

Meiner

Philosophische Bibliothek

Aurelius Augustinus

De trinitate

Lateinisch-Deutsch





AURELIUS AUGUSTINUS

De trinitate

(Bücher VIII-XI, XIV-XV,
Anhang: Buch V)

Neu übersetzt
und mit Einleitung herausgegeben
von
Johann Kreuzer

Lateinisch–deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Augustinus, Aurelius: De trinitate : (Bücher VIII–XI,
XIV–XV, Anhang Buch V) lateinisch/deutsch / Aurelius
Augustinus. Neu übers. und mit einer Einl. hrsg. von
Johann Kreuzer. – Hamburg : Meiner, 2001
(Philosophische Bibliothek ; 523)
ISBN 3-7873-1578-0

© Felix Meiner Verlag 2001. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Carstens, Schneverdingen. Bindung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	VII
1. Zu dieser Ausgabe	VII
2. Trinität als Gegenstand philosophischer Betrachtung	X
3. Der Kontext	XIV
4. Augustinus' Analyse des Denkens der Trinität ..	XXI
5. Zum Aufbau der ganzen Schrift	XXXII
6. Augustinus' Innovationen	XLII
7. Zur Rezeption und Fortwirkung	LI
Editorische Notiz	LXIX
Auswahlbibliographie	LXXI

Aurelius Augustinus

De trinitate

Liber VIII / Buch VIII	2/3
Liber IX / Buch IX	46/47
Liber X / Buch X	86/87
Liber XI / Buch XI	128/129
Liber XIV / Buch XIV	178/179
Liber XV / Buch XV	248/249
Appendix / Anhang	
Liber V / Buch V – Die Kategorie der Relation	370/371
Anmerkungen des Herausgebers	397

EINLEITUNG

1.

Zu dieser Ausgabe

Die fünfzehn Bücher »De trinitate« sind Augustinus' religionsphilosophisches Hauptwerk. An Argumentationskraft und Bedeutung steht es gleichrangig neben den »Confessiones« und »De civitate dei«. Und was für diese vielleicht wirkmächtigsten Schriften von Augustinus gilt, trifft gerade auch auf »De trinitate« als den in theoretischer Hinsicht zentralen Text zu: sein Werk dokumentiert in singulärer Weise das Ende antiker Denk- und Lebenshaltung.¹ Der damit verbundene Paradigmenwechsel zeigt sich in »De trinitate« anhand verschiedener neuer Frage- und Themenstellungen, deren Bedeutung im Hinblick darauf, was man Geschichte der Philosophie des Geistes nennen mag, über den philosophiegeschichtlichen Ort von Augustinus – die Spätantike – weit hinausreicht: Grund genug, dieses sein theoretisches Hauptwerk wieder einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Die folgende Edition versteht sich als Studienausgabe, die »De trinitate« im Rahmen einer Philosophischen Bibliothek präsentiert. Sie beschränkt sich bewußt auf die geisttheoretisch wie bewußtseinsphilosophisch zentralen Bücher VIII–XI, XIV und XV – und bietet im Anhang die entscheidenden Passagen des in relationstheoretischer Hinsicht wichtigen Buches V. Es sind vornehmlich die in dieser Studienausgabe enthaltenen Bücher, in denen sich der philosophische Ertrag von Augusti-

¹ Vgl. H.I. Marrou, *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 21949, dtsh. Paderborn 1981; K. Flasch, *Augustin – Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; J. Kreuzer, *Augustinus-Einführung*, Frankfurt/M.-New York 1995. Vgl. auch C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992.

nus' Versuch findet, den Mythos bzw. das Mythologem der Trinität mit Hilfe der Vernunft zu rekonstruieren. Diesen philosophischen Ertrag einer breiteren Diskussion zur Verfügung zu stellen ist das primäre Ziel dieser Studienausgabe.

Was diesen Ertrag angeht, so hat Hegel gewiß recht, wenn er konstatiert, daß »(u)ngeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation [...] die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen (hatten), und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. [...] Die Neuplatoniker fangen an von dem Einem, das sich selbst bestimmt, das sich Maß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise, [...] diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Um das, was das Prinzip des Christentums ist, zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als konkreter Geist erkannt sein; und dies ist die eigentümliche Form bei den Kirchenvätern.«² Es ist hier nicht der Ort, um der Berechtigung dieses Hegelschen Diktums en detail nachzugehen. Wichtig ist, worauf es den Nachdruck legt: Das ist die Konkretion des Geistes – das Begreifen des konkreten Daseins des Geistes, und zwar nicht bloß seinen Denkformen nach. Gerade hier wird das Spezifikum der christlichen Fassung des Mythos ›Trinität‹, die Menschwerdung des göttlichen Logos, zum produktiven Anstoß philosophischer Reflexion.³ Es ist kein Zufall, daß Augustinus in diesem Zusammenhang dem Begriff philosophischer bzw. bewußtseinstheoretischer Spekulation

² G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Philosophie des Mittelalters (= Theorie-Werkausgabe Bd. 19), Frankfurt/M. 1971, S. 495. – Zu Aspekten der Sachrelevanz der von Hegel so genannten ›zweiten Periode der Philosophie‹ vgl. J. Kreuzer, Gestalten mittelalterlicher Philosophie, München 2000.

³ Zu der Dreier-Struktur, die seit der Antike in der europäischen Geistes- wie Kulturgeschichte insgesamt als Grund- und Ordnungsschema fungiert, vgl. R. Brandt, D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip in der europäischen Kulturgeschichte 1,2,3/4, Wiesbaden 1991 ND München 1998; W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, S. 63 ff., 170 ff.; R. Mehrlein, Art. »Drei«, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. IV, Stuttgart 1959.

seine Etymologie und Deutung gegeben hat: in Buch XV unterscheidet er den Begriff ›Spekulation‹ von *specula* (Beobachtungsanhöhen) und *speculari* (›spähen‹, einem militärtechnischen terminus), um ihn – im Hinblick auf 1 Kor. 13,12 – von *speculum* abzuleiten: »*speculantes dicit, per speculum uidentes, non de specula prospicientes*«. ⁴ Trinitätsspekulation erweist sich damit methodisch wie von seinem Gegenstand her als ›Spiegeldenken‹: als Reflexion der Trinität im Bewußtsein. »De trinitate« ist der erste Versuch oder Entwurf, der diese Trinitätslehre in umfassender Weise formuliert.

An den von den Glaubensgewißheiten beider Testamente ausgehenden und sie ›spekulativ‹ durchdringenden bzw. bewußtseinstheoretisch rekonstruierenden fünfzehn Büchern von »De trinitate« hat Augustinus zwanzig Jahre (von 399–419 n. Chr.) gearbeitet. Der lange Zeitraum dieser Arbeit – vergleichbar nur der an dem ›großen und schwierigen Werk‹ »De civitate dei« und im Unterschied zu den 397–401 beinahe zügig geschriebenen »Confessiones« – verdeutlicht den Schwierigkeitsgrad des Gegenstandes. Augustinus hat ihn markiert, wenn er festhält, daß die christliche Religion mit den Lehren der Platoniker bei ›Veränderung weniger Wörter‹ übereinstimme. ⁵ Das bedeutet als Anspruch wie Postulat, daß sich die Gehalte dieser Religion mit der avanciertesten Form philosophischer Reflexion, die im 5. Jahrhundert n. Chr. zugänglich war, vereinbaren – das aber heißt: mit deren Mitteln erklären und rekonstruieren – lassen.

Im Hinblick auf diese erklärende Rekonstruktion hat Augustinus das Stichwort vom ›Glauben, der nach Einsicht sucht‹, formuliert: »*fides quaerit, intellectus inuenit*« (vgl. De trin XV,2,2, S. 250). ⁶ Dieses nicht zufällig in »De trinitate« formulierte Stichwort hat grundlegende Bedeutung nicht bloß für den

⁴ Vgl. De trin. XV,8,14, diese Ausgabe S. 282.

⁵ Vgl. De vera religione 4,7; Confessiones VII,9,13.

⁶ Das Methodenpostulat des »*Fides quaerens intellectum*« war der ursprüngliche Titel des »Proslogion« von Anselm v. Canterbury, in dem jenes Argument vorgetragen wird, das als ›ontologischer Gottesbeweis‹ Epoche gemacht hat (vgl. Proslogion, Prooem., Kap. I–IV).

Gegenstand Trinität, sondern für die weitere Tradition ›westlicher‹ Religionsphilosophie insgesamt. Was hier *fides* heißt, umfaßt die Gewißheiten unmittelbarer lebensgeschichtlicher oder lebensweltlicher Art, die den motivationalen Ausgangspunkt bilden für die Frage, was Vernunft und Bewußtsein sind. Die *fides* steht, anders gesagt, für den lebensweltlichen Horizont der Vernunft: für die Strebungen, Interessen und Bedürfnisse, die zum Verstehen und zur Einsicht motivieren. Aber ›Geltung‹, Anspruch auf Verbindlichkeit, kann nur dieses Verstehen der Einsicht beanspruchen. Dieses Verstehen der Einsicht (der »intellectus«) hat für Augustinus Priorität. Damit ist es die »ratio« (die ›schlußfolgernde Kraft des Verstandes‹), die die Glaubensgewißheit(en) der *fides* zur Einsicht und Erkenntnis führt.⁷ Daß Augustinus mit dem »*fides quaerit intellectus invenit*« die Priorität des Intellekts gerade in »*De trinitate*« exponiert und zum Maßstab gemacht hat, kann für die weitere Tradition christlicher Religionsphilosophie gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

2.

*Trinität als Gegenstand
philosophischer Betrachtung*

Augustinus hat das Programm einer philosophischen Rekonstruktion des Gegenstandes Trinität nicht erfunden. Vorläufer sind hier insbesondere (um nur diese beiden zu nennen) Porphyrios und Marius Victorinus.⁸ Aber Augustinus hat – sozusagen provoziert durch das mythologische Datum, daß der ge-

⁷ Vgl. Augustinus schon in »*De vera religione*« 24,45. Vgl. auch die Definition in »*De ordine*«: »Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.« (De ord. 2,26) An diesem Rationalitätspostulat hat Augustinus zeitlebens festgehalten. – Zur »*ratiocinans potentia*« vgl. Conf. VII,17,23 (u. ö.).

⁸ Zur Bezugnahme auf Marius Victorinus vgl. Confessiones VIII,2,3 (und auch *De civitate dei* 10,29); auf Porphyrios vgl. *De civitate dei* 10,23ff. – Zur (kontroversen) Diskussion dieser beiden Vorläufer vgl. E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmeta-

glaubte Gott als *trinitas* zu begreifen ist⁹ – als erster die Frage insbesondere nach den bewußtseinsphilosophischen Gehalten und den Implikationen des Gegenstandes Trinität mit dem Versuch seiner systematischen Rekonstruktion beantwortet und dabei in originärer Weise eine Theorie entwickelt, die Bewußtsein a) – im Anschluß an Plotin – als dynamische Selbstbeziehung und b) diese Selbstbeziehung des Geistes zugleich aber von der Endlichkeit des Bewußtseins her begreift. In »De trinitate« wird die Selbstbeziehung des Bewußtseins in seiner Beziehung-auf-Anderes nach Maßgabe der sich selbst begreifenden Endlichkeit der Vernunft entwickelt. Dafür steht, daß sich die *mens* als ›Bild‹ begreift – als ›bloßes‹ Bild jener Trinität gegenüber, die sie als göttliche denkt, aber eben doch als ihr Bild (vgl. z. B. De trin. IX,2,2, S. 50/51; X,12,19, S. 126/27). Worin besteht – was zeigt die Semantik eines Bildes? Es ist nicht das ›Abbild‹ eines daneben verfügbaren ›Urbildes‹, sondern die erscheinende Wirklichkeit eben dieses gedachten ›Urbildes‹. Für die Geiststruktur menschlichen Bewußtseins heißt das, daß es als Erscheinung eben jenes Grundes (›göttliche Trinität‹) zu begreifen ist, bezüglich dem es sich als Erscheinung (als ›Bild‹) denkt. Augustinus begreift diese Relation von der Endlichkeit dieses Bildes (das wir nach Gen. 1,26 sind) her: er denkt sie sozusagen – und das unterscheidet ihn von Plotin – ›von unten nach oben‹. Von zentraler Bedeutung sind hier die Entdeckung des »abditum mentis« als der »interior mentis memoria« oder »memoria principa-

physik, Stuttgart 1932; W. Theiler, Porphyrios und Augustin, in: Forschungen zum Neo-Platonismus, Berlin 1966 (zuerst 1933); G. Madec, Augustin: Disciple et adversaire de Porphyre, in: Revue des Études Augustiniennes 10 (1964), S. 365–69; H. Dörrie, Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustinus, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. v. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 410–439, und zusammenfassend P. Hadot, Porphyre et Victorinus, Paris 1968.

⁹ Vgl. De trin. IX,1,1; XV,7,11; 26,45 (vgl. S. 47; 274; 348) und die bündige Definition: »Deus autem trinitas« (De trinitate VII,6,12, hg. v. W.J. Mountain/Fr. Glorie, Turnhout 1968 (CCL 50/50A), S. 266) – Die knappe Definition »Deus = trinitas« durchzieht Augustinus' ganzes Werk (vgl. z. B. De vera religione 18,35; De civitate dei XI,26; Retractationes II,15,1).

lis«, mit der Augustinus darüber hinausgeht, Erinnern als bloße (>innere<) Kopie einer gegebenen (>äußeren<) Erfahrung zu denken.¹⁰ Dieses gewandelte Verständnis der Erinnerung ist es, das den Entwurf einer Theorie endlicher Subjektivität ermöglicht, der in bzw. mit »De trinitate« vorliegt.¹¹

Das geschieht in einem doppelten Kontext. Erstens sind es philosophische Problemlagen, in die hinein diese Rekonstruktion erfolgt.¹² Zweitens hatten sich die Fragebestände und Problemstellungen theoretischer Reflexion mit der durch das Christentum aufgekommenen »neuen Religion«, wie Hegel zusammenfassend formuliert, verändert und erweitert: »Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn sie hat zu ihrem wesentlichen Prinzip, daß [...] Gott nicht bloß eine Vorstellung überhaupt ist, sondern daß Gott als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird. Nur das Konkrete ist das Wahre. [...] Die nähere Gestalt desselben in der christlichen Religion ist, daß den Menschen [...] zum Bewußtsein gekommen ist die Einheit der göttlichen und

¹⁰ Vgl. De trin. XIV,7,9/10, S. 200; XV,21,41, S. 336. – Hier schließt »De trinitate« direkt an die »Confessiones«, und zwar insbes. Buch X, an. – Zur grundlegenden Bedeutung der Memoria bei Augustinus vgl. J. Kreuzer, Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995, insbes. S. 16-104.

¹¹ Vgl. J. Brachtendorf, Einleitung zu, ders. (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins *De trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschungen, Paderborn 2000, S. 7; vgl. auch ders., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Hamburg 2000. Das Konzept endlicher Subjektivität ist der Ort, an dem sich Metaphysik und Geschichte treffen, vgl. M. Schmaus, Nachwort zu: Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, ND Münster 1967, S. XXI.

¹² Zu diesen Problemlagen vgl. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam ²1967; P. Courcelle, Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard (3 Bde.), Paris 1974; W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt/M. 1991; ders., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001; K. Oehler, Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike, Würzburg 1997.

menschlichen Natur [...]«.¹³ Diese Erweiterung bzw. Veränderung hat in zentraler Weise mit dem Glauben an die Menschwerdung des Göttlichen bzw. des göttlichen Logos zu tun, die insbesondere der Beginn des Johannes-Evangeliums aussagt (zur Inkarnation oder Fleischwerdung, die als exemplarisch geschehen im historischen Christus geglaubt wird, vgl. insbes. Joh. 1,14).¹⁴ Dem göttlichen Logos eignet damit nicht nur jene Selbstbeziehung, die dem ›Denken des Denkens‹ (spätestens) seit Aristoteles zugesprochen und an ihm reflektiert wird. Die Selbstbeziehung des göttlichen Logos ist vielmehr zu denken – oder soll gedacht werden (können) – als dynamische Struktur seiner Verendlichung und Menschwerdung im konkreten, je individuellen Sinn. Was hier Menschwerdung heißt, geht über die ›Spiegelbildlichkeit‹ zwischen ›Vater‹ und ›Sohn‹, die Plotin vor Augustinus als Relation von *hen* und *nus* reflektiert und vorgegeben hat, hinaus.¹⁵ Hier gilt es noch einmal bei Hegel innezuhalten, der die philosophiegeschichtliche Signifikanz dieser mit dem Zentrum des christlichen Trinitätsbegriffs verbundenen Veränderung (in) der Selbstreflexion dessen, was Geist ist, mit seltener Präzision festgehalten hat. »(Es) ist nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist notwendig, daß es auch gewußt wird im Zusammenhang mit dem Menschen, daß Christus ein wirklicher Mensch war. Dies ist der Zusammenhang mit dem Menschen, als Diesem; dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christentum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze.«¹⁶ Deshalb stellt »De trinitate« – bei allen Vergrößerungen gegenüber Plotins Analysen der Selbstreflexion des Geistes in seinen Denkformen – im Übergang zur Epoche postantiken Denkens den avanciertesten Ver-

¹³ Vgl. Hegel, Vorlesungen, a.a.O., S. 493.

¹⁴ Zur *exemplarischen* Menschwerdung des göttlichen Logos in Christus vgl. bei Augustinus, Confessiones X,43,68, und Enarratio in Ps. 70, s.II,10 (vgl. Anm. 131).

¹⁵ Vgl. bei Plotin z. B. Enn. III,8,11; V,8,12.

¹⁶ Vgl. Hegel, Vorlesungen, a.a.O., S. 506. Vgl. auch Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4. Hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1986, S. 15.

such einer Selbstreflexion des Geistes in seiner konkreten Endlichkeit dar. Ein Versuch, dessen Motive und Fragestellungen zugleich weit über den philosophiegeschichtlichen Ort von Augustinus hinausreichen.

3.

Der Kontext

Doch noch einmal zurück zu diesem philosophie- wie religionsgeschichtlichen *Kontext*. Auf drei Problemstellungen – eine des sich religiös äußernden Weltverständnisses, eine theologische wie schließlich die philosophische, die ihr entspricht – soll hier wenigstens hingewiesen werden, um den philosophiegeschichtlichen ›Ort‹ von ›De trinitate‹ zu markieren.

a) Was die Frage des religiösen Weltverständnisses und seiner Transformation am Ende der Antike betrifft, so war die ›marcionitische Herausforderung‹ oder zumindest ihr Nachhall gerade noch im 4. Jahrhundert präsent.¹⁷ Es ist die die Gnosis insgesamt durchziehende ›Welt-Gott-Entzweiung‹ und der sie kennzeichnende ›anthropologische Akosmismus‹, der sich in Marcions ›Evangelium vom fremden Gott‹ zeigt.¹⁸ In ihm artikuliert sich im jüdisch-christlichen Kontext die Reaktion auf die Verzögerung der Parusie, die sich zum gnostischen Protest gegen die durch Fatum oder Gesetz bestimmte Verfaßtheit dieser Welt

¹⁷ Marcion, der »von der Alten Kirche meistbekämpfte Häretiker« (vgl. Der Kleine Pauly Bd. 3, ND München 1984, Sp. 1039), der in der Mitte des 2. Jahrhunderts eine eigene, sich schnell ausbreitende Gemeinschaft gegründet hatte, stellte insbes. dem ›Schöpfergott‹ des Alten Testaments den ›Erlösergott‹ entgegen, der sich in Christus offenbart habe. Vgl. A. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, ND Berlin 1960.

¹⁸ Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist Teil 1, Göttingen 1934 21954; Teil 2, Göttingen 1993, S. 364 ff.; H. Blumenberg, Die mißlungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr, in: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1988, S. 139–149; J. Taubes, Weltfremdheit. Die Gnosis und ihre Folgen, in: Vom Kult zur Kultur. Hg. v. A.u.J. Assmann, W.-D. Hartwich, W. Menninghaus, München 1996, S. 99–197.

potenziert. Der demiurgische Schöpfer-Gott könne unmöglich mit dem geglaubten Erlöser-Gott identisch sein. Der Immanenz dieser (unerlösten) Welt wird die Transzendenz eines ›fremden Gottes‹ gegenüber-, der sinnentleerten diesseitigen Natur des Geistes die Transzendenz einer schlechthin anderen Natur Gottes entgegengesetzt.¹⁹ Das ist das – gewissermaßen einen apokalyptischen Notstand artikulierende – Gegenprogramm zum (trinitarischen) Versuch, die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, für die die Menschwerdung des Göttlichen steht, reflexiv bzw. geisttheoretisch einzuholen. Gegenüber dem gnostischen Dualismus Marcions (oder dem der Manichäer) gilt es gerade in philosophischer Hinsicht plausibel zu machen, daß die ›Versöhnung‹ von göttlicher und menschlicher Natur in der Erkenntnis der Einheit von Transzendenz und Immanenz besteht.²⁰ Der ›Ort‹ dieser Versöhnung ist der Begriff der Trinität.²¹

b) Die theologische Problemstellung, auf die Augustinus mit »De trinitate« antwortet, stellt einen Nachhall der Herausforderung durch den schroffen Dualismus Marcions dar. Es ist der Arianer-Streit, um den es hier geht – jenen Streit, der sozusagen

¹⁹ Diese marcionitische wie eine jede gnostische Negation des Sinns diesseitiger Endlichkeit antwortet »einer bestimmten geschichtlichen Konstellation [...]. Je stärker der Verlust der Wirklichkeit, desto intensiver wird das negative Bewußtsein von Welt und Weltschöpfer und desto verhüllter wird das Mysterium der Erlösung.« (J. Taubes, Der dogmatische Mythos der Gnosis, in: Vom Kult zur Kultur, a.a.O., S. 111)

²⁰ Gegen den gnostischen Dualismus von göttlicher und menschlicher Natur vgl. schon Plotin – gerade auch wegen der naheliegenden Affinität zwischen gnostischen Dualismus und ›neuplatonischer‹ Trennung der Natur des göttlich Einen vom Diesseits menschlicher Natur – in der Enneade II,9.

²¹ ›Versöhnung‹ bedeutet hier keine Affirmation oder Harmonisierung der Antagonismen unerlöster Endlichkeit. Diesen Antagonismus geschichtlicher Realität hat gerade Augustinus in »De civitate dei« zur Mitte des Geschichtsdenkens gemacht, vgl. J. Kreuzer, Die Aporie des Geschichtlichen: »De civitate dei«, in: Augustinus-Einführung, a.a.O., S. 120–157. ›Versöhnung‹ im geist- bzw. bewußtseinstheoretischen Sinn von »De trinitate« heißt vielmehr, daß die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur nicht jenseits der Bedingungen der Endlichkeit zu suchen ist.

das Innerste dessen betrifft, was als Trinität nicht nur geglaubt, sondern auch gedacht werden soll.²² Beim Konzil von Nizäa wurde 325 gegen Arius (gest. 336) ins Symbolon die Definition aufgenommen, daß ›der Sohn mit dem Vater wesensgleich bzw. wesenseins‹ sei: »ὁμο-ούσιος«. Dem wurde von Seiten der östlichen Theologen – 268 war dort eben dieses ὁμο-ούσιος verurteilt worden – als Schlagwort sofort das »ὁμοι-ούσιος« entgegengesetzt: was die Natur oder das Wesen des Sohnes angehe, so sei dieser der väterlichen Instanz gegenüber allein ›wesensähnlich‹. Vertrat das ὁμοούσιος die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur in der Instanz des Sohnes, so hielt das ὁμοιούσιος an der Transzendenz des göttlich Einen jenseits dieser Vermittlung fest. Es waren auf kirchlicher Seite Athanasios (gest. 373) und Ambrosius (gest. 397) – eben jener Ambrosius, der Augustinus in Mailand endgültig bewog, vom manichäischen Dualismus seiner Jugend abzurücken²³ –, die das nizäische Symbolon und mit ihm die ›Wesensgleichheit bzw. -einheit von Vater und Sohn‹ vertraten und schließlich auch durchsetzten. Der Arianismus fiel beim 2. Ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel unter die verbotenen Häresien.²⁴ Analog zum ›Evangelium vom fremden Gott‹ geht es bei der Diskussion um das ›Wesensähnlich oder Wesensgleich bzw. Wesenseins‹ von Vater und Sohn erneut um ein Denken der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur. Die sich aus diesem zunächst innertheologischen Problem ergebende philosophische Pro-

²² Zu diesem Streit, in dem Marius Victorinus (vgl. Anm. 25) die philosophischen Argumente gegen die Arianer formulierte, vgl. P. Hadot, Einleitung zu: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, übers. v. P. Hadot u. U. Brenke, eingel. u. erl. v. P. Hadot, Zürich u. Stuttgart 1967, S. 44 ff.

²³ Vgl. Confessiones. V,13,23 ff.

²⁴ Da der Arianismus die Religion der christianisierten Germanen war, verlor er seine Wirkmächtigkeit, in der innertheologische Fragen unmittelbar politische Konsequenzen hatten – vgl. nur das Schicksal des 524 n. Chr. hingerichteten Boethius – erst nach dem Untergang der Vandalen (533) und Ostgoten (552) sowie der Bekehrung der Westgoten (587) und der Langobarden im 7. Jahrhundert (vgl. Art. »Arianismus« in: Der Kleine Pauly Bd. 1, a.a.O., 545-46).

blemstellung ist vielleicht so zu formulieren: Inwiefern läßt sich die Vermittlung der menschlichen Natur mit der göttlichen als konkrete Einheit des göttlich Einen mit den vielfältigen Formen seines Erscheinens wie Erkanntwerdens denken, ohne die Differenz beider aufzuheben. Denn es ist diese Differenz, von der das Wissen um die Endlichkeit und zeitliche Bedingtheit gerade des menschlichen Bewußtseins faktisch zeugt.

c) Vor Augustinus war es hier Marius Victorinus – Übersetzer der in den »Confessiones« erwähnten »libri platonici«, aber auch von Aristoteles (Kategorienschrift und *Peri hermeneias*) und Porphyrios' *Eisagogé* –, der als erster das neuplatonische Begriffsinstrumentarium nutzte, um die christliche Trinitätslehre zu rekonstruieren.²⁵ Mit Victorinus ist der Begriff der Trinität zum Gegenstand philosophischer Reflexion geworden.

Plotin hatte die Trias von »hen – nus – psyché« für die Reflexion der Selbstbeziehung des Geistes vorgegeben. (Die Möglichkeit der) Selbsterkenntnis des Geistes wird gedacht als Form des Sich-selbst-Denkens der Seele in der abgestuften Trias von »(göttlich) Einem – Geist – Seele«. Die Seele erkennt sich selbst oder sich als (wahres) Selbst im Aufstieg zum Geist, der im Einen gründet. Dieses Eine ist schlechterdings transzendent in dem Sinne, daß es jenseits jeder Denkbestimmung und Aus-sagbarkeit liegt.²⁷ Es ist relations- und differenzfrei: jenseits je-

²⁵ In den »Confessiones« erwähnt Augustinus Marius Victorinus rühmend als Vorbild, da er als hoch angesehener Rhetor und Philosoph (353 v. Chr. war ihm eine Statue auf dem Forum Traianum gesetzt worden) in hohem Alter (»senex«) – zwischen 353 und 357 v. Chr. – öffentlich zum christlichen Glauben konvertierte und deshalb 362 seine Lehrtätigkeit aufgeben mußte (vgl. Conf. VIII,2,3-5). – Zu Marius Victorinus vgl. Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O. (vgl. Anm. 22), und P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, a.a.O. (vgl. Anm. 8).

²⁶ Vgl. exemplarisch Plotins *Enneade V 3*. – Vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, a.a.O., insbes. S. 102ff.; ders., *Das wahre Selbst*, a.a.O.

²⁷ Plotin insistiert hier auf der strikten Negation der ersten Hypothese von Platons »Parmenides«, die dem »Einen« jedes »Sein« abspricht.

der Vermittlung. Jenseits von allem fungiert es zugleich in der hierarchisch aufsteigenden Selbstvergewisserung des Geistes als Grund des Bewußtseins. Es ist ein Grund nicht im, sondern jenseits allen Denkens und Bewußtseins – der Vielgeschäftigkeit faktischen (sinnlichen, endlichen oder kreatürlichen) Seins entgegen. Nicht Vermittlung, sondern gegebenenfalls ekstatische Einung (Entkreatürlichung) ist die diesem transzendent Einen gemäße Verhaltensweise.

Porphyrios kassiert die schlechthinnige Transzendenz des (göttlich) Einen und führt eine Triade von »Sein – Leben – Denken« ein, wobei er Plotins *ben* mit dem »Sein« identifiziert und dieses Sein als dynamischen Ermöglichungsgrund denkt, der sich als Leben äußert. *Sein* ist oder zeigt sich als *dynamis*, die als *Leben* aus sich herausgeht und im *Denken* bzw. qua Denken zu sich zurückkehrt. Statt des Aufstiegs zu ekstatischer Einung liegt damit ein ›Kreismotiv‹ vor: Ein ursprünglich Eines geht aus sich hervor, um sich im erkennenden Rückbezug mit sich zu vermitteln. ›Ursprung-Entfaltung-Rückkehr‹ oder ›Anfang-Entzweigung-Rückbezug‹ sind die Formen dieses Kreises.²⁸ Damit ist, was als das ursprünglich (göttlich) Eine gedacht wird, nicht mehr jenseits einer Beziehung zu den Formen seiner Erkenntnis. Aber die Differenz zwischen dem endlichen (christlich gedacht: kreatürlichen) Bewußtsein und dem, im Hinblick worauf und in Relation wozu sich dieses Bewußtsein als endlich begreift, ist damit überspielt. Was Porphyrios in der Rekonstruktion der »Chaldäischen Orakel« erreicht, ist statt Vermittlung eine Koordination von göttlicher und menschlicher Natur.²⁹

Marius Victorinus amalgamiert diese porphyrianische Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ mit dem trinitarischen Schema ›Vater-Sohn-Geist‹. Er betont – im Anschluß an Porphyrios und als philosophischer argumentierender Wortführer und Verfechter

²⁸ Proklos wird diesem neuplatonischen Selbstentzweigungstheorem mit der Trias von »moné – proodos/odoi – epistrophé« seine klassische Formulierung geben.

²⁹ Vgl. P. Hadot, Einleitung zu: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O., s. 15

des »homoousios« im Arianer-Streit (s. o.) – die dialektische Einheit (die Wesensgleichheit) zwischen dem Vater (der gedacht wird als ›Grund‹ göttlicher ›Kraft‹) und dem Sohn als Erscheinung und Gestalt dieses Grundes. Das zentrale Sachthema des Arianerstreits auch ist es, das die Anziehungskraft von Porphyrios Triade ›Sein-Leben-Denken‹ für Marius Victorinus erklären dürfte. Denn daß Porphyrios Plotins Hen aus seiner unvermittelten Transzendenz heraus zum Sein machte, das sich in Leben und Denken äußert, machte den Nachweis der Substanzgleichheit, des homoousios, von Vater und Sohn sozusagen problemlos denkbar.

Was als kreatives Sein gedacht wird, sei mit Leben und Denken ›substanzgleich‹: Kraft oder Vermögen des ›Seins‹ werden in der Weise seines Erscheinens als ›Leben erkannt‹. Diese drei – Porphyrios' Trias von ›Sein, Leben, Denken‹ – seien »synonym«. ³⁰ Das prinzipierende ›Sein‹ (des Vaters) ist das ›Erste‹ bezüglich der Erscheinung der ›Zweiten‹, das *primum* des Seins zusammen mit den beiden anderen ›ein einziger Gott‹. ³¹ In dieser ersten Trinitätslehre vor Augustinus, mit der Marius Victorinus das Schema der christlichen Trinität von Porphyrios' Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ her erläutert, wird zwar die Kluft zwischen der Transzendenz des göttlich Einen und der dem Denken zugänglichen wie im Denken sich reflektierenden Form des Geistes überbrückt. Aber zugleich reduziert sich die trinitarische Selbstreflexion des Geistes auf die dialektische Dyas von Grund und Erscheinung, von Kraft und Gestalt. Bleibt Plotins Hen jenseits aller Vermittlung, so taucht das Problem und die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen der Endlichkeit menschlichen Bewußtseins (und seiner Immanenz) und jenem

³⁰ »[...] pater deus quod est esse, filius autem vita. [...] Dictum [...] in uno tria et idcirco eadem tria: συνώνυμα ἅρα τὰ τρία [...]. Etenim quod est esse et vita et intellegentia est.« (Marius Victorinus, *Adversus Arium I*, 53/54, hg. v. P. Henry, P. Hadot (=CSEL 83.1), Wien 1971, S. 151; Übers.: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O., S. 197/98)

³¹ Vgl. *Adversus Arium III*,7 (a.a.O., S. 202); Marius Victorinus – Christlicher Platonismus (a.a.O., S. 244/45).

göttlich Einen (und seiner Transzendenz), in Beziehung auf das sich das menschliche Bewußtsein in seiner Endlichkeit begreift, in der Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ und in der Dyas von ›Kraft und Gestalt‹ gar nicht auf. Diese Vermittlung der Immanenz endlichen (menschlichen) Bewußtseins mit der Transzendenz der göttlichen Natur aber ist die Glaubensgewißheit und sozusagen das mythologische Datum der christlichen Trinität: sie im Hinblick auf die Endlichkeit nicht *der* menschlichen Natur, sondern im Hinblick auf die Endlichkeit eines jeden individuellen Bewußtseins als konkrete Menschwerdung des Göttlichen zu begreifen, ist die sich mit der christlichen Fassung des Trinitätsglaubens stellende philosophische Herausforderung.

Worauf es hier ankommt ist die Vermittlung des Bewußtseins in seiner konkreten und individuellen Endlichkeit mit dem, was es als göttliche Kraft denkt (und denken muß, sofern es sich als endliche Kreatur begreift). Erst diese Vermittlung rekonstruiert, wofür der Vorstellungsgehalt der Glaubensgewißheit ›Trinität‹ steht. Gelingt diese Rekonstruktion mit philosophischen Mitteln, dann reproduziert sie in der Sphäre des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Geistes, wovon dieser sich als Bild denkt. Die Dyas von ›Kraft und Gestalt‹ (Grund und Erscheinung) reicht hierfür nicht aus. Sie reicht aus, um die Substanzgleichheit von Vater und Sohn – den entscheidenden Punkt im Arianerstreit – zu erklären. Aber sie erklärt nicht, daß der menschliche Geist als individuell-endlicher Geist seine Einheit mit der göttlichen Substanz durch das Begreifen seiner Verschiedenheit von ihr begreift. ›Geist‹ ist die Instanz, in der sich die Einsicht in die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur gleichsam verdoppelt zur Einsicht in die Einheit von beider Differenz und Einheit. Augustinus hat das gegen Ende der »Confessiones« auf die einprägsame Formel gebracht: »inseparabilis distinctio et tamen distinctio«. ³² Um diese Einheit von Differenz und Einheit zu explizieren, ist es erforderlich, die zweite Instanz der Tri-

³² Vgl. Conf. XIII,11,12 (vgl. Anm. 42). – Vgl. auch die Rede von der »simplex multiplicitas uel multiplex simplicitas« in Buch VI von »De trinitate« (VI,4,6, a.a.O. (CCL), S. 234).

nität, den Sohn, nicht nur als Fleischwerdung des göttlichen Logos zu begreifen, sondern ebensosehr von der Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins her. Die Selbstreflexion der in der Tat dialektischen Natur dessen, was sich als Bild der göttlichen Trinität begreift, gilt es von der Endlichkeit eben dieses Bildes her zu entwickeln. Erst dadurch wird die Theorie des sich selbst denkenden Geistes zu einer Theorie des konkreten Geistes.

Für diesen Schritt zur trinitarischen Selbstreflexion des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Geistes hat Marius Victorinus mit seiner Fassung der Dyas ›Grund-Erscheinung‹ freilich auch vorgearbeitet. Was wir als *creatura* denken, ist *nicht Hervorgang* (Hypostasierung oder Emanation) einer Kraft und einer Form aus einem Sein (*progressio potentiae et formae*), sondern *Erscheinung* (*apparentia*).³³ Was wir als ›schöpferisch Eines‹ denken, ist nicht jenseits der Gegenstände der Erfahrung, sondern ›diesseits‹. Es ist, was wir als schöpferisches Prinzip des in der Zeit Erscheinenden begreifen. Es ist, solange zeitlich Erscheinendes (Vielheit) ist.

4.

*Augustinus' Analyse
des Denkens der Trinität*

Augustinus knüpft mit seinen Überlegungen zur Trinität bei dieser Transformierung der plotinischen Einheitsmetaphysik im christlichen Platonismus von Marius Victorinus an. In »De vera religione« wird das ›Eine selbst‹ (das *unum ipsum*) als die ›schöpferische Trinität‹ (*trinitas creatrix*) gedeutet, von der jede Natur ist, sofern sie ›ist‹. ›Jedes Ding oder jede Substanz oder jede Wesenheit oder Natur oder mit welchem anderen Namen das Es selbst, das Gott ist, anzusprechen ist‹ – so Augustinus in »De trinitate«, wobei zugleich sein Desinteresse an kategorialen Festlegungen deutlich wird³⁴ – zeige ›dreierlei‹: es ist ›Eines‹, wird

³³ Vgl. Marius Victorinus, *Adversus Arium* III,7, a.a.O. (CSEL 83.1), S. 203.

³⁴ »Ipsa enim natura uel substantia uel essentia uel quolibet alio nomine

durch die ihm eigentümliche ›Form‹ von den übrigen unterschieden und gehört in die ›Ordnung‹ der Dinge. In der sich wechselseitig durchdringenden Dreiheit von *unum*, *species*, *ordo* erscheint die ›Ewigkeit der Trinität‹ in der ›Veränderlichkeit der Schöpfung‹ (vgl. *De vera religione* 7,13; 8,14). Das ›Eine‹ bedeutet als Prinzip des Erscheinens das ›Es selbst‹ (*id ipsum*) schöpferischer Selbstbeziehung, das im Erscheinen von *creatura* als *unum principale* wirklich ist.³⁵ Die Struktur von ›ursprünglich Einem (Grund), Einheit als seiner förmlichen Erscheinung und Erkenntnis des ursprünglich Einen in der gestalteten Ordnung seines Erscheinens‹ deutet – kosmologisch bzw. metaphysisch gewendet – den Prozeß erscheinender Natur bzw. Kreatur als Darstellungsweise einer kreativen Kausalität. Das *unum principale* ist zu begreifen als *trinitas creatrix*. In diesem Zusammenhang steht der für die Trinität als Reflexion der Selbsteinsicht des Denkens bedeutsame Postulat, daß ›zwischen dem Geist, in dem wir Gott erkennen, und der Wahrheit, durch die wir ihn erkennen, keine Kreatur (dazwischen) gesetzt ist.‹³⁶

Beim Denken der Trinität geht es um die ›einheitliche Natur des Geistes‹. »Wenn wir daher in ihr nach der Trinität fragen, so fragen wir nach ihr in der Natur des Geistes als ganzer und trennen die Verstandesbeschäftigung mit dem Zeitlichen nicht von der Betrachtung des Ewigen, um dann nach einem Dritten zu fragen, in dem sich die Trinität erfüllt. Sondern in der ganzen Natur des Geistes muß sich die Trinität so zeigen, daß in dem einen und ungeteilten Geist die Trinität gefunden wird.«³⁷ Ein

appellandum est idipsum quod deus est [...]« (*De trin.* II,18,35, a.a.O. (CCL), S. 126).

³⁵ Zum »*id ipsum*« als dem eigentlichen Gottesnamen bei Augustinus vgl. (neben *De trin.* II,18,35) *De trin.* III,2,8 (»*Idipsum quippe hoc loco* (=Ps. 121,3) *illud summum et incommutabile bonum intellegitur quod deus est atque sapientia uoluntasque ipsius*«, ebd., S. 133) und *Conf.* IX,4,11; 10,24.

³⁶ Vgl. *De vera religione* 55,113. – Zum »*unum principale*« als »*trinitas creatrix*« vgl. *De vera rel.* 7,13; 43,81.

³⁷ »*Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus [...]. Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione*

Denken, das die göttliche Trinität mit der Natur unseres Geistes nur in einem Dritten vermittelt sein läßt, ist ebenso unschöpferisch wie eine Betrachtungsweise, die Ewigkeit und Zeit voneinander trennt. ›Zwischen‹ der Trinität und unserem Geist, den wir als Bild der Trinität denken ist ›keine Natur dazwischen‹: »nulla interiecta natura est.«³⁸ Zwischen dem Geist, der die göttliche Trinität denkt, und dieser gedachten göttlichen Trinität, ist nur die Selbsterkenntnis des Geistes, der diese Beziehung denkt, und damit etwas ›Nicht-Endliches‹ in sich findet. In diesem Sinn heißt es in Buch V: »spiritus ergo et dei qui dedit et noster qui accipimus.«³⁹ Beim Denken der Trinität geht es nicht um eine Transzendenz des Geistes und seiner Denkformen, sondern um ein Zurückkommen auf dasjenige, was wir in diesem Geist selbst finden. Denken wir der Natur des Geistes nach, so finden wir nicht, was wir nicht wußten, sondern stoßen auf etwas, was wir schon wußten, aber nicht eigens bemerkten, heißt es in Buch XIV von »De trinitate«: Denn »alles, was wir wissen, können wir nur durch den (mit dem) Geist wissen.«⁴⁰ Die Denkform, in der die Trinität als Gegenstand erscheint, wird zur Explikation dieses Gegenstandes selbst.

a) In Buch XIII der *Confessiones* – im Kommentar und der Allegorese von Gen. 1 – markiert Augustinus diese Wendung im Verständnis der Trinität, aus der sich ergibt, daß im Genitiv ›Denken der Trinität‹ diese nicht mehr nur als Objekt, sondern auch als Subjekt erscheint. Das Denken trinitarischer Beziehung ist auf Grund dieser bewußtseinstheoretischen Wendung keine mythologische (oder kosmologische oder ontologische) Projektion. An ihre Stelle tritt vielmehr die Evidenz der sich in ih-

aeternorum ut tertium aliquid quaeramus quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est ut [...] in una nusquam dispersita mente trinitas inueniatur« (De trin. XII,4,4, a.a.O. (CCL), S. 358).

³⁸ Vgl. De trin. XI,5,8, S. 152/53.

³⁹ »Der ›Geist‹ ist also sowohl der Geist ›Gottes‹, der ihn gab, als auch unser Geist, die wir empfangen.« (De trin. V,14,15, S. 388/89)

⁴⁰ »[...] cum omnia quae scimus non nisi mente scire possumus?« (De trin. XIV,5,8, S. 194/95)

rer Endlichkeit begreifenden selbstreflexiven Natur des Geistes, die die Frage nach der Trinität zur Analyse eben dieser Form endlicher Selbstreflexion werden läßt.

Die selbstbezügliche Struktur von ›Sein, Wissen und Wollen‹ – die Menschen möchten diese drei, die in ihnen selbst sind, denken: »sein, wissen, wollen«⁴¹ – sei Erscheinungs- und Reflexionsweise des ihr zugrundeliegenden ›untrennbaren Lebens‹, das ›ein Leben und ein Geist und ein Wesen‹ sei. Die ›Unterscheidung‹ (*distinctio*) der drei Momente des Ternars ›Sein, Wissen und Wollen‹ sei gerade Ausdruck der in der Unterscheidung sich zeigenden Einheit: *inseparabilis distinctio et tamen distinctio*. Zur Erläuterung dieser ›Einheit von Unterschiedenheit und Einheit‹ fügt Augustin die methodische Direktive hinzu, daß ›jeder sich selbst vor sich habe‹.⁴²

Damit ist folgender methodischer Wandel vollzogen. 1) Die Analyse des ›Gegenstandes‹ Trinität wird zu einer Analyse des Denkens der Trinität. Denken der Trinität ist das Programm einer Theorie der Selbsteinsicht des Geistes, in der ›das Denken gedacht wird‹: »cogitatio cogitatur« (De trin. XV,9,16, vgl. S. 288/89). 2) Das Denken der Trinität ist ein Denken der ›Einheit von Unterschiedenheit und Einheit‹, der *inseparabilis distinctio et tamen distinctio*. Was als ›göttlich Eines‹ gedacht wird, stellt sich durch Unterscheidung dar: in sich selbst und in Relation zu dem, wovon es als kreatives Prinzip gedacht wird. 3) Das zeigt sich gerade im Zurückkommen zur Evidenz des eigenen Daseins. Diese ist kein Denkprodukt. Was wir in uns finden, ist die Kontingenz des Intelligiblen, seine Zusammengehörigkeit mit ›Sein und Wollen‹ – die wir selbst als solche zu denken ver-

⁴¹ »[...] Ich bin nämlich und weiß und will. Ich bin wissend und wollend und ich weiß, daß ich bin und will, und ich will, daß ich bin und weiß.« – »Vellem, ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. [...] Sum enim et scio et uolo; sum sciens et uolens et scio me esse et uelle et uolo esse et scire.« (Confessiones XIII,11,12, hg. v. L. Verheijen, Turnhout 1981, S. 247).

⁴² »In his igitur tribus quam sit inseparabilis uita et una uita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, uideat, qui potest. Certe coram se est; attendat in se et uideat [...]« (Conf. XIII,11,12, ebd., S. 247/48).

mögen, wodurch sich die Momente der Trinität zur Selbstbeziehung des Lebendigen zusammenschließen. ›Denken, Wissen (Einsicht)‹ gehören in die Struktur von ›Sein und Wollen‹. 4) Im Denken finden wir die Abhängigkeit des Denkens von Sein und Wollen. Ohne ›Intentionalität‹ sind die Bewußtseinsakte nicht zu denken. ›Bewußtsein‹ selbst ist Ausdruck von Intentionalität. Bei dieser ›Abhängigkeit‹ geht es nicht darum, das Denken voluntaristisch dem Wollen (oder der ›Liebe‹) zu subordinieren – im Gegenteil: Der Geist soll – als Bild der Trinität – die wechselseitige Abhängigkeit von ›*Sein, Wissen und Wollen*‹ als wechselseitige Beziehung erkennen, um seiner selbst mächtig zu werden. Es ist die kreatürliche Relationalität von ›Sein, Wissen und Wollen‹, mit der das zu Grunde liegende ›eine Leben‹ im Geist erscheint. Die Relationalität von ›Sein, Wissen und Wollen‹ ist die ›Spur‹ der Trinität in uns, als deren Entsprechung die schöpferische Natur Gottes gedacht wird.

Denken der Trinität wird zum Bild der Trinität in uns. Es wird insofern zum Bild – so Augustinus Erläuterung in *De civitate dei* 11,26 –, als wir ›sind und wissen, daß wir sind, und dies unser Sein und Wissen lieben‹. Diese wechselseitige Beziehung von *Sein, Wissen und Lieben* hat ihr Fundament und ihr Gewißheitskriterium in der unbezweifelbaren Evidenz faktischen Daseins. »Wenn ich mich täusche, bin ich.«⁴³ Die Gewißheit faktischen *Seins* ist mit dem *Wissen* um das *Wollenmüssen* von Einsicht verbunden. Die Evidenz selbstbewußten Daseins also ist eine Evidenz seiner Kontingenz. Begreifen wir diese Kontingenz als ›Bild‹, so ist es gleichsam denknotwendig ursprünglich, daß wir sie als ›Bild von etwas‹ denken – sonst wäre das Bild nicht Bild. Im Bewußtsein, das sich als endliches Bild der göttlichen Trinität gedacht wird, gelangt zur Erscheinung, was als diese Trinität gedacht wird.

⁴³ »Si enim fallor, sum. [...] procul dubio in eo, quod me uovi esse, non fallor. [...] Sicut enim uovi me esse, ita uovi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium [...] adiungo.« (De civ. dei 11, 26, hg. v. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955, S. 345/46) – Vgl. auch De trin. X,10,14, S. 118/19 (u. Anm. 36, S. 401).

b) Die trinitarische Selbstentfaltung des Geistes ist eine Analyse des Grundes unserer Bewußtseinsakte. Dieser Grund der Bewußtseinsakte – und damit der Grund der Lehre der Trinität – ist die Erinnerung. Was bei Plotin als das Eine jenseits der Denkbestimmungen gedacht wird, begreift Augustinus als Moment der Struktur Erinnerung.⁴⁴

Das Finden trinitarischer Strukturen im Denken ist ein Finden der in der Erinnerung fundierten und als Erinnern sich vollziehenden Beziehung des Geistes auf sich selbst. Die Memoria ist zu begreifen als Erinnern von etwas (in Relation zum Erinnerten) im gleichzeitigen Begreifen der Struktur Erinnerung. Es ist diese Doppelrelationalität der Erinnerung, durch die sie sich vom Gedächtnis – in der Funktion des Gedächtnisses wird das Erinnern mit dem Erinnerten gleichgesetzt – unterscheidet und mit der sie der Selbstreflexion des Geistes zugrundeliegt. Zugleich bedeutet diese Selbstreflexion eine Selbstentfaltung und Selbstexplikation des ›Funkens der Vernunft, in dem zum Bild Gottes gemacht‹ wir uns denken – der »scintilla rationis, in qua factus est (homo) ad imaginem Dei«. Es ist die Erinnerung selbst als das ›Verborgene des Geistes‹, in der die göttliche Gegenwart dieses Funkens der Vernunft immer von neuem erinnert wird.

Die Erinnerung ist der Grund im Bewußtsein – wenn ›Grund‹ nicht nur Fundus, sondern auch Motiv (Streben, Interesse, Intentionalität) heißt. Auf ihr beruht die dreigliedrige Struktur von *memoria*, *intellegentia*, *voluntas*, die Selbstbeziehung in der Beziehung auf Anderes erklärt: »Nichts aber ist so sehr in meiner Erinnerung wie die Erinnerung selbst. Also erinnere ich mich ihrer ganz. Ebenso weiß ich, daß ich einsehe, was immer ich einsehe, und ich weiß, daß ich will, was immer ich

⁴⁴ Das verändert den Begriff der Erinnerung von Grund auf. Vgl. J. Kreuzer, *Pulchritudo*, a.a.O., S. 31 ff.; zu den Konsequenzen (wie der möglichen Aktualität) dieses veränderten Erinnerungsbegriffs vgl. auch ders., *Gestalten mittelalterlicher Philosophie*, a.a.O., S. 17 ff., 38 ff.

⁴⁵ Vgl. *De civ. dei*, a.a.O., S. 847. – Eckhart wird diese »scintilla rationis« mit »Seelenfunken« übersetzen.

will; was ich aber weiß, das erinnere ich. Also erinnere ich meine ganze Einsicht und meinen ganzen Willen.« (De trin. X,11,18, vgl. S. 124/25) In den Akten des Denkens gehören Erinnern, Einsehen und der Wille (zum Erinnern, Einsehen und zum Wollen des Erinnerns und Einsehens) zusammen. In der konkreten Tätigkeit des Geistes sind Sich-Erinnern, Einsehen und Wollen ›ein Leben, ein Geist, ein Wesen: *una vita, una mens, una essentia* (De trin. X,11,18, vgl. S. 126/27). Das Vermögen der Erinnerung ermöglicht die Selbstgegenwärtigkeit des Geistes. Das besagt aber nicht, daß er in dieser Selbstgegenwärtigkeit – der augenblickshaften Akte bemerkten Erinnerns – verharren würde oder auch nur könnte. In der Erinnerung kommt das Vergehen der Zeit nicht zum Stillstand. Es hält in ihr vielmehr an. Augustinus erläutert das daran, wie ›Rhythmus‹ und ›Melodie‹ erfaßt werden. Die »*numerositas soni*« wird im Vergehen der Töne, mit diesen gleichzeitig als »ohne Zeit in einem gewissen verborgenen und hohen Stillschweigen stehend erfaßt.«⁴⁶ An der Ästhetik des Hörens wird klar, daß das Verstehen und Erinnern eines Sinnnganzen keine ›Entzeitlichung‹ des Denkens, sondern die Bereitschaft zur ›Verzeitlichung‹ voraussetzt. Erinnern vollzieht sich in vielen, wenn man so will, ›kleinen‹ (›unthematichen‹) Erinnerungsvorgängen, die jeweils nicht eigens bewußt (als solche thematisch) werden.⁴⁷ Sie sind als ›geheimen Wissen‹ (*arcana notitia*) in der Erinnerung, die dadurch zum »Verborgenen des Geistes« wird: zum »*abditum mentis*« – zum ›Abgrund‹ der »*abstrusior profunditas memoriae*«. ⁴⁸ Der terminus *abditum*

⁴⁶ »[...] *soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio [...]*« (De trin. XII,14,23, a.a.O. (CCL), S. 377).

⁴⁷ Leibniz wird mit seiner Rede von den »*petites perceptions*« darauf zurückkommen: vgl. *Nouveaux Essais*, Vorrede; II,21, § 12; II,27, § 13, 14; *Monadologie* §§ 14,19.

⁴⁸ »*sicut [...] in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur*« (De trin. XIV,6,8, S. 196/97); »*hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias*« (XIV,7,9, S. 200/01). Zur »*abstrusior profunditas memoriae*« als »*memoria principalis*« vgl. XV,21,40/41, S. 336/37.

mentis und die Rede von der *abstrusior profunditas memoriae* sind keine Formeln für etwas, was die Kraft des Denkens überstiege oder zu dem über die Grenzen des Denkens hinaus ›aufzusteigen‹ wäre. ›Abgrund des Geistes‹ heißt vielmehr, daß das Vermögen der Erinnerung nicht wieder auf einen anderen ›Grund‹ zurückgeführt werden kann. Erinnern ist nicht der sekundäre, sondern der primäre Bezug, in dem der Geist sich vorfindet.⁴⁹ Deshalb konstatiert Augustinus, daß in der Erinnerung die Art und Weise des Denkens fundiert ist: »in memoria est cogitandi modus« (De trin. XI,8,14, S. 166/67). Deshalb heißt es, daß von dem, was in der Erinnerung enthalten ist, die ›Sehkraft des Denkenden‹ geformt wird: »ex memoria recordantis acies informetur« (vgl. De trin. XIV,7,10, S. 200/01). Deshalb nennt Augustinus schließlich Denken ein ›Erinnern seiner selbst: ›memoria sui« (De trin. XIV,6,8, S. 196/97).

c) Mit seinem Memoria-Konzept erklärt Augustinus die Evidenz, daß jedes Erinnern Wiedererinnern ist – diese Evidenz ist der sachliche Kern von Platons Anamnesistheorem –, ohne die von Platon hinzugefügte mythische Annahme einer Präexistenz der Seele.⁵⁰ Augustinus erklärt – vornehmlich in Buch X der »Confessiones« und in »De trinitate« – das Faktum der Wiedererinnerung als innerzeitlichen Akt. Wiedererinnerung beruht darauf, daß die Erinnerung keine (innere) Kopie eines Vergangenen, sondern daß sie »ohne Absurdität« das Vermögen der Erinnerung des Gegenwärtigen ist.⁵¹ Weil die memoria das Vermögen der Erinnerung des Gegenwärtigen ist, läßt sich sowohl

⁴⁹ Das gilt gerade für den Gegenstand der Trinität: das Erinnern Gottes.

⁵⁰ Vgl. Menon 82a–85b, Phaidon 72e–76d, Phaidros 249c–251d. – Leibniz wird bemerken, daß Platons Lehre von der Wiedererinnerung ausgezeichnet überlegt sei – vorausgesetzt, man reinige sie vom »Irrtum der Präexistenz (l'erreur de la preexistence)« (vgl. Discours de Métaphysique, § 26). Eben dies hat Augustinus geleistet.

⁵¹ »quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut ualeant recoli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi.« (De trin. XIV,11,14, S. 216/17)

erklären, was Wiedererinnerung heißt, als auch, inwiefern sich im Bewußtsein findet, wovon sich eben dieses Bewußtsein als endliche Entsprechung denkt. Das wird zu einem zentralen Moment in der philosophischen Rekonstruktion des Begriffs der Trinität werden. Zugleich ist diese Entdeckung, daß Erinnern einen Akt relationaler Synthesis bedeutet, eine der Innovationen von Augustinus, die weit über den philosophiegeschichtlichen Ort ›Spätantike‹ hinausreichen. Denn nicht zuletzt die Analyse von Sinn und Vermögen der Erinnerung ist es, die ihn von Plotin unterscheiden und über ihn hinausgehen lassen.⁵²

Plotin setzt das Denken ausdrücklich dem Erinnern (dem *mnemonéin*) entgegen und denkt dieses Erinnern als eine Art von Abspeichern (als ein Aufbewahren) des Wahrgenommenen. Die Seelenkraft der *mnéme* gehöre mit dem Vorstellungsvermögen (dem *phantastikon*) zusammen und sei im Unterschied zur Anamnesis, die mit der Zeit (dem *chrónos*) nichts zu tun habe, zeitgebunden. Aber auch für dieses zeitliche Erinnern *der* Seele (der konkreten Einzelseelen nur als deren Teil) sei entscheidend, daß die ›gute Seele nach oben‹ strebt, um das menschliche Mühen und mit ihm das Erinnern – dies Dasein also der Endlichkeit – zu vergessen. Insofern gelte, daß ›die gute Seele vergeßlich‹ ist. Sie flieht aus dem Vielen in die Erinnerungslosigkeit des Einen.⁵³ Habe die Seele durch dies Vergessen den Bereich des Noetischen erreicht, dann gebe es dort nicht nur keine erinerten Dinge, sondern auch kein Erinnern mehr. Denn Erinnern erzeugt Andersheit: es sei Ausdruck eben jenes ›Fehlers‹, daß die Seele nicht im ›Einen‹ verharrt. Erinnern hat mit dem

⁵² Ansätze, die in die Richtung von Augustinus' Memoria-Analyse weisen, finden sich bei Aristoteles – etwa wenn es in »Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (Über Gedächtnis und Erinnerung)« heißt, daß die Erinnerung ein höheres oder umfassenderes Prinzip habe als das bloß das Vergangene aufbewahrende Gedächtnis, oder wenn es heißt, daß sich diese Aufbewahrungsfunktion des Gedächtnisses bei vielen Lebewesen finde, das Vermögen der Erinnerung hingegen eine Art von Schluß (ein *συλλογισμός*) sei, der sich bei keinem anderen Lebewesen als beim Menschen finde (vgl. Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως 451 b9/10, 453 a 14).

⁵³ Vgl. Enneade IV,3,25–32.

›Vielen‹ und Zeit als Form wie Bedingung des Werdens zu tun. Es verzeitlicht das Denken: daher die mnéme der Erinnerung auch dann, wenn sie sich auf ›das Beste‹ richtet, nicht selbst das Beste ist. Denn sie beziehe sich auf geschehene (gewordene) und vergangene Dinge.⁵⁴ Deshalb stehe das Vermögen der Erinnerung unterhalb der Seele: Es ist die Erscheinungsweise der Vielheit des Endlichen, die gerade überwunden werden soll. Zusammengefaßt: Plotin verknüpft die Erinnerung mit Zeit als Bedingung (der Vielheit) diesseitiger Existenz, bindet dabei das Erinnern an die Zeitdimension Vergangenheit und setzt ihm Vergessen als ekstatische Einung jenseits aller Verbindung mit dem Zeitlichen entgegen. Im Aufstieg zu diesem Einen wird die Erinnerung nicht nur im Hinblick auf ihre möglichen Gegenstände (das ›Erinnerte‹), sondern auch als Methode oder der Form nach überwunden.

Ist bei Plotin die gute Seele vergeßlich, so zeichnet sie sich bei Augustinus dadurch aus, daß sie erinnert.⁵⁵ Sie geht über ihre Endlichkeit hinaus, indem sie sich ihrer erinnert. Die »Confessiones« insgesamt sind Dokument dieser Erinnerungsarbeit – und reflektieren sie. Dies geschieht insbesondere in Buch X, einschließlich der Definition, daß ›die Erinnerung die Kraft des Lebens im sterblichen lebenden Menschen ist‹, aus der dann

⁵⁴ Vgl. Enneade IV,4,1–6. – In der Enn. IV,6 wird die Aufbewahrungsfunktion des Erinnerns (die Erinnerung als Gedächtnis der mnéme) als Mitte gedacht, in der die Seele Wahrnehmung von beidem (dem täuschenden Vielen wie dem Noetischen) hat (vgl. IV,6,3,10ff.). Zugleich wird (wie schon von Platon, vgl. Theaitetos 191dff.) die Vorstellung kritisiert, Erinnern sei ein ›Behalten von Abdrücken‹ (vgl. IV,6,3,22ff.). In der Erläuterung, wie die ›Kraft‹ (dýnamis) der Seele, die sich im Erinnern zeigt, zu verstehen ist, gelangt Plotin freilich nicht darüber hinaus, was schon Aristoteles konstatierte: gegenüber dem ›Informationsspeicher‹, als der das Gedächtnis fungiert, habe die anamnésis des Erinnerns eine ›höhere‹ arché (vgl. Anm. 52).

⁵⁵ Es geht hier um die Benennung der Differenz: Sie hat mit Begriff und Status wie Sinn und Vermögen der Erinnerung zu tun. – Daß »De trinitate« jenen Analysen der Selbstreflexion des Geistes in seinen Denkformen verpflichtet ist, die sich bei Plotin – bisweilen um vieles detaillierter – finden, bleibt hiervon unberührt.

folgt, daß beim Hinausgehenwollen über das Vermögen der Erinnerung die memoria nicht nur Objekt, sondern immer zugleich Subjekt eben dieser Transzendenz ist. Denn woher rühre das Bedürfnis, die ›Kraft der Erinnerung‹ zu überschreiten, wenn nicht aus der Erinnerung selbst – wie könnte ›Gott gefunden werden, wäre der Geist seiner nicht eingedenk‹.⁵⁶ Die Memoria enthält damit beides: die Erinnerung der eigenen Endlichkeit sowie – und zwar gerade durch diese erinnerte Endlichkeit – die Erinnerung dessen, was diese Endlichkeit transzendiert.⁵⁷

Bringt Augustinus in den »Confessiones« die Erinnerung als Kraft des Lebens im sterblich lebenden Menschen zur exemplarischen Darstellung, so rückt in »De trinitate« eben diese memoria in die Mitte der begrifflichen Rekonstruktion dessen, was das menschliche Bewußtsein als göttliche Trinität in sich findet (und erinnert). Es sind namentlich die in dieser Studienausgabe enthaltenen Bücher von »De trinitate«, die der bewußtseinstheoretischen Fassung dieses Findens Gottes im Bewußtsein dienen. ›Finden‹ (*inventio*) bedeutet, so Augustinus' etymologische Deutung, nichts anderes als ein ›Gehen in das, was gefragt oder gesucht wird‹: ein »in id venire quod quaeritur« (De trin. X,7,10, S. 110/111). Indem wir in den Grund des Gott denkenden Bewußtseins gehen, finden wir in uns selbst, weshalb wir unser Denken als Bild der göttlichen Trinität denken.

⁵⁶ »[...] tanta uis est memoriae, tanta uitae uis est in homine uiuente mortaliter! Quid igitur agam, tu uera mea uita, deus meus? Transibo et hanc uim meam, quae memoria uocatur, transibo eam [...]. Transibo ergo et memoriam [...], ut ubi te inueniam [...]? Si praeter memoriam meam te inuenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?« (Conf. X,17,26, a.a.O., S. 168/69)

⁵⁷ Einsichtig und begriffen wird dieser Doppelbezug der Memoria an dem, was »pulchritudo« heißt: am Schönen erfahren wir, was Erinnern im Grunde bedeutet. Zum Ganzen vgl. Verf., Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin, a.a.O.

5.
*Zum Aufbau
 der ganzen Schrift*

Augustinus hat die philosophische Rekonstruktion des Trinitätstheorems nicht mit der begrifflichen Bündigkeit und noetischen Stringenz vorgetragen, die z. B. Plotins Enneaden zeigen. Man merkt den fünfzehn Büchern »De trinitate« die lange Entstehungszeit an. Der Text ist bisweilen mäandrisch, es gibt Wiederholungen in einem die Funktion des didaktischen Fingerzeigs weit übersteigenden Maß, Redundanzen und Disproportionen. Nicht zuletzt das mag es rechtfertigen, innerhalb dieser Studienausgabe nicht den ganzen Text von »De trinitate« zu präsentieren. Im folgenden soll, auch um eine Art Skizze des Gesamtaufbaus zu geben, auf die hier fehlenden Bücher von »De trinitate« zumindest hingewiesen werden.

Ausgangspunkt für das ganze Unternehmen ist das Symbolon von Nizäa. Augustinus will Rechenschaft darüber geben, daß die »Dreieinheit der eine und einzige und wahre Gott ist, und daß man zurecht sagt, glaubt und einsieht, daß Vater und Sohn und Heiliger Geist von einer Substanz und eines Wesens sind.«⁵⁸ Dieses Rechenschaftgeben erfolgt zunächst durch die Überprüfung wie Sicherung des biblischen Glaubensgegenstandes. Augustinus bietet hier in den Büchern I bis IV ein weitausholendes und breites Cento von einschlägigen Bibelstellen. Wird dadurch die »fides« und mit ihr der Glaubensgegenstand ›Trinität‹ exponiert, so zieht Buch V daraus eine erste Konsequenz, die philosophisch relevant ist. Das ist die mit dem Begriff der Trinität – sowohl ihrer ›inneren‹ Form nach als auch als kreative Kausalität in ihrer Beziehung ›nach außen‹ – verbundene Aufwertung der Kategorie der *Relation*. Die Relation (Aristoteles' *πρός τι*) ist die der Trinität sozusagen naturgemäße Kategorie. ›Beziehungs-

⁵⁸ »Quapropter [...] suscipiemus [...] reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et uerus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae uel essentiae dicatur, credatur, intellegatur [...]« (De trin. I,2,4, a.a.O. (CCL), S. 31).

haftigkeit« ist nicht mehr der Ausdruck des defekten Status der sinnlichen Welt gegenüber dem göttlich Einem. Als Relation rückt vielmehr eben diese unhintergehbare Beziehungshaftigkeit ins Zentrum des kategorialen Interesses. Denn gerade im Hinblick auf Gott als kreative Instanz gebe es »[...] auch beziehentliche Aussagen [...], das heißt solche, die nicht in bezug auf sich selbst selbst, sondern in bezug auf etwas, was es selbst nicht ist, gelten. So besagt Vater eine Beziehung zum Sohn oder Herr eine Beziehung zu den ihm dienenden Geschöpfen.« (XV,3,5, S. 254/55) Sowohl für die innere Form der göttlichen Trinität wie für die Rede von creator und creatura wird die Relation zur entscheidenden Kategorie.⁵⁹ Trotz teilweiser verbaler Depravierung der Relation setzt Augustinus damit den Prozeß ihrer »Rehabilitierung« in Gang.⁶⁰

Buch VI gilt wieder der Bibelexegese – der Sicherung des (zu rekonstruierenden) Befundes, daß der trinitarische Gott »nicht dreiteilig, sondern dreieinig« ist, wie es in der Übersicht von Buch XV heißt (vgl. S. 254/55). Bemerkenswert ist der Schluß von Buch VI. Im Kommentar der Kurzdefinitionen, die Hilarius v. Poitiers bezüglich dessen, was den Personen der Trinität eigentümlich sei – die ›Ewigkeit sei im Vater, die Gestalt im Bild, der Gebrauch im Geschenk‹ –, gegeben hat, formuliert Augustinus Ansätze einer Theorie des Bildes bzw. der Semantik dessen, was ein Bild ist. »Erfüllt ein Bild dasjenige vollendet, dessen Bild es ist, dann gleicht es sich diesem an, nicht jenes seinem Bild. In diesem Bild hat er (Hilarius) die Gestalt benannt, wegen der Schönheit, die da schon von so großer Übereinstimmung und

⁵⁹ Vgl. übrigens auch die parallele Argumentation in Boethius' »Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii«: »Age nunc de relativis speculemur pro quibus omne quod dictum est sumpsimus ad disputationem [...]« (Tract. I, V, zitiert nach: A.M.S.Boethius, Die Theologischen Traktate, hg. v. M. Elsässer, Hamburg 1988, S. 20). – Zum Ganzen vgl. auch Art. »Kategorie« in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. a. (im folgenden: HWPPh), Bd. 4, Basel 1976, 716 ff.

⁶⁰ Vgl. K. Flasch, Augustin, a.a.O., S. 353; vgl. auch B. Mojsisch, Art. »Relation«, in: HWPPh, Bd. 8, Basel 1992, 586.

erster Gleichheit und erster Ähnlichkeit ist, daß sie nicht abweicht und auf keine Weise ungleich und aus keinem Teil unähnlich ist, sondern bis zur Dieseligkeit dem entspricht, dessen Bild sie ist.⁶¹ In dieser ›Dieseligkeit‹ bedeutenden ›Entsprechung‹ gründet die Schönheit (zum Beispiel) eines Bildes. Dieses Bildtheorem – expliziert für die innertrinitarische Form des Bildes, formuliert aber auch für die ›Spur‹, mit der die göttliche Trinität in der sie reflektierenden Schöpfung erscheint⁶² – wird für die weitere Tradition (zusammen mit dem neuplatonischen Denken des Bildes) entscheidend (vgl. die in 7.a) folgenden Hinweise zu Eckhart).⁶³ Es gehört zum Bewußtsein des Bildes (wie zur Semantik des Bild-Sehens), daß in ihm erscheint, wovon es Bild gedacht wird. Was Augustinus hier in grundlegender Weise formuliert, reicht zugleich weit über die Epochen-grenze ›Mittelalter‹ hinaus.

Buch VII kehrt noch einmal zum biblischen Befund und der Diskussion zurück, inwiefern nicht nur der »pater« Kraft und Weisheit ist (vgl. 1 Kor. 1,24), sondern auch »filius« und »spiritus«. In diesem Zusammenhang stößt Augustinus auf den sich der Übersetzung des nizäischen »μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις« mit »una substantia, tres personae« verdankenden terminus »persona«. Von ihm hatte es bereits in Buch V geheißen, daß die Rede von ›drei Personen‹ ein Elaborat großer sprachlicher Not sei: ›drei Personen‹ wäre gesagt worden, nicht, um jenen Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müs-

⁶¹ »Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est [...]« (De trin. VI,10,11, a.a.O. (CCL), S. 241)

⁶² »Oportet igitur ut creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium.« (De trin. VI,10,12, ebd., S. 242)

⁶³ Vgl. J. Kreuzer, Der Raum des Sehens, in: Gestalten mittelalterlicher Philosophie, a.a.O., S. 169–205.

sen.⁶⁴ Nun gibt es aber mit der Übersetzung den zu erklärenden Sachverhalt ›Person‹. Er rückt sogar ins Zentrum des Interesses: Denn wenn bezüglich der göttlichen Trinität von ›drei Personen‹ die Rede ist, dann ist es eben das den dreien Gemeinsame, was Person bezeichnet.⁶⁵ Freilich gerät hier die Argumentation mehrfach ins Stocken – Augustinus gesteht, daß diese Wörter aus dem Zwang heraus geboren wurden, gegen die »Angriffe und Irrtümer der Häretiker« über die Trinität als in sich unterschiedene Einheit und sich in sich unterscheidendes ›Eines‹ reden zu müssen.⁶⁶ Relevant bei den Ansätzen in »De trinitate« ist, daß die Semantik von Person nicht aus einer ›Gottesebenbildlichkeit‹ deduziert, sondern aus der Analyse der funktionalen Verwendung des Begriffs abgeleitet wird. Dazu eine kurze Bemerkung.

Person meint eine Beziehung und die Rede von drei Personen sage eine Beziehungsstruktur aus. Person ist nicht die Eigenschaft einer zugrundeliegenden Substanz, sondern die Art, wie diese jeweils als Subjekt erscheint. Von der Sache her denkt Augustinus damit Person – auch wenn er gelegentlich »persona« und »substantia« identifiziert – als funktionalen Begriff einer sich in sich differenzierenden Einheit, d. h. als Relation. Dies wird z. B. deutlich, wenn De trin. XV,7,11 jeder einzelne Mensch als Person bezeichnet wird – wobei »persona« für jene intentionale Struktur des Bewußtseins steht, die mit dem Ternar »mens-notitia-dilectio« reflektiert wird. Sofern Dasein diese intentionale Struktur zeigt, ist es personales Dasein. Person bezeichnet damit nicht eine Natureigenschaft, sondern ein Verhalten zu Natur: »diese drei (mens-notitia-dilectio) sind so im Menschen, daß sie nicht der Mensch selbst sind.« Im Verhalten zu Natur (auch zur eigenen) besteht die »essentia« der jeweils psycho-

⁶⁴ Vgl. De trin. V,9,10, S. 384/85.

⁶⁵ »Quid igitur tres? Si enim *tres personae*, commune est eis id quod persona est.« (De trin. VII,4,7, a.a.O. (CCL), S. 257)

⁶⁶ »Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec uocabula cum opus esset copiosa disputatione aduersus insidias uel errores haereticorum?« (De trin. VII,4,9, ebd., S. 259)

physischen Entität ›Person‹. Im Unterschied zu den göttlichen Personen, die als drei verschiedene gleichwohl ›eines Wesens sind‹, ist jede menschliche als »una persona« ein Wesen: »una essentia«. ⁶⁷ Weil kreatürliches Dasein endliches Dasein ist, unterscheidet sich jede menschliche Person von jeder anderen ihrem ›Wesen‹ nach: qua »essentia«. In seiner Endlichkeit also gründet die Singularität und Unwiederholbarkeit personalen Daseins. Dieser relationstheoretische Ansatz unterscheidet Augustinus' Personbegriff von Boethius' wirkmächtig gewordener Definition als »naturae rationabilis individua substantia«, die substanzontologisch verfährt und ›Person‹ wie ein Ding im Kosmos der Natursubstanzen denkt. ⁶⁸

Ebenfalls im Zusammenhang mit dem $\mu\acute{\alpha}$ οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις von Nizäa hält Augustinus fest, daß ›usia‹ eigentlich oder besser mit »essentia« zu übersetzen sei, nicht mit »substantia«. Was als Wesen Gottes gedacht wird, ist keine Substanz, die Eigenschaften hat, sondern zu denken als etwas, was seine Eigenschaften *ist*. ⁶⁹ Diesen Sinn von οὐσία gebe das Wort »essen-

⁶⁷ »sed haec tria ita sunt in homine ut non ipsa sint homo. [...] (per naturam dei) tres personae sunt unius essentiae non sicut singulus quisque homo una persona.« (De trin. XV,7,11, S. 272–275)

⁶⁸ Vgl. A.M.S. Boethius, *Contra Euty. et Nest.* (=Tract. V), V,3, a.a.O., S. 74 ff. – Vgl. M. Lutz-Bachmann, *Person und Natur in den Opuscula Sacra des A.M.S. Boethius*, in: *Theologie und Philosophie* 58; J. Kreuzer, *Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters*, in: D. Sturma (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte-Theoretische Philosophie-Praktische Philosophie*, Paderborn 2001.

⁶⁹ In den »Confessiones« referiert Augustinus seine Lektüre von Aristoteles' Kategorienschrift und bekennt, daß sie ihm eher geschadet habe, da er versucht habe, Gott mittels der Kategorie der Substanz zu denken, als wäre er »Träger« von Eigenschaften wie die Körper, denen ihnen zufällige Eigenschaften prädiiziert werden. Gott aber sei keine Substanz, der als Träger ihre Eigenschaften akzidentell sind, sondern er sei seine Eigenschaften selbst (vgl. Conf. IV,16,29; vgl. auch Soliloquia II, 22). Inwieweit Augustinus' Auffassung und Kritik – »aliud est substantia [...] aliud qualitas eius« (vgl. De civitate dei 11,10, a.a.O., S. 331) – Aristoteles' Kategorienschrift gerecht wird, kann hier nicht diskutiert werden (vgl. Aristoteles, *Kategorien*, übers. u. erl. v. K. Oehler, Berlin ³1997, S. 242ff.).

tia« insofern (besser) wieder, als es – analog dazu, wie »sapientia« von »sapere (schmecken und deshalb verständig bzw. weise sein)« und »scientia« von »scire (wissen)« komme – von dem, was »esse« (zu sein) heißt, abgeleitet sei.⁷⁰ Weil Substanz etwas meine, dem seine Eigenschaften nur zufällig prädiziert würden, sei es offenkundig, daß »Gott mißbräuchlich Substanz genannt werde, um mit einem geläufigeren Namen »essentia« einsichtig zu machen, wie es wahrhaft und eigentlich heißen müsse, so daß vielleicht Gott allein »essentia« genannt werden sollte.«⁷¹ Gerade hier ist es mißlich, daß sich Augustinus nicht an seine begriffslogische Präzisierung hält. So setzt er nach der eben zitierten Ableitung des Begriffs »essentia« von »esse« umstandslos *essentia* doch wieder mit *substantia* gleich: beide enthielten Akzidenzien, in denen Veränderung stattfindet.⁷² Die Brisanz, die die substanzkritische Deutung von *essentia* bezüglich eines dingontologischen Substanzbegriffs hat, liegt auf der Hand. Doch läßt Augustinus das Potential dieser Kritik am traditionellen Substanzbegriff wegen seines notorischen Desinteresses an terminologischer Präzision ungenutzt. »De trinitate« gibt hier nur eine Anregung. Das gilt ebenso für die mit dem zu reformulierenden Substanzbegriff verbundene Reinterpretation der Kategorien-

⁷⁰ »melius hoc appellatur *essentia*, quam graeci οὐσία, uocant. sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est *essentia*.« (De trin. V,2,3, S. 370) – Zu *essentia* als »nouum nomen« und »uerbum expressum a uerbo« vgl. De civitate dei 12,2 und De moribus eccl. cath. 2,2,2. Zu diesem Wort, das die »alten« Lateiner nicht kannten vgl. Seneca, ep. 58,6; Quintillian Inst. or. II,14,2; III,6,23–24.

⁷¹ »Unde manifestum est deum abusive substantiam uocari ut nomine usitatore intellegatur *essentia*, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat *essentiam*.« (De trin. VII,5,10, a.a.O. (CCL), S. 261) – Vgl. H. Deuser, Trinität und Relation, in: Marburger Jahrbuch Theologie X (1998).

⁷² Vom »esse« im »ego sum qui sum« von Ex. 3,14 unterschieden sich »quae dicuntur *essentiae* siue *substantiae*« und »capiunt *accidentias* quibus in eis fiat [...] mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest.« (De trin. V,2,3, S. 370)

lehre, in deren Zentrum die Kategorie der Relation zu stehen hätte. Es ist Johannes Scottus Eriugena, der diese Reinterpretation und Neuformulierung der Kategorien vornehmen wird.⁷³

Daß diese Studienausgabe mit *Buch VIII* einsetzt, läßt sich mit Augustinus selbst rechtfertigen: Im rückblickenden Kommentar hält er fest, daß in »De trinitate« erst mit Buch VIII der eigentliche Gegenstand erreicht werde. »Wenn wir uns nämlich erinnern, wo unserer Vernunft in diesen Büchern die Dreieinheit aufzuleuchten begann, so begegnete uns das achte Buch [...], als wir zu der Liebe kamen, die in der Heiligen Schrift Gott genannt wird.«⁷⁴ Buch VIII wie die *Bücher IX bis XI* enthält diese Studienausgabe komplett. Ihre Funktion im Aufbau und in der Abfolge der Argumentation hat Augustinus selbst erläutert (vgl. S. 256–259).

Buch XII markiert einen Einschnitt in der Entstehung von »De trinitate«: dieses zwölfte Buch sei noch nicht beendet gewesen, als der unfertige Text ohne Augustinus' Zustimmung veröffentlicht wurde, was ihn fast bewogen hätte, das ganze Unternehmen zurückzuhalten. Nur auf Druck habe er dann »De trinitate« dennoch verbessert und überarbeitet, vervollständigt und schließlich herausgegeben, heißt es im Rückblick der »Retractationes«.⁷⁵ Man merkt diesen Einschnitt dem Gesamtaufbau an.

Das Programm, mit dem Augustinus Buch XI abgeschlossen hatte – im ›inneren Menschen‹ sei nun jene »trinitas« zu suchen, deren Spuren vorher in den Akten sinnlicher Wahrnehmung

⁷³ Unter ausdrücklicher Berufung auf »De trinitate« heißt es in »Periphyseon«: »Aristoteles (conclisit) innumerabiles uarietates (quae post deum sunt et ab eo creatae) in decem uniuersalibus generibus [...], quae decem kategorias, id est praedicamenta, uocauit. [...] sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de Trinitate, dum ad [...] divinae essentiae inuestigationem (peruenitur) categoriarum uirtus omnino extinguitur.« (J.S. Eriugena, *Periphyseon* I, 463A–B, hg. v. I.P. Sheldon-Williams, Dublin ²1978, S. 84)

⁷⁴ Vgl. *De trin.* XV,6,10, S. 268–71.

⁷⁵ Vgl. *Retract.* II,15,1.

analysiert worden waren (vgl. S. 176/77) – kommt nicht voran. So schließt Buch XII erneut mit der Absicht, ›nach innen aufzusteigen‹: »introrsum ascendere« (XII,15,25). Dem geht, sachlich relevant, vorher a) die Unterscheidung zwischen ›Weisheit und Wissenschaft‹ und b) Augustinus' explizite Kritik an Platons Verknüpfung des Wiedererinnerungstheorems mit der mythischen Annahme einer Präexistenz der Seele (De trin. XII,15,24). Zuerst zu b): Die Kritik gilt der mythischen Präexistenzannahme, mit der der »edle Philosoph« das Anamnesistheorem zu erklären suchte. Augustinus' Kritik gilt nicht diesem Theorem selbst. Denn die Einsicht (oder Evidenz), daß jedes Erinnern ein ›Erinnern des Erinnerns‹ in sich schließt, teilt er mit Plato gerade. Nur gebraucht er zur Erklärung nicht die zusätzliche Hypothese einer Präexistenz der Seele. Erklärt werden vielmehr Faktum wie Geltung der Wiedererinnerung aus der Analyse der innerzeitlichen Semantik des Erinnerns. Erinnern bedeutet ein Zusammenbringen von zeitlich Verschiedenem im Vorübergehen von Zeit. Am Hören wird deutlich, wie das Vermögen der Erinnerung ein ›Erinnern des Erinnerns‹ in sich schließt (vgl. o., S. XXVII).⁷⁶ Die Zeitlogik oder der Zeitsinn der Erinnerung erklärt die Möglichkeit (und Notwendigkeit), daß der Geist das vorübergehende Denken einer nicht vorübergehenden Sache in sich begreift.⁷⁷ Nun zu a): der Unterscheidung zwischen »Weisheit« (»sapientia« als »geistiger Erkenntnis der ewigen Dinge‹) und »Wissenschaft« (»scientia« als der Verstandeserkenntnis der zeitlichen Dinge).⁷⁸ Diese Unterscheidung hat einen handlungsorientierenden Hintergrund: Von der Betrachtung des Ewigen

⁷⁶ Zu diesem ›Erinnern des Erinnerns‹ (»Ergo et meminisse me meminī« usw.) vgl. ausführlicher Conf. X,13,20; zur Erläuterung J. Kreuzer, Pulchritudo, a.a.O., S. 42ff.

⁷⁷ Zur »rei non transitoriae transitoria cogitatio« vgl. De trin. XII,14,23, a.a.O. (CCL), S. 376/77. – Augustinus erklärt die Gegenwartserfahrung der Erinnerung, die das vorübergehende Zeitliche in seiner Verschiedenheit verbindet, am Sinn des Hörens (vgl. Anm. 46). Dies ist einer der Beispiele, die zeigen, daß und wie Augustinus' »ästhetische« Analysen unmittelbar bewußtseins- wie erkenntnistheoretische Relevanz haben.

⁷⁸ Vgl. De trin. XII,15,25.

unterschieden sei die Tätigkeit, in der wir die zeitlichen Dinge gut gebrauchen (sollen). ›Wissen‹ ist die Erkenntnis des Bereichs geschichtlichen Handelns, für das wir Verantwortung tragen.⁷⁹ Es ist der Bereich instrumenteller Vernunft – des ›uti‹⁸⁰ –, auf den sich die ›scientia‹ bezieht. Von diesem ›uti‹ instrumenteller Zweckerationalität ist die ›contemplatio‹ des Ewigen unterschieden. Die ethische oder handlungsorientierende Bedeutung dieses ›sapientialen Wissens‹ ist es, die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Urteils über geschichtliches Handeln zu gewährleisten bzw. zu sichern. Gerade im Hinblick auf diese Unterscheidung zwischen der Verstandeserkenntnis der Wissenschaft(en) und dem Begründungswissen urteilender ›Weisheit‹ gewinnt die Eingangsthese von Buch XII ihr Gewicht: Wenn wir von der ›Natur des Geistes handeln‹, dann komme es darauf an, ›die Verstandesbeschäftigung mit dem Zeitlichen nicht von der Betrachtung des Ewigen zu trennen, um dann nach einem Dritten zu fragen, in dem sich die Trinität erfüllt. Sondern in der ganzen Natur des Geistes muß sich die Trinität so zeigen, daß in dem einen und ungeteilten Geist die Trinität gefunden wird.«⁸¹ In Buch XV heißt es dann lapidar, daß da, ›wo keine Wissenschaft ist, auch auf keine Weise Weisheit ist.«⁸²

Buch XIII bedeutet eine Zäsur. Das Programm der bewußtseinsphilosophischen Rekonstruktion der Trinität, für das das Stichwort ›fides quaerit, intellectus invenit‹ steht, scheint sich zugunsten der ›fides‹ zu verschieben – zugunsten der abermaligen Sicherung des Glaubens, durch den oder in dem geglaubt wird. Buch XIII formuliert gewissermaßen die fideistische Zuspitzung der Unterscheidung zwischen Wissen und Weisheit,

⁷⁹ ›Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur.« (De trin. XII,14,22, a.a.O. (CCL), S. 375; zur ›historica cognitio‹ vgl. ebd. S. 376)

⁸⁰ Zu ›uti – frui‹ als regulativen Grundbegriffen von Augustinus' ›Ethik‹ vgl. Anm. 12 zu Buch IX (S. 399) und 39 zu Buch X (S. 402).

⁸¹ De trin. XII,4,4 (vgl. Anm. 37).

⁸² ›aut quis non uideat ubi nulla scientia est nullo modo esse sapientiam.« (De trin. XV,6,10, S. 272/73)

die in Buch XII einsetzte. Der Selbstkommentar lautet, daß ›im dreizehnten Buch bei Empfehlung des christlichen Glaubens behandelt wurde, inwiefern die im eigentlichen Sinne sogenannte Wissenschaft niedriger steht als die Weisheit und, mag sie auch schon zum inneren Menschen gehören, doch noch nicht als Bild Gottes bezeichnet oder dafür gehalten werden darf‹ (vgl. XV,3,5, S. 260/61).⁸³ Erst mit dem Ende von Buch XIII schließt Augustinus diesen Exkurs ab und kehrt wieder zu dem argumentativen ›Punkt‹ zurück, der mit Buch XI erreicht war.⁸⁴

Buch XIV – mit dem diese Studienausgabe wieder einsetzt – beginnt (vgl. XIV,1,1–4,6) mit einer Zusammenfassung der Resultate des Exkurses, den die Bücher XII und XIII bilden. Expressis verbis knüpft Augustinus dann an den in Buch X erreichten Diskussionsstand – von dem darauf zum ›äußeren Menschen‹ übergegangen war – an: »[...] Unter anderem also sagten wir im zehnten Buch, daß der Geist des Menschen sich selbst kenne [...]« (usw.).⁸⁵ Damit kehrt »De trinitate« zu seinem zentralen philosophischen Gegenstand zurück: zur Selbstreflexion der konkreten Natur des Geistes, durch die sich Spuren jener Trinität in ihm finden, auf Grund derer wir ihn als Bild eben dieser Trinität und damit deren erscheinende Wirklichkeit selbst zu begreifen vermögen. Nach dem Ternar »memoria-intellegentia-voluntas«, der in Buch X Geist als dynamische Selbstbeziehung einsichtig (»evidentior«) gemacht hat, sind es vor allem die Überlegungen zum »abditum mentis« (›Verborgenen des Geistes‹), d. h. der »inneren Erinnerung des Geistes«, die sich als der reflexiv nicht hintergehbare Grund des Bewußtseins im Bewußtsein zeigt, in *Buch XIV* und das Theorem vom »inneren Wort« (»verbum intimum«) in *Buch XV*, die das Programm fortsetzen, die menschliche »mens« als erscheinende Wirklichkeit, d. h. als

⁸³ In diesem Zusammenhang formuliert Augustinus denn auch sein Erbsünden- und Prädestinationstheorem mit gnadenloser Schärfe (vgl. De trin. XIII,12,16–15,19)

⁸⁴ Der Ternar »memoria-acies-voluntas« am Ende von Buch XIII (XIII,20,26) schließt fast wörtlich an den von »memoria-cogitatio-voluntas« in Buch XI an.

⁸⁵ Vgl. De trin. XIV,4,7, S. 192/93.

Bild jener Instanz zu denken, die als und derer als göttliche Trinität gedacht wird.

6.

Augustinus' Innovationen

Die erste und grundlegende der Innovationen, die Augustinus' Selbstreflexion des Geistes enthält, mit der er diesen in seiner Endlichkeit als Bild der göttlichen Trinität denkt, betrifft Sinn und Vermögen der *memoria*. Es ist die Erinnerung, die als »abditum mentis« bzw. »memoria principalis« zum Grund im Bewußtsein wird. Sie ist *modus cogitandi*. Aus und von der *memoria* wird die Sehkraft des Denkenden geformt. Erinnern reduziert sich nicht auf ein retentional-reproduktives Aufbewahrungssystem. Es ist vielmehr in entscheidender Weise das Vermögen der Erinnerung des Gegenwärtigen (vgl. Kap. 4.b, 4.c dieser Einleitung). Der Sinn der Erinnerung erschöpft sich nicht darin, daß sie die sekundäre (>innere<) Kopie eines primären (>äußeren<) Datums wäre. Wäre Erinnern die bloße Kopie einer gegebenen Erfahrung (oder einer intelligiblen Entität), dann fiel es mit dem, was wir erinnern, dem Erinnerten, zusammen – dann könnte die Erinnerung in gleicher Weise zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden wie andere Objekte auch. Augustinus aber entdeckt – gewissermaßen phänomenologisch in den »Confessiones« und trinitätslogisch in »De trinitate« –, daß es eine irrige (oder reduktive) Auffassung ist, wenn man Erinnern mit dem Erinnerten identifiziert. Deshalb unterscheidet er zwischen »memoria sui et intelligentia sui« (De trin. X,12,19, S. 126). Weil sich Erinnern von dem, was erinnert wird, unterscheidet, bedeutet die Erinnerung jenen Grund im Bewußtsein, der sich restloser Explikabilität entzieht. Deshalb ist Gott nicht nur Objekt der *memoria*, sondern immer zugleich ihr Subjekt – er ist als der mit dem Erinnern nicht identische Grund des Erinnerns in der *memoria*. Dadurch wird die Erinnerung zur >Kraft des Lebens im sterblich lebenden Menschen<.⁸⁶ Das hat Augusti-

⁸⁶ Vgl. Anm. 56.

nus in den »Confessiones« zur Darstellung gebracht. Daran knüpft er – nicht nur wegen der ersten systematischen Äußerungen zum Begriff der Trinität an deren Ende (vgl. Conf. XIII,11,12) – in »De trinitate« an.

Augustinus reformuliert Begriff und Status der Erinnerung. Zum einen rückt er sie ihrer funktionalen Geltung nach wieder an die Stelle, die die Anamnese bei Plato hatte, zum anderen formuliert er (insbes. auch in den »Confessiones«) jenes ›höhere Prinzip‹, nach dem Aristoteles bezüglich der Unterscheidung des Vermögens des Erinnerns von der Funktion des Gedächtnisses gefragt hatte. Auf drei bewußtseins- wie geisttheoretische Konsequenzen dieser Revaluierung des Sinns der Erinnerung soll hier zumindest hingewiesen werden. Das ist a) die Intentionalität des Geistes, b) die Frage nach seiner Relationalität (und der damit zusammenhängenden Kategorienlehre) sowie schließlich c) die Erkenntnis der Sprachlichkeit des Geistes.

›Intentionalität, Relationalität und Sprachlichkeit‹ sind im Geist die Erfahrungsdaten, auf Grund derer wir vom Denken als Bild der Trinität sprechen.

a) *Intentionalität.* Dem Denken eignet auf Grund der Erinnerung Intentionalität. Diese Intentionalität trifft sowohl für seine ›interne‹ Verfaßtheit wie für die sich selbst reflektierende Beziehung-auf-anderes zu. Die ›innere‹ Intentionalität der Denkkakte erläutert Augustin damit, daß der ›Wunsch zu wissen‹ sich nicht auf einen Gegenstand richtet, der unbekannt ist, sondern gerade dann entsteht, wenn man sein Nichtwissen bemerkt und damit aus einem (nichtwissenden) Wissen heraus verstehen will. Augustinus hat dafür das Stichwort der »docta ignorantia« geprägt.⁸⁷ Die Struktur ›wissenden Nichtwissens‹ und des auf einem ›Finden beruhenden, von einem Finden ausgehenden Suchens‹ gilt insbesondere für den Willen zur Selbsterkenntnis des Geistes. Gerade hier zeigt sich eine paradoxe Zusammengehörigkeit von

⁸⁷ Zum Terminus »docta ignorantia« vgl. Augustinus' Brief an Proba (ep. 130, in: PL 33, 505). – Vgl. auch Anm. 9 zu De trin. IX,1,1 (S. 398).

›Suchen aus Kenntnis‹, da der Wille zur Erkenntnis auf schon vorhandenem ›Wissen‹ basiert (vgl. De trin. X,3,5). ›Zwischen‹ dem ›Subjekt‹ des Wissens und seinen ›Objekten‹ ist der Wille (als Motivation zum Erkennen). Erkennen bedeutet oder impliziert damit keine zwei-, sondern eine dreigliedrige Struktur.⁸⁸ Augustinus faßt und erklärt sie als dynamische Zusammengehörigkeit von *memoria*, *intellegentia* und *voluntas*, die irreduzibel different, aber gerade in ihrer *Differenz* »una uita, una mens, una substantia« sind (vgl. De trin. X,11,18, vgl. S. 126/27).

Intentionalität eignet unserem Denken nicht nur in der ›Beziehung-auf-sich‹, sondern auch in der ›Beziehung-auf-anderes‹. Wahrnehmung ist kein Ab-, sondern ein Einbildungsvorgang. In der Wahrnehmung von Sinnlichem gehören Rezeptivität und Aktivität (Spontaneität) zusammen. Nicht durch ›Dinge draußen‹ wird die ›Sehkraft des Geistes‹ in abbildrealistischer Weise geformt. Geformt wird die *acies animi* durch den Willen zu erinnern. Nur dann nehmen wir wahr (sehen wir wirklich), wenn wir wahrnehmen wollen. Wahrnehmung bedeutet intentionales Erinnern. Augustinus erläutert das in Buch XI stellvertretend für die übrigen Sinne am Sehen. Gerade hier zeigt sich, daß Sehen nicht heißt, etwas von ›draußen nach drinnen‹ zu kopieren. Die Sichtbarkeit einer Sache (einer *res visibilis*) wird zu einer *visio* erst durch die Aufmerksamkeit und das Streben (*intentio*) des Sehenden (*videns*). Die *visio rei* ist eine ›Antwort‹, die dem Willen und der *intentio* (zu sehen oder zu hören usw.) *respondiert*. In den »Confessiones« spricht Augustinus bezogen darauf von »interrogatio« und der »evidentia« der Dinge als Antwort (»responsio«) auf diese Intentionalität des Bewußtseins.⁸⁹ Sehen erweist sich als Intentionalität: als Beziehung zwischen Sehendem und Gesehehem. Was sich am Sehen zeigt, gilt für sinnliches Wahrnehmen insgesamt wie für die Selbstreflexion des Denkens.

⁸⁸ In neuerer Zeit hat insbes. C.S. Peirce diese dreigliedrige Struktur des Erkennens betont, vgl. z. B. Religionsphilosophische Schriften, hg. v. H. Deuser, Hamburg 1995, S. 114ff.

⁸⁹ Vgl. Conf. X,6,9; XI,4,6.

b) *Relationalität*. Bei der Trinität ist weder von drei Göttern, noch von einem ›dreifachen Gott‹, sondern vom Denken einer sich selbst unterscheidenden und in sich unterschiedenen ›Einheit‹ die Rede (vgl. *De trin.* XV,3,5). Ihrer inneren Form nach ist diese Einheit Relation (*pater ad filius*, usw.). Was als innere Relationalität der göttlichen Trinität gedacht wird, soll zugleich ihre schöpferische Beziehung-auf-anderes, d. h. die *trinitas* ›nach außen‹ als ›*principium*‹ erklären. Auch der Schöpfungsgedanke ist ein Beziehungsgedanke: »*creator relatiue dicitur ad creaturam*«. ⁹⁰ ›Trinität‹ steht damit für eine doppelte Relationalität – und der sich in Beziehung zur eigenen kreatürlichen Endlichkeit begreifende Geist für den Versuch ihrer (Selbst-) Explikation. Relation ist keine Eigenschaft, die diesem Prinzip noch hinzukäme. Relationalität ist die Wirklichkeit seiner Erscheinung. Im Prozeß erscheinender Natur – die als »*natura creata*« (= *creatura*) deshalb gedacht wird, weil sie im Differenz zum Denken kein intelligibles Produkt, sondern sinnliche Wirklichkeit ist – erhält sich, was wir als »*natura creatrix*« denken. Im Begriff der Trinität wird die kreative Kausalität dieses Prozesses gedacht. Diese kreative Kausalität ›hat‹ keine Eigenschaften, sie ›ist‹ ihre Eigenschaften und sie ›wird‹ in ihren Eigenschaften.⁹¹

Das Denken dieser mit dem Begriff der Trinität gedachten kreativen Kausalität fordert eine Kritik an einem Kategoriensy-

⁹⁰ »*dicitur ergo relatiue pater idemque relatiue principium [...]; sed pater ad filium dicitur, principium uero ad omnia quae ab ipso sunt. [...] Nam et creator relatiue dicitur ad creaturam [...]*« (*De trin.* V,13,14, S. 386/87).

⁹¹ Johannes Scottus Eriugena wird – sachlich wie terminologisch im direkten Anschluß an »*De trinitate*« – die »*natura creatrix*« Gottes als das »überall Ursächliche« bezeichnen – als das »*ubique existentium causale*« (vgl. *Periphyseon* III, 682D, hg. v. I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1981, S. 170) – und die Kausalität, die dabei im Spiel ist, mit einem einfachen (und zugleich »*maximum*«) »*argumentum*« erklären: »*At si creatura ex deo, erit deus causa, creatura autem effectus. Si autem nihil aliud est effectus nisi causa facta, sequitur deum causam in effectibus suis fieri. Non enim ex causa in effectus suos procedit quod a sui natura alienum sit. Siquidem in calorem et in lucem nil aliud nisi ipsa vis ignea erumpit.*« (*P* III, 687 C, ebd., S. 182)

stem, bei dem das Modell der Trennung von Subjekt und Prädikat auf das Verhältnis von Substanz und Akzidentien übertragen wird. Augustinus hat Aristoteles' Kategorienlehre so rezipiert, daß in ihr eine ›Substanz‹ von ihren ›akzidentellen Eigenschaften‹, d. h. ihrer konkreten Erscheinung, getrennt wird. Er hat diese dingontologische Restriktion des mit Substanz übersetzten *Usia*-Begriffs nicht im Hinblick auf ihre Anwendung auf körperliche Dinge kritisiert.⁹² Aber er hat die Gültigkeit der dingontologischen Trennung einer Substanz von ihrer konkreten Erscheinung im Hinblick auf den *intellectus* und die Erkenntnismöglichkeit Gottes verneint. Gott als Substanz zu denken, die getrennt von ihren Eigenschaften existiere, ist eine ›mißbräuchliche‹ Rede.⁹³ ›In Gott ist keine zufällig hinzukommende Eigenschaft‹. Die ›Eigenschaften‹ sind die konkrete Wirklichkeit seiner Erscheinung.⁹⁴ Trinität ist das ›Ist‹ desjenigen, in Beziehung worauf wir sie schöpferisch denken – und zu denken Veranlassung haben, solange der Prozeß erscheinender Natur in seiner Endlichkeit anhält.

Es ist die Begriffslogik des Prozesses erscheinender Natur, in dem die Aufwertung der Kategorie ›Relation‹ gründet. Ist Intentionalität Ausdruck der Einheit des Geistes in der Beziehung auf sich, so Relationalität die Form seiner Wirklichkeit, die Beziehung-auf-anderes bedeutet. Unter ›Beziehung‹ ist mehr zu verstehen als ein bloß äußerliches Zugleichsein von etwas, was sich gleichgültig bleibt, wie es das ›ad aliquid‹ der traditionellen Kategorienlehre anzeigt. Relation ist nicht die äußerliche Beziehung voneinander trennbarer Relata, sondern die konkrete Erscheinung der Einheit von Grund und Wirkung, Prinzip und Erscheinung (usw.). Bewußtseinstheoretisch, innertrinitarisch und – im Hinblick auf den Prozeß erscheinender *creatura* – prinzipienlogisch erweist sich damit Relationalität als die der Trinität substantial gemäße Denkform.

⁹² Vgl. *Confessiones* IV,16,29; vgl. auch Anm. 69.

⁹³ Vgl. Anm. 71.

⁹⁴ Vgl. *De trin.* V,4,6; V,8,9; XV,5,8: S. 370/71; 380/81; 264/65.

c) *Sprachlichkeit*. Die sich aus der Sprachförmigkeit des Erinnerungsvermögens ergebende Sprachlichkeit des Geistes hat Augustinus mit seinem Theorem vom »inneren Wort« (dem *verbum intimum*, formuliert in erster Linie in Buch XV) reflektiert. Zugleich wird mit dem Theorem vom »inneren Wort« zusammenfassend die Intentionalität und Relationalität des Geistes konkretisiert.

Die Interpretation des »inneren Wortes« als Reflexionsform der Sprachlichkeit des sich selbst denkenden Geistes steht im Widerspruch zu vielen doktrinalen Äußerungen über das »innere Wort« in »De trinitate«. In ihnen wird zwischen einem »inneren« und vorsprachlichen Wort und den »äußeren« (sozusagen nur noch verlautenden) Wörtern unterschieden. Das »verbum verum« sei das »lautlose Wort, das wir inwendig sprechen«. ⁹⁵ Dieses »Unding« einer »Sprache vor der Sprache« ist eine unschöpferische (und sozusagen geistlose) Betrachtung der Sprache als eines »toten Buchstabens«. ⁹⁶ Dieser unschöpferischen Betrachtung steht zweierlei entgegen. Erstens beansprucht Augustinus mit dem »inneren Wort«, in uns eine Entsprechung des schöpferischen Gotteswortes zu finden. Wie zeigt sich »in uns«, was der Prolog des Johannes-Evangeliums formuliert. ⁹⁷ Zweitens gibt es ein Indiz dafür, daß Sprache nicht bloß auf ein Mittel des Austauschs sprachextern zu denkender Entitäten zu reduzieren ist. Dieses Indiz ist das Prinzip des Verstehens in der Sprache, daß »wahrzunehmen leicht, zu erklären aber unmöglich ist«. ⁹⁸ Wör-

⁹⁵ Vgl. De trin. XV,10,19: »[...] antequam [...] in corde dicimus, quod (non) linguae alicuius«, S. 294/95; XV,11,20: »quod [...] omnia quibus significatur signa praecedit«, S. 298/99; schließlich De trin. XV,14,24: »uerbum autem nostrum [...] eius rei quam uidentem intus dicimus, et ideo nullius linguae est«, S. 312-15.

⁹⁶ Zum logischen Unding (nihil negativum) vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 348; zur »geistlosen« Auffassung der Sprache als bloßem Buchstaben vgl. Kritik der Urteilskraft, B 198.

⁹⁷ Er wird De trin. XV,11,20 zitiert: »et sicut uerbum nostrum fit uox nec mutatur in uocem, ita uerbum dei caro quidem factum est [...]« (S. 294/95).

⁹⁸ »(N)escio quid [...] facit in nobis Deus, quod [...] sentire facile est,

ter sind als ›Zeichen‹ zu verstehen. Das heißt aber nicht, daß wir die Wörter als Zeichen auf ›Bedeutungen‹ zurückführen würden oder gleichsam automatisch zurückführen könnten.⁹⁹ Gleichwohl verstehen wir die Wörter als Zeichen. Was hier wahrzunehmen leicht, zu erklären aber schwierig ist: darum geht es beim »verbum intimum«.

Das Verstehen eines Wortes wie eines Satzes ist das Verstehen dessen, was er ›anzeigt‹. Dieses Anzeigen geschieht im verlautenden Wort selbst. Das Wort zeigt an, daß es etwas anzeigt. »Wie nämlich das Wort etwas anzeigt, so zeigt es auch sich selbst an. Das Wort zeigt aber nur dadurch sich selbst an, daß es anzeigt, daß es etwas anzeigt.«¹⁰⁰ Die Wörter zeigen keine Bedeutung, sondern ihr Bedeuten an. Das Verstehen eines Wortes in der Sprache setzt die Bereitschaft zu diesem Verstehen der ›Indizierungsfunktion‹ an, die mit dem ›inneren Wort‹ reflektiert wird. Das Verstehen eines Wortes bzw. der verlaublichen Wörter ist die Bereitschaft – oder ›Intentionalität‹ (s. o.) – zum Verstehen desjenigen, was in ihnen verstanden sein und sich mitteilen will. »Ein Wort ist folglich die mit Liebe verbundene Kenntnis.«¹⁰¹ Diese mit Liebe verbundene Kenntnis vollzieht sich mit dem und durch das Wort – nicht vor der Sprache, sondern in der Sprache: in der Objektivierung der Wörter. Hier zeigt

explicare impossibile est.« (In Joh. Ev. Tract. 40,5, hg. v. R. Willems, Turnhout 1954, S. 353)

⁹⁹ Daß die als Zeichen zu verstehenden Wörter nicht einfach deren Bedeutungen transportieren, hat Augustinus insbesondere in »De magistro« – seinem ersten wichtigen Beitrag zur Sprachphilosophie – dargestellt (vgl. De magistro, insbes. 10,33 ff.; vgl. Augustinus, De magistro-Über den Lehrer, übers. u. hg. v. B. Mojsisch, Stuttgart 1998, S. 94 ff., und das Nachwort des Hg., ebd., S. 143 ff.).

¹⁰⁰ »sicut enim uerbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se uerbum indicat nisi si aliquid indicare indicet« (De trin. VIII,8,12, S. 38/39). – Die Skepsis, die »De magistro« gegenüber dem Verstehen der Zeichen der Sprache radikalisiert, vollbringt sich in »De trinitate« in der Erkenntnis, daß die als Zeichen verstandenen Wörter nicht eine Bedeutung, sondern ihr Bedeuten anzeigen.

¹⁰¹ »uerbum est igitur [...] cum amore notitia.« (De trin. IX,10,15, S. 76/77)