

# „Wahrheit“ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte

Markus Enders (Freiburg)

## Einleitung

Innerhalb der hier zu betrachtenden Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit in der lateinischsprachigen Tradition der Spätantike (seit Augustinus) bis zum frühen Mittelalter besitzen die wahrheitstheoretischen Überlegungen des Augustinus und des Anselm von Canterbury eine herausragende Bedeutung. Während jedoch Anselms Wahrheitstheorie in jüngster Zeit durch mehrere Monographien, die sich dieser Thematik ausführlich gewidmet haben, nahezu erschöpfend behandelt und erschlossen worden ist,<sup>1</sup> sind die wahrheitstheoretischen Überlegungen des Augustinus bislang m. E. noch längst nicht intensiv genug rekonstruiert worden. Daher sollen sie im folgenden vergleichsweise ausführlich behandelt werden.

## 1. Augustinus

### 1.1. Die Erkennbarkeit der Wahrheit nach *Contra Academicos*

Gegen die Annahmen der sog. mittleren akademischen Skepsis, daß für den Menschen die Wahrheit unerkennbar und nur das Wahr-Ähnliche (*verisimile*) erkennbar und daß das Erreichen des Glücks auch ohne den Besitz der Wahrheit möglich sei, zeigt der frühe Augustinus im Anschluß an die antike platonische Tradition, daß erstens das Wissen des sinnlich wahrnehmbaren *verisimile* (des Wahrscheinlichen, wörtlich des „Wahrähnlichen“) ein Wissen um dessen jeweiliges Urbild, das rein intelligible Wahre, voraussetzt; er zeigt zweitens, daß erst der Besitz der Wahrheit den Menschen glücklich macht und daß drittens dieser möglich ist, weil es erfahrungsunabhängig gültige Wahrheiten wie etwa mathematische Sachverhalte gibt, die von der Dialektik als dem vollendeten Wissen der Wahrheit gelehrt werden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Kapriev, 1998, insb. 103–143; M. Enders, 1999; B. Goebel, 2001, 33–280; M. Enders (Hrsg.), Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit*, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 2001, (Philosophische Bibliothek 535), <sup>2</sup>2003, insb. XI–CXV.

<sup>2</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Academicos* II,7,19, in: CCSL 29, hrsg. von W. M. Green, Turnhout 1970, 28,90f.; III,6,13, op. cit., 42,1–4; III,11,25, op. cit., 49,37–39; III,13,29, op. cit.,

## 1.2. Die verschiedenen Definitionsversuche des Wahrheitsprädikats (*verum*) in den *Soliloquia*

In den *Soliloquia* als der ersten wichtigen wahrheitstheoretischen Schrift Augustins wird primär die Bedeutung des Wahrheitsprädikats (lat. *verum*) und nicht die des Wahrheitsbegriffs (lat. *veritas*) erörtert, dessen Grundbedeutung als eine Gottesprädikation<sup>3</sup> und als Form- bzw. Exemplarursache alles Wahren<sup>4</sup> einerseits schon vorausgesetzt wird. Andererseits sucht Augustinus zumindest implizit die Identität der Wahrheit mit Gott durch zwei Beweisgänge im ersten und zweiten Buch der *Soliloquia* nachzuweisen, die zu dem Ergebnis führen, daß die Wahrheit unvergänglich sein müsse. Diese beiden Beweisgänge sind vom Verfasser bereits an einem anderen Ort ausführlich behandelt worden,<sup>5</sup> weshalb hier auf sie nicht näher eingegangen werden soll.

### 1.2.1. Die erkenntnistheoretischen Bestimmungen des Wahren (*verum*) im korrespondenztheoretischen Sinne

Nach dem Beweis der Unvergänglichkeit der Wahrheit im zweiten Buch der *Soliloquia* versucht Augustinus über eine angemessene Definition des ‚Falschen‘ und damit ex negativo zu einer definitiven Bestimmung des Wahren und dadurch auch der Wahrheit – um des von ihm intendierten Unsterblichkeitsbeweises der menschlichen Geist-Seele willen – zu gelangen. In einem ersten Schritt bestimmt er das ‚Falsche‘ als etwas, das sich anders verhält als es zu sein scheint,<sup>6</sup> um daraus die konstitutive Bedeu-

51 f., 1–40; III, 17, 37, op. cit., 57, 15–21; III, 18, 40, op. cit., 59, 5–12; vgl. hierzu Th. Fuhrer, 1992, 264 ff.

<sup>3</sup> Vgl. – die einfachen Textstellen beziehen sich innerhalb des Kapitels 1.2 stets auf die *Soliloquia*: Mit der römischen Ziffer wird das Buch, mit den arabischen Zahlen wird die Kapiteleinteilung nach der Mauriner-Ausgabe und dahinter in eckigen Klammern die Seiten- und Zeilenzahl der kritischen Edition der *Soliloquia* im Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], Bd. LXXXIX, hrsg. von Wolfgang Hörmann, Wien 1986, angegeben [zitiert wird der kritische Text der CSEL-Ausgabe] – I 3,1 [CSEL 5,6f.]: „Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.“ Zu dieser (dreifachen) Bedeutung von *veritas* als Gottesprädikation vgl. J. Villalobos, 1982, 152 ff. („El Deus-Veritas como ›summum principium‹ ex quo [origen], per quem [causa], e in quo [fundamento]“). Zu *veritas* als Gottesprädikation im ersten Buch der *Soliloquia* vgl. H. Stirnimann, 1992, 77 f.

<sup>4</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* I 27,7 [CSEL 41,9f.]: „ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est“; I 29,4 [CSEL 43,12f.]; II 2,4 [CSEL 48,12f.]; II 2,5 [CSEL 48,20]; II 21,2 [CSEL 74,1–3]; II 28,1 [CSEL 83,2]; II 29,1 [CSEL 83,16f.]; II 31,4 [CSEL 89,1f.]; II 31,6 [CSEL 89,18f.]; in II 21,3 wird die Dialektik als die Wahrheit bezeichnet, durch die die Vernunft selbst wahr ist, vgl. CSEL 74,6f.

<sup>5</sup> Vgl. M. Enders, 1999, 36–51, bes. 36–44.

<sup>6</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 3,6 [CSEL 50,11]; mit einer äquivalenten Formulierung wieder aufgenommen in: II 10,1 [CSEL 57,18f.].

tion eines wahrnehmenden und erkennenden Subjektes, für das allein es ein (falsches) Scheinen geben, das aber auch kraft seines von seiner sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Urteilsvermögens Sinnestäuschungen als solche erkennen kann, für die Existenz des Falschen abzuleiten (II 3,6 [CSEL 50,12–17]), so daß die wahrnehmende Seele die Täuschung entweder selbst hervorbringt oder an ihrem Zustandekommen zumindest mitwirkt (II 3,7 [CSEL 50,22–51,1]). Aus dieser Bestimmung des Falschen schließt Augustinus auf die als gegensätzlich angenommene Bestimmung des Wahren:

*Wahr* ist das, was so ist, wie es zu sein scheint.<sup>7</sup>

Es ergibt sich jedoch aus dieser Bestimmung des Wahren eine absurde (II 7,4 [CSEL 55,11]) Konsequenz: Denn ihr zufolge dürfte nur das als wahr und damit als – in dieser Bestimmtheit – wirklich existierend gelten, was von einem wahrnehmenden Subjekt auch de facto wahrgenommen wird.<sup>8</sup>

Das Scheitern dieses Definitionsversuches des Wahren ist, streng genommen, nur durch die Tatsache verursacht, daß Augustinus bereits ein definitives Vorverständnis für das Wahr-Sein von etwas im Sinne seiner realen Formbestimmtheit<sup>9</sup> voraussetzt bzw. mitbringt, zu dem der Inhalt seiner ausdrücklichen Definition des Wahren als desjenigen, was (objektiv) so ist, wie es (wenigstens einem Erkenntnissubjekt) zu sein scheint, in einem Widerspruch steht: Er spielt, thesenhaft formuliert, das ontologische Verständnis des Wahren bzw. des Wahr-Seins in der Bedeutung realer Formbestimmtheit, die unabhängig von ihrem Erkenntwerden besteht, gegen eine als „erkenntnistheoretisch“ bzw. genauer als „korrespondenztheoretisch“ charakterisierbare Definition des Wahr-Seins als Übereinstimmung des objektiven Sachverhalts mit einer subjektiven Ansicht von diesem Sachverhalt aus. Dieser Widerspruch veranlaßt ihn zu einer neuen korrespondenztheoretischen Definition des Wahrheitsprädikats, die jedoch den bezeichneten Widerspruch nur wiederholt und deshalb zu derselben absurden Konsequenz führt wie bereits die erste, weil auch sie die reale Existenz eines Seienden von dessen Erkenntwerden durch ein Erkenntnissubjekt abhängig macht:

<sup>7</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 5,5f. [CSEL 53,1–6, insb. 6]: „inde verum, quod ita ut est videtur, [...]“; vgl. ferner II 6,2 [CSEL 54,9]: „Ergo, si nihil verum est, nisi ita sit ut videtur, [...]“; wiederholt in: II 7,3 [CSEL 55,6].

<sup>8</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 6,2 [CSEL 54,9–12]; vgl. auch II 7,1f. [CSEL 54,16–55,1].

<sup>9</sup> Augustinus zeigt an mehreren Beispielen, daß eine Entität nur dann wirklich existiert, wenn sie eine „wahre“ Entität, d. h. wenn sie wirklich *formbestimmt* ist, vgl. *Soliloquia* II 6,2 [CSEL 54,3f.]; ebd. [CSEL 54,6f.]; II 7,1 [CSEL 54,17].

Wahr ist dasjenige, das sich so verhält, wie es einem Erkennenden erscheint, wenn er erkennen kann und will.<sup>10</sup>

Zudem ergibt sich aus dieser Definition des Wahren das Problem, daß ihr zufolge ein und derselbe Gegenstand – nämlich für verschiedene Betrachter – zugleich wahr und falsch sein kann.<sup>11</sup> Die anschließende Konfrontierung dieser Konsequenz mit der ursprünglich platonischen Einsicht, daß demselben Gegenstand nicht nur verschiedene, sondern auch einander entgegengesetzte Vergleichsgrößen bzw. relative Bestimmungen wie „größer“ und „kleiner“ zukommen können, die nicht „durch sich“, d. h. keine substantiellen Bestimmungen sind (II 8,3 [CSEL 56,4–8]), führt konsequenterweise zu der Frage, ob auch das Wahre (verum) nur eine solche Vergleichsgröße ist, wie das korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis faktisch behauptet, so daß es nichts an sich Wahres gäbe (II 8,4 [CSEL 56,9f.]).

### 1.2.2. Die vorläufige „ontologische“ Bestimmung des Wahren

In einem *zweiten* Schritt versucht Augustinus das rein korrespondenztheoretische Verständnis des Wahren bzw. wahr Seienden durch eine Analyse seiner bereits genannten Konsequenz, daß es, seine Richtigkeit vorausgesetzt, nichts an sich, d. h. unabhängig von seinem Erkenntwerden durch einen Betrachter, Wahres gäbe (II 8,2 [CSEL 55,20]), ad absurdum zu führen: Denn die These, daß es nichts an sich Wahres gibt, faßt er als gleichbedeutend auf mit der zuvor, wie wir sahen, bereits mehrfach falsifizierten Aussage, daß überhaupt nichts an sich, d. h. ohne einen erkennenden Betrachter (II 8,4 [CSEL 56,11f.]), existiere.<sup>12</sup> Er begründet diese Gleichsetzung ex negativo mit der Unmöglichkeit der gegenteiligen Annahme, daß etwas durch sich, d. h. ohne erkennenden Betrachter, Bestimmtes nicht ein wahres Bestimmtes – in der Bedeutung eines durch eine spezifische Form Bestimmten – sein könne.<sup>13</sup> Damit führt Augustinus um einer Widerlegung des korrespondenztheoretischen Verständnisses des Wahren willen jene ontologische Bestimmung des Wahren im Sinne des durch eine Form Bestimmten bzw. des Wahr-Seins im Sinne realer Formbestimmtheit wieder ein, die er, wie wir sahen, bereits zuvor zu dem gleichen Zweck in

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,1 [CSEL 55,18f.]: „Verum est quod ita se habet, ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.“

<sup>11</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,2 [CSEL 55,21–56,2]. Ein Problem stellt diese Konsequenz des korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses nur für ein ontologisches Verständnis des Wahr-Seins in der gekennzeichneten Bedeutung dar.

<sup>12</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,4 [CSEL 56,9f.].

<sup>13</sup> Exemplifiziert wird dieser Gedanke an einem Stück Holz, vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,4 [CSEL 56,10–12]: Das Woher (*unde*) der Formbestimmtheit, d. i. in diesem Beispiel des Holz-Seins, und damit auch der wahren – im Sinne einer realen – Formbestimmtheit eines bestimmten Stückes Holz ist die Form bzw. die Idee des Holzes.

Anspruch genommen hatte. Hat er damit das korrespondenztheoretische Verständnis des Wahren aber auch tatsächlich schon widerlegt?

Seine *ontologische* Definition des Wahren lautet:

*Wahr* ist das, was *ist*.<sup>14</sup>

Diese Identifizierung des Wahren bzw. wahr Seienden mit dem bzw. allem<sup>15</sup> Seienden überhaupt gebraucht das Wahre in der Bedeutung des Form-Bestimmten und dementsprechend das Wahr-Sein in der Bedeutung von realer Formbestimmtheit. Denn nur in dieser Bedeutung kann das Wahre mit dem Seienden überhaupt identifiziert werden. Damit hat Augustinus das korrespondenztheoretische Verständnis des Wahren bzw. wahr Seienden allerdings keineswegs widerlegt, sondern nur durch ein neues, das ontologische, Verständnis ersetzt. Denn für seine intendierte Widerlegung des korrespondenztheoretischen Verständnisses des Wahren muß er die ontologische Definition des Wahren bzw. wahr Seienden bereits als gültig voraussetzen.

Aus seiner ontologischen Definition des Wahren, genau aus der in ihr vollzogenen Identifizierung alles Seienden mit dem Wahren, folgert Augustinus konsequent die Nichtexistenz des zum Wahren Gegensätzlichen, des Falschen,<sup>16</sup> sieht sich mit dieser Konklusion allerdings zu Recht in einer Aporie.<sup>17</sup> Diese, zumindest vorläufige, Falsifizierung der ontologischen Definition des Wahren wirft erneut die Frage nach einer angemessenen Bestimmung des Falschen auf.

### 1.2.3. Das ambivalente Wahre

Nach Wiederaufnahme jener Definition des Falschen als desjenigen, das nicht so ist, wie es zu sein scheint (II 10,1 [CSEL 57,18f.]), die bereits der Ausgangspunkt für die korrespondenztheoretische Bestimmung des Wahren war (II 3,6 [CSEL 50,11]), sucht Augustinus das Phänomen des Falschen bzw. der Falschheit zunächst im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung zu bestimmen (II 10,2 [CSEL 57,20]). Dort beruht die Möglichkeit einer falschen bzw. täuschenden Sinneswahrnehmung auf der Ähnlichkeit des (sinnlich) Falschen, d. h. eines täuschenden Wahrnehmungsinhalts, mit dem (sinnlich) Wahren, d. h. mit wahren sinnlichen Wahrnehmungsinhal-

<sup>14</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,5 [CSEL 56,14f.]: „nam verum mihi videtur esse id quod est.“

<sup>15</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,5 [CSEL 56,16]: „[...] quia, quicquid est, verum est.“

<sup>16</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,5 [CSEL 56,16]; wiederholt in: II 15,9 [CSEL 65,15–17].

<sup>17</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 8,6 [CSEL 56,17f.]. Die aus der ontologischen Definition des Wahren unvermeidlich gewordene Negation der Existenz des Falschen offenbart einen Argumentationsnotstand, der Augustinus zu einem Gebet, zur Anrufung Gottes um Hilfe veranlaßt, vgl. II 9,2 [CSEL 57,6–11].

ten.<sup>18</sup> Diese Ähnlichkeit des (sinnlich) Falschen mit dem (sinnlich) Wahren wird in einem zweiten Schritt auf die Ähnlichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zueinander zurückgeführt,<sup>19</sup> so daß schließlich die Ähnlichkeit als die „Mutter der Wahrheit“ und die Unähnlichkeit als die „Mutter der Täuschung“ bzw. der Falschheit bezeichnet wird.<sup>20</sup> Doch auch diesen Bestimmungsversuch des Falschen mit den Kategorien der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit führt Augustinus wieder ad absurdum (II 15,3ff. [CSEL 64,13–65,18]), um schließlich nur zwei mögliche Antworten auf die Frage, was das Falsche sei, zuzulassen: Das Falsche ist entweder das, was sich für etwas ausgibt, was es nicht ist; oder es ist das, was überhaupt zu sein versucht und doch nicht ist.<sup>21</sup> Diese (zweite) Art des Falschen wird exemplifiziert mit Spiegelbildern (II 17,2 [CSEL 66,23–67,2]), Bildern der darstellenden Künste (II 17,3 [CSEL 67,4–6]), Traumbildern der Schlafenden und Einbildungen der Wahnsinnigen (II 17,4 [CSEL 67,8–12]), Schattenbildern und charakteristischen optischen Täuschungen (II 17,5 [CSEL 67,13–15]), d. h. mit Erscheinungen, denen gemeinsam ist, daß sie etwas Wahres zu sein versuchen, es aber nicht sein können.<sup>22</sup> Demgegenüber wird die erste Art des Falschen charakterisiert entweder als (absichtlicher) Betrug oder als (faktische) Lüge ohne die Absicht zu einem Betrug<sup>23</sup> und in dieser letzten Bedeutung exemplifiziert mit den verschiedenen Genera der Dichtkunst.<sup>24</sup> Deren Inhalte, wofür die Komödiendichtung als Paradigma fungiert (II 18,2 [CSEL 68,4–6]) – sind durch den fingierenden dichterischen Willen und insofern gleichsam system- oder sachbedingte und daher nicht betrügerische

<sup>18</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 10,2 [CSEL 57,21–58,1].

<sup>19</sup> Dabei fungiert die optische Wahrnehmung, das Sehen, als Paradigma aller anderen Wahrnehmungsformen, vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 10,6 [CSEL 58,18f.]; zu Sinnestäuschungen beim Hören vgl. II 12,1 [CSEL 60,9–18].

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 13,5 [CSEL 62,20–63,3].

<sup>21</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 16,1f. [CSEL 65,20–66,2]. Zum platonischen Hintergrund der zweiten Bestimmung des Falschen vgl. *Politeia* 595–606, bes. 602.

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 17,4 [CSEL 67,11f.]; vgl. auch II 18,1 [CSEL 68,1f.]. Diese Beispiele sind der skeptischen bzw. skeptizistischen Tradition entnommen, vgl. hierzu: *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, with an introduction, translation and commentary by G. Watson, Warminster 1990, 190.

<sup>23</sup> Zu dieser ausdrücklichen Unterscheidung vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 16,2–5 [CSEL 66,2–27]; vgl. hierzu G. Watson, *St. Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 190: „Deception is distinguished by the *desire* to deceive, whereas lying is a simple fabrication, making things up. When you tell a joke, for instance, you don't intend people to take it as the literal truth: a comedy by Aristophanes was not meant to be understood as a literal historical record of events in Athens (my example).“

<sup>24</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 16,4 [CSEL 66,10–13]; vgl. auch II 18,2 [CSEL 68,1–4]; vgl. ferner *De ordine* [CCSL 29] I 8,21: Die Hinwendung zur Dichtkunst ist zugleich eine Entfernung von der Philosophie. Diese Auffassung vom trügerischen Charakter der Dichtkunst begegnet in der Antike seit Hesiods Theogonie (27f.) häufig, am radikalsten bei Platon, vgl. hierzu H.-G. Gadamer, „Plato und die Dichter“ (1934), in: Ders., 1999, insb. 201–206; vgl. auch Horaz, *Ars poetica* 151.

Täuschungen (II 18,2f. [CSEL 68,6–9]), so daß auch die theatralische Darstellung dieser fingierten Inhalte gleichzeitig sowohl „wahr“ – der Schauspieler ist einerseits, unabhängig von seiner Rolle als Schauspieler, in Wirklichkeit eine bestimmte Person – als auch absichtlich vorgetäuscht, mithin „falsch“ ist – in seiner jeweiligen Rolle ist der Schauspieler zugleich auch eine absichtlich vorgetäuschte und insofern „falsche“ Person.<sup>25</sup> Die gleichzeitige Wahrheit und Falschheit und damit die Ambivalenz ein und derselben Erscheinung – wenn auch in verschiedener Hinsicht<sup>26</sup> – ist es, die Augustinus an diesem Beispiel – wie auch an anderen sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen<sup>27</sup> – zu demonstrieren versucht,<sup>28</sup> um an ihr gleichsam als Negativfolie jenes ambivalenzlose Wahre sichtbar zu machen, auf das seine Frage nach einer angemessenen Definition des Wahren eigentlich zielt (II 18,7 [CSEL 69,9–16]). Aus der Definition dieses Wahren wird sich nach Augustins Überzeugung die letztlich gesuchte Bestimmung der Wahrheit, von der alles Wahre seinen Namen erhält, wie von selbst ergeben.<sup>29</sup>

#### 1.2.4. Wahrheit als Dialektik: Das „epistemologische“ Verständnis von Wahrheit

Nachdem das gesuchte Wahre durch den Kontrast zum ambivalenten Wahren, das zugleich auch – in einer jeweils anderen Hinsicht – falsch ist, als ein *ambivalenzloses Wahres* bestimmt wurde, wird es in einem nächsten Schritt mit den (wissenschaftlichen) Disziplinen der Dialektik (*disciplina dispu-*

<sup>25</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 18,3 [CSEL 68,9–13]. Der Name des *Roscius*, ein Zeitgenosse Ciceros, ist schon zu seinen Lebzeiten zum Inbegriff des vollkommenen Künstlers geworden, vgl. Cicero, *De oratore* I, 130; zum Gesamtzusammenhang dieses Gedankens vgl. G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 190: „Augustine then wants to know why jokes and other kinds of illusion (meaning things like drama and literature) are excluded from the second kind of false. Reason answers that it is again a question of intent: an actor in a drama deliberately intends to project a person other than himself and he engages in this fiction because he wishes to be true to the intentions of the author of the drama and also to be true to himself as an actor.“

<sup>26</sup> Diese notwendige Einschränkung macht Augustinus allerdings nicht explizit genug, weil er gerade die Ambivalenz, das Sowohl-Wahr-als-auch-Falsch-Sein aller sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen herausstellen möchte.

<sup>27</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 18,5f. [CSEL 69,2–5]. Augustinus hat seine Beispiele mit Absicht so gewählt, daß an ihnen die Ambivalenz der Erscheinung – dadurch, daß sie zugleich etwas anderes sein sollen oder sein wollen als sie in ihrem Sein selbst sind – besonders gut sichtbar wird.

<sup>28</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 18,4f. [CSEL 68,16–69,2]; vgl. auch II 18,6 [CSEL 69,4–7].

<sup>29</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 18,8 [CSEL 69,17–70,2]: „Magna et divina quaedam requiris. Quae tamen si inveniimus, nonne fatebimur his ipsam confici et quasi conflare veritatem, a qua denominatur omne, quod verum quoquo modo nominatur?“ In der Vorentscheidung für diese Fragerichtung liegt bereits ein Hinweis auf den ideellen, mithin rein geistigen Charakter dieser Wahrheit.

*tandi*) und der Grammatik in Verbindung gebracht, wenn von beiden Disziplinen behauptet wird, sie seien wahr (II 19,1 [CSEL 70,4–7]). Dabei werden die Gegenstände der Dialektik als nicht ambivalent (II 19,1 [CSEL 70,6–10]), die der Grammatik aber als – in dem bereits gekennzeichneten Sinne – ambivalent vorausgesetzt (II 19,1 [CSEL 70,10–13]).

Das Wesen und das Verfahren der *Grammatik* werden anschließend definitiv bestimmt,<sup>30</sup> um ein Beispiel für wissenschaftliche Definitionen und Distinktionen und damit einen Anwendungsfall für die charakteristische Tätigkeit der *Dialektik* zu statuieren (II 19,3 [CSEL 71,5f.]). Die Frage nach dem Wahrheitsgrund der Grammatik wird mit ihrem Charakter als Wissenschaft beantwortet: Weil jede Wissenschaft wahr ist, ist auch die Grammatik als eine dieser Wissenschaften wahr. Jede Wissenschaft aber ist wahr, weil sie ein (begründetes) Wissen von einem bestimmten Gegenstandsbereich darstellt und – darin liegt der letzte Bestimmungsgrund für die Wahrheit der Grammatik (wie jeder anderen Wissenschaft) als einer Wissenschaft – nur Wahres gewußt werden könne.<sup>31</sup> Diese Relation ist aber nicht umkehrbar: Das bloße Gelernt- und damit Gewußtwerden von etwas – wie Augustinus an den Fiktionen der Dichtung demonstriert – macht dieses noch nicht notwendigerweise auch zu etwas Wahrem im Sinne einer adäquaten Wiedergabe eines objektiv vorliegenden Sachverhalts.<sup>32</sup>

Wenn nun die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft der Grund ihres Wahrheitsgehalts ist,<sup>33</sup> stellt sich sogleich die wissenschaftstheoretische

<sup>30</sup> Zur Wesensbestimmung vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 19,2 [CSEL 70,17f.]: „Est autem grammatica vocis articulatae custos et moderatrix disciplina“; zur Bestimmung des Verfahrens vgl. II 19,2 [CSEL 70,18–22].

<sup>31</sup> Der Begründungszusammenhang für die Wahrheit der Grammatik ist im lateinischen Original sprachbedingt noch um ein Element komplizierter: Denn Augustinus leitet *disciplina* etymologisch von *discere* ab, das ein *Wissen* des Gelernten notwendigerweise impliziert, sofern nur *Wißbares*, d. h. als (rational) begründet Eingesehenes, gelernt werden kann, vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 20,1 [CSEL 71,7–10]: „Quid ipsa grammatica? nonne, si *vera* est, eo vera est, quo disciplina est? Disciplina enim a discendo dicta est; nemo autem, quae didicit ac tenet, nescire dici potest et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina.“ Diese – zumindest implizite – Inanspruchnahme einer Bedeutung von *Wahrem* im Sinne des *Wißbaren* für diesen Beweisgang (vgl. auch II 20,7 [CSEL 72,13–15]) kündigt den zirkulären Charakter der sachlich daraus folgenden Definition der Wahrheit an, vgl. hierzu auch G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 191: „The ambiguity in ‚true‘ is again being exploited [...]“.

<sup>32</sup> In diesem korrespondenztheoretischen Sinne gebraucht Augustinus im Folgenden ‚*verum*‘ bzw. ‚*verum esse*‘ häufiger: In *Soliloquia* II 20,2, wenn er hypothetisch davon spricht, daß jemand zu der Auffassung kommen könnte, daß „jene Erzählungen wahr sind“, [vgl. CSEL 71,12–14]. Dieselbe korrespondenztheoretische Bedeutung besitzt ‚*verum*‘ bzw. ‚*verum esse*‘ in II 20,5 [vgl. CSEL 72,1–3]. Auch in II 20,6 wird ‚*verum*‘ zunächst in dieser Bedeutung gebraucht – vgl. CSEL 72,4–7 –, im letzten Satz dieses Abschnitts jedoch ist von einer ‚*vera fabula*‘, d. h. einer wirklichen, im Sinne einer authentischen Sage die Rede, vgl. ebd. [CSEL 72,9].

<sup>33</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 20,8 [CSEL 72,17f.]: „Quia volo dicas mihi, unde sit disciplina grammatica; inde enim vera est, unde disciplina est.“

Frage nach dem, was diese Wissenschaftlichkeit, was den wissenschaftlichen Charakter einer Wissenschaft überhaupt bestimmt. Diese Frage wird abermals am Beispiel der Grammatik beantwortet: Die Wissenschaftlichkeit der Grammatik liegt in der Tatsache begründet, daß sie die von ihr untersuchten Gegenstände klar definiert, in über- und untergeordnete Klassen (begrifflich) einteilt sowie deutlich voneinander unterscheidet (II 20,9 [CSEL 72,20–22]). Was aber für den wissenschaftlichen Charakter der Grammatik konstitutiv ist, das gilt für alle Wissenschaften gleichermaßen: Rein *formal* kann man den wissenschaftlichen Charakter eines Wissenszusammenhangs daran erkennen, daß in ihm Definitionen, Einteilungen und logische Schlüsse vorkommen (II 20,10 [CSEL 73,1–3]), bzw. – genauer – daß alle seine Gegenstände definiert und begrifflich eingeteilt sind.<sup>34</sup> Dieses formale Instrumentarium einer Wissenschaft dient der Festlegung des Wesens, d. h. des Wesens ihrer Gegenstände, ferner derjenigen (kategorialen) Bestimmungen, die diesen Gegenständen jeweils zukommen bzw. nicht zukommen (II 20,10 [CSEL 73,3–6]). Diese genuin wissenschaftlichen Verfahrensweisen aber sind in den Regeln der Dialektik festgelegt, die die Bestimmungsgründe des richtigen Definierens und (begrifflichen) Einteilens von Gegenständen sowie des (logischen) Schließens enthalten.<sup>35</sup> Ist aber die Wissenschaftlichkeit jeder Wissenschaft mit *einer* Wissenschaft, der Dialektik, die gleichsam die Wissenschaftlichkeit per se ist, identisch und liegt der Wahrheitsgehalt sowohl der Grammatik wie aller anderen Wissenschaften in ihrer Wissenschaftlichkeit begründet, dann muß die Dialektik die Wahrheit selbst sein, die allen Wissenschaften erst ihren Wahrheitsgehalt verleiht (II 21,2 [CSEL 73,13–74,3]). Daß die Dialektik eine Wissenschaft neben anderen wie der Grammatik und der Rhetorik und gleichzeitig die Wissenschaftlichkeit selbst und damit die Wahrheit ist, die allen anderen Wissenschaften erst ihren wissenschaftlichen Charakter und damit ineins ihre Wahrheitsförmigkeit verleiht, stellt keinen Widerspruch dar.<sup>36</sup> Denn die Dialektik ist eine Wissenschaft, weil sie ihre Gegenstände vollständig definiert und klassifiziert. Sie ist aber zugleich die Wissenschaftlichkeit und damit eo ipso die Wahrheit selbst, weil ihre (wissenschaftlichen) Gegenstände

<sup>34</sup> Exemplifiziert wird dies an der Dialektik selbst als einer Wissenschaft, vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 21,5 [CSEL 74,12–14].

<sup>35</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 21,1 [CSEL 73,9–12]: „Responde nunc, quae disciplina continet definitionum, divisionum partitionumque rationes. A. Iam superius dictum est haec disputandi regulis contineri.“ Hier wird zurückverwiesen auf II 19,3 [CSEL 71, 5f.]. Augustinus bezeichnet die Dialektik als Disputationskunst oder -wissenschaft: Seine lateinischen Ausdrücke dafür sind: *disciplina disputandi*, vgl. II 19,1 [CSEL 70,4]) bzw. *disciplina disputationis* (II 19,3 [CSEL 71,3]), ferner *disputatoria ars* (vgl. II 19,3 [CSEL 71,6]) und *ratio disputandi* (vgl. II 21,3 [CSEL 74,5]).

<sup>36</sup> Damit widerlegt Augustinus seinen Selbst-Einwand: Wenn die Dialektik selbst auch nur eine Wissenschaft neben anderen wie der Grammatik, Rhetorik etc. ist, wie kann sie dann mit jener Wahrheit, durch die alle Wissenschaften erst ihre Wahrheitsförmigkeit erhalten, identisch sein (vgl. *Soliloquia* II 21,3 [CSEL 74,4–7])?

die Regeln des richtigen Definierens von Gegenständen, Einteilens von Begriffen und logischen Schlußfolgern selbst sind. Damit ist die Dialektik „durch sie selbst wahr“ (II 21,6 [CSEL 74,15f.]), bzw., wie Augustinus emphatisch formuliert, „durch sie selbst und in ihr selbst wahre Wahrheit“.<sup>37</sup> Diese ausdrückliche Identifizierung der Dialektik als der Wissenschaftlichkeit überhaupt mit dem Begriff der Wahrheit weist dieses Wahrheitsverständnis als ein „epistemologisches“ aus. Seine argumentationslogische Deduktion ist jedoch an eine – unbewiesen gebliebene – Voraussetzung gebunden, die bereits kurz gekennzeichnet wurde: Daß nur Wahres gewußt werden könne bzw. daß das (in wissenschaftlich begründeter, mithin exakter Weise) Wißbare mit dem Wahren identisch ist (II 20,1 [CSEL 71,7–10]). Daran aber wird der zirkuläre Charakter auch dieser „epistemologischen“ Definition der Wahrheit deutlich: Denn dieses unbewiesene vorausgesetzte Vorverständnis des Wahren im Sinne des (wissenschaftlich exakt) Wißbaren impliziert bereits das dann folgerichtig entfaltete epistemologische Wahrheitsverständnis, sofern dieses Wahrheit als Wissenschaftlichkeit überhaupt und damit als (wissenschaftliche) Wißbarkeit (überhaupt) begreift. Der Inbegriff des wissenschaftlich exakt Wißbaren aber sind in der für Augustinus maßgeblichen Tradition die Gegenstände der Dialektik, nämlich die Instrumentarien der Begriffsanalyse sowie die Regeln der Schlußformen, d. h. die Syllogistik. Deshalb ist für Augustins epistemologisches Wahrheitsverständnis die Dialektik der Inbegriff der Wahrheit. Dieses epistemologische Verständnis von Wahrheit macht Augustinus zum Ausgangspunkt seines hier nicht mehr rekonstruierbaren ersten Beweises für die Unsterblichkeit der menschlichen (Geist-) Seele (II 22,2–24,3 [CSEL 75,4–79,9]).

#### 1.2.5. Das vorläufige Scheitern des „epistemologischen“ Verständnisses der Wahrheit

Die Relevanz des Unsterblichkeitsbeweises des (menschlichen) Geistes für die Frage nach dem Wesen der Wahrheit wird vor allem aus den Einwänden deutlich, die Augustinus gegen diesen Unsterblichkeitsbeweis selbst erhebt:

Denn der Beweis der Unsterblichkeit des Geistes setzt die ständige Immanenz der Wissenschaft bzw. der Dialektik qua Wahrheit in der (Geist-) Seele als in ihrem Subjekt voraus, sofern er die Unvergänglichkeit des Geistes von dieser Immanenz strikt abhängig macht. Diese Voraussetzung aber ist mit empirischen Argumenten leicht falsifizierbar: Denn einerseits sind nur wenige Menschen der Wissenschaften, besonders aber der Dialektik, kundig; diejenigen aber, die wissenschaftlich geschult sind, besitzen das wissenschaftliche Wissen nicht immer, nämlich nicht von ihrer Geburt an

<sup>37</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 21,6 [CSEL 74,17f.]: „per se ipsam et in seipsa vera sit veritas?“

und auch nicht in ihren ersten Lebensjahren, sondern sie können sich dieses Wissen naturgemäß erst zu einem späteren Zeitpunkt erwerben (II 25,2 [CSEL 79,17–19]). Angesichts dieser eindeutigen empirischen Tatsachen an den Prämissen des Beweises festhalten zu wollen, würde unweigerlich zu absurden Schlußfolgerungen führen: Denn dann müßte man von den wissenschaftlich nicht gebildeten Menschen behaupten, sie besäßen überhaupt keinen Geist; oder man müßte die alternative Behauptung aufstellen, sie besäßen zwar in ihren (Geist-) Seelen die Wissenschaft, durch welche diese unsterblich würden, wüßten aber nichts von dieser ihrem Geist immanenten Wissenschaft (II 25,2 [CSEL 79,19–80,1]). Letztere Behauptung ist für Augustinus offensichtlich deshalb selbstwidersprüchlich, weil er den Geist gerade durch dessen Selbstgegenwart, durch dessen reflexiven Selbstbesitz grundsätzlich bestimmt sein läßt. Aus der Absurdität dieser beiden alternativen Konklusionen folgt, da die genannten empirischen Tatsachen unumstößlich sind, daß entweder – unter Voraussetzung der Gültigkeit des epistemologischen Verständnisses der Wahrheit – die Wahrheit qua Dialektik nicht immer in der menschlichen (Geist-) Seele und damit die menschliche (Geist-) Seele auch nicht unsterblich ist oder es folgt die Unhaltbarkeit der epistemologischen Definition der Wahrheit und damit die reale Verschiedenheit von Wahrheit und Dialektik (II 25,2 [CSEL 79,21–80,2]). Da Augustinus an der Überzeugung von der Unsterblichkeit des Geistes festhält, entscheidet er sich für die zuletzt genannte Konsequenz und suspendiert damit gleichsam seine epistemologische Bestimmung der Wahrheit (II 26,1f. [CSEL 80,3–6]). Dieses offen zugestandene Scheitern des epistemologischen Wahrheitsverständnisses<sup>38</sup> führt zu einer Fehlersuche in Form einer Rekapitulation der drei für den versuchten Beweis der Unsterblichkeit des Geistes grundlegenden Aussagen: Zum einen seiner beiden in Sol. II 2 entfalteten Beweise für die Unvergänglichkeit der Wahrheit; zum zweiten seiner Identifizierung der Wahrheit mit der Dialektik und damit seines epistemologischen Wahrheitsverständnisses; und schließlich drittens der für den Schluß auf die Unsterblichkeit jedes Geistes entscheidenden Frage, wie die Wissenschaft (überhaupt) in einem Geist sein kann, der über sie aktual (noch) nicht verfügt (II 27, 3f. [CSEL 82,3–10]).

Seinen Beweis der Unvergänglichkeit der Wahrheit und damit deren Grundbedeutung als eine Gottesprädikation läßt Augustinus im folgenden unangetastet (II 28,2f. [CSEL 83,6–15]). Ebenso hält er fest an dem ideentheoretischen Begründungsverhältnis zwischen dem Wahr-Sein alles existierenden Wahren und einer für dieses Wahr-Sein konstitutiven und zu

<sup>38</sup> Die dadurch entstandene aporetische Gesprächssituation führt dennoch nicht zur Aufgabe der Suche nach dem Wesen der Wahrheit und damit zu einem Abbruch des Dialogs, weil Augustinus darauf vertraut, daß Gott die ihn (und damit die Wahrheit) redlich Suchenden nicht verläßt, und sich deshalb der göttlichen Führung auch weiterhin anvertraut, vgl. *Soliloquia* II 27,1–3 [CSEL 81,18–82,3].

ihm transzendenten Wahrheit (II 29,1 [CSEL 83,16f.]); und daß zwischen dem Wahren bzw. wahr Seienden und dem Falschen ein kontradiktorisches Gegensatzverhältnis besteht, bleibt für ihn ebenfalls gewiß (II 29,2 [CSEL 83,19–22], vgl. schon I 29,5 [CSEL 43,16f.]).

### 1.2.6. Das ambivalenzlos-authentische und das ambivalent-imitativ Wahre

Nach seiner Feststellung eines kontradiktorischen Gegensatzverhältnisses zwischen dem Wahren und dem Falschen sucht Augustinus abermals via negativa, d. h. über eine definitorische Erklärung des Falschen, zu einer Bestimmung des Wahren und damit auch der für dieses konstitutiven Wahrheit zu gelangen. Damit greift er die oben als solche genannte zweite wichtige Prämisse seines von ihm selbst in Frage gestellten Beweises der Unsterblichkeit des Geistes, nämlich sein epistemologisches Wahrheitsverständnis, insofern wieder auf, als er erneut nach einer angemessenen Bestimmung des Wahren bzw. wahr Seienden fragt.

#### 1.2.6.1. Das „propositionale“ Verständnis des Wahren und des Falschen und der „imitative“ Charakter des Falschen

Zunächst bestimmt Augustinus das Falsche mit Hilfe der Kategorie der Ähnlichkeit (mit etwas anderem, etwas wahr Seienden) und dann präziser mit der Kategorie der Nachahmung von etwas Wahren (II 29,2f. [CSEL 84,1–8]). Dies geschieht allerdings unter der Voraussetzung, daß das Falsche etwas Seiendes sein muß.<sup>39</sup> Am Beispiel einer fiktiven dichterischen Aussage über das fliegende Drachengespann der Medea<sup>40</sup> illustriert Augustinus den Unterschied zwischen dem propositionalen Gehalt einer Aussage und dem Gegenstand bzw. Sachverhalt, über den bzw. von dem etwas ausgesagt wird.<sup>41</sup> Während nun in diesem Beispiel der Gegenstand, auf den sich die

<sup>39</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 29,4 [CSEL 84,13–15]: „Recte dicis; sed non adtendis eam rem, quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est (falsum).“ Daß Augustinus das Falsche als etwas Existierendes auffaßt, wurde bereits im Zusammenhang seines „ontologischen“ Verständnisses des Wahren als des Formbestimmten deutlich: Weil deren Konsequenz die Behauptung der *Inexistenz* des zum Wahren Gegensätzlichen, mithin *des Falschen* gewesen wäre, gibt er auf Grund dieser für ihn offensichtlich absurden Behauptung die „ontologische“ Definition des Wahren auf, vgl. 1.2.2.

<sup>40</sup> Zur Herkunft dieser dichterischen Fiktion aus dem ‚Medus‘ des lateinischen Tragikers *Pacuvius* vgl. H. Müller, 1954, *Augustins Soliloquien*, Anm. 108 zu S. 181; der von Augustinus zitierte Vers: „angues ingentes alites iuncti iugo“ (II 29,5 [CSEL 85,2]) wird bereits von Cicero (*De inventione* 1,27) als ein Beispiel für die mythischen Erzählungen genannt, die „weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit enthalten“ (Müller, ebd.).

<sup>41</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 29,7 [CSEL 85,14f.]: „Iam intellego multum interesse inter illa, quae dicimus, et illa, de quibus dicimus aliquid“; diese Unterscheidung bezieht sich nicht auf den Inhalt der Proposition einerseits und ihre (Aus-

Aussage bezieht, nichts Reales ist und deshalb auch nichts Wahres nachahmen (II 29,3 [CSEL 84,9–12]), mithin nichts Falsches sein kann (II 29,4 [CSEL 84,16–18]), ahmt der falsche propositionale Gehalt der Aussage (mögliche) wahre propositionale Gehalte deshalb nach, weil er in ähnlicher Weise, nämlich mit derselben Aussage-Form, ausgesagt werden müßte, wenn der ausgesagte Sachverhalt wirklich existieren würde.<sup>42</sup> Wird dem falschen propositionalen Gehalt kein Glaube geschenkt, wird er also nicht für wahr gehalten, ahmt er nur dadurch wahre propositionale Gehalte nach, daß er ausgesagt wird, d. h. durch die einfache Behauptungsfunktion bzw. den Wahrheitsanspruch des Aussagesatzes, und ist insofern zwar falsch, nicht aber auch (faktisch) täuschend. Wird er aber für wahr gehalten, so ist er nicht nur falsch, sondern auch täuschend (II 29,6 [CSEL 85,11–13]).

*Falsch* ist nach dem hier zugrundegelegten Verständnis ein propositionaler Gehalt genau dann, wenn er etwas *nicht* real Existierendes bezeichnet. *Wahr* ist dementsprechend ein propositionaler Gehalt genau dann, wenn er etwas real Existierendes bezeichnet.

Durch diesen Bezug *der* Begriffe des Wahren und des Falschen auf den propositionalen Gehalt des Aussagesatzes hat Augustinus – ohne dies allerdings ausdrücklich zu reflektieren – ein neues, als „propositional“ charakterisierbares Verständnis des Wahren und des Falschen eingeführt,<sup>43</sup> allerdings nicht mit ausschließendem Charakter: Denn er hält, wie wir sahen, an der Bestimmung des Falschen sowie des Wahren als etwas Seienden fest und muß deshalb sowohl den falschen als auch den wahren propositionalen Gehalt eines Aussagesatzes als etwas Seiendes im Sinne einer real existierenden Entität auffassen. Der falsche propositionale Gehalt ist daher nach augustinischem Verständnis nur ein einzelnes Beispiel – unter vielen möglichen anderen – für die allgemeine Bestimmung des Falschen als etwas Seiendem, das etwas Wahres nachahmt.<sup>44</sup>

1.2.6.2. Gibt es ambivalenzloses Wahres außerhalb der Wissenschaften?  
Zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit seiner „epistemologischen“ Definition der Wahrheit greift Augustinus wieder auf seine frühere Unterschei-

---

sage-) Form andererseits, wie G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 194, meint: „So a distinction must be made between the content of a proposition and its actual form, the statement or sentence.“

<sup>42</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 29,5f. [CSEL 85,4–11, wobei Augustinus mit ‚sententia‘ den propositionalen Gehalt einer ‚enuntiatio‘, d. h. eines Aussagesatzes, bezeichnet]. Zutreffend ist hier die Bemerkung von G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 194: „The proposition may be false in that it is not the case that Medea ever flew through the air, but the actual statement that she did is in proper form with subject and verb, and consequently bears that much resemblance to a true statement.“

<sup>43</sup> „Wahr“ und „falsch“ sind diesem propositionalen Verständnis zufolge die beiden (kontradiktorischen) Eigenschaften einer Proposition.

<sup>44</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 29,7 [CSEL 85,15–17]; vgl. ferner – als Resümee des Exkurses zur Bestimmung des Falschen – II 30,6 [CSEL 87,12–14].

dung zwischen ambivalentem und ambivalenzlosem Wahrem zurück, um danach zu fragen, ob es ambivalenzloses Wahres auch außerhalb der Wissenschaften gibt (II 31,1 [CSEL 87,17–88,3]). Denn gäbe es solches ambivalenzloses Wahres auch außerhalb der Wissenschaften, dann könnte die epistemologische Bestimmung der Wahrheit als Dialektik deshalb nicht richtig sein, weil – nach dem von Augustinus in Anspruch genommenen ideentheoretischen Begründungsverhältnis – etwas Wahres nur „durch die Wahrheit“ wahr ist, die ihrerseits nur das begründend hervorbringen kann, worüber sie selbst verfügt.

Seine Überzeugung, daß es außerhalb der Wissenschaften vieles ambivalenzloses Wahre gibt (II 31,2 [CSEL 88,4]), versucht Augustinus zunächst mit einem Beispiel aus dem Bereich der körperlichen Gegenstände (II 31,2 [CSEL 88,4–10]) – und damit des ontologisch Wahren im Sinne des real Formbestimmten<sup>45</sup> – zu belegen, womit das (ausschließende) epistemologische Wahrheitsverständnis bereits falsifiziert ist.

### 1.2.6.3. Besitzt alles ambivalenzlose Wahre außerhalb der Wissenschaften eine körperliche Natur? – Das Beispiel des leeren Raumes

In einem nächsten Schritt wird die nach dem genannten Beispiel naheliegende Frage, ob alles außerepistemologisch ambivalenzlose Wahre auch eine körperliche Natur besitzt (II 31,3 [CSEL 88,9–14]), zunächst am Beispiel des leeren Raumes untersucht. Dabei zeigt sich, daß der leere Raum überhaupt nicht etwas Wahres ist und damit auch kein Kandidat für ein außerepistemologisches, ambivalenzloses und unkörperliches Wahres sein kann, und zwar durch das folgende Argument:

Die Wahrheit (selbst) kann deshalb nichts Leeres sein, weil sie der Gegenstand eines real existierenden Strebens, und zwar eines sehr großen, ja sogar – im von Augustinus selbst repräsentierten idealtypischen Fall – des einzigen Strebens (der vernunftbegabten Natur) ist.<sup>46</sup>

Ferner: Wahr ist nur etwas, das durch die Wahrheit zu etwas Wahrem (formursächlich) „gemacht“ wurde, d. h. Wahres bzw. wahr Seiendes setzt die Wahrheit als konstitutiv voraus.<sup>47</sup>

Schließlich nimmt Augustinus für seinen Beweisgang implizit auch die kausaltheoretische Prämisse in Anspruch, daß eine Ursache eine ihr äh-

<sup>45</sup> Zur ontologischen Bestimmung des Wahren vgl. 1.2.2.

<sup>46</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 31,4 [CSEL 88,18–20], (man beachte das ironische Wortspiel mit ‚inane‘): „Longe aliud. Quid enim me inanius, si veritatem inane aliquid puto aut tantopere inane aliquid adpeto? Quid enim aliud quam veritatem invenire desidero?“ Das Argument, mit dem „das Leere“ implizit mit dem Nicht-Seienden identifiziert bzw. als synonym gebraucht wird, ist charakteristisch für die klassisch-antike Metaphysik des Strebens: Ein – wenn auch nur empirisch – als real existent verifizierbares Streben setzt den spezifischen Gegenstand dieses Strebens notwendigerweise als (real) existent voraus.

<sup>47</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 31,4 [CSEL 89,1f.]: „Ergo et illud fortasse concedis, nihil verum esse, quod non veritate fiat, ut verum sit.“

liche Wirkung nur dann hervorbringen kann, wenn sie über das entsprechende Vermögen zur Hervorbringung dieser Wirkung verfügt. Aus diesen Prämissen folgt für das vorliegende Beispiel:

Ist die für alles Wahre als Wahres konstitutive Wahrheit also nichts Leeres, so kann sie den per definitionem leeren Raum auch nicht hervorgebracht bzw. verursacht haben. Ist aber der leere Raum nicht von der Wahrheit verursacht, so kann er auch nichts Wahres, nichts wahr Seiendes sein (II 31,5f. [CSEL 89,14–19]).

Zum Beweis dessen, daß der leere Raum nicht wahr bzw. nicht etwas Wahres sein kann, entwickelt Augustinus noch ein zweites Argument, das das ontologische Verständnis des Wahren als etwas Seienden in Anspruch nimmt: Der leere Raum ist per definitionem nicht etwas bzw. er ist (ganz und gar) nichts (II 31,6 [CSEL 89,19 f]). Wahr kann aber nur sein, was (etwas) ist (II 31,6 [CSEL 89,20–90,2]). Also kann der leere Raum nicht wahr bzw. nicht etwas Wahres sein (II 31,6 [CSEL 90,3]).

Damit scheidet der leere Raum als ein Kandidat für das gesuchte außer-epistemologische, ambivalenzlose und unkörperliche Wahre zwangsläufig aus, weil er nicht einmal das Minimalerfordernis, nämlich überhaupt wahr bzw. etwas Wahres zu sein, erfüllt.<sup>48</sup>

#### 1.2.6.4. Die ambivalenzlose Wahrheit der Gegenstände der geometrischen Wissenschaft und die ambivalent-imitative Wahrheit der körperlich verfaßten Entitäten

Als weitere Kandidaten für das gesuchte ambivalenzlose und unkörperliche Wahre außerhalb der Wissenschaften nennt Augustinus den (menschlichen) Geist und Gott selbst.

Beide Entitäten aber sind, wenn sie wahr sind, wahr aufgrund der Immanenz der Wahrheit in ihnen.<sup>49</sup> Weil aber die Wahrheit unvergänglich ist, folgt für Augustinus aus ihrer Immanenz in bestimmten Entitäten auch die Unvergänglichkeit dieser Entitäten.<sup>50</sup> Die Immanenz der Wahrheit in Gott

<sup>48</sup> Völlig mißverstanden werden Funktion und Beweisabsicht des ganzen – zweiteiligen – Argumentationsgefüges für den Aufweis, daß der leere Raum nicht einmal etwas Wahres ist, von G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 195: „What Augustine is really trying to state is the proposition that empty space exists. But the discussion is so conducted as if someone were trying to maintain that empty space is an (ontologically) true body (which is obvious nonsense) and if it is not such a body, it is nothing. In the end the conclusion is drawn that there is no such thing as empty space. The futile debate is lukily abandoned, and the discussion turns to the other two possible realities which are not bodies, the soul and God.“

<sup>49</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 32,1 [CSEL 90,6f.]: „Restat enim animus et deus. Quae duo si propterea vera sunt, quod in his est veritas.“

<sup>50</sup> Augustinus schließt dies vermutlich aus dem Grundsatz, daß eine unvergängliche Entität nur dann in untrennbarer Weise in einem Subjekt enthalten sein kann, wenn das Subjekt selbst dauernden Bestand hat, mithin unvergänglich ist, vgl. *Soliloquia* II 22,4f. [CSEL 75,15–17].

und damit auch die Unsterblichkeit Gottes hält Augustinus für selbstverständlich und daher keines eigenen Beweises bedürftig.<sup>51</sup> Die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes jedoch scheint ihm nicht evident und daher eines eigenen Beweises bedürftig zu sein (II 32,1f. [CSEL 90,8f.]). Zu diesem Zweck, d.h. für die Frage nach der Legitimität des bereits erläuterten Beweises der Unsterblichkeit des (menschlichen) Geistes, ist das epistemologische Wahrheitsverständnis auf seine Richtigkeit hin zu überprüfen. Nun schien das epistemologische Wahrheitsverständnis bereits durch das Beispiel eines ontologisch Wahren im Sinne des real Formbestimmten falsifiziert zu sein (II 31,2 [CSEL 88,4–10]). Da dieses Beispiel aber – ein „wahrer“ Stein in der Bedeutung eines wirklichen Steines – aus dem Bereich der körperlichen Gegenstände genommen ist, ist die Frage zu klären, ob es sich bei körperlichen Gegenständen generell um ambivalenzloses oder nicht vielmehr um ambivalentes Wahres handelt; denn nur wenn körperlich verfaßte Gegenstände ambivalenzlos wahr wären, könnten sie das epistemologische Wahrheitsverständnis falsifizieren. Dann nämlich könnte die Dialektik deshalb nicht die Wahrheit (selbst), könnte folglich das epistemologische Wahrheitsverständnis deshalb nicht richtig sein, weil die Dialektik nur für das Wahr-Sein einer Wissenschaft, mithin nur für wissenschaftlich Wahres, das nicht körperlich verfaßt ist, konstitutiv sein kann.<sup>52</sup> Daher ergibt sich aus den bisherigen Erörterungen konsequent die Frage,<sup>53</sup> ob überhaupt ein Körper wahrhaft, d.h. ambivalenzlos, wahr – nämlich auf Grund der Immanenz der (authentischen) Wahrheit in ihm – oder nur in ambivalenter

<sup>51</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 32,1 [CSEL 90,6–8]: „Quae duo [sc. animus et deus] si propterea vera sunt, quod in his est veritas, de immortalitate dei nemo dubitat.“ Damit aber ist schon, auch wenn Augustinus dies nicht explizit zugibt, ein außerepistemologisches, ambivalenzloses und zugleich unkörperliches Wahres gefunden und somit das epistemologische Wahrheitsverständnis – zumindest in seiner Exklusivität – widerlegt!

<sup>52</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 32,3f. [CSEL 90,12–16, Hervorhebung v. Vf.]: „Nam si et in corpore, quod satis certum est recipere interitum, tale verum invenerimus, quale est in disciplinis, non continuo erit *disputandi disciplina veritas, qua omnes verae sunt disciplinae*. Verum est enim et corpus, quod *non videtur* disputandi ratione esse formatum.“ Augustins Ausdruckweise ist verständlicherweise in einem – wesentlichen – Punkt vorsichtig und zögerlich: Er sagt, daß ein außerepistemologisch Wahres wie ein Körper nicht durch die Dialektik qua Wahrheit konstituiert zu sein „scheint“ (videtur); die Unsicherheit dieser Formulierung aber hat ein fundamentum in re: Denn wenn die Dialektik mit der Wahrheit gleichgesetzt wird, dann muß sie auch alle Funktionen der Wahrheit besitzen, mithin für das Wahr-Sein alles Wahren konstitutiv sein; die Dialektik aber kann nur konstitutiv für den wissenschaftlichen Charakter der Wissenschaften sein. Daher kann sie nicht mit der Wahrheit selbst identisch sein.

<sup>53</sup> Sowohl den argumentationslogischen Kontext als auch die Intention dieser Frage erkennt G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 195: „It has been agreed that there is such a thing as a true body. But is a true body the standard by which we determine what is or is not true? If it is, difficulties arise for what has been said about disciplines, for bodies are subject to passing away, unlike disciplines. It is clear in any case that we must examine more closely the notion of a body.“

Weise – nämlich auf Grund eines ihm immanenten Abbildes der Wahrheit – wahr ist (II 32,2 [CSEL 90,9–12]). Durch eine Analyse dessen, was einen Körper überhaupt konstituiert, wird diese Frage eindeutig beantwortet:

Jeder Körper ist durch eine bestimmte Gestalt begrenzt. Hätte er eine „wahre Gestalt“, d. h. eine Idee, so wäre er mit dem Geist selbst identisch.<sup>54</sup> Diese zunächst befremdlich anmutende Identifizierung begründet Augustinus – nach einem Rückverweis auf die am Anfang des ersten Buches der *Soliloquia* erörterten<sup>55</sup> Gegenstände der geometrischen Wissenschaft (II 32,8f. [CSEL 91,9–14]) – wie folgt:

Weil die „idealen“ Gegenstände der geometrischen Wissenschaft weitaus wertvoller sind als alle körperlichen Gestalten, sind sie diesen gegenüber auch die wahren Gestalten, während die Figuren der Körperwelt sie nur zu imitieren versuchen und insofern, nämlich durch eine Nachahmung des Wahren, falsch sind (II 32,9f. [CSEL 91,15–24]). Damit aber ist die grund-

<sup>54</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 32,6 [CSEL 91,1–3]: „Nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset, si veram haberet, animus esset.“ Daß ‚forma‘ hier gerade nicht im Sinne der platonischen Idee – wie G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 195, fälschlicherweise annimmt – gemeint sein kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß Augustinus zwischen ‚forma‘ und ‚vera forma‘ deutlich unterscheidet: ‚forma‘ soll nur die körperliche Gestalt bedeuten, ‚vera forma‘ dagegen die Idee in der platonischen Bedeutung dieses Wortes. Dies wird bestätigt durch die Wiedergabe von ‚forma‘ mit ‚figura‘ in II 32,7 [CSEL 91,5–8]. Irreführend ist daher auch die deutsche Übersetzung des ersten Teils der oben zitierten Passage [CSEL 91,1f.] von H. Müller, 1954, *Augustins Soliloquien*, 189: „Denn ich glaube, ein Körper wird durch eine Form und Gestalt gebildet.“ Die augustiniische Aussage, daß ein Körper, besäße er per se eine „wahre Form“, d. h. eine Idee, der Geist selbst wäre, interpretiert zutreffend G. Watson, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, 195: „Similarly, in a body, what makes it what it really is is its form, so if it could be truly itself it would be the soul.“ Dieses Begründungsverhältnis wird in *De immortalitate animae* genauer erklärt mit der seinsmäßig-natürlichen Überordnung der Seele über den Körper und folglich mit ihrer größeren Nähe zu den „höchsten und ewigen Ideen“ bzw. der ‚summa essentia‘, vgl. *De immortalitate anima* 24,1f. [CSEL 89, 125,13–22]. Weil die Seele unmittelbar unter Gott, dem „höchsten Gut“ bzw. dem „höchsten Leben“ steht, empfängt sie die ihr eigentümliche Gestalt unmittelbar von diesem, während der ihr untergeordnete Körper, der seine Gestalt allererst durch die Vermittlung der Seele empfängt, kein unmittelbares Verhältnis zum ‚summum bonum‘ als der Spitze dieser Seinspyramide besitzt; würde allerdings der Körper die ihm eigentümliche Gestalt ebenso unmittelbar empfangen wie die Seele ihre Gestalt empfängt, dann wäre er mit der Seele selbst identisch, vgl. ebd., 24,4f. [CSEL 89, 126,8–12]; vgl. hierzu die parallele Formulierung in *Soliloquia* II 32,6 [CSEL 91,1–3].

<sup>55</sup> Augustinus zeigt dort an den Beispielen der Linie und der Kugel (vgl. *Soliloquia* I 9,3f., 10,1 ff., 11,2) als zweier Gegenstände der geometrischen Wissenschaft, daß es *erstens* ein exaktes Wissen (vgl. I 9,6 [CSEL 16,12–18]) von sinnlich nicht erfassbaren Gegenständen (vgl. I 9,4 [CSEL 15,20–16,11]) gibt und daß *zweitens* dieses Wissen, obschon es sich auf unterschiedlich bestimmte Gegenstände bezieht, strukturell gleichartig ist, vgl. I 10,3 [CSEL 17,18–20, Hervorhebung v. Vf.]; vgl. auch I 11,2 [CSEL 18,16–18]. Der Kontext dieser Reflexion auf die geometrische Wissenschaft ist der Vergleich ihres – als für wissenschaftliches Wissen idealtypisch geltenden – Exaktheitsgrades mit dem Evidenzcharakter der erstrebten Gotteserkenntnis, vgl. I 11,1–12,5 [CSEL 19,18–20,13].

sätzliche Frage, ob überhaupt ein Körper ambivalenzlos wahr sein kann, verneint und der ambivalent-imitative Charakter des Wahr-Seins aller körperlichen Entitäten erwiesen oder richtiger behauptet: Denn die getroffene Unterscheidung zwischen der ambivalenzlos-authentischen Wahrheit der idealen Gegenstände der geometrischen Wissenschaft und der ambivalent-imitativen Wahrheit der körperlichen verfaßten Entitäten ist von Augustinus nur behauptet, nicht aber eigens bewiesen worden. Wahr aber sind die geometrischen Figuren entweder aufgrund ihrer Immanenz in der (ihr Wahr-Sein allererst begründenden) Wahrheit oder aufgrund der Immanenz der Wahrheit in ihnen.<sup>56</sup> Sowohl diese gleichsam ideentheoretische Voraussetzung als auch die Annahme der ambivalenzlosen Wahrheit der Gegenstände der geometrischen Wissenschaft und deren Unterscheidung von der ambivalent-imitativen Wahrheit körperlicher Entitäten haben den Charakter von Prämissen für den abschließenden Beweis der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, der hier nicht mehr eigens rekonstruiert werden kann (II 33,1–5 [CSEL 92,1–93,6]).

#### 1.2.7. Eine zusammenfassende Würdigung der Bestimmungsversuche des Wahrheitsprädikats in den *Soliloquia* – Augustins eigentliche Option für die primäre ontologische Definition des Wahren als der Form bzw. Idee

Meiner Zusammenfassung der weit ausgreifenden und filigran argumentierenden Überlegungen in den *Soliloquia* zur Bedeutung des Wahrheitsprädikats soll folgende Bemerkung vorangestellt werden: Die verschiedenen gleichsam kategorialen Wahrheitsbegriffe, mit denen Augustinus Wahr-Sein bzw. das Wahre (*verum*) zu definieren versucht, führen mit einer Ausnahme nicht zu einer Definition des Wahrheitsbegriffs und erheben daher auch nicht diesen Anspruch. Die genannte Ausnahme stellt nur das epistemologische Verständnis des Wahren als des wissenschaftlich exakt Wißbaren dar, welches zu einer Bestimmung der Wahrheit als die Dialektik selbst – diese als Inbegriff von Wissenschaftlichkeit überhaupt verstanden – führt. Auf dieses epistemologische Wahrheitsverständnis kann Augustinus schon aus rein funktionalen Gründen letztendlich nicht verzichten: Denn er braucht es – einschließlich der sachlich unhaltbaren Identifikation dieser Wahrheit mit der unvergänglichen, d. h. göttlichen Wahrheit – für seinen Beweis der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. In dieser funktionalen Bedeutung des epistemologischen Wahrheitsverständnisses für den intendierten Unsterblichkeitsbeweis liegt es daher m. E. primär begründet, daß Augustinus an diesem Wahrheitsverständnis festhält, obwohl er es bereits zuvor mit

<sup>56</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 33,1 [CSEL 92,2f.]: „Sive enim figurae geometricae in veritate sive in eis veritas sit, [...]“

eigenen Einwänden widerlegt und diese Einwände nicht entkräftet hat. Dabei ist sich Augustinus am Ende seines Unsterblichkeitsbeweises selbst des unzureichenden Charakters seines epistemologischen Wahrheitsbegriffs zumindest partiell durchaus bewußt und verschiebt dieses Problem auf ein späteres Werk,<sup>57</sup> ohne es allerdings jemals wieder aufzugreifen. Daß jedoch dieser epistemologische Wahrheitsbegriff, zu dem Augustinus nach dessen vorläufigem Scheitern wieder zurückkehrt, mit der von ihm in den *Soliloquia* durchgängig vertretenen transzendenten Bedeutung von Wahrheit als Gottesprädikat unvereinbar ist, liegt auf der Hand und verleiht Augustins Wahrheitstheorie in den *Soliloquia* daher im ganzen gesehen einen unbefriedigenden, weil inkonsistenten Charakter.

Ein systematisches Defizit liegt auch in Augustins Erörterungen zur Bedeutung des Wahrheitsprädikats in den *Soliloquia*, sofern sie dessen Korrespondenztheoretisches Verständnis aristotelischer Provenienz nicht angemessen zu würdigen und daher auch nicht zu integrieren verstehen. Das Scheitern der Korrespondenztheoretischen Bestimmung des Wahrheitsprädikats ist bei ihm allerdings streng genommen nur durch die Tatsache bedingt, daß Augustinus bereits ein definitives Vorverständnis für das Wahr-Sein von etwas im Sinne seiner realen Formbestimmtheit voraussetzt bzw. mitbringt, zu dem der Inhalt seiner Korrespondenztheoretischen Definition des Wahren als desjenigen, was (objektiv) so ist, wie es (wenigstens einem Erkenntnissubjekt) zu sein scheint, in einem Widerspruch steht: Er spielt, thesenhaft formuliert, das von ihm später selbst sogar relativierte sekundäre ontologische Verständnis des Wahr-Seins in der Bedeutung realer Formbestimmtheit, die unabhängig von ihrem Gewußtwerden besteht, gegen eine als erkenntnistheoretisch bzw. genauer als Korrespondenztheoretisch charakterisierbare Definition des Wahr-Seins als Übereinstimmung des objektiven Sachverhalts mit einer subjektiven Ansicht von diesem Sachverhalt aus.

Auch das Verhältnis der göttlichen Wahrheit zu den anderen kategorialen Wahrheitsbegriffen, die das *verum*, also das Wahrheitsprädikat, zu definieren versuchen, bleibt prima facie unbestimmt, sofern Augustinus allem Anschein nach nicht definitiv zu zeigen vermag, was das Wahre ist, wofür die transzendent-göttliche Wahrheit konstitutiv sein soll. Denn er widerlegt mit Hilfe der ontologischen Bedeutung von *verum* als das real formbestimmte Seiende dessen Korrespondenztheoretisches Verständnis als Übereinstimmung eines objektiven Sachverhalts mit einer subjektiven Ansicht von diesem Sachverhalt, um dann allerdings diese ontologische Bedeutung ihrerseits ad absurdum zu führen. Auch seine propositionstheoretische

<sup>57</sup> Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II 33,6 [CSEL 93,7-12, Hervorhebung v. Vf.]: „Sed quaeso, illa quae restant expeditas, quomodo in animo imperito – non enim eum mortalem dicere possumus – *disciplina et veritas esse* intellegantur. R. Aliud ista quaestio volumen desiderat, si eam vis tractari diligentur.“

Definition von *verum* als jenem propositionalen Gehalt eines Aussagesatzes, der im Unterschied zum falschen propositionalen Gehalt etwas real Existierendes bezeichnet (II 29,2–7 [CSEL 89, 84,1–85,17]), wird von ihm de facto wieder aufgegeben. Sie wird zwar nicht, wie die ontologische Definition des Wahrheitsprädikats, ad absurdum geführt, aber durch die ontologisierende Auffassung des propositionalen Wahren im Sinne einer real existierenden Entität wird die Einführung eines selbständigen propositionalen Wahrheitsverständnisses genau genommen verhindert. An *einem* jedoch hält Augustinus *fest, eines* bleibt ihm gewiß: Die Unterscheidung zwischen der ambivalenzlos-authentischen Wahrheit der idealen Gegenstände der geometrischen Wissenschaft sowie des wissenschaftlichen Charakters jeder Wissenschaft und der ambivalent-imitativen Wahrheit der körperlich verfaßten Entitäten. Diese Unterscheidung zwischen dem „wahren“ Wahren, d. h. den idealen Gestalten, und dem nur imitativ Wahren, den körperlichen Gestalten, die die idealen Gestalten zu imitieren versuchen und insofern, nämlich auf Grund ihrer nur imitativen Wahrheit, selbst zugleich falsch bzw. nur in ambivalenter Weise wahr sind, stellt jedoch, genau besehen, eine zweifache ontologische Bestimmung des *verum* dar: Einmal gemäß der bereits bekannten ontologischen Bedeutung des Wahren im Sinne des real Formbestimmten, das sich nur auf körperliche Entitäten bezieht. Da das von dieser ontologischen Bedeutung bezeichnete Wahre jedoch nur das imitativ-ambivalente Wahre ist, kann *diese* ontologische Bedeutung des Wahren nur als eine *abgeleitete* gelten. Ihr gegenüber ist diejenige ontologische Bedeutung des Wahren, die das ambivalenzlos-authentische, das „wahre“ Wahre denotiert, als die *eigentliche* und *primäre* ontologische Bedeutung des Wahren festzuhalten. So erweist sich im Nachhinein, nämlich erst auf Grund der Unterscheidung zwischen dem ambivalenten und dem ambivalenzlosen Wahren, die ursprüngliche ontologische Bestimmung des Wahren als des real Formbestimmten als eine abgeleitete und sekundäre. Wenn nun Augustinus an der dann primären ontologischen Bedeutung des Wahren als des ambivalenzlos-authentischen Wahren, d. h. des ideellen Seins, für das die idealen Gegenstände der Geometrie paradigmatisch sind, festhält – während die sekundäre ontologische Bedeutung des Wahren widerlegt bleibt –, ist zu vermuten, daß er diese primäre ontologische Bedeutung des Wahren, die auf die Form oder Idee selbst bezogen ist, als gültig und richtig erachtet und daher allen anderen von ihm erörterten kategorialen Bestimmungen des *verum* vorzieht. Wahr im eigentlichen Sinne sind demnach für Augustins nur die ewigen Ideen oder Formen aller sinnlich wahrnehmbaren Entitäten.

Für eine Vorrangstellung dieses primären ontologischen Verständnisses des Wahren dürfte schließlich auch die von dem abschließenden Beweis der Unsterblichkeit des Geistes unterstellte Immanenz-Beziehung zwischen der Wahrheit (überhaupt) und den idealen Gegenständen der geometrischen Wissenschaft sprechen. Denn diejenige Wahrheit, die das authen-

tisch-ambivalenzlose Wahr-Sein der Gegenstände der geometrischen Wissenschaft, d.h. der idealen Raum-Gestalten, allererst konstituiert, muß selbst gleichsam die Form dieser Formen, muß für diese Formen, die per se wahre Formen sind, konstitutiv sein. Als diese „Form aller Formen“ aber hatte sich die göttlich-transzendente Wahrheit in ihrer Funktion, alles Wahre, das Augustinus am Ende des ersten Buches der *Soliloquia* in einem zweiten Anlauf als das Unsterbliche bzw. Unvergängliche bestimmt hatte (I 29,3–6 [CSEL 43,7–18]), als seine eigenen Gedanken und durch diese auch alles sekundär Wahre form- bzw. exemplarursächlich hervorzubringen, erwiesen. Daher ist von allen kategorialen Begriffen des *verum*, d.h. von allen von Augustinus erörterten Definitionen des Wahrheitsprädikats, dieses primäre Verständnis des Wahren mit der Funktion der transzendente-göttlichen Wahrheit, für alles Wahre konstitutiv zu sein, am besten vereinbar. Die komplizierte Diskussion der verschiedenen kategorialen Wahrheitsbegriffe führt daher – trotz des äußeren Anscheins ihres aporetischen Ausgangs – bei genauer Betrachtung doch zu einem Ergebnis: Augustinus favorisiert offensichtlich einen strengen ontologischen Begriff des Wahren bzw. wahr Seienden im Sinne einer wahren, d.h. einer (ambivalenzlos-) authentischen *Form*.

Mit diesem primären ontologischen Verständnis des Wahrheitsprädikats ist Augustins allerdings nur implizit in Anspruch genommener epistemologischer Begriff des Wahren – nicht aber der Wahrheit – durchaus kompatibel: Denn gemäß diesem epistemologischen Begriff des Wahren bedeutet das Wahre das – wissenschaftlich exakt – Wißbare. Exakt wißbar ist aber nur die Form bzw. die Idee von etwas, nicht dessen sinnlich-körperliche Erscheinungsform.

Augustins Präferenz für das primäre ontologische Verständnis des Wahren, die sich als das wichtigste Ergebnis der verschlungenen Diskussion der Bedeutung des Wahrheitsprädikats in den *Soliloquia* gezeigt hat, dürfte in der sachlichen Vereinbarkeit begründet liegen, die dieses Verständnis des Wahrheitsprädikats mit der transzendenten, biblisch begründeten und durch den christlichen Glauben vorgegebenen Auffassung des Wahrheitsbegriffs als eines Gottesprädikats besitzt: Gott als die Wahrheit ist das Prinzip alles Wahren, d.h. aller Ideen, indem er sie als seine eigenen Gedanken hervorbringt. Erst in zweiter, abgeleiteter, uneigentlicher Bedeutung können dann auch die von Gott geschaffenen Entitäten auf Grund ihrer Formbestimmtheit als wahr bezeichnet werden, da ihnen nur ein ambivalent-imitatives Wahr-Sein eignet.

Augustins zweite große wahrheitstheoretische Leistung besteht in seiner definitorischen Bestimmung des Wahrheitsbegriffs unter Berücksichtigung seines christlichen Vorverständnisses von Wahrheit als eines Gottesprädikats und in Anlehnung an die geistmetaphysische Wahrheitstheorie Plotins, wie im folgenden gezeigt werden soll.

### 1.3. Augustins Begriffsbestimmung der Wahrheit

#### 1.3.1. Der Ausgangspunkt der augustinischen Überlegungen zur Bedeutung des Wahrheitsbegriffs

Augustinus sah sich in seinen wahrheitstheoretischen Überlegungen vor die Aufgabe gestellt, folgende ihm traditionell vorgegebene Bedeutungen und Bestimmungen des Wahrheitsbegriffs bzw. des Wahrheitsprädikats miteinander zu vermitteln:

Spätestens nach seiner Konversion zum Christentum wurde für ihn das Verständnis der Wahrheit als Selbstprädikation der zweiten göttlichen Person nach Joh 14,6<sup>58</sup> – „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ – verbindlich. Es ist daher konsequent, daß der Christ Augustinus diese transzendente Bedeutung des Wahrheitsbegriffs als eines Gottesprädikats durchgängig vertreten hat.<sup>59</sup> Damit war allerdings die Aufgabe einer begrifflichen Bestimmung nach Art einer feststellenden Definition des Wahrheitsbegriffs nicht gelöst, sondern vielmehr gestellt. Denn die Frage des Pilatus, was Wahrheit ist (vgl. Joh 18,38), kann auch unter Voraussetzung des christlichen Glaubens nicht durch den einfachen Hinweis auf das biblisch bezeugte Selbstverständnis Jesu Christi, die Wahrheit selbst – in eigener Person – zu sein, als hinreichend beantwortet betrachtet werden. Bleibt hiermit doch offen, inwiefern Christus die Wahrheit selbst ist, was also Wahrheit als Selbstprädikation Jesu intensional bedeutet. Dies und damit das christologische Wahrheitsverständnis, d. h. die bedeutungsmäßige Identifizierung des Wahrheitsbegriffs mit der Person Jesu Christi, nicht schon als Lösung des Problems einer Definition der Wahrheit, wohl aber als Richtungsanzeige für diese Problemlösung unter Zugrundelegung dieses durch

<sup>58</sup> Vgl. Joh 14,6 (*Novum Testamentum Graece et Latine*, hrsg. von E. Nestle und K. Aland, Stuttgart 1983): „ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ“ („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“); zur biblischen Bedeutung dieser Selbstprädikation Jesu in Verbindung mit Joh 18,37 vgl. H. U. v. Balthasar, 1985, 13: „Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit.“ Er bezeugt nicht nur die Wahrheit, indem er die wahre Gesinnung des himmlischen Vaters den Menschen kundtut, sondern er ist sogar selbst die Wahrheit, indem er als der vom Vater zur Rettung der Welt Gesandte den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters den Menschen auslegt (Joh 1,18) und offenbar macht. Als diese Offenbarkeit bzw. Unverborgenheit, ἀ-λήθεια, des Vaters für die Menschen ist er daher in eigener Person die Wahrheit, vgl. v. Balthasar, ebd., 13f.; vgl. hierzu auch den Beitrag von Th. Böhm im vorliegenden Band („Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche“).

<sup>59</sup> Die Stellen, an denen Augustinus ‚Wahrheit‘ als Gottesprädikation gebraucht und mit der zweiten göttlichen Person identifiziert, sind Legion; exemplarisch seien hier nur genannt: *De ordine* 1,8,23, in: CCSL 29, hrsg. von W. M. Green, Turnhout 1970, 100,43–45; *De libero arbitrio* 2,36,141, in: CCSL 29, 261,32–262,37; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 1, in: CCSL 44A, hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1956, 11,8: „Est autem ueritas deus“; *De vera religione* 11,21,60, in: CCSL 32, hrsg. von I. Martin, Turnhout 1962, 201,18f.; vgl. hierzu R. Campbell, 1992, 85–91.

den christlichen Glauben vorgegebenen christologischen Wahrheitsverständnisses erkannt zu haben, ist zweifelsohne eine genuine Leistung Augustins. Augustinus aber konnte im ihm wahrscheinlich durch Marius Victorinus<sup>60</sup> vermittelten geistmetaphysischen Wahrheitsverständnis Plotins ein Modell dafür finden, wie Wahrheit als Gottesprädikation bzw. als Bestimmung eines absoluten, in sich relational konzipierten Geistes überhaupt angemessen verstanden werden kann.

Denn Plotin hat an mehreren Stellen gezeigt,<sup>61</sup> daß die Wahrheit selbst nur in einem absoluten, allwissenden Geist, der, indem er sich selbst erkennt, alles Seiende überhaupt denkt, als dessen Wesensbestimmung vollkommen verwirklicht ist.<sup>62</sup> Dabei geht Plotin sogar von dem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis platonischer<sup>63</sup> und vor allem aristotelischer<sup>64</sup> Herkunft aus, deutet dieses allerdings nicht – wie insbesondere Aristoteles – „abschwächend im Sinne einer Korrespondenz von Denken und extramentaler Seinsordnung, sondern radikalisiert als Identität von Denken und Sein“.<sup>65</sup> Daher stimmt, wie Plotin an anderer Stelle mit deutlicher Stoßrichtung gegen die korrespondenztheoretische Interpretation des Adäquationsmodells aristotelischer Prägung sagt, die „wahrhafte Wahrheit [...] nicht mit etwas Anderem überein, sondern mit sich selbst und nichts ist neben ihr“ (V 5,2,18ff.). Denn wenn – und das ist der gemeinsame Ausgangspunkt der aristotelischen und der plotini-

<sup>60</sup> Die „libri Platoniorum“, die Marius Victorinus nach der Angabe des Augustinus in *Confessiones* VIII,2,3 (in: CCSL 27, hrsg. von L. Verheijen OSA, Turnhout 1990, 114,4) ins Lateinische übersetzt hat, dürften auch Plotinisches enthalten haben.

<sup>61</sup> Vgl. Plotin, *Enneaden* V 3,5,18–26; V 5,1,32; 36; 65; V 5,2,18–20; III 74,11 ff.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu Plotin, *Enneade* V 5,2,9–11: „Der Geist weiß immer und weiß wahrhaftig, er vergißt nichts und braucht nicht suchend umherzulaufen, die Wahrheit ist in ihm“; vgl. auch V 5,1,65–68: „Wäre nicht Wahrheit im Geiste, so wäre ein derartiger Geist weder Wahrheit noch in Wahrheit Geist, und also überhaupt nicht Geist. Es kann dann aber die Wahrheit auch nirgendwo anders sein“; vgl. hierzu auch Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, hrsg. von R. Heinze, in: CAG V 3, 112,3ff.: Der sich selbst denkende göttliche Geist ist Wahrheit; vgl. hierzu den Beitrag von Ludwig Fladerer im vorliegenden Band.

<sup>63</sup> Vgl. Platon, *Sophistes* 240 b ff.; 263b ff.; *Kratylos* 385 b2–8; zu diesem aussagentheoretischen Aspekt des platonischen Wahrheitsverständnisses vgl. J. Szaif, 1996, 327ff., und besonders den Beitrag von Jan Szaif in dem vorliegenden Band.

<sup>64</sup> Vgl. Aristoteles, *Categoriae* 4 b8–10; *Categoriae* 14 b15–18; *De interpretatione*, 19 a33; *Metaphysica* 1011 b26f.; 1051 b3–5; zum korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis bei Aristoteles vgl. F. M. L. Carretero, 1983, 54–65; K. Bohrmann, 1982, 1–12, und vor allem den Beitrag von Jan Szaif in dem vorliegenden Band; diesem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis, für das der Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch von zentraler Bedeutung ist, schlossen sich verschiedene spätantike Aristoteles-Kommentatoren an, vgl. Ammonios Hermeiou, *In Aristotelis De interpretatione commentaries*, hrsg. von A. Busse, in: CAG IV 5, 21,8–13; 139,29f.; 149,25–28; Johannes Philoponus, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, hrsg. von A. Busse, in: CAG XIII 1, 81,29–31; Elias, *In Aristoteles Categoriae Commentaria*, in: CAG XVIII 1, 184,17–20.

<sup>65</sup> J. Halfwassen, 1994, 25.

schen Wahrheitstheorie – „Wahrheit die Übereinstimmung des erkennenden Denkens mit dem erkannten Seienden ist, dann kann sie“, wie Plotin nun gegen Aristoteles schlußfolgert, „unmöglich in einer Übereinstimmung des Denkens mit einem von ihm selbst Verschiedenen, Fremden und Äußerem bestehen, sondern nur in der Identität des Denkens mit dem als wahr und seiend Erkannten“.66 Dabei läßt sich sogar nachweisen, daß diese geistmetaphysische Deutung des Wahrheitsbegriffs „die ursprüngliche Intention der Adäquationstheorie sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles erfüllt“.67 Es liegt nun nahe, zu vermuten, daß dieses geistmetaphysische Verständnis der Wahrheit bei Plotin als vollkommene Übereinstimmung des absoluten Geistes mit sich als dem Sein selbst68 im bzw. genauer als der Identifikationsakt seiner absoluten Selbstreflexion, welches der Trennung von ontologischer, die Intelligibilität des Seienden bezeichnender und logischer, d.h. Aussage-Wahrheit, sachlich vorausliegt,69 für Augustinus den Charakter einer Modellvorstellung für dessen eigenes, christologisch akzentuiertes Verständnis der Wahrheit als einer Gottesprädikation besessen hat, gleichen sich doch beide geistmetaphysischen Wahrheitskonzepte, dasjenige Plotins und dasjenige des Augustinus, nicht nur typologisch, sondern teilweise sogar bis in den Wortlaut hinein.

66 J. Halfwassen, 1994, 25; hierzu vgl. auch W. Beierwaltes, 1991, 195: „Dieser Begriff von Wahrheit ist zwar nach dem Modell der ‚Übereinstimmung‘ von Denken oder Begreifen und Aussage mit einem Sachverhalt gebildet (συμφωνεῖν; ‚sie ist, was sie (aus-)sagt und was sie ist, dies sagt sie auch aus‘: V 5,2,18–20; oder: der Nus stimmt durch Selbstreflexion mit sich selbst überein: συμφῶδες αὐτῷ: VI 8,17,13). Jedoch ist durch den reinen ‚Innenbezug‘ die Differenz zwischen ‚innerem‘ Denken und ‚äußerem‘ Gegenstand auch im Sinne eines in sich distinkten, durch Distanz bestimmten ‚Subjekt-Objekt-Verhältnisses‘ zugunsten einer in sich gleichpolig-korrelativen Einheit aufgehoben.“

67 J. Halfwassen, 1994, 25f.; Halfwassen hat für diese These bezüglich Aristoteles auf folgende Stellen verwiesen: *De Anima* 430 a2–5, 431 a1–5. b 17; *Metaphysik* 1072 b21, 1075 a1–5; in Bezug auf Platon hat er auf *Sophistes* 248 D 10 – 249 A 2 in Verbindung mit dem Referat Aristoteles, *De anima* 407 a6–10, verwiesen.

68 Vgl. Plotin, *Enneade* V 3,5,25f.: „τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἐτέρου εἶναι δεῖ, ἀλλ’ ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. Vgl. V 5,2,18–20: ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλω ἄλλ’ ἑαυτῇ, καὶ οὐδεν παρ’ αὐτῆν ἄλλο λέγει (ἀλλ’ ὃ λέγει) καὶ οἶσι, καὶ ὃ οἶσι, τοῦτο καὶ λέγει“.

69 Vgl. hierzu W. Beierwaltes, 1991, 195: „Plotin hat in der Bestimmung des Sich-selbst-Denkens des Nus als Wahrheit den Begriff von Aussage-Wahrheit und ‚ontologischer‘ Wahrheit (daß ‚Sein‘ selbst als ‚wahr‘, in sich unverborgen, intelligibel gedacht wird) zusammengeführt.“ Eine solche Trennung wird überhaupt erst dann möglich, „wenn Wahrheit aus ihrem absoluten Grund, der Wahrheit des sie selbst seienden Geistes, gelöst wird und damit der Möglichkeit verfällt, rein formale Relationalität“ (W. Beierwaltes, 1981, 181) zwischen dem Urteil eines zeitlich existierenden Erkenntnissubjektes und dem ihm bzw. seinem Erkenntnisvollzug dann äußerlichen Sachverhalt zu sein, auf den es sich bejahend oder verneinend bezieht.

### 1.3.2. Augustins geistmetaphysisches Verständnis der Wahrheit als eines Gottesprädikats in *De vera religione*

In seiner Schrift *De vera religione* erläutert Augustinus in zwei größeren Passagen sein Verständnis des Wesens der Wahrheit. Dabei versucht er einen Beweis für die Existenz der göttlichen Wahrheit zu führen, der wie folgt aufgebaut ist:

Die Wahrheit ist dasjenige, welches der Erkenntnis des Menschen zeigt, was wirklich ist.<sup>70</sup> Natürlicherweise beurteilen die Menschen alles, was dem Einen als dem Grund allen Seins ähnlich ist und was zu dieser Ähnlichkeit führt, als etwas Gutes sowie sie umgekehrt alles dem Einen Unähnliche als schlecht beurteilen.<sup>71</sup> Diese allen Menschen gemeinsamen Werturteile aber nehmen ein Urteils-Kriterium dafür in Anspruch, was gut und was schlecht ist: Nach diesem kriteriellen Maßstab ist das Gute schlechthin die vollkommene Ähnlichkeit mit dem Einen, die, da sie vollkommen ist, nur in einer Wesensidentität mit dem Einen bestehen kann.<sup>72</sup> Wesensidentisch mit dem Einen aber ist nur, christlich gesprochen, das Wort, das nach dem Johannesprolog im Anfang bei Gott und das selbst Gott war, der ewige Logos, der daher die Wahrheit selbst ist.<sup>73</sup> Damit aber ist dessen reale Existenz noch nicht aufgewiesen. Einen solchen Aufweis versucht Augustinus mittels folgender Überlegung: Real ist – neben den genannten wahren Urteilen – auch das Phänomen der Falschheit. Falschheit aber besteht in nichts anderem als in dem Mangel an Übereinstimmung mit dem Einen. Ein solcher Mangel aber kann nur dann – und hierin liegt unausgesprochen das höchst anfechtbare Gottesbeweisargument Augustins – gegeben sein, wenn es auch das Phänomen der Wahrheit bzw. die Wahrheit selbst gibt.<sup>74</sup> Dieses Argument ist allerdings durchaus bestreitbar und anfechtbar, weil es die Wahrheitswerte von Urteilen als gleichsam real existierende Entitäten auffaßt, um bezüglich der wahren Entitäten durch Anwendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips hypostasierend auf die reale, wenn auch transzendente Existenz des Inbegriffs von Wahrheit überhaupt schließen zu können. Auf Grund ihrer vollkommenen Übereinstimmung mit dem Einen, die allerdings keine tautologische Identität, sondern eine Relation des wechselseitigen Ineinanderseins darstellt, eignet daher der Wahrheit eine einzigartige Zeige- und Hinweisfunktion auf das Eine, das sich in ihr als in seinem Wort

<sup>70</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66 (in: CCSL 32, hrsg. von K.-D. Daur, Turnhout 1962, zitiert mit Seiten- und Zeilenzahl), 230,1–3, Hervorhebung v. Vf.: „Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est.“

<sup>71</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 230,5–8.

<sup>72</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 230,8–11.

<sup>73</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 230,11 f.: „Et haec est ueritas et uerbum in principio et uerbum deus apud deum.“

<sup>74</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 230,12–15.

und seinem Licht gänzlich offenbart.<sup>75</sup> Analog der Abbildlichkeit des absoluten Geistes gegenüber dem Einen innerhalb der Philosophie Plotins<sup>76</sup> ist nach Augustinus die Wahrheit als der innertrinitarische Logos die vollkommene Ähnlichkeit mit dem Vater als dem Ursprung von allem und erst deshalb die Wahrheit selbst,<sup>77</sup> so daß ‚Wahrheit‘ nach Augustinus wie bei Plotin nichts anderes als vollkommene Ähnlichkeit und Übereinstimmung ist, die nur in dem einen Fall des absoluten, mit allen seinen Momenten wesensidentischen, sich selbst reflektierenden und in seinem Wissen von sich mit sich selbst übereinstimmenden Geistes verwirklicht ist. Daher nennt Augustinus die Wahrheit auch das unwandelbare Gesetz der Gleichheit sowie der Ähnlichkeit bzw. der Übereinstimmung, welches alles, was an seinem inbergrifflichen Maßstab gemessen, d. h. beurteilt wird, an Mächtigkeit unendlich weit überragt.<sup>78</sup> Über *similitudo* bzw. *summa similitudo*,<sup>79</sup> *parilitas* und *congruentia* hinaus gibt es noch einen präziseren Terminus, mit dem Augustinus die Wahrheit selbst als die zweite göttliche Person bestimmt: *Summa convenientia*. Diese Begriffsbestimmung von Wahrheit wird von Augustinus folgendermaßen abgeleitet: *Convenientia*, Übereinstimmung, ist dasjenige, was die Qualität des leiblichen Genusses ausmacht. Begründet wird diese These mit der phänomenalen Tatsache, daß Widerständigkeit Schmerz verursacht, während Übereinstimmung Genuß erzeugt.<sup>80</sup> Die höchste Übereinstimmung, *summa convenientia*, aber ist weder in sinnlichen Wahrnehmungen noch in den rationalen Erkenntnissen des menschlichen Geistes zu finden, weil beides wandelbar ist, sondern nur in dem selbst unwandelbaren, weil transzendenten Erkenntnisprinzip menschlichen Erkennens, in der Wahrheit, die das Licht der natürlichen Vernunft des Menschen erleuchtet.<sup>81</sup> Die Wahrheit aber ist deshalb eine *convenientia*,

<sup>75</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 230,15–231,17.

<sup>76</sup> Vgl. Plotin, *Enneade* V 4,2,26: Der Geist ist ein μίμημα und εἶδωλον des Einen; als ein „Bild“ (εἰκὼν) des Einen wird der absolute Geist bezeichnet in V 1,7,1; zur Bedeutung dieser Metapher vgl. J. Halfwassen, 2004, 97: „Der Geist ist genau darin das ‚Bild des Absoluten‘ [...], daß seine Einheit alle Vielheit und Unterschiedenheit in ihm aufhebt, zwar nicht in die reine Einheit des Absoluten, aber in die All-Einheit der konkreten Totalität, in der es zu keiner Selbständigkeit des Vielen kommt.“

<sup>77</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 231,18f.: „Haec autem ipsa eius similitudo et ideo ueritas.“

<sup>78</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXX,56, in: CCSL 32, 223,60 – 224,1: „Quod si minora et maiora spatia figurarum atque motionum secundum eandem legem parilitatis vel similitudinis vel congruentiae iudicantur, ipsa lex maior est his omnibus, sed potentia, [...]“

<sup>79</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 231,24.

<sup>80</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX,72, in: CCSL 32, 234,8–11.

<sup>81</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX,72, in: CCSL 32, 234,11–19: „Recognosce igitur, quae sit summa couenientia. Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcendere et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim peruenit omnis bonus ratiocinator nisi ad ueritatem?“

über die hinaus es keine größere geben kann,<sup>82</sup> mithin *summa convenientia*, weil sie das vollkommene Bild Gottes von sich selbst, sein absolutes Selbstbewußtsein ist, in dem der göttliche Vater mit sich auf Grund der Wesensidentität beider Seiten dieses Reflexionsverhältnisses vollkommen übereinstimmt.

Ferner ist die Wahrheit bzw. die Ähnlichkeit mit Gott, d.h. genauer die vollkommene Übereinstimmung Gottes mit sich selbst, auch das Formprinzip aller existierenden Entitäten, die daher als solche, d.h. in ihrem Sein, wahr und der prinziphaften Einheit Gottes ähnlich sind.<sup>83</sup>

Darüber hinaus erweist sich die unwandelbare Wahrheit in ihrer Irrtumsfreiheit erhaben über den menschlichen Geist, sofern sie dessen wahren Urteilen als deren seiender, selbst aber in seiner Transzendenz unverfügbarer Maßstab formursächlich zugrundeliegt.<sup>84</sup> Daher bezeichnet Augustinus die Wahrheit auch als Regel, Form und Vorbild alles wahr Seienden.<sup>85</sup> Ausgehend von dem Grundsatz, daß dasjenige, welches über etwas zu urteilen vermag, im Seinsrang über dem Beurteilten steht,<sup>86</sup> ergibt sich nach Augustinus daher eine Überordnung der Urteilsinstanz allen menschlichen Erkennens über die von ihm beurteilten seismäßig niederen Dinge, während der menschliche Geist seinerseits dem Urteil der Wahrheit, d.h. Christi, unterworfen bleibt, durch die und in der der göttliche Vater alles von ihm Erkannte beurteilt.<sup>87</sup> Der geistliche Mensch, in dessen Erkennen der Geist Gottes und damit die Wahrheit selbst wirksam ist, vermag daher alles ange-

Cum ad se ipsam ueritas non utique ratiocinando perueniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit, [...].“

<sup>82</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX,72, in: CCSL 32, 234,11–19: „[...] uide ibi (apud ueritatem) conuenientiam, qua superior esse non possit, et ipse conueni cum ea.“

<sup>83</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVI,66, in: CCSL 32, 231,17–25: „Cetera illius unius similia dici possunt, in quantum sunt, in tantum enim et uera sunt. Haec autem ipsa eius similitudo et ideo ueritas. Ut enim ueritate sunt uera quae uera sunt, ita similitudine similia sunt quaecumque similia. Ut ergo ueritas forma uerorum est, ita similitudo forma similibium. Quapropter quoniam uera in tantum uera sunt, in quantum sunt, in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et ueritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.“

<sup>84</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXX,56, in: CCSL 32, 224,73–77: „Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens uero humana, cui talem legem uidere concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae ueritas dicitur.“

<sup>85</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, in: CCSL 32, 225,24–26: „Omnia enim, quae appetunt unitatem, hanc habent regulam uel formam uel exemplum [...].“

<sup>86</sup> Am deutlichsten ausgesprochen wird dieser Grundsatz bei Augustinus in *De libero arbitrio* II,V,12,48, in: CCSL 29, hrsg. von W. M. Green, Turnhout 1970, 245,58f.: „Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem.“ Denn was ein Urteilsvermögen über etwas anderes besitzt, ist „Lenker“ und „Richter“ des anderen, vgl. ebd., 245,51 f.

<sup>87</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, CCSL 32, 225,20–24: „Ut enim nos et omnes animae rationales secundum ueritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa ueritas iudicat. De ipsa uero nec pater, non enim minus est quam ipse, et ideo quae pater iudicat per ipsam iudicat.“

messen und wahr zu beurteilen, während er selbst von niemandem beurteilt, also nicht einem anderen Wahrheitskriterium als dem einen von ihm selbst in Anspruch genommenen unterworfen werden kann.<sup>88</sup> Die Wahrheit hat als unveränderliches Kriterium aller wahren Urteile daher den Charakter eines ewigen Gesetzes,<sup>89</sup> das sich im rationalen Urteil des Menschen nach Augustinus durch Illumination zur Geltung bringt.<sup>90</sup> Die Erleuchtung durch das Licht der Wahrheit wird allerdings nur den sittlich weitgehend reinen Personen in dem Maße ihrer sittlichen Reinheit zuteil.<sup>91</sup> Der reine, geistliche Mensch kann zwar das ewige, göttliche Gesetz erkennen, nicht jedoch es beurteilen, weil im Unterschied zum einfachen Erkennen das wertende Urteilen über einen Sachverhalt einen normativen Charakter zu besitzen beansprucht, indem es nicht nur aussagt, wie etwas ist, sondern auch, wie etwas sein soll.<sup>92</sup>

Schließlich führt Augustinus mittels eines retorsiven Arguments zumindest dem Anspruch nach einen Beweis der Unbezweifelbarkeit der Existenz der Wahrheit: Die Unmöglichkeit, einen Zweifel wie den an der Existenz der Wahrheit selbst wiederum bezweifeln zu können, d. h. die Einsicht, daß es wahr sein muß, daß man eine bestimmte, sei es eine affirmative, sei es eine negative, Aussage behauptet, versteht Augustinus hypostasierend als etwas Wahres, mithin als eine wahre Entität, auf deren Vorhandensein er dann das metaphysische Kausalitätsprinzip anwendet, um auf die Existenz einer transzendenten, göttlichen Wahrheit als deren Formursache schließen zu können.<sup>93</sup> Denn alle Dinge sind durch die Wahrheit als ihrem Formprinzip geschaffen und diese Form allein ist selbst und vermittelt daher das, wonach sich die Kreaturen wesensmäßig sehnen und im Christentum als der *vera religio* nicht umsonst streben, nämlich die Wahrheit als die vollkommene Übereinstimmung mit der einfachen Einheit, die Gott selbst ist.<sup>94</sup>

Zusammenfassend betrachtet, dürfte sich gezeigt haben, daß Augustins Verständnis der Wahrheit als einer Gottesprädikation in *De vera religione*, mit dem er die biblische Glaubensvorgabe von Joh 14,6, daß die Person Jesu Christi die Wahrheit selbst ist, zu begreifen sucht, zum philosophischen

<sup>88</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, in: CCSL 32, 225,32–40.

<sup>89</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, in: CCSL 32, 225,43–47.

<sup>90</sup> Zu Augustins Theorie der Illumination vgl. Ch. Horn, 1995, 76–81.

<sup>91</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, in: CCSL 32, 47–49.

<sup>92</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXI,58, in: CCSL 32, 225,49–226,3.

<sup>93</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX,73, in: CCSL 32, 234,25–235,44.

<sup>94</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* LV,113, in: CCSL 32, 259,122–260,129: „Religet ergo nos religio uni omnipotenti deo, quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus patrem et ueritatem, id est lucem interiorum, per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quoque ueritatem nulla ex parte dissimilem in ipso et cum ipso ueneremur, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum nituntur. Unde apparet spiritalibus animis per hanc formam esse facta omnia, quae sola implet, quod appetunt omnia.“

Typus einer geistmetaphysischen Wahrheitskonzeption gehört, die ,Wahrheit' als das Selbstbewußtsein und damit als vollkommene Selbstübereinstimmung eines absoluten Geistes versteht und die im abendländischen Denken von Plotin paradigmatisch geprägt worden ist. Innerhalb dieses Typs einer geistmetaphysischen Wahrheitskonzeption unterscheidet sich Augustinus von Plotin insofern als er dieses Selbstbewußtsein des absoluten Geistes als eine eigene, göttliche Person, die des innertrinitarischen Logos, und damit christologisch bzw. trinitätstheologisch bestimmt. In dieser christologischen Wahrheitskonzeption liegt Augustins Auffassung vom Christentum als der Religion der Wahrheit begründet, in der sich der demütige Mensch in freiwilliger, selbstloser Liebe an die göttliche Wahrheit bindet.<sup>95</sup> Christus ist zwar gleichsam Inbegriff der Wahrheit Gottes,<sup>96</sup> dennoch gibt es innertrinitarisch keine Hierarchie der Wahrheit, da im göttlichen Wesen der Wahrheit das Wahr-Sein mit dem Sein selbst koinzidiert.<sup>97</sup>

Betrachtet man Augustins wahrheitstheoretische Leistungen im ganzen, so dürfte man zu dem Schluß kommen, daß seine trinitätstheologisch modifizierte geistmetaphysische Definition des Wahrheitsbegriffs in *De vera religione* mit dem oben erzielten Ergebnis seiner verschlungenen Diskussion des Wahrheitsprädikats in den *Soliloquia*, die dessen primäre ontologische Bestimmung als die (exakt wißbare) Form oder Idee favorisiert, sachlich und begrifflich übereinstimmt: Gott und innerhalb der göttlichen Trinität insbesondere die zweite göttliche Person ist die Wahrheit selbst und als solche zugleich die Form alles Wahren, d. h. aller Ideen oder Formen, die sie als ihre eigenen Gedanken in dem raum- und zeitfreien Prozeß ihrer Selbstreflexion hervorbringt und in denen der göttliche Sohn mit dem göttlichen Vater vollkommen übereinstimmt. Diese der göttlichen Wahrheit innewohnenden Formen aber sind die Form- bzw. Exemplarursachen alles im sekundären ontologischen Sinne wahr Seienden, d. h. aller sinnlich wahrnehmbaren Entitäten, für die ihre reale Formbestimmtheit konstitutiv ist. Dieser im Kern einheitlichen Bestimmung des Wahrheitsbegriffs und -prädikats stehen gleichwohl auch einige in unserer Analyse der *Soliloquia* sichtbar gewordene systematische Mängel, nicht zuletzt die fehlende Integration eines aussagentheoretischen Wahrheitsbegriffs, gegenüber, die dazu berechtigten, Augustins Wahrheitstheorie keinen in sich völlig konsistenten Charakter zusprechen zu können.

<sup>95</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* V,8, in: CCSL 32, 193,1–16; hierzu vgl. Th. Kobusch, 1984, 97–128, insb. 120–128.

<sup>96</sup> Vgl. Augustinus, *Tract. in Iob.* 69,3, in: CCSL 36, hrsg. von D. R. Willems OSB, Turnhout 1954, 501,30–36.

<sup>97</sup> Vgl. Augustinus, *De trinitate* VIII,1,2, in: CCSL 50, hrsg. von W. J. Mountain, Turnhout 1968, 270,26–29.

## 2. Die Aufnahme des korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses aristotelischer Herkunft durch Boethius

Im Unterschied zu Augustinus hat sich Boethius dem aristotelischen Wahrheitsverständnis korrespondenztheoretischer Prägung angeschlossen und ein ontologisches Verständnis des Wahrheitsprädikats, wie es Augustinus vertritt, implizit durch die von ihm durchgängig vertretene Auffassung abgelehnt, daß Wahrheit und Falschheit nicht in extramental existierenden Entitäten, sondern nur in gedachten sowie in sprachlich geäußerten Urteilen enthalten seien.<sup>98</sup> Gleichwohl verwendet Boethius *veritas* auch als Gottesprädikation,<sup>99</sup> und zwar als Bezeichnung für die göttliche Substanz,<sup>100</sup> so daß die drei göttlichen Personen nicht drei Wahrheiten, sondern ein und dieselbe Wahrheit sind.<sup>101</sup> Das korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis bleibt bei Boethius jedoch mit der transzendenten Bedeutung von *veritas* als einer Gottesprädikation begrifflich unvermittelt. Damit hat Boethius zwar im Unterschied zu Augustinus dem adäquationstheoretischen Wahrheitsverständnis des natürlichen Bewußtseins wahrheitstheoretisch Rechnung getragen, vermag dieses jedoch mit dem christlichen Wahrheitsverständnis *deus est veritas* nicht zu vereinbaren.

## 3. Logische und theologische Bedeutung des Wahrheitsbegriffs bei Eriugena

Eriugena definiert die Logik (*dialectica*) als „die Untersuchung der Wahrheit einer jeden Aussage über die Welt“;<sup>102</sup> daher ist für ihn die Logik die für die Feststellung von Wahrheit zuständige wissenschaftliche Disziplin.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Boethius, *In Categorias Aristotelis* I, in: PL 64, Paris 1891, 181 B; *De Syllogismo categorico* I, in: PL 64, 797 C: „Enuntiativa [sc. oratio] vero sola aut verum aut falsum continet“; *In librum Aristotelis de interpretatione editio secunda*, hrsg. von C. Meiser, Leipzig 1880, 11,7f.; 13,7; 18,12; 75,16ff.; 98,29ff.; *Commentaria in Topica Ciceronis* V, in: PL 64, 1130 D; *De topicis differentiis* I 4,1, hrsg. von D. Z. Nikitas, Athen 1990; *Interpretatio prior Analyticorum Aristotelis* II, in: PL 64, 767 C; *In librum Aristotelis de interpretatione editio prima*, in: PL 64, 299 D; hierzu vgl. M. Sullivan, 1970, 788–800.

<sup>99</sup> Vgl. Boethius, *In librum Aristotelis de interpretatione editio secunda* 46,20; *De Consolatio philosophiae* 5,2,10, in: CCSL 94, hrsg. von L. Bieler, Turnhout 1957, 90,19: „a summae lucae veritatis“; 5,6, 38, ebd., 104,127.

<sup>100</sup> Vgl. Boethius, *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de diuinitate substantialiter praedicatur*, in: Ders., *Die Theologischen Traktate*, hrsg. von M. Elsässer, Hamburg 1988, 30,26ff.; 32,65–68.

<sup>101</sup> Vgl. Boethius, *Utrum Pater Pater et Filius et Spiritus sanctus* [...], 28,24–30,26.

<sup>102</sup> Vgl. Eriugena, *Annotationes in Marcionem*, hrsg. von Cora E. Lutz, Cambridge/Mass. 1939, repr. New York 1970, 90,10f.

<sup>103</sup> Vgl. Eriugena, *De divina praedestinatione* liber 1,2, in: CCCML 50, hrsg. von G. Madec, Turnhout 1978, 6,32f.: „disputandi disciplinam, quae est veritas.“

In seinem sich auf Martian Capellas Kompendium der sieben freien Künste stützenden Logik-Unterricht hat Eriugena vier Wahrheitswerte unterschieden: Wahr, falsch, wahrähnlich und trügerisch.<sup>104</sup> Den Wahrheitswert *verisimile*, unter dem Eriugena gemäß dem ursprünglichen Sinne des Wortes das dem Wahren Ähnliche versteht, schreibt er grundsätzlich allen von Gen 1–3 getroffenen und in seinem Hauptwerk *Periphyseon* systematisierten Aussagen über das Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch zu, die daher wissenschaftlich zwar nicht als zweifelsfrei gültig erwiesen, wohl aber als glaubwürdig gesichert werden können.<sup>105</sup> Nach Eriugena ist – in Anlehnung an Maximus Confessor<sup>106</sup> – Wahrheit kein Name, der Gott im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen, metaphorischen Sinne zukommt. Denn die Übergegensätzlichkeit Gottes läßt es nicht zu, daß ihm Wahrheit, der die Falschheit entgegengesetzt ist,<sup>107</sup> unmittelbar zugesprochen werden könnte; daher ist Gott gleichsam überwahr und Überwahrheit, d.h. erhaben über Wahrheit und alles Wahre, sofern seine vollkommene Einheit alles Erkenn- und Aussagbare überragt.<sup>108</sup> Den erscheinenden Widerspruch zwischen Wahrheit als einer durch Joh 14,6 geforderten Gottesprädikation der affirmativen Theologie und der erläuterten Verneinung dieser Gottesprädikation von seiten der negativen Theologie ps.-dionysischer Herkunft sucht Eriugena dadurch aufzulösen, daß er die affirmative Aussage des Wahrheitsbegriffs von Gott mit der primordialen Ursächlichkeit des göttlichen Wortes als der zweiten göttlichen Person für alles innerweltliche Wahre begründet und damit als eine Übertragung des Wahrheitsprädikats vom Geschöpf auf den Schöpfer als der Ursache alles Wahren versteht.<sup>109</sup>

Aber auch bei Eriugena bleibt – wie schon bei Augustinus und bei Boethius – das logische Verständnis von Wahrheit mit dessen theologischer Bedeutung unverbunden und unvermittelt.

<sup>104</sup> Vgl. Eriugena, *Annotationes in Marcionem*, 106,2f.

<sup>105</sup> Vgl. Eriugena, *Periphyseon* I 13, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) lib. prim. Scriptores Latini Hiberniae VII*, hrsg. von I. P. Sheldon-Williams und L. Bieler, Dublin 1978, 72,33; II 23, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) lib. sec. Scriptores Latini Hiberniae IX*, hrsg. von I. P. Sheldon-Williams und L. Bieler, Dublin 1983, 92,26; II 3, a.O. 184,23; II 35, a.O. 200,32; III 33, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) lib. tert. Scriptores Latini Hiberniae XI*, hrsg. von I. P. Sheldon-Williams und L. Bieler, Dublin 1981, 244,35; hierzu vgl. G. Schrimpf, 1980, hier: 145ff.

<sup>106</sup> Hierzu vgl. D. J. O'Meara, 1983, 151–167, insb.: 165, Anm. 47.

<sup>107</sup> Vgl. Eriugena, *Periphyseon* I 14, op. cit., 8,10f.; V 36. PL 122, 961 D.

<sup>108</sup> Vgl. Eriugena, *Periphyseon* I 14, op. cit., 78,10–80,4; hierzu vgl. W. Beierwaltes, 1994, 187ff.

<sup>109</sup> Vgl. Eriugena, *Periphyseon* I 14, op. cit., 80,31–82,9; *Periphyseon* IV 5, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) lib. quart. Scriptores Latini Hiberniae XIII*, hrsg. von E. A. Jeaneau, Dublin 1995, 36,31–38,20; *Periphyseon* V 36. PL 122, 961 D.

#### 4. Grundzüge der definitionalen Wahrheitstheorie Anselms von Canterbury

Es nimmt nicht wunder, daß Anselm, dessen bedeutendste Lehrer Augustinus und Boethius waren, die systematische Aufgabe einer Integrierung sowohl der *veritas ontologica* augustinischer als auch der *veritas logica* boethianisch-aristotelischer Provenienz in eine umfassende, d. h. alle Vorkommnisse von Wahrheit erklärende, definitionale, d. h. zu einer feststellenden Definition des Wahrheitsbegriffs führende, in sich konsistente und dem christlichen Glaubensverständnis von Wahrheit als einer Gottesprädikation Rechnung tragende Wahrheitstheorie als ein dringendes Desiderat gesehen und als erster in der abendländischen Philosophiegeschichte überhaupt in Angriff genommen hat.

In seinem Dialog *De veritate* hat *Anselm von Canterbury* dem Anspruch nach einen rein rationalen Beweis der objektiven Wahrheit des christlichen Glaubenssatzes nach Joh 14,6, daß Gott selbst die Wahrheit ist, mittels eines der boethianischen Topik entnommenen topischen Argumentationsverfahrens insofern geführt, als von ihm gezeigt wird, daß jede von der natürlichen Vernunft erkennbare Wahrheit substantiell mit dem Wesen Gottes identisch ist.<sup>110</sup> Die sich in einer feststellenden Definition des Wahrheitsbegriffs zeigende begriffliche Identität aller Bedeutungen von Wahrheit als Rechtheit aber kann nur gefunden werden in einem vollständigen Durchgang durch alle Entitäten, von denen ‚Wahrheit‘ überhaupt prädiert wird.<sup>111</sup> Die Wahrheit aller endlichen Wahrheitsträger wie die des (gedachten und des sprachlich geäußerten) Urteils sowie des Willens, der Handlungen, der Sinneswahrnehmungen und des Wesens aller geschaffenen Entitäten bestimmt Anselm als deren Rechtheit (lat. *rectitudo*), die in ihrer Erfüllung ihrer jeweils gesollten, d. h. von Gott gewollten und ihnen eingeschaffenen Ziel- und Zweckbestimmung liegt. Dabei führt er u. a. das korrespondenztheoretische Verständnis der Urteilswahrheit aristotelischer Provenienz begründend auf ein eidetisch-teleologisches Verständnis auch dieser Erscheinungsform von Wahrheit zurück, indem er zeigt, daß die wirklichkeitgerechte Abbildung eines vorliegenden Sachverhalts im wahren Urteil nicht bereits dessen Wahrheit, sondern nur dessen gleichsam ursächliches Mittel zur Erfüllung dieser ihm von Gott anerschaffenen Zweckbestimmung einer adäquaten Wirklichkeitserfassung darstellt,<sup>112</sup> daß also seine Wahrheit in der Erfüllung dessen, was richtig ist bzw. was es nach Gottes Willen tun soll, besteht. Dieses Verständnis von Wahrheit als Rech-

<sup>110</sup> Hierzu vgl. M. Enders, 1999, 77–114.

<sup>111</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 11, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, hrsg. von F. S. Schmitt, Seckau / Rom / Edinburgh 1938–61, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, Bd. I 191,4–9.

<sup>112</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 2, in: op. cit., I 177,6–180,3; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 130–142.

heit im Sinne einer Erfüllung des göttlichen Willens wendet Anselm auch auf seine Bestimmung der *veritas ontologica* an: Wahr sind alle real existierenden, weil von Gott geschaffenen Entitäten insofern, als sie, wie Anselm sagt, das sind, was sie in Gott sind, d.h. als sie in ihrem Wesen mit ihrer innergöttlichen Exemplarursache übereinstimmen, welche Übereinstimmung allerdings keine tautologische Identität, sondern unter Wahrung der Geschöpflichkeit dieser Entitäten eine Teilhabe-Relation dieser Entitäten an ihren innergöttlichen Exemplarursachen bezeichnet.<sup>113</sup>

Während nun die von den genannten endlich-kontingenten Wahrheitsträgern prädierte Rechtheit ein Verhältnis der Gemäßheit bzw. Angemessenheit des Wesens sowie der Handlungen einer geschaffenen Entität an ihr jeweiliges Sollen als eine göttliche Willensbestimmung und damit *rectitudo* als einen Adäquationsbegriff zum Ausdruck bringt,<sup>114</sup> besteht die alle anderen Wahrheiten form- bzw. exemplarursächlich hervorbringende<sup>115</sup> Wahrheit Gottes nicht in der geschuldeten Erfüllung der Willensbestimmung eines anderen, sondern in der unwandelbaren Selbstübereinstimmung und -affirmation des göttlichen Willens.<sup>116</sup> Diese gleichsam identitätsbegriffliche Bestimmung der Wahrheit Gottes sucht Anselm mit seiner erläuterten adäquationsbegrifflichen Bestimmung aller anderen Vorkommnisse von Wahrheit durch eine einheitliche, allgemeingültige Definition des Wahrheitsbegriffs als „mit dem Geist allein erfassbare Rechtheit“ (*rectitudo sola mente perceptibilis*) zu vermitteln.<sup>117</sup> Seine Annahme der objektiven Einheit und Einzigkeit der Wahrheit setzt daher ein attributionsanaloges Verständnis des Wahrheitsbegriffs voraus, nach dem der Seinsgehalt von ,Wahrheit‘ allein in Gott selbst vollkommen verwirklicht ist, während die geschaffenen Entitäten nur auf Grund der Immanenz der *summa veritas* in ihnen Wahrheitsträger sind und sein können.<sup>118</sup>

So zeigt sich, daß auch Anselms Wahrheitstheorie, die aufgrund ihrer großen systematischen Geschlossenheit als die bedeutsamste in der abendländischen Philosophiegeschichte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts bezeichnet zu werden verdient, einer signifikanten Ambivalenz im Gebrauch des Wahrheitsbegriffs nicht entkommt, die bei Anselm in seiner adäquations- und identitätsbegrifflichen Bestimmung dieses Begriffs besteht; diese Ambivalenz aber liegt letztlich in Anselms Absicht begründet, einen rationalen Beweis für die Einzigkeit der Wahrheit in deren christlicher Bedeutung, d.h. im Sinne der Gleichsetzung *Deus est veritas*, zu führen.

<sup>113</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 7, in: op. cit., I 185,11–19; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 209–237.

<sup>114</sup> Am Beispiel der Aussage vgl. Anselm, *De Veritate* 2, in: op. cit., I 178,10–12,14,30–34; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 289–297, 325–328.

<sup>115</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 10, in: op. cit., I 190,6–12; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 468–492.

<sup>116</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 10, in: op. cit., I 190,2f.; *De Veritate* 12, op. cit., I 192,3f.; vgl. hierzu M. Enders, 1999, 333–339, 463–468.

<sup>117</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 11, in: op. cit., I 191,19f.; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 497–502.

<sup>118</sup> Vgl. Anselm, *De Veritate* 13, in: op. cit., I 190,17–21; hierzu vgl. M. Enders, 1999, 550–554.

## 5. Ein kurzer Ausblick auf die Geschichte des Wahrheitsbegriffs im 12. Jahrhundert

Im 12. Jahrhundert überwiegt zweifelsohne das theologische Verständnis von Wahrheit:

Bernhard von Clairvaux unterscheidet drei Stufen einer existentiellen Wahrheitserkenntnis: Die Selbsterkenntnis als die Erkenntnis der Wahrheit im Menschen stellt die erste und unterste Stufe, die Liebe zum Mitleid als die Erkenntnis der Wahrheit im Mitmenschen die mittlere und schließlich die unmittelbare Schau der göttlichen Wahrheit in ihr selbst die letzte und höchste Stufe der Wahrheitserkenntnis dar.<sup>119</sup> Auch bei Abaelard überwiegt das theologische Verständnis der Wahrheit als einer Gottesprädikation, die bei ihm zumeist die zweite göttliche Person bezeichnet,<sup>120</sup> während Hugo von St. Viktor die Wahrheitsfähigkeit der wissenschaftlichen Vernunft erkenntnis betont.<sup>121</sup> Ein zweistufiges ontologisches Verständnis von Wahrheit vertritt schließlich Avicenna, der Wahrheit sowohl als das den Einzeldingen eigentümliche, einfache als auch als das ewige, notwendige Sein versteht.<sup>122</sup>

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Abaelard, *Sic et Non*, hrsg. von B. B. Boyer und R. McKeon, Chicago / London 1976.
- Abaelard, *Theologia christiana*, hrsg. von E. M. Buytaert OFM, in: CCCM [= Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis] 12, Turnhout 1969.
- Ammonios Hermieou, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, hrsg. von A. Busse, in: CAG [= Commentaria in Aristotelem Graeca] IV, Berlin 1897.
- Anselm von Canterbury, *De veritate*, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, hrsg. von F. S. Schmitt, Seckau / Rom / Edinburgh 1938–61, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
- Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit*, Lateinisch-Deutsch, hrsg. von M. Enders, Hamburg 2001, 22003 (Philosophische Bibliothek 535).
- Aristoteles, *Categoriae et Liber de interpretatione*, hrsg. von L. Minio-Paluello, Oxford 1949.

<sup>119</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae* VI,19, in: *S. Bernardi Opera* (= SBO), hrsg. von J. Leclercq und H. M. Rochais, Rom 1963, III, 31,3–5.

<sup>120</sup> Vgl. Abaelard, *Sic et Non* q. 79, sent. 7, hrsg. von B. B. Boyer und R. McKeon, Chicago / London 1976, 282,29f.; q. 117, sent. 84, op. cit., 399,605–608; *Theologia christiana* 1,16, in: CCCM 12, hrsg. von E. M. Buytaert OFM, Turnhout 1969, 78,193,199.

<sup>121</sup> Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon. De studio legendi* 2,17, hrsg. von C. H. Buttmer, Washington D. C. 1939, 36,24; 3,4, op. cit., 55,9ff.

<sup>122</sup> Vgl. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. I, c. 8, hrsg. von S. Van Riet, Bd. I, Louvain 1977, 55,58ff.; tr. 8, c. 6, op. cit., 413,83f.; vgl. hierzu: A.-M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne*, Paris 1951, 28.

- Aristoteles, *Metaphysica*, hrsg. von W. Jaeger, Oxford 1957.
- Augustinus, *Contra Academicos*, hrsg. von W. M. Green, in: CCSL [= Corpus Christianorum, Series Latina] 29, Turnhout 1970.
- Augustinus, *Confessiones*, hrsg. von L. Verheijen OSA, in: CCSL 27, Turnhout 1990.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, hrsg. von A. Mutzenbecher, in: CCSL 44A, Turnhout 1956.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, hrsg. von W. M. Green, in: CCSL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus, *De ordine*, hrsg. von W. M. Green, in: CCSL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus, *De trinitate*, hrsg. von W. J. Mountain, in: CCSL 50, Turnhout 1968.
- Augustinus, *De vera religione*, hrsg. von K.-D. Daur, in: CCSL 32, Turnhout 1962.
- Augustinus, *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, hrsg. von W. Hörmann, in: CSEL [= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum] 89, Wien 1986.
- Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, with an introduction, translation and commentary by G. Watson, Warminster 1990.
- Augustinus, *Tract. in Iob.*, hrsg. von D. R. Willems OSB, CCSL 32, Turnhout 1954.
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, hrsg. von S. Van Riet, Bd. I, Louvain 1977.
- Bernhard von Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae*, in: *S. Bernardi Opera*, hrsg. von J. Leclercq und H. M. Rochais, Rom 1963.
- Boethius, *Commentaria In Topica Ciceronis*, in: PL [= Patrologia Latina cursus completus] 64, Paris 1891.
- Boethius, *De Consolatio philosophiae*, hrsg. von L. Bieler, in: CCSL 94, Turnhout 1957.
- Boethius, *De Syllogismo categorico libri duo*, in: PL 64, Paris 1891.
- Boethius, *De topicis differentiis*, hrsg. von D. Z. Nikitas, in: Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 5, Athen 1990.
- Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, in: PL 64, Paris 1891.
- Boethius, *In librum Aristotelis de interpretatione editio prima*, in: PL 64, Paris 1891.
- Boethius, *In librum Aristotelis de interpretatione editio secunda*, hrsg. von C. Meiser, Leipzig 1880.
- Boethius, *Interpretatio primum Analyticorum Aristotelis*, in: PL 64, Paris 1891.
- Boethius, *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de diuinitate substantialiter praedicatur*, in: Ders., *Die Theologischen Traktate*, übers., eingel. und mit Anm. versehen von M. Elsässer, Hamburg 1988.
- Elias, *In Aristotelis Categorias Commentaria*, hrsg. von A. Busse, in: CAG XVIII 1, Berlin 1900.
- Eriugena, *Annotationes in Marcionem*, hrsg. von Cora E. Lutz, Cambridge/Mass. 1939; repr. New York 1970.
- Eriugena, *De divina praedestinatione liber*, hrsg. von G. Madec, in: CCCML 50, Turnhout 1978.
- Eriugena, *Periphyseon*, in: *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae) lib. prim. Scriptores Latini Hiberniae*, hrsg. von I. P. Sheldon-Williams und L. Bieler, Dublin 1978ff.
- Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon. De studio legendi*, hrsg. von C. H. Buttner, Washington D. C. 1939.

- Johannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, hrsg. von A. Busse, in: CAG XIII 1, Berlin 1898.
- Novum Testamentum Graece et Latine, hrsg. von E. Nestle und K. Aland, Stuttgart 1983.
- Platon, *Kratylos*, in: *Platonis Opera*, hrsg. von J. Burnett, Oxford 1990, repr. 1979–82.
- Platon, *Politeia*, in: *Platonis Opera*, hrsg. von J. Burnett, Oxford 1990, repr. 1979–82.
- Platon, *Sophistes*, in: *Platonis Opera*, hrsg. von J. Burnett, Oxford 1990, repr. 1979–82.
- Plotin, *Enneaden*, in: *Plotini Opera*, hrsg. von P. Henry und H. R. Schwyzer, Paris / Brüssel / Leiden 1951–1973 [= Editio maior] bzw. Oxford 1964–82 [= Editio minor].
- Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, hrsg. von R. Heinze, in: CAG V 3, Berlin 1899.

## Sekundärliteratur

- Balthasar, Hans Urs von, 1985, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln.
- Beierwaltes, Werner, <sup>3</sup>1981, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main.
- Beierwaltes, Werner, 1991, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main.
- Beierwaltes, Werner, 1994, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main.
- Bohrmann, K., 1982, „Wahrheitsbegriff und  $\nu\omicron\varsigma$ -Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 12.
- Campbell, R., 1992, *Truth and historicity*, Oxford.
- Carretero, F. M. L., 1983, *Der aristotelische Wahrheitsbegriff und die Aufgabe der Semantik*, Diss., Köln.
- Enders, Markus, 1999, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. LXIV), Leiden / Boston / Köln.
- Fuhrer, Therese, 1992, „Das Kriterium der Wahrheit in Augustins Contra Academicos“, *Vigiliae Christianae*, 46.
- Gadamer, Hans-Georg, 1999, „Plato und die Dichter“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5 (Griechische Philosophie I), Tübingen, 187–211.
- Goebel, Bernd, 2001, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 56), Münster.
- Goichon, A.-M., 1951, *La Philosophie d'Avicenne*, Paris.
- Halfwassen, Jens, 1994, *Geist und Selbstbewusstsein, Studien zu Plotin und Numenios*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz (Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10), Stuttgart.
- Halfwassen, Jens, 2004, *Plotin und der Neuplatonismus*, München.
- Horn, Christoph, 1995, *Augustinus*, München.
- Kapriev, Georgi, 1998, ... *Ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. LXI), Leiden / Boston / Köln.

- Kobusch, Theo, 1984, „Das Christentum als die Religion der Wahrheit“, *Revue des Études Augustiniennes*, 30, 97–128.
- Müller, H., 1954, *Augustins Soliloquien. Einleitung, Text und Erläuterungen*, Inaugural-Diss., Basel.
- O’Meara, D. J., 1983, „The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena“, in: *Carolingian Essays*, hrsg. von U.-R. Blumenthal, Washington.
- Schrimpf, G., 1980, „Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella“, in: W. Beierwaltes (Hrsg.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg.
- Stirnimann, Heinrich, 1992, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I, 1,2–6)*, Freiburg/Schweiz.
- Sullivan, M., 1970, „What was true or false in the old logic?“, *Journal of philosophy*, 67, 788–800.
- Szaif, Jan, 1996, *Platons Begriff der Wahrheit* (Symposion, Bd. 104), Freiburg / München.
- Villalobos, J., 1982, *Ser y verdad en Agustin de Hipona*, Sevilla.
- Watson, G., 1990, *Saint Augustine, Soliloquies and Immortality of the soul*, with an Introduction, translation and commentary by G. Watson, Warminster.