

Die Illuminationslehre Augustins

EINE KRITISCHE BESTANDSAUFNAHME UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ERGEBNISSE HESSENS

Eine der problematischsten Theorien des Augustinus ist seine Erleuchtungslehre. Sie hat im Laufe der Jahrhunderte verschiedenste Auslegungen hervorgebracht, die allerdings in einige Gruppen zusammengefaßt werden können, von denen jede wieder ihre besonderen Entwicklungsphasen hatte und zur gnoseologischen Kontroverse beitrug. Bevor jedoch die einzelnen Interpretationsansätze dargestellt werden, soll Augustins Lehre anhand seiner eigenen Texte veranschaulicht werden¹⁾.

Die Grundlage für eine Theorie, wonach das menschliche Erkennen unter dem Einfluß göttlicher Illumination steht, ist bei der Geisteshaltung Augustins durchaus gegeben. Nichts stand so sehr im Mittelpunkt seines Lebens als der *Deus Veritas*. Bereits im dritten *Buch über die Akademiker* klingt die Theorie der göttlichen Erleuchtung an, wenn Augustinus dem Ausspruch des Alypius, daß allein ein Licht dem Menschen zeigen könne, was wahr sei, zustimmt²⁾. Dasselbe hört man aus dem Schlußwort von *De beata vita* heraus, wo gesagt wird: «hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo iuducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conectaris summo modo»³⁾. In den *Soliloquien* ist der Erkenntnisvorgang auf intellektuellem Gebiet ein Analogon der Sinneserfahrung. Gott ist «die Sonne im intelligiblen Bereiche, und nur dadurch vermögen wir das Intelligible zu erkennen, daß es von ihm beleuchtet wird»⁴⁾. Von einer Erleuchtung des mensch-

¹⁾ Bezüglich der augustinischen Texte halte ich mich an die Zusammenstellung, die HESSEN in seiner «Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus» gegeben hat. Diese Schrift wurde nahezu vollständig in sein Hauptwerk «Augustins Metaphysik der Erkenntnis» übernommen (Kapitel: «Das menschliche Erkennen im allgemeinen», S. 11-106).

²⁾ CA 3,13 (CC 29,42): «Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audiui, nihil gravius, nihil probabilius et, si id numen, ut confido, assit, nihil verius».

³⁾ DBV 35 (CC 29,48ff.).

⁴⁾ HESSEN, Metaphysik, S. 67.

lichen Verstandes ist hier zwar noch nichts gesagt, immerhin erkennt man aber die eine Seite der vorbildhaften plotinischen Auffassung, daß nämlich die Objekte erleuchtet werden müssen, um einsehbar zu werden⁵). Die Illumination des Intellektes erwähnt Augustinus in *De magistro*. Schon das Thema der Schrift, die nachweisen möchte, daß niemand außer Gott Lehrer der Menschen sein könne, läßt erkennen, wie sehr die Theorie, das menschliche Erkennen hänge von Gott ab, bei Augustinus Fuß gefaßt hat⁶). «Der, welcher um Rat gefragt, uns belehrt, ist Christus, von dem es heißt, daß er im Inneren des Menschen wohnt (Ephes. 3,16ff.); er ist ja die unwandelbare Kraft Gottes und ewige Weisheit. Bei ihr erholt sich zwar jedes vernunftbegabte Wesen Rats, aber ein jedes erhält nur soviel Auskunft (*cuique panditur*), als es aufgrund seiner eigenen guten oder bösen Willensrichtung fassen kann»⁷). Wie geht nun die Belehrung durch die Wahrheit vor sich? Deutlich wird gesagt, die Schau komme durch eine Erleuchtung zustande: «Wenn es sich um das handelt, was wir durch den Verstand erblicken, d.h. durch den Intellekt und die Vernunft, dann sprechen wir von dem, was wir in seiner Gegenwart anschauen in jenem inneren Lichte der Wahrheit (*in illa interiore luce veritatis*), wodurch der sogenannte innere Mensch erleuchtet wird und sich erfreut (*illustratur et fruitur*)⁸). Eine göttliche Einwirkung beim intuitiven Erkenntnisprozeß wird hier mit aller Klarheit von Augustinus gelehrt, «wenngleich die Bestimmung des göttlichen Einflusses im speziellen Sinne einer Lichtwirkung noch weniger hervortritt»⁹).

⁵) *Sol.* 1,15 (PL 32,877), vgl. PLOTIN, *Enneaden* 5, 7, 8: «Der Geist schaut bei der Intuition die geistigen Dinge durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt». (Übersetzung nach WEINAND, S. 78).

Die Wahrheiten der Disziplinen müssen nach *Sol.* 1,12 von der geistigen Sonne, von Gott, erleuchtet werden, um mit dem geistigen Auge erfaßt zu werden; genauso, wie nur durch die Erleuchtung der irdischen Sonne die Erde und alles Irdische gesehen werden können. Kälin weist darauf hin, daß der in den *Enneaden* ausgesprochene Gedanke von der Notwendigkeit des göttlichen Lichtes für das Zustandekommen geistiger Erkenntnis Augustinus zum Ersatz für die Wiedererinnerungslehre werden konnte, «denn es liegt in der Eigenart des Kirchenvaters, die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer recht scharf zu formulieren, alles Sein und Geschehen in der äußeren Natur auf Gott, der alles erhält und alles Geschehen bewirkt, zurückzuführen (KÄLIN, S. 53/4).

⁶) Nach WEINAND gipfelt das Buch in der Idee, «das Wort des Heilandes: *Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus* (Matth. 23,10) zu einem erkenntnistheoretischen Axiom zu erheben» (a.a.O., S. 78).

⁷) *DM* 38, Übersetzung nach HESSEN, *Metaphysik*, S. 68.

⁸) a.a.O.

⁹) HESSEN, *Metaphysik*, S. 69.

In der Schrift *De vera religione*, die wie alle bisher genannten Werke noch vor der Ordination im Jahre 391 verfaßt wurde, erscheint der augustinische Gedanke der göttlichen Erleuchtung im Erkenntnisakt expressis verbis¹⁰⁾.

De libero arbitrio spricht von einem Schauen der Wahrheit in den *rationes divinae*, mit denen der Mensch auf besondere Weise verbunden sei¹¹⁾. Hessen zufolge verweist dieses Werk auf die Ambivalenz des menschlichen Erkenntnisaktes: der göttlichen Erleuchtung steht die Schau der *rationes aeternae* gegenüber, Augustinus geht demnach über die formale Bedeutung der göttlichen Illumination im Sinne eines Gewißheit schaffenden Erkenntnisprozesses hinaus: «aus ihr (i.e. der Wahrheit) fließen vielmehr unserer Seele bestimmte Erkenntnisinhalte zu, die in der intelligiblen Welt als Pleroma der Wahrheit ihren metaphysischen Grund haben»¹²⁾.

In der 46. *Quaestio* über die Ideen, nach Falkenhahn der locus classicus der Illuminationstheorie überhaupt¹³⁾, vertritt der Kirchenvater die Vorstellung von Exemplarideen, die in Gott ruhend dort geschaut werden und nach denen alles geschaffen ist. Darüberhinaus äußert er sich auch zum psychologischen Erkenntnisvorgang: «Die Vernunftseele übertrifft alle anderen Geschöpfe Gottes; sie ist Gott am nächsten, wofern sie rein ist, und in dem Grade, als sie ihm in Liebe anhängt, schaut sie, von ihm mit jenem intelligiblen Lichte gewissermaßen durchströmt und erleuchtet, nicht mit den körperlichen Augen, sondern mit ihrem höchsten und überragenden Teil, ihrer Intelligenz, diese *rationes*, deren Schau sie beseligt»¹⁴⁾. Fordert Augustinus demnach einerseits eine göttliche Kausalität im Sinne einer Verstandeserleuchtung für das Entstehen des intuitiven Erkenntnisaktes in unserer Seele, so hängt dessen Vollendung andererseits von einer bestimmten Verfassung des Erkenntnissubjektes selbst ab: die Seele muß rein sein

¹⁰⁾ DVR 97 (CC 32,250): «Per hanc (lucem) enim intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intellegere per hanc rursus intelligo».

¹¹⁾ DLA 3,13 (CC 29,293): «... si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus conexa est rationibus videt...». vgl. FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 56.

¹²⁾ HESSEN, a.a.O., S. 70f. Um der Diskussion der einzelnen Interpretationsrichtungen nicht vorzugreifen, sei an dieser Stelle nur angemerkt, daß sich die sogenannte franziskanische Auslegung, die ihren Begründer in Bonaventura sieht und im 20. Jahrhundert von Gilson vertreten wurde, ganz auf den formalen Gewißheitsaspekt der Illumination beschränkt (vgl. FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 62).

¹³⁾ a.a.O., S. 58.

¹⁴⁾ DDQ 46,2 (CC 44A,73); Übersetzung nach HESSEN, Metaphysik, S. 71.

(*quando pura est*) und sich auf Gott richten (*eique in quantum caritate cohaeserit*)¹⁵⁾.

In den weiteren Schriften tritt die eine oder andere Seite seiner Theorie stärker hervor, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen¹⁶⁾. Im folgenden beschränke ich mich auf die Schriften *De Trinitate* und die *Retractationes*, in denen die endgültige Auffassung niedergelegt ist.

In *De Trinitate* nimmt Augustinus von der Anamnesislehre Platons Abstand und setzt an ihre Stelle die Erleuchtungstheorie¹⁷⁾. Aufgrund der Verbundenheit mit Gott schaut die Seele das Intelligible *in quadam luce sui generis*. Der vollständige Text sei an dieser Stelle wegen seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung wiedergegeben.

«Man muß vielmehr glauben, daß Gott die Natur des erkennenden Geistes so schuf, daß er mit den geistig einsehbaren Dingen in natürlicher Ordnung infolge der Anordnung des Schöpfers verbunden und ihnen unterworfen ist und so in einem gewissen unkörperlichen Lichte eigener Art jene Dinge sieht, wie das leibliche Auge sieht, was im körperlichen Lichte in seinem Umkreis liegt — für dieses Licht empfänglich und ihm angepaßt ist es, weil es so geschaffen ist»¹⁸⁾.

Das göttliche Licht und seine direkte Einwirkung auf das Erkenntnissubjekt werden nicht erwähnt. Es ist somit trotz der Analogie aus der sinnlichen Sphäre schwer, die Natur dieses Lichtes näher zu bestimmen. Durchaus nachvollziehbar ist insofern der Streit der unterschiedlichen Schulen um die richtige Auslegung. Während der französische Jesuit Boyer in dem «besonderen» Licht den *intellectus agens* von Thomas durchscheinen sieht¹⁹⁾, sucht Hessen als Exponent

¹⁵⁾ a.a.O.

¹⁶⁾ HESSEN, *Metaphysik*, S. 72.

¹⁷⁾ HESSEN, *Philosophie*, S. 23. KÖRNER versucht in seiner Studie «Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips», als gemeinsamen Grund beider Theorien die Innerlichkeit des Menschen aufzuweisen und kommt mit Recht zu dem Schluß, daß sie nur mehr oder weniger unvollkommene Ausdrucksversuche ein und desselben existenziellen Grundanliegens darstellen: «der 'innere Mensch' (= Erkenntnissubjekt), von der Außenwelt ermahnt, (muß) zu dem von innen her drängenden *Deus Veritas*, dem Inbegriff aller intelligiblen Objekte, auf dem Wege über das eigene geistige Innere gehorsam einkehren, damit durch eine gewisse geheimnisvolle gegenseitige Verbindung mit dem überinnerlichen Schöpfer- und Erlösergott der christlichen Offenbarung die erstrebte Erkenntnisrelation zustande komme» (a.a.O., S. 446).

¹⁸⁾ *DT* 12, 15, 24 (CC 50,378). Falls nicht anders vermerkt, sind die deutschen Textzitate der Übersetzung von SCHMAUS entnommen.

¹⁹⁾ BOYER, S. 213. vgl. FALKENHAHN, der sich mit Gilson gegen die Auslegung Boyers wendet (Illuminationstheorie, S. 66, Anmerkung 219).

der historischen Methode eine Erklärung im Gesamtbild der Texte: «Augustin denkt hier eben realistischer und läßt die *causae secundae* gegenüber der *causa prima* mehr zur Geltung kommen, als er es sonst bei seiner religiös mystischen Denkart zu tun pflegt»²⁰⁾.

Im 14. Buch wird der göttliche Einfluß beim Erkenntnisprozeß durch einen Vergleich näher bestimmt. Die Regeln der Gerechtigkeit treffen wir nicht in uns an, sie befinden sich «im Buche jenes Lichtes, das die Wahrheit heißt. Von dorthier wird jedes gerechte Gesetz abgeschrieben und in das Herz des Menschen, der Gerechtigkeit wirkt, nicht indem er zu ihm hinwandert, sondern indem er sich ihm einprägt, hineingeschrieben, wie das Bild vom Ring auch in das Wachs eingeht und den Ring nicht verläßt»²¹⁾. Von der göttlichen Lichtquelle werden die Wahrheiten in unseren Geist eingestrahlt. Das Bild vom Siegel bringt zwar gut «die Klarheit, Unverfälschtheit und Unverwischbarkeit der ethischen Normen im Geiste des sittlichen Menschen»²²⁾ zum Ausdruck, verdeckt allerdings als Bild die Tatsache der unmittelbaren, gerade nicht abgebildeten Präsenz der Ideen im Geist des Menschen, welche von Augustinus an anderen Stellen ausdrücklich hervorgehoben wird²³⁾. So äußert er sich im 9. Buch folgendermaßen zur Schau der Wahrheit: «In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeithafte geschaffen wurde, erblicken wir in geistiger Schau die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und richtiger Verständigkeit etwas wirken. Die von dort empfangene wahrhaftige Kenntnis der Dinge haben wir gleichsam als ein Wort bei uns, und indem wir sie innerlich sprechen, zeugen wir das Wort, und da es uns geboren wird, entfernt es sich nicht von uns»²⁴⁾. Ein Kapitel zuvor

²⁰⁾ HESSEN, Metaphysik, S. 76f.; SCHMAUS, BdK XII, S. 154, Anmerkung; GRABMANN, göttlicher Grund, S. 21f. WARNACH behauptet zwar mit Hessen den analogen und keineswegs metaphorischen Charakter des *lux sui generis incorporea*, sieht dessen Funktion allerdings primär in der Gewißheitsbegründung menschlicher Urteile. Er versteht seine Interpretation als allgemeine Annahme gegenwärtiger Forschung (a.a.O., S. 436), vernachlässigt allerdings die Auffassung der historisch orientierten Schule um Hessen, die immer wieder die Inhaltlichkeit der Erleuchtung hervorgehoben hat. Immerhin erkennt Warnach die Gegenständlichkeit der Illumination an, "insofern als sie das wahre Wesen der Dinge erst geistig sichtbar macht, jedoch nicht durch Abstraktion aus den sinnlichen Vorstellungen, sondern durch das Aufleuchtenlassen der lichthaften Form (*ratio*) der Dinge in den bereits geistigen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbildern, die das Gedächtnis enthält» (a.a.O., S. 437).

²¹⁾ DT 15, 15, 21.

²²⁾ HESSEN, Metaphysik, S. 79.

²³⁾ a.a.O., S. 70f; gegen KÖRNER, Entwicklung, S. 423.

²⁴⁾ DT 9, 7, 12.

ist von einem Schauen der Wahrheit selbst die Rede (*intuemur inviolabilem veritatem*), von der aus wir, soweit wir es vermögen, bestimmen, «nicht wie der Geist eines jeden Menschen ist, sondern wie er nach seinen ewigen Wesenszügen sein muß»²⁵).

Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, daß es sich bei der Illuminationstheorie im Grunde um den Versuch handelt, das Vorhandensein allgemeingültiger Wahrheiten im Geist des Menschen zu erklären²⁶). Ausgehend vom oben zitierten Text aus dem 9. Buch *De trinitate* betont Hessen die Unterscheidung der Begriffe «Gott» und «Wahrheit» bei Augustinus. Die Schau der Wahrheit sei von der Gottesschau abzugrenzen. «Sind auch Gott und die Wahrheit materiell identisch, so ist doch das Formalobjekt in beiden Fällen verschieden, denn Gott als Wahrheit ist Idealität, die Fülle der intelligiblen Dinge. Augustin will demnach sagen, daß die Totalität des Intelligiblen vor unserem geistigen Auge steht, insofern wir aus ihr die Idealbegriffe schöpfen. Daß ein eigentlicher Theognostizismus nicht vorliegt, geht besonders aus der näheren Erklärung des Schauens der Wahrheit hervor, die er in folgenden Worten gibt: 'Wir schauten die unwandelbare Wesenheit so, daß sie nicht weit von uns und zugleich über uns war, nicht räumlich, sondern durch ihre verehrungswürdige und wunderbare Erhabenheit, so zwar, daß sie mit ihrem Lichte bei uns gegenwärtig zu sein schien' (*ita ut apud nos esse suo praesenti lumine videtur*) (DT 15,10). Gott ist — in diese Richtung scheint hier Augustins Gedanke zu weisen — mehr *effective* als *objective* bei der höheren Erkenntnis unserm Geiste gegenwärtig; nicht seine Substanz, sondern die Wirkung, die von ihr ausgeht, erscheint unserm Geist»²⁷).

²⁵) DT 9, 6, 9.

²⁶) Wahrheiten gliedern sich nach Augustinus in Tatsachen- und Vernunftwahrheiten. Die unmittelbare Gewißheit der Bewußtseinstatsachen, die nicht mehr zerzweifelt werden kann, reicht zur Erkenntnisbegründung als Ganzes nicht aus, da sie über den Bewußtseinsbereich nicht hinausführt. Dazu sind vielmehr die apriorischen Vernunftwahrheiten, etwa auf dem Gebiet der Dialektik, Mathematik, Ästhetik und Ethik erforderlich, die im Menschen vorfindbar sind (vgl. HESSEN, Philosophie, S. 20f.).

²⁷) HESSEN, Metaphysik, S. 77/8. FALKENHAHN übernimmt als Schüler Hessens in seiner Dissertation die Unterscheidung des Gottes- und Wahrheitsbegriffs. Seine Dissertation läßt an zahlreichen Stellen ein ausgewogenes Maß an kritischer Distanz gegenüber der Position Hessens vermissen und gewinnt daher kaum ein eigenes Profil. Falkenhahn beschränkt sich im wesentlichen auf die Verabsolutierung der historischen Methode: «Die Wahrheit der historischen Methode hat sich endgültig durchgesetzt... hat sie allein ein klares und wahres Bild der augustinischen Erkenntnislehre herausgestellt» (Illuminationstheorie, S. 144).

Interessanterweise wird *DT* 8, 2, 3 von Hessen nicht im Rahmen der Illuminationstheorie abgehandelt. Augustinus beschreibt hier die Wahrheitsschau mit Worten, die Hessen ansonsten im Sinne einer mystischen Gottesschau (= *intueri deum*) deutet: *Ecce in ipso primo ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas mane si potes*²⁸⁾. Dieser Text zeigt neben anderen²⁹⁾, daß sich eine durchgehende Unterscheidung von intellektueller Wahrheitserkenntnis und mystischer Gottesschau beziehungsweise eine bewußte Abgrenzung der Formalobjekte «Wahrheit» und «Gott» bei Augustinus nicht finden läßt³⁰⁾.

Unter Berücksichtigung der *Retractationes* wird abschließend eine Zusammenfassung der augustinischen Problemlösung gegeben, wobei vor allem die Ergebnisse Hessens im Mittelpunkt stehen sollen.

Alles Wahre ist nur durch Teilnahme an der Wahrheit wahr. Die

²⁸⁾ a.a.O.; HESSEN, *Metaphysik*, S. 190 ff.

²⁹⁾ z.B. *Conf* 7, 23 (CC 27,107). Augustinus spricht von einem Moment zitternder Schau dessen, was da ist: «et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus» (a.a.O.). Die Wendung *ad id, quod est* zielt auf eine unpersönliche Wirklichkeit, wie sie die göttliche Wahrheit ist, ab. Der persönliche Gott scheint nicht im Vordergrund zu stehen, zumal der folgende Satz nicht Gott selbst, sondern *invisibilia tua*, d.h. unsichtbare Eigenschaften Gottes erwähnt.

³⁰⁾ SCHINDLER setzt die Schau der *essentia veritatis* im 8. Buch mit der unmittelbaren Gotteserkenntnis gleich, da die Wahrheit von Augustinus als essentielles Attribut mit dem Sein Gottes identifiziert werde (a.a.O., S. 171). Seine Zusammenstellung der typischen Ausdrücke für die Unmittelbarkeit dieser Erlebnisse (a.a.O., Anmerkung 18) weist auf die terminologische Nähe der von Hessen als Beispiel mystischer Gotteserfahrung herangezogenen Stellen zum Passus aus dem 8. Buch hin. Schützinger zufolge betrachtet Hessen *DGAL* 12,49 als locus classicus der augustinischen Illuminationslehre (Erkenntnislehre, S. 182): «Grundverschieden von den Dingen, die intellektuell geschaut werden, wie z.B. die Tugenden, ist das Licht selbst, durch welches die Seele erleuchtet wird, so daß sie alles, sei es in sich, sei es in ihm, wahrheitsgemäß erkennt und schaut; denn jenes Licht ist Gott selbst, diese (die Seele) aber ist ein Geschöpf, wenn auch als vernunft- und geistbegabt nach seinem Ebenbilde erschaffen, — welches, wenn es jenes Licht zu schauen trachtet, in Verwirrung gerät und kraftlos wird» (Übersetzung nach HESSEN, *Metaphysik*, S. 75). Mit aller Deutlichkeit wird hier die Erkenntnis des Intelligiblen von der nicht erfaßten Lichtquelle, Gott, unterschieden. Um so schwieriger gestaltet sich die Vereinbarkeit mit der ekstatischen Wahrheitsschau im 8. Buch *De Trinitate*, die in ihrem Vokabular an ein mystisches Gotteserlebnis erinnert. Hessen entzieht sich diesem Problem, da er die genannte Stelle nicht im Rahmen der Illuminationstheorie abhandelt (Hessen, *Metaphysik*, S. 190 ff.). SIMON dagegen betont die Identität der Wahrheits- und Gottesschau. Insofern bereitet es ihr keine Probleme, im Gegensatz zu Hessen von einer mystischen Wahrheitsschau zu sprechen: «Die rational erschlossene Erkenntnis bedarf der Vollendung durch die intellektuelle Schau, in der sich die Wahrheit darbietet, in der sie in innigster Nähe in intelligibler Weise geschaut wird und dank ihrer unmittelbaren Gegebenheit in persönlichem Konnex mystischerweise berührt und erlebt werden kann» (a.a.O., S. 22).

Wahrheit aber ist Gott selbst, oder im engeren Sinn der Sohn Gottes als Logos bzw. Verbum³¹). Sie umfaßt die intelligiblen Dinge. Die menschliche Seele ist als *res intelligibilis* Teil des Logos und kann somit nur durch ihn zur Erkenntnis gelangen. Alle *intelligibilia* haben einen Lichtcharakter, sind mit anderen Worten ein intelligibles Licht. Da nun Gott, die Wahrheiten und die menschliche Seele Licht sind³²), muß der Erkenntnisvorgang als Wirkung dieser Lichtqualitäten, als Erleuchtung definiert werden. Der Verstand wird vom Wahrheitslicht erleuchtet und erhält so die Fähigkeit, schauen zu können. Die ewigen *rationes* andererseits strahlen in unseren Geist hinein und können dadurch in ihrem Wesen vom Intellekt ergriffen werden.

Augustinus gibt nirgends eine präzise Darstellung seiner Ansicht, er hebt jeweils die eine oder andere Seite hervor. Ob daher die Ideen von Ewigkeit her «eigene Leuchtkraft» besitzen³³), d.h. ob sie ohne weiteres ihr Licht ausstrahlen, oder ob Gott bei jedem Erkenntnisakt gleichzeitig dem Subjekt die Sehkraft gibt und die Ideen durch sein Licht sichtbar macht, ist aus seinen Werken nicht zu entnehmen³⁴). Dies ist allerdings auch irrelevant, da der Urgrund des Lichtes in jedem Fall Gott ist. Es handelt sich nur um eine andere Ausdrucksweise, wenn Augustinus in den *Retractationes* von einem Schauen im Lichte der ewigen Wahrheit spricht. «Es ist eher anzunehmen, daß auch die

³¹) Vgl HASSEL, S. 389, Anmerkung 28: «The wisdom-illumination received from God is a participation in the Verbum Himself... Concretely, this participation is our imaging of God in remembering, understanding, and loving Him, that is to say in wisdom». Die Rolle des Verbuns in der neuplatonisch gefärbten Erleuchtungstheorie und weniger die Natur des Hervorgangs der zweiten Person sieht PERLER als Grund für die Weisheitsappropriation des Gottessohnes an (a.a.O., S. 117).

³²) HESSEN, Metaphysik, S. 83. An zahlreichen Stellen hat Augustinus selbst darauf hingewiesen, wie stark er von der platonischen Lichtmetaphysik beeinflusst ist (v.a. DCD 8, 7, 10). Daß Gott und das göttliche Wort als «Licht» im eigentlichen und nicht bloß metaphorischen Sinn — wie etwa GILSON behauptet («la doctrine d'illumination est une simple métaphore», a.a.O., S. 106, zitiert bei FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 36) — aufgefaßt werden, belegt Falkenhahn unter Stützung auf Hessen mit DGAL 4, 45 (CSEL 28,1,127): «Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate» (a.a.O., S. 36). Neben dem ungeschaffenen (= göttlichen) Licht unterscheidet Augustinus in der zitierten Schrift das geschaffene Licht, welches in sinnenfälliges und intelligibles Licht geteilt wird. Letzteres umfaßt geistige Lichtwesen (z.B. Engel), aber auch das menschliche Vernunftlicht (vgl. 20,7; HESSEN, Metaphysik, S. 64ff.). Wenn KÄLIN gegen die thomistische *intellectus agens* Konzeption das Licht, welches die intellektuelle Erkenntnis ermöglicht, bei Augustinus von der menschlichen Seele unterschieden sieht (a.a.O., S. 64f.), bezieht er sich offenbar, ohne es direkt auszusprechen, auf die Abgrenzung von ungeschaffenem und geschaffenem Licht.

³³) HESSEN, Metaphysik, S. 83.

³⁴) a.a.O.

Unwissenden, wofern sie richtig gefragt werden über wissenschaftliche Dinge, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen, soweit sie es zu fassen vermögen, das Licht der ewigen Wahrheit ist, wo sie diese unwandelbaren Wahrheiten schauen, und nicht, wie die Platoniker und andere lehren, weil sie dies jeweils gewußt und vergessen haben»³⁵).

Ist das Entstehen des Erkenntnisaktes durch die Einstrahlung der Wahrheiten, durch die Erleuchtung des Vestandes gekennzeichnet, so ist sein Verlauf, rein erkenntnistheoretisch gesehen, nicht mehr problematisch. Der Verstand braucht nur sein Auge aufzuschlagen und seinen Blick auf die Objekte zu richten (Tätigkeit der *ratio*), um dann mit der *intelligentia* die Wahrheit in seiner Seele zu schauen³⁶). Die Kehrseite der Illuminationstheorie, sagt Hessen mit Recht, ist die Intuitionstheorie³⁷). «Es ist das eigenartige Sich-Offenbaren, Sichkundtun der Wahrheit, die ja, wie er immer betont, über unserm Geist steht, einerseits, und das Sichöffnen des Menscheingeistes gegen die Wahrheit andererseits, was er ausdrücken will und wozu sich die Symbolik des Lichtes vorzüglich eignet. Die ewigen Wahrheiten, die Inhalte der intelligiblen Welt, offenbaren sich dem Menscheingeiste, so daß dieser sie nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung und dem Gebiet des niederen Wissens (*scientia*) erarbeitet, sondern als von oben gegeben in sich antrifft und auf diese Weise zur Wahrheitserkenntnis gelangt. Das apriorische Element in unsere Erkenntnis, das, was unserm Erkennen Ewigkeitswert verleiht und es dem Flusse der Zeitlichkeit entrückt,

³⁵) *Retr.* 1, 4, 4; Übersetzung nach HESSEN, *Metaphysik*, S. 82.

³⁶) HENDRIKX, S. 41ff., besonders S. 46/7. Die natürliche Verbindung des menschlichen Geistes mit den göttlichen Ideen bei Augustinus ist in der neueren systematischen Theologie durchaus umstritten. So spricht HAENCHEN von einem Scheitern der *veritas*-Religion aufgrund einer folgenreichen Verwechslung: «Das Jenseits Gottes von einer gefallenen Schöpfung, seine Transzendenz gegenüber einer sündigen Welt wird verwechselt mit der Transzendenz des Geistigen gegenüber dem Körperlichen, Materiellen. Während der Christ nach dem kommenden Reich Gottes ausspäht, in das nicht nur nicht Fleisch und Blut, sondern auch kein sündiger Christ hineinkommt, schaut Augustinus schon den *mundus intelligibilis*, das «idealistische» «Reich Gottes». Während der Christ in der Geschichte die Offenbarung Gottes erfährt, die er nicht durch die Kraft des Denkens ersetzen kann, ist für den «Idealisten» Augustin diese Offenbarung nur eine Bestätigung dessen, was er schon weiß. Wo der eine für die geschenkte Erlösung Gott dankt, genießt der andere die immer bestehende Einheit. Es ist keine Frage, daß wir eine Lösung des Gewissensproblems ablehnen müssen, die uns zu einem so fremden Gotte führt» (a.a.O., S. 95). Ähnlich betont der protestantische Kirchengeschichtler H. BARTH die völlige Mißachtung des qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Seele bei Augustinus (a.a.O., S. 319).

³⁷) HESSEN, *Metaphysik*, S. 83f.

stammt hiernach nicht aus dem Gebiete der Zeitlichkeit, weder aus der Natur noch aus der Seele, sondern aus einer höheren Sphäre, der Ätherwelt des Idealen und ewig Seienden oder besser: des ewig Geltenden, das aber im höchsten Sein verankert ist»³⁸⁾.

Im folgenden soll ein kurzer Überblick über die verschiedenen Auslegungen, die die Erkenntnislehre Augustins hervorgerufen hat, gegeben werden.

Schützinger unterscheidet in der Monographie «The German controversy on Saint Augustine's illumination theory» vier Auslegungsgruppen:

1. die ontologistische,
2. die konkordistische,
3. die historische und
4. die existenzielle Interpretation.

Der ersten Methode werden van Endert, Storz, Graf Hertling und Hessen zugerechnet. Legt man die Ontologismusdefinition Schützingers zugrunde, erfolgt die Zuordnung Hessens keineswegs überraschend: «Thus, the human mind is in direct relationship with the divine intellect and is immediately enlightened by, and sees the *rationes aeternae* in, God. This vision, however, differs from the beatific vision inasmuch as the mind does not see the divine essence itself. He sees only the divine ideas, the necessary, immutable and eternal truths»³⁹⁾. Hessen wendet dagegen eine engere Definition an, die die Intuition des göttlichen Wesens (i.U. zur göttlichen Wahrheit) und die Schöpfung aller Begriffe aus dieser Intuition als Kennzeichen des ontologistischen Denksystems hervorhebt⁴⁰⁾. Dieses Verständnis vorausgesetzt ist es nicht verwunderlich, daß Rosmini, der im allgemeinen wegen seiner Lehre der Intuition des von Gott verschiedenen «Essere ideale» als Ontologist gilt, der Begriffsbestimmung Hessens nicht genügt und demgemäß von ihm auch nicht dem Ontologismus zugerechnet wird. Geyser kritisiert ausdrücklich diesen Sprachgebrauch⁴¹⁾. Er sieht das Wesentliche des Ontologismus «in der Lehre, daß zu den unmittelbaren Erkenntnissen unseres

³⁸⁾ a.a.O., S. 84.

³⁹⁾ SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 31.

⁴⁰⁾ HESSEN, Metaphysik, S. 189.

⁴¹⁾ Seine Behauptung, Malebranche sei nach Hessens Schrift «Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus» kein Ontologist, ist allerdings unzutreffend. Es geht Hessen vielmehr um Rosmini, wobei er sich auch auf das Urteil des klassischen Ontologisten Gioberti beruft, der seinen «ontologismo» dem «psicologismo» Rosminis gegenüberstellt (a.a.O., S. 48; vgl. GEYSER, phänomenolog. Religionsphilosophie, S. 71).

Geistes, die durch ihre Unmittelbarkeit unsere Erkenntnisquelle für andere Wahrheiten und Erkenntnisse sind, in erster Linie die Erkenntnis Gottes gehöre. Es ist aber, damit Ontologismus vorliege, nicht nötig, in dieser Lehre soweit zu gehen, die unserem Geist unmittelbar gegebene Erkenntnis Gottes für die alleinige Quelle unserer sämtlichen wahren Erkenntnisse zu halten»⁴²⁾.

Hessen beschränkt die unmittelbare Erkenntnis auf die Grundbegriffe der Idealwissenschaften, während der Mensch für alle realwissenschaftlichen Erkenntnisse auf die Erfahrung angewiesen sei⁴³⁾. Die Notwendigkeit der *scientia* dient ihm als antiontologisches Argument, vermag jedoch nicht die grundsätzliche Kritik Geysers zu entschärfen. Auch der Hinweis Hessens auf das Vorhandensein eines Gottesbeweises bei Augustinus, dessen Notwendigkeit sich die Ontologen entzogen hätten, und der neben der mystischen Gottesschau stehe⁴⁴⁾, trifft auf wenig Gegenliebe⁴⁵⁾.

Insgesamt kommt Geysers zu folgender Einschätzung Hessens: «Indem er betont, Augustin lehre eine Intuition des Absoluten durch unsern Geist, und indem er hinzusetzt, diese Schau sei für uns die Quelle unserer Erkenntnis der Grundsätze und Grundbegriffe der Idealwissenschaften, macht er im Gegensatz zu seiner Arbeit ihn (= Augustinus) zu einem Ontologen»⁴⁶⁾.

Entweder eine unmittelbare, nicht-mystische Wahrheitsschau im Sinne Hessens und seines Schülers Falkenhahns oder eine auf diskursivem Denken beruhende, in der Illumination sich vollendende Wahrheitserkenntnis im Sinne Geysers als Wesen der augustinischen Erleuchtungslehre zu vertreten, scheint auch angesichts des oben erwähnten Textes aus dem 8. Buch *De Trinitate* kaum gerechtfertigt zu sein.

Geysers übersieht die zahlreichen, von Hessen zusammengestellten

⁴²⁾ GEYSER, phänomenolog. Religionsphilosophie, S. 71.

⁴³⁾ HESSEN, Gotteserkenntnis, S. 49.

⁴⁴⁾ a.a.O., S. 50f.

⁴⁵⁾ GEYSER, phänomenolog. Religionsphilosophie, S. 71. Geysers zufolge stellt die durch Folgerung bzw. diskursives Denken errungene Erkenntnis des Daseins Gottes (i.S. des sog. Gottes oder Veritasbeweises) nicht bloß einen zweiten Erkenntnisweg neben der direkten Gotteserfahrung dar, sondern ist «genau umgekehrt das Ende und das Resultat unseres Erkennens». Augustin sei es nicht in den Sinn gekommen, für die Art und das Gebiet unseres diesseitigen natürlichen Erkennens den *ordo cognoscendi* mit dem *ordo essendi* zu verknüpfen (a.a.O., S. 73). FALKENHAHN wirft Geysers vor, die augustinische Unterscheidung zwischen *intueri veritatem* und *intueri Deum* außer acht gelassen zu haben (Illuminationstheorie, S. 120).

⁴⁶⁾ GEYSER, phänomenolog. Religionsphilosophie, S. 71f.

Aussagen, welche in der Tat auf ein unmittelbares Erkennen bei Augustinus verweisen, indem er sich von vornherein auf die *Confessiones* beschränkt⁴⁷⁾. Hessen wird DT 8, 3, 4 nicht gerecht, da er sowohl die mystische Wahrheitsschau als auch die diskursiv vermittelte Illumination als augustinische Erkenntnismodelle unberücksichtigt läßt.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß sich Hessen nicht notwendig der ontologistischen Interpretationsgruppe zuordnen läßt. Entschieden abzulehnen ist allerdings Schützingers Auffassung, Hessen habe sich bezüglich der Illuminationstheorie vom Ontologen zum Historiker gewandelt⁴⁸⁾. Die Grundlagen seiner Interpretation sind durchgängig dieselben⁴⁹⁾.

Thomas von Aquin gilt als Urheber der konkordistischen Interpretation, d.h. er war weit davon entfernt, die Unterschiede zwischen Aristoteles und Augustinus zu betonen, sondern wünschte vielmehr die Weiterführung der augustinischen Gedanken als auch die Einführung jener des neu entdeckten Aristoteles: «This was possible only by an interpretation of St. Augustine's teaching in an Aristotelian way»⁵⁰⁾. Thomas identifizierte den *intellectus agens* mit dem von Gott kommenden Licht. Alle Erkenntnis kommt insofern von Gott, als er *causa exemplaris* aller Dinge und *principium effectivum* des menschlichen Verstandes ist. Im zwanzigsten Jahrhundert gab es zwei Gruppen von

⁴⁷⁾ a.a.O., S. 66.

⁴⁸⁾ SCHÜTZINGER, *Illumination theory*, S. 38.

⁴⁹⁾ Bereits sein Erstlingswerk «Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus» bietet nach JANSEN geradezu ein «Musterbeispiel ideengeschichtlicher Betrachtung» in seiner Darstellung der Theorie der göttlichen Erleuchtung (a.a.O., S. 111). Die genannte Schrift fügt sich organisch in das Ganze der Anschauung Hessens ein, da sie lediglich die intellektuelle Wahrheitsschau im Blick hat und diesbezüglich eine direkte Gottesschau ablehnt. Letztere bleibt HESSEN zufolge dem mystischen Erleben vorbehalten (vgl. die Schrift «Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus»). Eine Änderung seines Standpunktes erfolgte in erster Linie bezüglich des kosmologischen Gottesbeweises und der Abstraktionslehre, wobei entgegen Schützinger die Kritik Kälins und gerade nicht die Jansens und Mausbachs ausschlaggebend war (SCHÜTZINGER, *Illumination theory*, S. 38). Während Hessen zunächst in einigen Texten Augustins einen kosmologischen Gottesbeweis wenn auch nicht in formeller, so doch in materieller Hinsicht zu erkennen glaubte und einer Abstraktion der Begriffe empirischer Dinge das Wort redete, so bekennt er in der «Metaphysik der Erkenntnis» den offensichtlich beträchtlichen Einfluß seines Lehrers Mausbach auf die Entwicklung dieser Überzeugungen, die nicht seiner ursprünglichen Auffassung entsprochen hätten. Kälins Kritik veranlaßte ihn, gegen Mausbach sowohl eine Abstraktion als auch einen kosmologischen Gottesbeweis bei Augustinus abzulehnen (HESSEN, *Metaphysik*, S. 40f., Gotteserkenntnis, S. 18, Anmerkung 1).

⁵⁰⁾ SCHÜTZINGER, *Illumination theory*, S. 40.

Augustinuskennern im Blick auf die thomistische Interpretation: die eine war ihr gegenüber positiv, die andere negativ eingestellt. Der französische Jesuit Boyer ist zur Wirkungszeit Hessens durch eine scholastische Erklärung der Illuminationstheorie Augustins hervorgetreten. Diese besagt im Kern, daß wir nur insofern von einer göttlichen Erleuchtung sprechen können, als uns unser eigener Intellekt erleuchtet⁵¹⁾. Zur ersten Gruppe ist neben Boyer auch Stoeckl zu zählen, der in seinem Werk «Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter» behauptet, daß der wirkliche Sinn der augustinischen Erkenntnislehre nur von der späteren christlichen Scholastik richtig erfaßt worden sei, ganz im Sinne des *Augustinus eget Thomas interprete*⁵²⁾. Die Vertreter der anderen Gruppe betonten den großen Unterschied zwischen der Auffassung Augustins und Thomas. Schützinger nennt Graf Hertling, Grabmann, Bäumker, Hessen⁵³⁾ und Falkenhahn⁵⁴⁾.

Die zweite konkordistischen Gruppe ist die aristotelisch-arabische, die ausgehend von Avicenna ihre Vertreter in Wilhelm von Auvergne, Roger Bacon und Portalié fand. Im wesentlichen wird Gott die Funktion des *intellectus agens* übertragen. Er bewirkt durch das Einprägen der intelligiblen Formen die höhere Erkenntnis, ist also *effective* gegenwärtig, nicht aber *objective*. Dennoch ist die göttliche Wirkung nicht allein funktionaler, sondern auch materialer Natur (*species impressae*)⁵⁵⁾.

⁵¹⁾ Vgl. BOYER, S. 161: «Dieu nous éclaire par le fait même que notre propre intellect nous éclaire».

⁵²⁾ SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 41: «Augustine's teaching — that God is known — was, according to Stoeckl, rightly understood by the Scholastics as the doctrine that God is at once the principle of all being and of knowing».

⁵³⁾ HESSEN, Erkenntnislehre, S. 69.

⁵⁴⁾ FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 60: «... wir können Hessen... nur Recht geben, wenn er sagt, daß dieses thomistische Verfahren eine sachlich gänzlich unbegründete Umdeutung der Aussprüche des Kirchenlehrers, eine Hineinlegung eines ihnen völlig fremden, ja vielleicht widerstreitenden Sinnes bedeutet...».

⁵⁵⁾ PORTALIÉ, Saint Augustin, S. 2268f.: «Dieu parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance». vgl. SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 45f.; vgl. FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 12ff.; Fellermeiers Arbeit «Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant» zeigt die Verwandtschaft seiner Auffassung mit der Portaliés: «Werden nach Aristoteles die intelligiblen Begriffe mittels des Lichtes des *intellectus agens* aus den sinnlichen Wahrnehmungsbildern abstrahiert, so werden sie nach der augustinischen Illuminationslehre von Gott in die Erfahrungsbilder 'hineingestrahlt. Gott vertritt also bei Augustinus gewissermaßen die Stelle des aristotelischen *intellectus agens*. Nur ist die Fähigkeit Gottes keine abstrahierende, sondern eine illuminierende» (FELLERMEIER, a.a.O., S. 298f.).

Die von Bonaventura begründete franziskanische Auslegung fällt nach Falkenhahn ebenfalls unter die konkordistische Methode. Sie lehrt, daß Gott den Menschen erleuchtet, um die Gewißheit zu geben, nicht jedoch den Erkenntnisinhalt selbst. «Man is incapable of deriving by abstraction alone an absolutely certain judgement. The divine light is required for certitude and truth»⁵⁶). E. Gilson gilt als ihr moderner Vertreter. Er sagt in seiner «Introduction à l'étude de Saint Augustin»: «Ce que notre intellect voit dans la lumière de l'illumination et non par la sienne c'est la vérité de ses propres jugements et non le contenu de ses idées»⁵⁷). Falkenhahn kommt zu dem Schluß, daß nach Gilson der *intellectus agens* wohl die Begriffe hervorbringe, aber das göttliche Licht Wahrheit und Gewißheit im Urteil gebe, die der Mensch aus sich nicht haben könne⁵⁸).

Die Ergebnisse der historischen Forschung sind oben schon am Beispiel Hessens und Falkenhahns im wesentlichen erläutert worden. Schützinger hebt drei methodische Prinzipien hervor:

1. «the actual meaning of the teaching of a thinker»
2. «the factual interpretation of that teaching»
3. «the personal understanding an interpreter has of that»⁵⁹).

Sie kritisiert mit Körner die exklusiv antidogmatische, i.e. antithomistische Ausrichtung augustinisch orientierter Interpreten. Nicht nur das thomistische Harmonisierungsbedürfnis, sondern auch die veränderte geschichtliche Situation im 13. Jahrhundert hätten zur Verbiegung der augustinischen Erkenntnislehre beigetragen⁶⁰). Zu den Vertretern im deutschen Sprachraum können neben Hessen und Falkenhahn Bäumker, Grabmann, Kälin, Jansen, Geyser und Schmaus, im Französischen-amerikanischen Gilson, Maritain und Bourke gezählt werden⁶¹).

Körner gilt allgemein als Begründer der existenziellen Methode. Er ist offensichtlich nicht damit zufrieden, nur bewußt geschichtstreu zu sein, sondern versucht stets mit intuitiver Einfühlung, sich in die persönliche Daseinserfahrung des Autors einzuleben⁶²). «We find that

⁵⁶) SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 46.

⁵⁷) GILSON, S. 120f., zitiert von FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 15.

⁵⁸) FALKENHAHN, Illuminationstheorie, S. 15.

⁵⁹) SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 48.

⁶⁰) a.a.O., S. 52.

⁶¹) SCHÜTZINGER, Erkenntnislehre, S. 195.

⁶²) KÖRNER, Sein und Mensch, S. 32ff.

Körner concentrates on the principle of inwardness. Through the recognition of the *sensibilia* the soul becomes merely stimulated to attentive activity, that is, it serves as an *admonitio veritatis*. The *visio spiritualis*, however, is produced by the *interior homo*, the subject of knowledge, who again is directed toward the inmost *Deus veritate*. The *Deus veritas* is the very essence and center of the entire hierarchy of *intelligibiles*, all ordered toward this center. It is at the same time also the supreme goal of every noetic act of the human intellect, the *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* 3, 6, 11). The more man is ready to turn to the God of Truth, the more he will enjoy the light. The bipersonal God — Man relation originates in the *supra* — *interior*, divine center of all creation and causes the temporal search of man for truth and eternal fulfilment in his existential perfection. Thus the metaphysical ground of the light as well as of man's search for truth and of man's knowledge is in the Creator. Even man's striving for self-knowledge is only one of the phases on the road from the *Foris* to the *Intus* and from there to the inmost *Deus veritas*, for whom man searches, driven from within according to his being, which is created in the image and likeness of God»⁶³). Wie bereits oben erwähnt (Anmerkung 17), ermöglicht der existenzielle Ansatz Körners die Zurückführung der Anamnesis- und der sie ersetzenden Illuminationstheorie auf eine gemeinsame Grundidee: die persönliche Begegnung mit dem im Innersten lebenden *Deus veritas*, dem Wahrheitslicht in Person⁶⁴). Abschließend soll ein spezielles Problem der Illuminationstheorie Augustins erwähnt werden, das allerdings den Kern der Theorie berührt: die Natur der Erleuchtung.

Gegenüber der thomistischen Auslegung betont Hessen die Einigkeit der deutschen Augustinusforschung hinsichtlich der Inhaltlichkeit der Erleuchtung⁶⁵). Es bleibt unerwähnt, daß der Inhalt selbst keines-

⁶³) SCHÜTZINGER, Illumination theory, S. 74f.

⁶⁴) In seiner Arbeit «Deus in homine videt» bringt KÖRNER sein Verständnis der augustiniischen Erkenntnistheorie prägnant zum Ausdruck. Sie sei nichts anderes als der «gnoseologische Aspekt seiner theozentrischen Anthropologie». Wahrheitserkenntnis im eigentlichen Sinne vollzieht sich vor diesem Hintergrund «letztlich nur in einer inneren Liebesbegegnung zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen: *Caritas novit* (*Conf.* 7, 10, 16)» (a.a.O., S. 213). Demgegenüber betont Geyser das Fremdkörperartige der Anamnesislehre, da sie die angestrebte Parallelisierung von intellektuellem und sinnlichem Schauen über deren terminologischen Zusammenhang hinaus (*videre*) nicht erlaube (GEYSER, Anschauungen, S. 84).

⁶⁵) HESSEN, Metaphysik, S. 95f., zitiert werden von Hertling, Bäumker, Grabmann und Baumgartner.

wegs übereinstimmend angegeben wird. Zwar spricht Grabmann wie Hessen von einem Erkennen der *rationes aeternae* in uns. Während letzterer jedoch durchgängig die göttlichen Ideen meint, stellen für Grabmann die *rationes* lediglich «Widerspiegelungen der ewigen göttlichen Wahrheiten im individuellen menschlichen Denken» dar⁶⁶). Geyser formuliert in Weiterführung der Gedanken Grabmanns, «daß die in Gott vorhandenen Ideen oder Wahrheiten in dem Sinne in uns leuchten, daß sie in unserm Geiste einen geistigen Eindruck hervorbringen, und daß zugleich Gott uns die Fähigkeit verleiht, durch dieses in uns hineingestrahle Bild der *veritates aeternae* hindurch diese selbst zu sehen»⁶⁷).

Insgesamt neige ich mit Hessen und gegen Geyser zur Annahme einer unvermittelten, direkten Schau der göttlichen Ideen, wobei sich mein Urteil in erster Linie auf die von Augustinus vertretene enge Verbindung von Gott und Seele stützt⁶⁸). Mit Geyser und gegen Hessen bin ich allerdings der Auffassung, daß einige der Texte, in denen Augustinus den Aufstieg zu Gott beschreibt, über den direkten Weg hinaus auf die Möglichkeit eines diskursiv vermittelten Erkenntnisprozesses hinweisen, der seine Vollendung in der *visio dei* findet.

Gregor WENNING
Münster

LITERATURVERZEICHNIS

1. Primärliteratur

1.1 zugrundeliegende Textausgaben

- (1) Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia Post Lovaniensium Theologorum Recensionem, Opera et Studio Monachorum Ordinis Sancti Benedectini Congregatione S. Mauri, Editio Novissima. Accurante Migne, J.-P., Tomus XXXII-Tomus XLVII, Paris 1861/2

zit. als: PL, jeweils mit Band- und Seitenangabe

⁶⁶) GRABMANN, Philosophie des Mittelalters, S. 11f. Diese für das Verständnis Grabmanns wesentliche Bemerkung fehlt in Hessens Zitat. Auch an anderer Stelle hebt Grabmann den Gedanken der intelligiblen Realitäten als Nachbilder der göttlichen Ideen hervor (ders., göttlicher Grund, S. 19, vgl. auch ders., Grundgedanken, S. 120).

⁶⁷) GEYSER, Erkenntnistheorie, S. 103.

⁶⁸) HESSEN, Metaphysik, S. 190ff.

- (2) Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Editum Consilio Et Impensis Academiae Litterarum Caesarae Vindobensis
Prag, Wien, Leipzig, versch. Jahrgänge.
zit. als: CSEL, jeweils mit Band- bzw. Teilband- und Seitenangabe
- (3) Corpus Christianorum.
Series Latina.
Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, versch. Jahrgänge
zit. als: CL mit jeweiliger Band- und Seitenangabe

1.2. Einzelschriften (in chronologischer Reihenfolge)

- (4) Contra Academicos, in: CC 29 Green, 1-61
zit. als: CA
- (5) De beata vita, in: CC 29 Green, 63-85
zit. als: DBV
- (6) Soliloquia, in: PL 32, 869-904
zit. als: Sol.
- (7) De libero arbitrio, in: CC 29 Green, 205-321
zit. als: DLA
- (8) De diversis quaestionibus LXXXIII, in: CC 44A Mutzenbecher, 1-249
zit. als: DDQ
- (9) De vera religione, in: CC 32 Daur, 169-260
zit. als: DVR
- (10) Confessiones, in: CC 27 Verheijen
zit. als: Conf.
- (11) Contra Faustum Manichaeum, in: CSEL 25,1 Zycha, 249-797
zit. als: CFM
- (12) De Trinitate, in: CC 50-50A, Mountain
(Übersetzung (falls nicht anders vermerkt): Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit-
aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Michael SCHMAUS;
in: Bibliothek der Kirchenväter (BDK)
11. und 12. Band
Kösel Verlag, München 1935/6)
zit. als: DT

- (13) De Genesi ad litteram, in: CSEL 28,1 Zycha, 1-456
zit. als: DGAL
- (14) De civitate Dei, in: CC 47-48 Dombart-Kalb
zit. als: DCD
- (15) Retractationes, in: CC 57 Mutzenbecher
zit. als: Retr.

2. Sekundärliteratur

- (16) BARTH, Heinrich, Zur Erkenntnis Augustins; *Zwischen den Zeiten* 9 (1931), S. 319-331, zit. als: Barth
- (17) BOYER, Charles, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin; Paris (1920), zit. als: Boyer
- (18) FALKENHAHN, Willy, Augustins Illuminationstheorie im Licht der jüngsten Forschungen; Diss. Köln (1948), zit. als: Falkenhahn, Illuminationstheorie
- (19) FELLERMEIER, Jakob, Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant; *Philosophisches Jahrbuch* 60 (1950), zit. als.: Fellermeier
- (20) GEYSER, Joseph, Erkenntnistheorie; Münster (1922), S. 94-104, zit. als: Geysler, Erkenntnistheorie
- (21) ders., Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart; Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie (Albert-Magnus-Akademie) zu Köln, Band 1, Heft 3, Münster (1923), zit. als: Geysler, phänomenolog. Religionsphilosophie
- (22) ders., Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit; *Aurelius Augustinus*, Köln (1930), S. 111-136, zit. als: Geysler, Anschauungen
- (23) GILSON, E., Introduction à l'étude de Saint Augustin; Paris (1929), zit. als: Gilson
- (24) GRABMANN, Martin, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin; Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie (Albert-Magnus-Akademie) zu Köln, Band 1, Heft 4, Münster (1924), zit. als: Grabmann, göttlicher Grund
- (25) ders., Martin, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott; Rüstzeug der Gegenwart, hrsg. von Froberger, J., Band 5, Köln (1916), zit. als: Grabmann, Grundgedanken

- (26) ders., Martin, Die Philosophie des Mittelalters; Berlin und Leipzig (1921), zit. als: Grabmann, Philosophie des Mittelalters
- (27) HAENCHEN, Ernst, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin; Tübinger Studien zur systematischen Theologie 1 (1932), zit. als: Haenchen
- (28) HASSEL, David, Conversion-Theory and Scientia in the De Trinitate; *Recherches Augustiniennes*, 2. Band, Paris (1962), S. 383-401, zit. als: Hassel
- (29) HENDRIKX, Ephraem, Augustins Verhältnis zur Mystik; Cassiciacum, hrsg. von Kunzelmann, Adalbero und Lang, Ferdinand, Band 1, Würzburg (1936), zit. als: Hendrikx
- (30) HESSEN, Johannes, Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heil. Augustinus; Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Baeumker, Clemens, Band 19, Heft 2, Münster (1916), zit. als: Hessen, Begründung der Erkenntnis
- (31) ders., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus; Paderborn (1919), zit. als: Hessen, Gotteserkenntnis
- (32) ders., Die Philosophie des heiligen Augustinus; Görresbibliothek, 55. Band, Freising (1947), zit. als: Hessen, Philosophie
- (33) ders., Augustins Metaphysik der Erkenntnis; 2., neu bearbeitete Auflage, Leiden (1960), zit. als: Hessen, Metaphysik
- (34) JANSEN, Bernhard, Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae; *Aurelius Augustinus*, Köln, (1930), S. 111-136, zit. als: Jansen
- (35) KÄLIN, Bernard, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus; Diss., Freiburg/Schweiz (1920), zit. als: Kälin
- (36) KÖRNER, Franz, Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin; Freiburg-München (1959), zit. als: Körner, Sein und Mensch
- (37) ders., Die Entwicklung Augustins von der Anamnese- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips; *Theologische Quartalschrift* 134 (1954), S. 397-447, zit. als: Körner, Entwicklung
- (38) ders., Deus in homine videt: Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins; *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956), S. 118-217, zit. als: Körner, Deus in homine videt
- (39) PERLER, Othmar, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt; Diss., Freiburg/Schweiz (1931), zit. als: Perler

- (40) PORTALIÉ, E., Artikel «Augustin (saint)»; *Dictionnaire de Théologie catholique*, Band 1, S. 2258-2472, zit. als: Portalié
- (41) SCHINDLER, Alfred, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre; *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Band 4, Tübingen (1965), zit. als: Schindler
- (42) SCHNEIDER, W., Die Quaest. Disp. de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus; *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 27 (1930), zit. als: Schneider
- (43) SCHÜTZINGER, C.-E., The German controversy on saint Augustine's illumination theory; New York (1960), zit. als: Schützinger, Illumination theory
- (44) ders., Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschung; *Recherches Augustiniennes*, Band 2, Paris 1962, S. 177-203, zit. als: Schützinger, Erkenntnislehre
- (45) SIMON, Maria, Gewißheit und Wahrheit bei Augustinus; *Universitas-Archiv, Philosophische Abteilung*, 13. Band, Emsdetten (1938), zit. als: Simon
- (46) WARNACH, Viktor, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus; *Augustinus Magister*, Band 1, Paris (1954), S. 429-450, zit. als: Warnach
- (47) WEINAND, Heinrich, Die Gottesidee: der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus; *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Band 10, Heft 2, Paderborn (1910), zit. als: Weinand