3 col. 949)<sup>3</sup>. In der Anteilnahme an diesem göttlichen Wort besteht nun die Erleuchtung unseres Geistes: « illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitae quae lux est hominum » (Trin. IV, 2, 4 col. 889). Der Logos ist die einzige Quelle unserer Wahrheitserkenntnis; in ihm schauen wir die Welt und uns selbst<sup>4</sup>.

Auch im menschlichen Bereich müssen wir eine enge Verwandtschaft zwischen jenen beiden Phänomenen annehmen. Dies erhellt schon aus dem früher Dargelegten, demgemäß die Wesensfunktion des inneren Sprechens, wie der Erleuchtung in der Erfassung der Wahrheit durch das urteilende Denken beruht. Sprechen und Schauen, die zwar in ihrer sinnlichen Erscheinung getrennt sind, bilden im Innern des denkenden Geistes eine lebendige Einheit: « Foris enim

<sup>1</sup> Die für die antike Geistigkeit so bezeichnende Gleichsetzung des göttlichen Lichtprinzips mit dem Logos zeigt sich schon in der herakliteschen Logoslehre, in der platonischen Auffassung von der Idee des Guten, die gleichsam die Sonne im Reich der geistigen Wirklichkeiten darstellt (Staat VI, 508 B-C; 509 B; VII, 517 B-C), in den hellenistischen Logos-Helios-Spekulationen und auch in dem lichterhaften Logos der Neuplatoniker. Besonders deutlich tritt sie uns in der hermetischen Theologie entgegen: ὁ δὲ ἐκ νοῦς φωτεινὸς λόγος υἱὸς θεοῦ (Hermes trismeg. Poem. I, 6 p. 3, 12, ed. Parthey). Auch den Kirchenschriftstellern war sie nicht fremd (vgl. z. B. Hippolytus, Elenchos I, 24, 2 p. 28, 5 ss.). Die eigentliche Quelle der augustinischen Auffassung aber ist die Lehre des hl. Evangelisten Johannes (Jo. 1, 4 ss.; cf. I. Jo. 1, 5 ss.), auf den sich Augustinus ausdrücklich beruft (ex. gr. Trin. IV, 2, 4 col. 889). Vgl. zum Gesagten C. Baeumker, Witelo (Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters III, 2), Münster 1908, 358 ff.; bes. 372 ff.; 460 ff.; R. Jolivet, a. a. O. 409 ff.; J. Hessen, a. a. O. 93; G. Mensching, Das heilige Wort, 24 ff.

<sup>2</sup> M. Schmaus, a. a. O. 333 ff.; J. Hessen, a. a. O. 77 f.

<sup>3</sup> M. Schmaus, a. a. O. 347; 353 ff.; C. Baeumker, Witelo, 373 f.

<sup>4</sup> M. Blondel, The latent Resources in St. Augustine's Thought, in: A Monument to Saint Augustine, London 1934<sup>2</sup>, 331; cf. 338.

cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio : intus autem cum cogitamus, utrumque unum est » (Trin. XV, 10, 18 col. 1070 s.). Und der Gedanke selbst ist ein geistiges Licht, in dem die Gegenstände unterschieden und offenbar werden (Contra Faustum 20, 7 p. 541, 24 ss., ed. J. Zycha; cf. Trin. XV, 10, 18 col. 1071). Daher wird auch das innere Wort, der dingbezogene Gedanke, als etwas bezeichnet, das im Innern leuchtet (« quod intus lucet » Trin. XV, 11, 20 col. 1071). Das innerlich geistige Sprechen schließt nämlich den Akt des Schauens in sich; ist es doch ein Denken der Sache, die wir schauend innerlich aussprechen (« quam videndo intus dicimus » (ib. 14, 24 col. 1077). Ebenso ist das Verstehen von Wortbedeutungen oder das « Lernen », wie wir schon bei Besprechung der Schrift *De Magistro* sahen, eine Angelegenheit des « homo interior » und ohne die göttliche Erleuchtung unmöglich (cf. etiam In Joann. tract. 40, 5 P. L. 35, 1688; Trin. XIII, 1, 4 col. 1015 s.); denn im Innern sind Hören und Schauen dasselbe : « auditio et visio duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire » (Trin. XV, 10, 18 col. 1071).

Andererseits ist Erleuchtung ihrem Wesen nach selbst ein geistiges Einsprechen Gottes in die Seele. Schon in *De Magistro* hat Augustinus diesen Gedanken angedeutet, indem er die Möglichkeit des Lernens auf das « consulere Deum » durch den inneren Menschen zurückführt (11, 38 col. 1216; 14, 46 col. 1220; cf. etiam Epist. 13 ad Nebrid. P. L. 33, 68 : « Deum consulendo intelligimus »). Jedoch erst in *De Genesi ad litteram* hat er seine Ansicht klar dargetan :

« certissime tamen tenere debemus, Deum aut per suam substantiam loqui, aut per sibi subditam creaturam; sed per substantiam suam non loqui nisi ad creandas omnes naturas, ad spirituales vero atque intellectuales non solum creandas, sed etiam illuminandas, cum iam possunt capere locutionem eius, qualis est in Verbo eius quod in principio erat apud Deum » (VIII, 27, 49 col. 392; cf. ib. I, 5, 10 col. 250; VIII, 25, 47 col. 391; De vera relig. 55, 110 P. L. 34, 170; Confess. XI, 8, 10 p. 287, 13 ss. ed. P. Knöll).

Noch überzeugender tritt die Verbundenheit der Erleuchtung mit dem inneren Sprechen des Geistes hervor, wenn wir im Sinne des hl. Augustinus den Vorgang des Denkens genauer analysieren :

« Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante

omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur, et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur» (Trin. XV, 12, 22 col. 1075).

Unser Gedächtnis (*memoria*) enthält ein aus verschiedenen Quellen stammendes Wissen, das seiner Natur nach auf einen Sachverhalt bezogen ist. Solange dieses Wissen in der «*memoria*» verborgen bleibt, ist es für den Erkennenden noch unbewußt und inaktuell (Confess. X, 8, 12 p. 234, 18 ss., ed. P. Knöll)<sup>1</sup>. Seine Aktualisierung bis zum vollkommenen Schauen («*intueri*», «*considerare*») der Sache vollzieht sich in zwei Stufen. Zunächst kommt unter dem Einfluß der göttlichen Erleuchtung die «*visio scientiae*» zustande, d. h. die in der «*memoria*» aufgehäuften Erkenntnisschätze erstrahlen dem Geiste im Lichte Gottes; darin werden sie ihm sichtbar, sodaß er sie schauen kann. Aus dem erleuchteten Wissen geht dann das geistige Wort hervor, wenn wir das Gewußte innerlich aussprechen («*quando quod scimus loquimur*»). Dieses Phänomen, das also in einem innerlichen Sprechen beruht, nennt Augustinus die «*visio cogitationis*» (cf. Trin. XV, 11, 20 col. 1072: «*verbum rationalis animantis . . . gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis visioni scientiae*»). In ihr vollendet sich die Schau des Gegenstandes. Denn nach unseren vorangegangenen Ausführungen müssen wir das innere Sprechen als ein geistiges Sichvergegenwärtigen des Erkenntnisgehaltes verstehen, das mit einer bewußten Stellungnahme des urteilenden Subjektes und daher auch mit einer mehr oder weniger klaren Selbsterkenntnis verbunden ist (Trin. XIV, 6, 8 col. 1041 s.)<sup>2</sup>. Es ist eben ein «*considerare*» oder «*con-tueri*», ein Zusammenschauen von Subjekt und Objekt, worin sich der Erkennende den dargebotenen Inhalt als etwas «*Anderes*» gegenüberstellt. Gewissermaßen handelt es sich hier um eine Reaktion des Geistes auf den im erleuchteten Wissen (*memoria*) offenbargewordenen gegenständlichen Gehalt, der das innere Wort auslöst oder gleichsam zeugt («*de qua [re] gignitur*» vel «*nascitur*»). Die bewußte Vergegenwärtigung des Sachverhaltes selbst geschieht in der Gestaltung des innerlichen Wortes durch das schauende Denken («*[verbum]* in

<sup>1</sup> Vgl. E. Gilson, a. a. O. 130 f.; 132 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 287 f.



cogitationis visione formatum » Trin. XV, 15, 25 col. 1078 ; cf. IX, 7, 12 col. 967 ; XV, 10, 19 col. 1071). Darin « hat » nun der Erkennende den Gegenstand mit subjektiver Gewißheit (Trin. XV, 15, 24 ss. col. 1077 ss. ; cf. De div. quaest. LXXXIII q. 35, 1 P. L. 40, 24 : « nihil est aliud habere quam nosse »)<sup>1</sup>. Das innere Wort ist demnach die erkenntnismäßige Darstellung der Sache, so wie sie ist (Trin. XV, 11, 20 col. 1072) oder die Sache selbst, insofern als sie vom Wissenden geistig in Besitz genommen wird. Deshalb ist das geistige Wort, wie das echte Wissen immer wahr ; sonst ist es eben kein « Wort » im eigentlichen Sinne : « nec verbum dicendum est, quod verum non est » (Trin. XV, 15, 24 col. 1078). Es stellt eine Synthese des subjektiven und objektiven Momentes im Erkenntnisvorgang dar, und dennoch ist die Objektivität seines Gehaltes vollkommen gewahrt, weil vom erkennenden Subjekt in dieser Hinsicht nichts hinzugefügt wird (« nihil de suo habens »).

Den tieferen Grund für diesen Umstand darf man wohl darin suchen, daß der Erkennende durch das in der « visio cogitationis » gezeugte Wort nicht nur zum erkannten Sachverhalt in Beziehung gesetzt wird, sondern auch zu den ewig wahren Ideen (« rationes aeternae »), von denen unser Urteil, dessen Ausdruck eben das « Wort » (= Satz) ist, seine Wahrheit und Notwendigkeit herleitet. Schaut doch der Geist die Wahrheit der Dinge in den Ideen, die ihm bei der « visio scientiae » im göttlichen Lichte aufstrahlen<sup>2</sup>. Aber jene Ideen haben ihren « Ort » im Worte Gottes selbst (De lib. arbitrio III, 5, 13 P. L. 32, 1277)<sup>3</sup>, weshalb sie entsprechend den griechischen λόγοι als « rationes » bezeichnet werden (De div. quaest. LXXXIII q. 46, 1 s. P. L. 40, 29 s.)<sup>4</sup>. Hier tut sich uns der metaphysisch-theologische Hintergrund jener Wesensverwandtschaft zwischen der Erleuchtung und dem inneren Sprechen kund. Wir verstehen nun auch, warum der hl. Augustinus die Erleuchtung als eine « participatio Verbi » definiert hat (Trin. IV, 2, 4 col. 889).

<sup>1</sup> Vgl. R. Jolivet, a. a. O. 461 ff. ; J. Geysler, a. a. O. 174 ff.

<sup>2</sup> Mit E. Gilson (a. a. O. 113 ; vgl. 110 ff.) muß man daran festhalten, daß wir nicht den Inhalt der Ideen selbst, sondern die Wahrheit der Dinge in den Ideen schauen, die uns nur als Normen und Regeln (« rationes ») des Erkennens entgegentreten ; auf diese Weise vermeidet nämlich Augustinus den Ontologismus, der eine notwendige Konsequenz wäre, wenn wir die mit dem göttlichen Wesen selbst identischen Ideen ihrem Inhalte nach unmittelbar schauen würden.

<sup>3</sup> M. C. D'Arcy, a. a. O. 186.

<sup>4</sup> E. Gilson, a. a. O. 109 f. ; J. Hessen, a. a. O. 85 f. ; M. Grabmann. Mittelalterliches Geistesleben, II, 25-34.

Wie wir schon sahen, ist die Erleuchtung, die zur « visio scientiae » führt, selbst nichts anderes als ein Einsprechen Gottes in die Seele, und darauf gibt nun der Mensch in der « visio cogitationis », im Bilden des geistigen Wortes (Urteil) gewissermaßen seine Antwort. Somit trägt das Denken sowohl in seinem Ursprung als auch in seinem Vorgang einen worthaften Charakter und erweist sich gerade auf Grund der Erleuchtung durch Gott als ein echtes Sprachphänomen. Das geistige Wort, in dem der Erkennende die ideale Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge erkenntnismäßig besitzt, ist gleichsam der Widerschein, den das göttliche Licht in der Seele zeugt. So kehrt Gottes Wort, das die Menschen erleuchtet, wieder zu ihm zurück, besonders dann, wenn aus der Erkenntnis die « confessio laudis » hervorströmt, der wir allenthalben in den augustinischen Schriften begegnen<sup>1</sup>.

Augustinus ist aber in seiner Lehre vom inneren Sprechen kein einseitiger Intellektualist; vielmehr trägt er hier, wie überhaupt in seiner Erkenntnislehre, dem Willensmoment vollauf Rechnung. Für ihn hängt nämlich jede tatsächliche Erkenntnis nicht nur vom erleuchtenden Wirken Gottes, sondern auch vom Mitwirken des menschlichen Willens ab, der das notwendig vorausgesetzte Verlangen nach Erkenntnis weckt und die Richtung der Aufmerksamkeit (« intentio animi ») auf einen bestimmten Sachverhalt lenkt, von dem her das Denken Inhalt und Form empfängt<sup>2</sup>. Ebenso ist der Wille als Verlangen die Ursache der Zeugung des geistigen Wortes, und als Genießen folgt er dem Gezeugten, worin wir ja das Erkannte « haben ». Deshalb wird das innere Wort auch « cum amore notitia » genannt (Trin. IX, 10, 15 col. 969)<sup>3</sup>, zumal es gerade die « dilectio » ist, die als « copula » jene

<sup>1</sup> Nach dem Dargelegten können wir *J. Hessen* nicht ganz beipflichten, wenn er meint: « So sehr nun auch die Bezeichnung der Intellektualerkenntnis im Sinne eines intelligiblen Sprechens der Sache selbst entsprechen mag, zur näheren Erklärung der Einwirkung Gottes auf unseren Geist reicht sie nicht aus, weil das « Wie » hierbei völlig dunkel bleibt . . . Fruchtbarer zur Erläuterung jenes Vorganges ist dagegen die Deutung desselben im Sinne einer Erleuchtung » (a. a. O. 87). Vielmehr wird man tiefer in das Geheimnis der Erkenntnis — und ein solches bleibt sie für den hl. Augustinus immer (Epist. CLIX ad Evod. 2 P. L. 33, 699) — eindringen, wenn man beide Phänomene, die Erleuchtung und das geistige Sprechen, zur Deutung heranzieht, wie wir es versucht haben.

<sup>2</sup> *E. Portalié*, a. a. O. Sp. 2332 ff.; *E. Gilson*, a. a. O. 160-166; *E. Benz*, *Marius Victorinus*, 364 ff.; 402-407; *W. Windelband*, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 236 f.

<sup>3</sup> *E. Gilson*, a. a. O. 289 f.; *R. Jolivet*, a. a. O. 461 f.; 464.

beiden « visiones » der Memoria (scientia) und der Intelligentia (cogitatio) vereinigt (Trin. XV, 21, 40 s. col. 1088 s.; cf. ib. XI, 8, 15 col. 996; 11, 18 col. 998; XIV, 10, 13 col. 1047). Das aus der inneren Schau (« visu mentis ») der Wahrheit geborene Wort bestimmt aber auch das äußere Sprechen und Handeln, eben weil die Liebe es gezeugt hat: « nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur » (Trin. IX, 7, 12 s. col. 967). Drei Momente gilt es somit im Denkakt zu unterscheiden: das in der « memoria » enthaltene Wissen, von dem die inhaltliche Bestimmung und Form des Denkens stammt, dann die Gestaltung (« conformatio ») des inneren Wortes selbst und schließlich die Liebe, die beides vereinigt (Trin. XIV, 6, 8 col. 1068 s.). Darin offenbart sich dem hl. Augustinus das dreifaltige Wesen des menschlichen Geistes, wodurch dieser ein Bild der göttlichen Dreifaltigkeit wird.

In genialer Weise hat also der große Denker und Bischof von Hippo das Dasein und die Aufgabe der Sprache im Geistesleben gerechtfertigt. Ihrer äußeren Erscheinung hatte er zwar fast jeglichen Wert abgesprochen. Jedoch ist für ihn die Sprache keineswegs etwas rein Äußerliches, vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach ein inneres geistiges Geschehen und als solches der intimste Kern, ja die naturgemäße Vollendung des Denkens. So hat die platonische Auffassung des Denkens als eines innerseelischen Dialoges, die bei Aristoteles ins rein Logische übertragen, bei den Stoikern dagegen mit den Phantasievorstellungen verwechselt wurde, durch Augustinus eine ganz wesentliche Klärung und Vertiefung gefunden. Hierin erwies er sich gerade als der große « Metaphysiker der inneren Erfahrung », als welchen ihn *W. Windelband* gekennzeichnet hat<sup>1</sup>. Es ist daher kaum zu verwundern, daß der Einfluß seiner Lehre auf die nachfolgende Zeit außerordentlich stark gewesen ist. Namentlich die frühe Scholastik und die mittelalterliche Franziskanerschule dachte und lehrte aus seinem Geiste. Auch der hl. Thomas konnte sich diesem Einfluß nicht verschließen, zum mindesten mußte er sich mit der augustinischen Lehre auseinandersetzen. Und daß er besonders in unserer Frage manches von Augustinus gelernt und übernommen hat, beweisen zur Genüge die zahlreichen Zitate, in denen er sich ausdrücklich auf ihn stützt<sup>2</sup>. Ohne den hl. Augustinus ist die Sprachauffassung des Aquinaten nicht zu verstehen.

<sup>1</sup> A. a. O. 232.

<sup>2</sup> Vgl. *F. Manthey*, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas, 173 ff.

Die Kirchenschriftsteller, die dem hl. Augustinus zeitlich folgten, haben im allgemeinen kaum etwas Neues zur Klärung des Sprachproblems beigesteuert. Unter ihnen sind aber zwei eigens anzuführen, weil sie von größerer Bedeutung für die thomistische Sprachphilosophie geworden sind: der sogenannte *Dionysius Areopagita* und Johannes Damascenus. Ersterer hat vor allem in seiner Schrift *De divinis nominibus*, zu dem Thomas einen ausführlichen Kommentar schrieb<sup>1</sup>, des öfteren Bemerkungen gemacht, die eine Gleichsetzung von Denken (ἐννοῦσαι) und Sprechen (εἰπεῖν) besagen (ex. gr. I, 1 p. 438, ed. *B. Corderii*, et passim). Im augustinischen Sinne faßt er die Erleuchtung des Geistes, besonders die mystische, als ein sich offenbarendes Sprechen Gottes auf (ib. ; cf. I, 3 p. 440 ; I, 4 p. 443 ; IV, 4 ss. p. 554 ss.)<sup>2</sup>. Mit den Neuplatonikern betont er die metaphysische Funktion der λόγοι, die als Ideen in Gottes Geist die Urbilder aller Dinge darstellen (l. c. V, 8 p. 696 ; cf. IV, 10 p. 562 ; VII, 4 p. 751 s.)<sup>3</sup>.

Nicht minder stark wirkte auf Thomas' Ansichten über die Sprache der große Systematiker *Johannes Damascenus* ein, der in seiner Πηγὴ γνώσεως ungefähr das gesamte Wissen des griechisch-byzantinischen Orients zusammenfaßte. Vornehmlich der dritte Teil dieses Werkes, der unter dem Titel «*De fide orthodoxa*» von Burgundio di Pisa übersetzt wurde, ist für das Mittelalter wichtig geworden. Während die meisten Väter vor ihm einer platonischen, bzw. neuplatonischen Denkrichtung huldigten, hat er sich mehr für einen Aristotelismus eingestetzt, der ihm durch Porphyrius, Ammonius und Nemesius zugänglich gemacht worden war. Aber gerade in der Logoslehre hält er entschieden an der platonisch-stoischen Überlieferung der Patristik fest. Wie Augustinus, unterscheidet auch er ein dreifaches Wort. Zunächst ist ihm das Denken (νόησις) als die Erstgeburt des Geistes ein echter Logos, dessen Bote (ἄγγελος νοήματος) das äußere, im gegliederten Laut (διάλεκτος) erscheinende Wort ist ; von diesen beiden Arten des Logos ist dann noch der vorgestellte, im Herzen gesprochene abzusondern. Alle diese menschlichen Logoi sind δυνάμεις der Seele ; der

<sup>1</sup> Vgl. *A. Feder*, Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' «*De Divinis Nominibus*», *Scholastik I* (1926) 349 f. ; *A. Dyroff*, Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin, 161 ff.

<sup>2</sup> Vgl. auch *Überweg-Geyer*, 127.

<sup>3</sup> *A. Stöckl*, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, 391 ; *A. Aall*, Logos II, 476 ff. ; *R. Arnou*, Art. «*Le Platonisme des Pères*», Sp. 2314-2316.

ewige Logos aber ist Gottes unwandelbare Substanz (ὑπόστασις) selbst (De fide orth. I, 13 P. G. 94, 857; cf. ib. II, 21 s. col. 924) <sup>1</sup>.

Von den lateinischen Kirchenvätern, die für die thomistische Sprachlehre bedeutsam geworden sind, ist neben *Gregor dem Großen*, der sich aber hier ganz dem hl. Augustinus anschließt, *Isidor von Sevilla* zu erwähnen. In seinen von Thomas eifrig benutzten *Etymologiae* vertritt er die Einheit von Denken und Sprechen im Sinne der Stoiker <sup>2</sup>. Er war überhaupt in seinen Anschauungen wenig eigenschöpferisch, dafür aber von umso größerer Bedeutung als der fleißige Vermittler antiker Gedanken an die mittelalterliche Scholastik.

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> *A. Stöckl*, a. a. O. 407 f.; vgl. *M. Schmaus*, Trinitätslehre des hl. Augustinus, 66 f.; *F. Manthey*, a. a. O. 175 f.

<sup>2</sup> *C. Prantl*, Geschichte der Logik II, Leipzig 1861, 12 ff.

---