

Durham E-Theses

Augustins dogmatische formulierung der trinitatslehre und die theologischen voraussetzungen seines ansatzes zur erkenntnis dertrinitat

Lohmann, Ulrike Susanne

How to cite:

Lohmann, Ulrike Susanne (1985) *Augustins dogmatische formulierung der trinitatslehre und die theologischen voraussetzungen seines ansatzes zur erkenntnis dertrinitat*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/7849/>

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a [link](#) is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full Durham E-Theses policy](#) for further details.

The copyright of this thesis rests with the author.
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived
from it should be acknowledged.

AUGUSTINS DOGMATISCHE
FORMULIERUNG DER TRINITÄTSLEHRE
UND DIE
THEOLOGISCHEN VORAUSSETZUNGEN
SEINES ANSATZES ZUR ERKENNTNIS
DER TRINITÄT

Ulrike Susanne Lohmann

for the Degree of

Master of Theology

University of Durham

Department of Theology

1985



12 JUL 1987

Abstract

This thesis is based on a careful reading and analysis of St. Augustine's "De Trinitate". Concentrating on the interpretation of essential passages much more than on the evaluation and discussion of secondary material, it deals with St. Augustine's doctrine of the trinity with regard to the following two aspects: On the one hand, it tries to understand St. Augustine's attempt to formulate the doctrine of the trinity as it was presented to him in the orthodox teaching of his church (i.e. the Nicene Creed). His main problems were how to relate unity and trinity in God to each other as well as how to combine the innertrinitarian and the extratrinitarian aspect. The author comes to the conclusion that the contents of St. Augustine's teaching is drawn from the extratrinitarian aspect, i.e. from the way how God reveals himself to man in the course of the history of salvation, much more than one would generally think of a theologian of the Western Church (Ch. 2). On the other hand, looking at the second half of "De Trinitate" (book VIII-XV), the thesis considers the important fact that St. Augustine did not only want to formulate a dogmatical issue but also to show the possibility of man to understand, and thus draw nearer to, the trinity in a personal and existential act of knowing. To explain this, some main lines of St. Augustine's theology had to be considered in their relation to this topic: his teaching of God as the supreme being and creator of the world (Ch. 3), his teaching of man as the supreme of God's creatures, as "imago dei", and as the sinner who is unconsciously dependent on God's preserving grace (Ch. 4), and, finally, some aspects of his christology (Ch. 5). These two parts of the thesis are preceded by an introductory chapter (Ch. 1) which looks at St. Augustine from the point of view of his biography, of the history of doctrine, and of his philosophical and theological preconditions.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
Declaration and Statement of Copyright	2
Einführung	3
Technische Vorbemerkungen	9
 1. Kapitel: Hintergründe zum Verständnis von "De Trinitate"	
Trinitate"	10
1.1. Die biographische Situation	10
1.2. Die dogmengeschichtliche Position	14
1.3. Die Bedeutung der theologischen Arbeit für Augustin	18
1.4. Augustins Haltung zu seinem Werk	29
 2. Kapitel: Augustins Formulierung des trinitarischen	
Dogmas	34
2.1. Vorentscheidungen	34
2.2. Einheit und Dreiheit - Substanz und Relation	42
2.3. Die Personen und ihre Relationen untereinander	47
2.4. Das Handeln des trinitarischen Gottes auf die	
Welt hin	59
2.5. Zur Christologie	77
 3. Kapitel: Augustins Gotteslehre	86
3.1. Der Gottesbegriff	86
3.2. Gott der Schöpfer	93
 4. Kapitel: Augustins Lehre vom Menschen	111
4.1. Augustins Lehre von der "imago dei" im mensch-	
lichen Geist	111
4.2. Näherbestimmung der "mens" im Rahmen der	
Anthropologie Augustins	119
4.3. Der Mensch in der Sünde	129
4.4. Des Menschen ursprüngliches Wissen um Gott	138
4.5. Des Menschen ursprüngliche Suche nach Gott	158
 5. Kapitel: Christus, der Mittler	173
 Anmerkungen	189
Literaturverzeichnis	220



Declaration

No material contained in this thesis has previously been submitted for a degree in the university of Durham or in any other university.

This thesis is available for consultation by bona fide scholars without delay. It may be photocopied for consultation outside Durham.

Statement of Copyright

The copyright of this thesis rests with the author. No quotation from it should be published without his prior written consent and information derived from it should be acknowledged.

List of German Abbreviations

Anm.	= Anmerkung	= footnote
bzw.	= beziehungsweise	= or rather
d.h.	= das heißt	= i.e.
d. Verf.	= der Verfasser	= the author
evtl.	= eventuell	= possibly
m.E.	= meines Erachtens	= in my opinion
S.	= Seite	= page
sc.	= scilicet	= namely
vgl.	= vergleiche	= cf.
z.B.	= zum Beispiel	= e.g.
z.T.	= zum Teil	= partly

"Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti."

"Libera me, deus meus, a multiloquio quod patior intus in anima mea misera in conspectu tuo et confugiante ad misericordiam tuam."

(De Trinitate XV, 28, 51)

Einführung

Das Ziel, eine Arbeit über Augustins Trinitätslehre schreiben zu wollen, muß in Anbetracht der vielen möglichen Gesichtspunkte und Fragerichtungen näher spezifiziert werden, damit seine Nennung dazu beitragen kann, Inhalt und Aufbau des folgenden Textes begreiflich zu machen. Zwei Zielvorstellungen standen am Beginn der Arbeit: Zweck der Beschäftigung mit diesem Thema sollte zum einen sein, die Trinitätslehre als locus der Dogmatik kennenzulernen. Dafür schien es gegeben zu sein, sich den Ausführungen Augustins zuzuwenden, der auf seine eigene Art die altkirchliche dogmatische Tradition des Nachdenkens über die Trinität zusammenfaßt und damit die Lehrentwicklung der westlichen Kirche zu einem gewissen Abschluß bringt. Denn es liegt in dem durch seine Geschichte geformten Wesen dieses locus begründet, daß der Theologe seinen Ausgangspunkt in der Theologie der Alten Kirche nehmen muß, um den Stoff im Raum der Theologie der Gegenwart behandeln zu können. Auf das Feststellen eines solchen Ausgangspunkts kam es in dieser Arbeit an. Durch die Interpretation der Aussagen Augustins sollte gewissermaßen eine Basis geschaffen werden, von der aus weiteres Vordringen sowohl in die Trinitätstheologie anderer altkirchlicher Theologen als auch in die trinitätstheologischen Überlegungen unserer Zeit möglich gemacht würden. Dabei ist es offensichtlich wichtig, der theologischen Terminologie besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, denn hinter dieser verbergen sich sowohl grundlegende Denkstrukturen als auch vorausgegangene Festlegungen, die den Blick auf die Gesamtproblematik und die Methodik des eingeschlagenen Weges bedingen und bestimmen. Die Ausführungen zu dieser Zielvorstellung finden sich in dem relativ groß angeleg-

ten zweiten Kapitel dieser Arbeit, das man - abgesehen von dem einleitenden ersten Kapitel - als deren ersten großen Teil bezeichnen könnte. Es entstand auf der Grundlage der ersten Hälfte von "De Trinitate" (Buch I-VII), die, allgemein gesprochen, Augustins dogmatische Formulierung der Trinitätslehre zum Inhalt hat. Eine der fundamentalen Fragen, die für einen großen Teil der Ausführungen dieses Kapitels den Hintergrund abgibt, ist die Frage nach dem Verhältnis des als Trinität existierenden und des sich als Trinität offenbarenden Gottes, d.h. also das mit der Zweiteilung in eine innertrinitarische und eine extratrinitarische Dimension ausgedrückte Problem. Der Rest der Arbeit beschäftigt sich mit der zweiten der beiden Zielvorstellungen. Diese bestand darin, anhand des theologischen Ansatzes, der Augustins Lehre von der Erkenntnis der Trinität ihre besondere Gestalt gibt, seine Theologie in einigen ihrer Grundzüge kennenzulernen. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Versuch, die Erfassung eines partikulären Feldes mit einem Einblick in den Gesamtrahmen eines Denkens zu verknüpfen, zwangsläufig ergeben müssen, lassen sich in Bezug auf Augustins Trinitätslehre auf eine vernünftige Lösung hinführen. Denn Augustins Idee, zu einer Erkenntnis der Trinität durch die Betrachtung der triadischen Struktur des menschlichen Geistes zu gelangen, läßt sich in ihrem eigentümlichen Sinn nur dann begreifen, wenn von verschiedenen Punkten seiner Theologie aus diejenigen Linien erkannt und nachgezogen werden, die zu seinem Ansatz der Trinitätslehre hinführen. So schien es eine sinnvolle Möglichkeit zu sein, sich in der vorliegenden Arbeit ganz auf das Ausziehen dieser Linien zu beschränken und dadurch, analog den Bemühungen des ersten Teils, die Möglichkeit zu eröffnen, die explizite Darstellung seiner Lehre an anderer Stelle angemessener zu begreifen. Ohne damit einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, habe ich drei Linien für besonders wichtig gehalten; sie bilden den Inhalt der letzten drei Kapitel dieser Arbeit, also gewissermaßen deren zweiten großen Teil. Das dritte Kapitel befaßt sich mit Augustins Gotteslehre und unterscheidet dabei ein eher philosophisch ausgerichtetes Eingehen auf den Gottesbegriff von dem Versuch, Augustins Lehre vom Schöpfergott darzustellen - auch hier wird sich allerdings der Einfluß der Philosophie als wesentlicher Faktor erweisen. Im vierten, sehr ausgedehnten Kapitel steht demgegenüber Augustins Anthropologie im

Mittelpunkt. Diese wird im großen und ganzen unter dem Gesichtspunkt der für Augustin zentralen Lehre von der "imago dei" betrachtet. Die voneinander an sich verschiedenen Themen, die in diesem Kapitel erscheinen, lassen sich in Bezug auf die Imagolehre vereinbaren und gewinnen dadurch zugleich ihre besondere Ausrichtung: Augustins Anthropologie im engeren Sinne, die die "imago" gerade an dem Ort zu definieren unternimmt, an dem sich der Mensch als höchstes Wesen der natürlichen Ordnung von aller anderen Kreatur unterscheidet (4.2.), die Lehre von der Sünde, die den Menschen als Zerstörer der "imago" beschreibt (4.3.) und Gottes erhaltendes Wirken, durch das er den Menschen durch das Medium seines Denkens (4.4.) und Wollens (4.5.) in seinem Sein als "imago" bewahrt und damit seine Rückkehr und Erneuerung möglich macht. Das fünfte Kapitel schließlich beschäftigt sich damit, wie diese Möglichkeit Wirklichkeit werden kann: durch Gottes rettende Heilstat in Christus und des Menschen Glauben an ihn. Durch einen Einblick in Augustins Gotteslehre, Anthropologie und Christologie war es auf diese Weise möglich, eine Art Überblick über Augustins theologisches Denken zu erhalten. Angemerkt werden muß allerdings ausdrücklich, daß die Behandlung der Gnadenlehre mit allen ihren Implikationen fehlt.

Mit dem Ziel, die Theologie eines Menschen kennenzulernen, ist zugleich immer die Aufgabe gestellt, sich über das eigene theologische Verhältnis zu diesem Menschen klarzuwerden. Handelt es sich dabei um eine Figur aus der Kirchen- und Dogmengeschichte einer völlig anderen Zeit, so spezifiziert sich diese Aufgabe dahingehend, daß der Interpret sich vor die Alternative eines historischen oder eines systematisch-dogmatischen Ansatzes gestellt sieht. Obwohl es sich dabei stets nur um einen relativen Gegensatz handeln kann, muß eine Entscheidung bezüglich der Voranstellung eines der beiden Ansätze getroffen werden. In dieser Arbeit steht die systematische Zugangsweise vor der historischen. Das bedeutet allerdings gerade nicht, daß Augustin aus dem Hintergrund seiner dogmatischen und philosophischen Tradition gleichsam herausgerissen wird. Vielmehr ist die Notwendigkeit erkannt worden, Augustins Denken so weit und so gut wie möglich im Kontext des ihn beeinflussenden Denkens sowohl theologischer als auch philosophischer Art zu verstehen. Dabei stellte sich im Laufe der Beschäftigung mit Augustin besonders die Bedeutung der vom griechischen Weltbild vorgegebenen Vorstellung

einer die Dimensionen des Kosmos beherrschenden Ordnung heraus, die das theologische Denken Augustins wesentlich bestimmt. Aber es geht immer um das Begreifen von Denkstrukturen und Denksystemen. Es bleibt das Bewußtsein gegenwärtig, daß Augustin sich mit theologischen Problemen beschäftigt, die auch in unserer Zeit als theologische Probleme Nachdenken und Auseinandersetzung beanspruchen. Damit wird an Augustin der Anspruch gestellt, zu dem heutigen theologischen Nachdenken über die Trinitätslehre und die von ihm damit verknüpften Problemfelder beizutragen. Um ihn aber in diesem Sinne als theologischen Gesprächspartner betrachten zu können, müssen auf der einen Seite grundlegende Denkvorsetzungen Augustins nicht nur erkannt werden, sondern sich auch der theologischen Kritik stellen lassen; auf der anderen Seite muß gefragt werden, ob und wie Augustin auf solche theologischen Probleme antworten würde, die sich erst in einer anderen Zeit unter anderen theologischen Voraussetzungen als solche erwiesen haben. In Bezug auf den ersten Punkt ist es in dieser Arbeit die sich aus dem Einfluß der griechischen Philosophie ergebende strenge Trennung zwischen dem geistigen und dem körperlichen Element, die in mehrerer Hinsicht auf ihre Vereinbarkeit mit theologischen Aussagen hin geprüft und kritisiert wird. Offenbar wird dieses Problem der Vereinbarkeit besonders in der Christologie, wo sich die Frage stellt, inwiefern der ins Fleisch gekommene Gottessohn gerade durch seinen Eintritt in die körperliche Welt Heil wirken kann; auf die Trinitätslehre bezogen bedeutet dies weiterhin, daß das Verhältnis zwischen der zweiten trinitarischen - geistigen ! - Person und dem Inkarnierten kritisch untersucht werden muß. Aber auch die Möglichkeit, das Verhältnis von Gott und Welt zu beschreiben, wird durch das Festhalten an dem Dualismus von Geist und Körper bestimmt. In Bezug auf den zweiten Punkt ist es eine einzige Frage, die im Laufe der Arbeit, vor allem im dritten und vierten Kapitel, mehrmals angesprochen wird und öfters noch unausgesprochen im Hintergrund steht: Weist die durch Augustins Schöpfungslehre begründete Möglichkeit, durch das Auffinden von Analogien innerhalb der Welt der Geschöpfe zu einer Erkenntnis des trinitarischen Gottes zu gelangen, darauf hin, daß Augustin sich theologisch in Bahnen bewegt, die man vom heutigen Gesichtspunkt aus als die der "natürlichen Theologie" bezeichnen muß ? In der Suche nach der Antwort auf diese Frage hat sich das Ver-

hältnis der Verfasserin zu dem mit diesem Ausdruck oft nur sehr unscharf und vorurteilsbeladen beschriebenen Problemfeld in Richtung auf einen positiveren Zugang gewandelt. Ein Grund dafür mag gewesen sein, daß die Beschäftigung mit Augustin in dem Bewußtsein geschah, in das Denken einer Zeit einzutreten, die als die ökumenische Epoche der Christenheit bezeichnet werden kann und auf die deshalb in einer offenen Haltung zurückgeblickt werden muß, wenn das Streben nach ökumenischer Einheit in unserer Zeit so stark wird, daß es tatsächlich auch das innerhalb einer Konfession entstandene theologische Denksystem zu bestimmen beginnt.

Wie aber können all diese Voraussetzungen in einer Arbeit zur Geltung kommen, die innerhalb eines Jahres zum Abschluß kommen soll und sich so gut wie gar nicht auf vorausgegangene Studien stützen kann ? Zum einen war es nötig, sich strikt auf den Text von "De Trinitate" zu beschränken. Dies kann besonders in Bezug auf diejenigen theologischen Probleme, die sich aus Augustins Trinitätslehre zwar sekundär ergeben, in anderen seiner Werke jedoch weit ausführlicher behandelt werden, zu Fehlinterpretationen führen. Auf der anderen Seite hat es den Vorteil, daß so aus dem Gesamtduktus eines Textes heraus interpretiert werden kann. Dadurch können die Intentionen, mit denen ein Problem aufgegriffen wird und von denen es demzufolge bestimmt ist, besser ans Licht treten, als wenn Augustins Lösung eines solchen Problems aus mehreren Texten mit jeweils anderen Grundausrichtungen abstrahiert wird. Zum zweiten verlangt gerade das Herausstellen der Intention eines theologischen Gedankengangs an entsprechenden Stellen genaue Einzelexegese. Darum werden in dieser Arbeit ausgewählte Paragraphen des Textes als Ganze und in einiger Ausführlichkeit interpretiert, während andere nur zur Verdeutlichung herangezogen werden und viele überhaupt nicht explizit berücksichtigt werden, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen. Sekundärliteratur wurde hauptsächlich mit dem Ziel benutzt, das Aufbauen eines Gesamtrahmens zu erleichtern, innerhalb dessen Augustins Denken angemessener verstanden werden konnte; außerdem sollte sie dazu dienen, auf Probleme aufmerksam zu machen, die im Laufe der Augustinforschung als sich aus der Theologie Augustins für die Interpretation ergebende Probleme erkannt wurden und deshalb Zeugnis dafür ablegen, wo Aussagen Augustins über den Rahmen seines Denkens und seiner Zeit

hinaus von Bedeutung sind und sich deshalb der Kritik einer jeweils neuen Zeit stellen dürfen, müssen und können. Die Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur wurde in Grenzen gehalten und beschränkt sich hauptsächlich auf die Kritik an Interpretationen bestimmter Textstellen aus "De Trinitate". Trotz all dieser Beschränkungen aber blieb es nicht aus, daß viele Probleme nur angeschnitten werden und viele Fragen unbeantwortet bleiben. Sie zu nennen schien dennoch sinnvoll zu sein, um sowohl die Verfasserin als auch den Leser zum weiteren Suchen zu ermutigen und dieses zu erleichtern. Außerdem schien es der Größe des theologischen Denkens Augustins nicht unangemessen zu sein, die im Rahmen einer solchen Arbeit notwendige Fragmentenhaftigkeit des Nachdenkens über ihn einzugestehen und sichtbar zu machen.

Ich danke den theologischen Fakultäten in Durham und Tübingen, deren Zusammenarbeit meinen Aufenthalt in England und damit das Entstehen dieser Arbeit möglich machte. Dabei danke ich insbesondere Mr Gerald Bonner, M.A., unter dessen Anleitung und Anteilnahme sich mein Eindringen in Augustins Denken während dieses Jahres entwickelte, sowie Dr. Ingolf Dalferth aus Tübingen und Dr. McHugh aus Durham, die sich dazu bereitklärten, diese Arbeit zu korrigieren. Mein Dank geht außerdem an St. John's College, wo ich während dieses Jahres die beste aller möglichen Bleiben fand und - last but not least - an all diejenigen Menschen, die durch ihr Wirken in der Kathedrale von Durham dieses Jahr zu einem sehr reichen Jahr gemacht haben.

Durham, im September 1985

Ulrike Lohmann

Technische Vorbemerkungen

In den Anmerkungen wird auf Textstellen aus "De Trinitate" durch die Angabe des jeweiligen Buches und des Paragraphen in seiner doppelten Zählweise verwiesen. Hinweise auf Sekundärliteratur erscheinen nach der ersten ausführlicheren Nennung eines Werkes lediglich durch Angabe des Autors und der entsprechenden Seitenzahl. Wo mehr als ein Werk desselben Autors zitiert wird, wird die Unterscheidung durch eine römische Ziffer kenntlich gemacht werden, die jeweils bei der ersten Nennung eines jeden dieser Werke aufgeführt wird. Die innerhalb der Anmerkungen gebräuchlichen Abkürzungen erscheinen in ihrer lateinischen Form (ibid., loc. cit.), um englischsprachigen Lesern die Lektüre zu erleichtern. Die Anmerkungen selbst werden innerhalb eines Kapitels fortlaufend numeriert, erscheinen aber alle zusammen am Ende der Arbeit. Dort wird oben auf jeder Seite das jeweils in Frage kommende Kapitel genannt werden.

Zitate aus dem lateinischen Text von "De Trinitate" werden innerhalb der Arbeit durchweg ins Deutsche übersetzt; die Übersetzungen sind die der Verfasserin. Lateinische Worte, die Schlüsselfunktion tragen, können in Klammern hinter der deutschen Übersetzung erscheinen. Auf das lateinische Original der zitierten Stellen wird jeweils in den Anmerkungen vollständig verwiesen werden. Es ist der Textausgabe in "Corpus Christianorum, Series Latina", CCL L-L_A, entnommen worden. Anders als dort werden jedoch die Buchstaben u und v unterschieden werden, um dadurch flüssigeres Lesen möglich zu machen. Von Augustin zitierte Bibelstellen erscheinen in dem in "Corpus Christianorum" gewählten Wortlaut, obwohl dieser sich anfechtigen, meist am Inhalt nichts verändernden, Stellen sowohl von anderen Editionen des Textes von "De Trinitate" als auch von anderen lateinischen Bibelübersetzungen unterscheidet.

1. Kapitel: Hintergründe zum Verständnis von "De Trinitate"

1.1. Die biographische Situation

Die Arbeit an dem Werk "De Trinitate" hat Augustin zwei Jahrzehnte lang im Rahmen seiner insgesamt 36 Jahre währenden Amtszeit als Bischof der nordafrikanischen Hafenstadt Hippo in Anspruch genommen.¹ Es werden seltene Mußestunden gewesen sein, in denen er sich ihr widmen konnte. Denn weder die tägliche Praxis seines Berufs noch die Auseinandersetzung mit den theologischen Problemen, die ihm seine Zeit und seine Umgebung unmittelbar aufgaben, lassen eine direkte Beziehung zu den in "De Trinitate" behandelten Fragen erkennen. Die nur schwer zu erkämpfende Möglichkeit zu ungebundener theologischer Arbeit wird ein Grund dafür gewesen sein, warum Augustin in Tränen ausbrach, als er im Jahre 391 anlässlich eines mehr oder weniger zufälligen Besuchs des von dem derzeitig amtierenden Bischof Valerius gehaltenen katholischen Gottesdienstes in Hippo unfreiwillig und ohne größere Umstände von der Gemeinde ergriffen und einmütig zum Priester ernannt wurde - 4/5 Jahre bevor er Valerius auf den Bischofsthron folgte.² Für seine Gemeinde trat ein Bischof in der Hauptsache als Rechtsbeistand in jeder Art von juristischem Streitfall in Erscheinung. Predigten waren zu halten, und eine umfangreiche Korrespondenz galt es zu erledigen, bei der sich Theologen und Laien mit Fragen an Augustin gewandt hatten, die zum Teil eine grundsätzliche und ausführliche Beantwortung erforderten. Mitten hinein in das politische Ergehen seiner Provinz drang der Kampf gegen die Gemeinde der Donatisten, die gegenüber den Katholiken in Hippo für lange Zeit die kirchliche Mehrheit darstellten und erst im Jahr 411 von Seiten der kaiserlichen Autorität endgültig als Häretiker erklärt und verbannt wurden.³ An die Moral der Bevölkerung untergrabender Gewalt standen sich in diesem Kampf beide Parteien in nichts nach. Für Augustin handelte es sich um ein politisches wie um ein theologisches Problem. Es wurde praktisch abgelöst durch die immer leidenschaftlicher werdende Kontroverse mit dem britischen Mönch Pelagius und dessen Schüler Julian von Eclanum, die bis zu Augustins Tod nicht endete. So überwiegen in den Schriften Augustins, die während der Jahre der Abfassung von "De Trinitate" entstanden, die Themen des Donatismus und des

Pelagianismus. Die Beschäftigung mit der Trinitätslehre läßt sich aus dieser Situation nicht erklären.⁴

Daß Augustin sich dennoch verhältnismäßig kurze Zeit nach seiner Weihe zum Bischof an die Beschäftigung mit dem trinitarischen Dogma machte, kann daran liegen, daß er nun zum ersten Mal die Notwendigkeit intensiver Auseinandersetzung mit der kirchlichen orthodoxen Lehre erkannte.⁵ Obwohl er sich seit seiner Bekehrung im Jahre 386 sicher als Mitglied der katholischen Kirche wußte, beherrschte deren Lehre doch nicht eigentlich materiell die ersten Jahre seines theologischen Arbeitens. Als unbezweifelte Lehrautorität bildete sie den Rahmen, innerhalb dessen Fragen zu beantworten waren, aber sie bestimmte weder die in den Titeln der frühen Werke erkennbaren Probleme noch die Art, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Zwar tauchen - meist auf einer mehr philosophisch-spekulativen Ebene - andeutende Bemerkungen zur Trinität schon früh auf. Aber erst in Hippo kommt Augustin dazu, Autoren der kirchlichen Tradition zu lesen und deren Ergebnisse für sein Denken fruchtbar zu machen. Es sei hinzugefügt, daß das andere Werk Augustins, das ähnliche Ausmaße hat und etwa in derselben Periode wie "De Trinitate" geschrieben wurde, über das ihn ebenfalls schon früh und von mehreren Gesichtswinkeln aus beschäftigende Thema der Schöpfung handelt: "De Genesi ad litteram", geschrieben 401-414; Trinitätslehre und Schöpfungslehre wird Augustin für wichtigste Bestandteile der Explikation des katholischen Glaubens gehalten haben. Auf ihren Zusammenhang ist später einzugehen.

Es ist interessant, daß die einzige kirchliche Autorität, die in "De Trinitate" zitiert wird, Hilarius von Poitiers ist.⁶ Seine geringen Kenntnisse im Griechischen hinderten Augustin daran, sich die Werke der Tradition in einer solchen Weise anzueignen, die ihm Einsicht in den genauen Vorgang des Kampfes um die Formulierung des trinitarischen Dogmas gewährt hätte. Dieser hatte sich - jedenfalls in theologischer Hinsicht - hauptsächlich im griechisch sprechenden Osten abgespielt. Hilarius selbst hatte die griechische Theologie erst kennengelernt und durch seine Werke dem lateinischen Westen zugänglich gemacht⁷, nachdem er unter der Alleinherrschaft des Ostkaisers Constantius als Anhänger des Athanasius (und damit der im Nicänum zum Ausdruck gekommenen Theologie) ins Exil verbannt wurde (350-360).⁸ Auf solche Werke sowie auf Übersetzungen griechischer

Schriftsteller war Augustin angewiesen. Wieviel er um die besondere Rolle des Hilarius im arianischen Streit gewußt hat, wenn er ihn als Mann bezeichnet, der "in der Verfechtung des Glaubens herausragt"⁹, läßt sich nicht erkennen, aber es fällt auf, daß in "De Trinitate" kein einziges Mal auf die Konzilien von Nicäa und Konstantinopel Bezug genommen wird.

Ein anderer Name, den Augustin in seinem Werk ausdrücklich nennt, ist der des Arianers Eunomius.¹⁰ Das vermittelt den Eindruck, als ob er versuchte, an einer Diskussion teilzunehmen, die eine Generation früher stattgefunden hatte. Denn gegen Eunomius hatte sich schon Gregor von Nazianz gewandt, einer der beiden Vorsitzenden auf dem Konzil von Konstantinopel (381)¹¹, den Augustin mit großer Wahrscheinlichkeit ausführlich rezipiert hat.¹² Als Führer der Partei der Neo-Arianer, die sich nach dem Konzil von Nicäa gebildet hatte, mußte Eunomius für Augustin das Sinnbild dieser Häresie darstellen. Denn wenn er ohne alles Hinterfragen von dem "katholischen Glauben über die Trinität"¹³ spricht, sind damit die für orthodox befundenen Inhalte nach 381 gemeint. Es wird Ambrosius gewesen sein, durch den Augustin, als er ihn in Mailand predigen hörte, sich zum ersten Mal den Glaubensinhalten der katholischen Kirche näherte.¹⁴ Zu jener Zeit hatte Mailand gerade die letzten Ausläufer des arianischen Streits aus bedrängender Nähe kennengelernt: Im Jahre 386 führte Ambrosius einen erbitterten Kampf gegen die dem arianischen Glauben anhängende Kaiserin-Mutter Justina. Diese wollte Ambrosius zu der Übergabe einer Kirche an den (arianischen) kaiserlichen Hof zwingen. Der schließlich erfolgende Sieg des Bischofs war nicht ohne gewaltsame Auseinandersetzung zwischen der Stadtbevölkerung und den kaiserlichen Garnisonssoldaten erungen worden. Diese Ereignisse sind ein Beispiel dafür, daß der Arianismus für Augustin weit mehr als eine längst überwundene und verdrängte Häresie war. Noch mehr gilt das für die Jahre nach 410, in denen wahrscheinlich jene Bücher von "De Trinitate" entstanden, die sich am ausführlichsten mit den Argumenten der Arianer auseinandersetzen.¹⁵ Die arianischen Goten, die unter Alarich die Stadt Rom gestürmt und die Herrschaft an sich gerissen hatten, begannen nun, die Provinzen des römischen Reichs zu besetzen. Sie gewannen so auch in Afrika immer größeren Einfluss, und ihre Aktionen bildeten den Hintergrund, vor dem Augustin sein Werk abfaßte. Augustin spricht zwar nicht ex-

plizit die Umstände seiner Zeit an, aber er notiert, daß er beim Schreiben die Leser in seiner Kirchenprovinz vor Augen hat und deren Bedürfnissen entgegenkommen will.¹⁶ Nur indem man auf diese Weise "De Trinitate" in die geschichtliche Situation einbettet, läßt sich erklären, warum Augustins Leser so dringend nach dem Werk verlangten, daß sie im Jahre 416 die bis dahin fertigen Teile sehr gegen den Willen des Autors frühzeitig veröffentlichten.¹⁷

Auch wenn also die Arbeit an "De Trinitate" für Augustin rein zeitlich immer im Hintergrund blieb, ist es doch zu wenig, in ihr die spekulativ-theologische Freizeitbeschäftigung des der täglichen Praxis verschriebenen Kirchenmannes zu sehen. Mann der Kirche war Augustin bewußt auch als Autor dieses Werkes. Daneben ergibt sich aber ein weiterer Aspekt des Verständnisses, wenn noch einmal in anderer Hinsicht der Bezug zu früheren Arbeiten Augustins vor 391 hergestellt wird. Viele der in "De Trinitate" behandelten Themen - genannt seien die Ebenbildlichkeit Gottes im menschlichen Verstand, das Verhältnis von Glauben und Verstehen und die Bedeutung der Mittlerschaft des Sohnes - werden schon zu der Zeit als Probleme verhandelt, als Augustin sich gedanklich noch weit stärker innerhalb des Rahmens der neuplatonischen Philosophie bewegte. So wie der Rahmen immer mehr der des orthodox-kirchlichen und des biblischen Denkens wird, verändern und entwickeln sich auch die Antworten, bis sie in "De Trinitate" zu ihrer abschließenden Form gelangen. Die Fragen aber bleiben dieselben, und da sie sich zuerst dem "christlichen Philosophen"¹⁸ stellten, weisen sie zu einem großen Teil auf Probleme hin, die auch in der Philosophie ihren Platz haben. "De Trinitate" ist darum in vieler Hinsicht ein philosophisches Werk; und um die dort gegebenen Antworten zu verstehen, ist es nötig, sich mit dem Denken des frühen Augustin zu beschäftigen. Das Werk könnte so als ein Zeichen der Kontinuität zwischen dem "christlichen Philosophen" und dem "katholischen Kirchenmann" verstanden werden.

Diese beiden dem Autor attribuierten Titel weisen auf zwei verschiedene Richtungen hin, denen nachzugehen bedeutet, Augustin und sein Werk vor zwei verschiedene Hintergründe zu stellen, die beide Licht auf seine Arbeit werfen können. Zum einen muß die dogmengeschichtliche Position Augustins näher bestimmt werden. Und zum anderen muß festgestellt werden, wie der im kul-

turellen Rahmen der Spätantike aufgewachsene und in der Philosophie des Neuplatonismus geschulte Christ mit den kirchlichen Glaubensinhalten denkend umgeht und worin für ihn Sinn und Reichweite seiner theologischen Arbeit bestehen. Diesen Aspekten sind die nächsten beiden Abschnitte gewidmet. Ihnen folgt der letzte Teil des ersten Kapitels, der anhand von Textstellen aus "De Trinitate" Augustins eigene Haltung zu seiner Arbeit beschreibt.

1.2. Die dogmengeschichtliche Position

Augustin steht am Ende einer zeit- und dogmengeschichtlichen Epoche. Ihn damit zugleich an den Beginn der nächsten zu stellen und zum ersten Theologen des Frühmittelalters zu machen, ist wohl zu weit gegriffen und wird auch Augustins eigenem Zeitgefühl nicht gerecht. Denn er erlebte und erfuhr, daß eine Zeit zu Ende ging: die Zeit der griechisch-römischen Spätantike. Der Fall von Rom im Jahre 410 löste nicht nur eine politische, sondern auch eine moralische und religiöse Krise aus, und die nach Afrika hineinströmenden Flüchtlinge ließen Augustin und seine Gemeinde deren Folgen spüren.¹⁹ Hippo selbst wurde noch ganz kurz vor Augustins Tod von Vandalen- und Gotenstämmen unter dem Vandalenkönig Geiserich überrannt und bald zerstört (430)²⁰. Augustins geschichtstheologisches Hauptwerk "De Civitate Dei", das er drei Jahre nach dem Fall Roms zu schreiben begann, reflektiert die Situation, in der er sich fand.

Das Ereignis, das demgegenüber in dogmengeschichtlicher Hinsicht am deutlichsten eine Periode abschließt, ist das Konzil von Chalcedon im Jahre 451. Auf ihm wurde das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis autoritativ sowohl für die West- als auch für die Ostkirche bestätigt und in Geltung gesetzt. Obwohl Augustin, wie bereits gezeigt wurde, durch seine Begegnung mit arianischen Christen selbst zu spüren bekam, daß die Kämpfe um das orthodoxe Dogma noch nicht abgeschlossen waren, standen die dogmatischen Formulierungen der streitenden Parteien doch fest, so daß für ihn der Inhalt der "fides catholica" definitiv klar und in seinen Augen nur noch der verstehenden Durchdringung bedürftig war.²¹

In dreifacher Hinsicht stand Augustin von den entscheidendsten dogmatischen Auseinandersetzungen im arianischen Streit

entfernt. Zeitlich trennten ihn mehr als eine Generation von den wichtigsten Beteiligten, und da seine Bekehrung zum katholischen Christentum (386) und noch mehr der Beginn seiner konkreten Beschäftigung mit der kirchlichen Tradition (ab 391) erst zu einem relativ späten Zeitpunkt erfolgte, wird der Abstand nur noch größer. Im lateinischen Westen aufgewachsen und verwurzelt, bestand für Augustin daneben die räumliche Entfernung zum griechischen Osten, der während des Streits sowohl theologisches als auch kirchenpolitisches Zentrum war. Außerdem lebte ein vielbeschäftigter Bischof einer nordafrikanischen Provinzstadt ohnehin in Distanz zu den Orten, an denen Entscheidungen getroffen wurden. Hätte Augustin noch an dem Konzil von Ephesus im Jahre 431 teilnehmen können, zu dem ihn die Einladung durch eine nach Hippo reisende Kommission gerade nicht mehr erreichte,²² so wäre dies seine erste direkte Berührung mit den dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit gewesen. Und zum dritten waren es eben die mangelnden griechischen Sprachkenntnisse, die Augustin daran hinderten, wirklich tief in die Problematik der strittigen Formulierungen einzudringen. Diejenigen theologischen Werke, deren Lektüre ihm zugänglich war, werden in seinen Augen eher dogmatische Abhandlungen als Zeugnisse von theologischen Kämpfen um einzelne Ausdrücke in einer bestimmten Periode des arianischen Streits gewesen sein.

Unter den griechischen Theologen waren es die großen Kappadozier, insbesondere Gregor von Nazianz, von denen Augustin am stärksten beeinflusst wurde.²³ Welche Werke ihm genau bekannt waren, hängt von der umstrittenen Frage ab, ob er sie auch im griechischen Original oder nur in den vorhandenen Übersetzungen gelesen hat.²⁴ Mit großer Sicherheit aber hat Augustin den Ansatz, das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in der Trinität unter Zuhilfenahme der Kategorien von Substanz und Relation zu erklären, von Gregor übernommen. Dieser hatte damit zur theologischen Fundierung des trinitarischen Dogmas beigetragen, das auf dem Konzil von Konstantinopel für orthodox erklärt wurde.

Die Kappadozier, auch Jungnizäner genannt, hatten es geschafft, die die Theologie des Athanasius fortsetzende altnizänische Gruppe, die Homoousianer, und den rechten Flügel der aus dem ehemaligen Widerstand gegen Athanasius formierten Partei der Eusebianer, die Homöousianer, theologisch auf eine Stufe zu stellen.²⁵ Beide Parteien hatten sich aneinander angenä-

hert, als der kaiserliche Hof sich ganz mit den Arianern identifizierte. Die Homoousianer hatten allen Wert auf die konkrete Einheit des göttlichen Wesens gelegt. Der Begriff der ὑπόστασις war für sie gleichbedeutend mit dem der οὐσία, und erst nach der von Athanasius im Jahre 362 einberufenen Synode von Alexandria erlaubten sie, ihn auch für die Erklärung der trinitarischen Dreiheit zu verwenden. Die Homöousianer hatten dagegen, ausgehend von den Überlegungen des Origines, laut denen das göttliche Wesen in einer sich subordinatorisch nach außen entfaltenden Dreiheit bestand, das konkrete Wesen Gottes als in drei Hypostasen existierend verstanden. Die Kappadozier nun ordneten endgültig den Begriff der οὐσία der Einheit, den der ὑπόστασις der Dreiheit der göttlichen Trinität zu. Damit stellten sie die Verbindung zu dem im Westen schon vorhandenen lateinischen Begriffspaar "substantia - persona" her. Gleichzeitig integrierten sie durch die Unterscheidung der Kategorien von Substanz und Relation die trinitarische Dreiheit so sehr in das eine Wesen Gottes, daß sie die Spannung zwischen der rein im Wirken Gottes nach außen begründeten offenbarungstheologisch-heilsökonomischen Sichtweise der Trinität und dem den strengen Monotheismus verteidigenden Nachdenken über das eine Wesen Gottes so gut wie möglich ausglich. Dabei erkannten sie den Unterschied zwischen der das Sein Gottes definierenden Wesenstrinität und der sich im Wirken Gottes nach außen zeigenden Offenbarungstrinität und gaben der ersteren die grundsätzliche Priorität.

Mit dieser Theologie sah sich Augustin als der orthodoxen Lehre der katholischen Kirche konfrontiert. Für ihn ergaben sich daraus zwei Aufgaben. Zum einen mußte die Übertragung der griechischen Begriffe ins Lateinische noch präziser gefaßt werden. Im siebten Buch von "De Trinitate" erörtert er ausführlich, warum der Begriff der "substantia" als Übersetzung für οὐσία besser durch den der "essentia" ersetzt werden sollte, und warum der Begriff der "persona" als Bezeichnung der trinitarischen Dreiheit nicht mehr als eine mißverständliche Notlösung ist.²⁶ Damit radikalisierte er die in der westlichen Kirche schon immer vorhandene Tradition, weit stärkeres Gewicht auf die Einheit als auf die Dreiheit der Trinität zu legen. Diese Tradition bewegt sich zwangsläufig in die Richtung der

sabellianisch-modalistischen Häresie, obwohl Augustin in "De Trinitate" Sabellius selbst nennt und verurteilt.²⁷ Die Betonung der Einheit blieb für die westliche Kirche weiterhin maßgeblich. Man nimmt an, daß die Lehre Augustins die Formulierungen des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses entscheidend beeinflußt hat, welches am Anfang ausdrücklich den einen Gott in der Trinität bekennt.²⁸ Da mit großer Wahrscheinlichkeit dieses Bekenntnis erst nach 428 entstanden ist,²⁹ ist ein Einfluß Augustins durchaus vorstellbar.

Die zweite Aufgabe, deren Lösung Augustin größere Teile seines Werkes widmet, ist die Erklärung des von den Kappadoziern zum ersten Mal und sicher noch nicht in letzter Tiefe bestimmten Verhältnisses zwischen dem innertrinitarischen Wesen Gottes und seinem extratrinitarischen Wirken. Von Augustins Antwort auf dieses Problem wird im Abschnitt 2.3. des zweiten Kapitels die Rede sein.

Unter diesen beiden Gesichtspunkten ist Augustin jedenfalls noch zu den Theologen der Alten Kirche zu rechnen, die versuchten, das orthodoxe Dogma erklärend zu durchdringen. An einigen Punkten geht er aber entschieden über deren Fragestellungen hinaus und kündigt so eine neue Epoche theologischen Denkens an. Solche Punkte erscheinen nicht erst in der zweiten Hälfte von "De Trinitate", wo Augustin sich primär nicht mehr mit dem trinitarischen Dogma als solchem, sondern mit der Suche nach den geeignetsten Entsprechungen der göttlichen Trinität innerhalb der Grenzen des menschlichen Erfahrungsbereiches beschäftigt. Vielmehr nähert er sich schon in der ersten Hälfte des Werkes den dogmatischen Formulierungen in einer ganz bestimmten Weise. Indem er zum Beispiel diejenigen biblischen Texte untersucht, die die Arianer für die Rechtfertigung ihrer Position in Anspruch genommen hatten, reflektiert er zugleich die Notwendigkeit und die Reichweite einer exegetischen Auslegungsregel, die divergierende Ausdrücke und Aussagen vereinbaren helfen soll. Und wenn er die unterschiedliche Bedeutung der zur Beschreibung von Einheit und Dreiheit in der Trinität verwendeten Begriffe erläutert, berücksichtigt er auch deren jeweiligen Gebrauch in dem Kontext, dem sie entstammen, und erörtert sogar die mit der Anwendung menschlicher Sprache auf transzendente Gegebenheiten verbundenen Schwierigkeiten überhaupt. Sein Thema ist nicht nur das Bezugsobjekt religiöser Rede, sondern auch diese selbst. Da-

mit bewegt er sich in Hinblick auf die für ihn in Frage stehenden theologischen Probleme auf einer Art Metaebene theologischen Denkens, die es dem heutigen Leser erlaubt, sich Augustins Vorgehensweise bewußt zu machen und sie selbst sowie die Ergebnisse, zu denen sie führt, kritisch zu betrachten.

Noch deutlicher zeigen Augustins Ausführungen im zweiten Teil von "De Trinitate", daß er dem trinitarischen Dogma anders gegenübertritt als die Theologen vor ihm es getan hatten. Die genaue Bedeutung seines Ansatzes zu klären, ist eine Hauptaufgabe dieser Arbeit. An dieser Stelle sei nur hervorgehoben, daß damit ein Schritt vollzogen ist, der nicht nur auf eine veränderte dogmengeschichtliche Situation schließen läßt, sondern auch auf eine neue Beurteilung des Zieles theologischer Arbeit überhaupt.

1.3. Die Bedeutung der theologischen Arbeit für Augustin

In seinem Werk "De Trinitate" unternimmt Augustin den Versuch, eine in der Kirche geglaubte Wahrheit intellektuell zu erfassen. Damit ist grundsätzlich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Verstehen aufgeworfen, die Augustin selbst mehrmals aufgreift und zu beantworten sucht. Aus der Art und Weise, wie er bei seinem Versuch - vor allem in der zweiten Hälfte des Werkes - vorgeht und aus den Voraussetzungen, die er seinem Denken zugrundelegt, ergibt sich die weitere Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie in seinem Denken: eine Frage, die bezeichnenderweise nicht von ihm selbst, dafür aber um so intensiver (und erfolgloser) von seinen Interpreten diskutiert wird. Anhaltspunkte zur Beantwortung beider Fragen ergeben sich aus der Lebensgeschichte Augustins.

Es muß immer im Gedächtnis behalten werden, daß Augustin erst verhältnismäßig spät die katholischen Glaubenswahrheiten zu Themen seiner Arbeit machte und daß er sich ihnen als ein von mehreren Philosophien geprägter Denker näherte. Insofern konnte sich ihm die Frage nach der Berechtigung intellektuellen Eindringens in die Geheimnisse des Glaubens nur unter einem solchen Blickwinkel stellen, der zwar die Reichweite dieser Bemühung, nicht aber deren Existenz überhaupt zu problematisieren erlaubte. Augustin konnte auf Grund seiner Persönlichkeit dem Glauben nur nachdenkend und nach Verständnis suchend begegnen.

Und die Hintereinanderordnung von Glaube und Verstehen verliert bei ihm von vornherein an Eindeutigkeit, weil das Verstehen und die Suche nach Verständnis grundsätzlich den Rahmen aller Denkakte abgeben.

In der Forschung besteht das Problem, wie man die Bekehrung, die Augustin im Jahre 386 als ein sein Leben in vieler Hinsicht einschneidend veränderndes Ereignis erfuhr, wirklich zu betrachten hat. Nachdem er zehn Jahre lang Anhänger der einen in starkem Maße gnostischen Dualismus predigenden religiösen Sekte der Manichäer gewesen war, wurde ihm durch die Philosophie des Neuplatonismus allererst die Möglichkeit eröffnet, die Aussagen der Bibel und der katholischen Lehre als Träger von Wahrheit anzuerkennen. Er las die "Bücher der Platoniker"³⁰, und er hörte in Mailand die Predigten des Bischofs Ambrosius, der, ebenfalls stark vom Neuplatonismus beeinflusst, die biblischen Texte vor allem in Bezug auf das Alte Testament mit Hilfe einer spirituellen und allegorischen Exegese auslegte und so der anstößigen anthropomorphen Redeweise einen akzeptablen Sinn gab.³¹ Diese Tatsache, zusammengesesehen mit dem Inhalt der frühesten Werke Augustins, konnte am Anfang des Jahrhunderts bei einigen Forschern zu der Meinung führen, Augustins im VII. Buch der "Confessiones" so dramatisch geschilderte Bekehrung sei eigentlich eine Bekehrung zum Neuplatonismus als zu der wahren Philosophie gewesen.³² Seitdem besteht die Frage, ob Augustin, zumindest vor seinem endgültigen Eintritt in das kirchliche Leben, eher Philosoph oder eher Theologe gewesen sei. Diese Alternative muß als typisch neuzeitlich und dem Denken Augustins nicht angemessen verstanden werden. Denn Augustin kam es darauf an, die Wahrheit zu wissen, die er mit Gott identifizierte; theologische und philosophische Systeme konvergierten für ihn im Hinblick auf ihren Zweck in einem Punkt.³³ Diese neuzeitliche Frage führt jedoch zu der Einsicht, von welcher existenzieller Bedeutung für Augustin die Philosophien waren, die ihn beeinflussten. Der Begriff der Bekehrung (conversio) muß in seinem Fall sehr weit gefaßt und auf mehrere Ereignisse in seinem Leben bezogen werden.

Eine erste Bekehrung erlebte Augustin mit 19 Jahren auf Grund der Lektüre des "Hortensius" von Cicero, in dem das Ideal des nach wahrer Weisheit suchenden Menschen beschrieben und der Leser zu einem diesem Ideal entsprechenden Leben aufgefordert

wird.³⁴ Von da an wurde die Suche nach Weisheit zu einem das ganze Leben Augustins umgreifenden Bemühen; er wurde und blieb ein Philosoph, ein die Weisheit liebend Begehrender. Insofern läßt sich sagen, daß er als Philosoph Christ und Theologe wurde. Nur wurde sein Leben als Philosoph dadurch bestimmt, daß er das Ziel der Suche, die Weisheit, mit dem christlichen Gott identifizierte. In "De Trinitate" deutet Augustin an, was sich für ihn daraus ergibt.³⁵ In dem Bewußtsein, daß allein Gott weise ist, weil er allein die Weisheit ist, ist das Denken des Menschen durch die Suche nach und die Liebe zur Weisheit, nicht aber durch deren Besitz gekennzeichnet. Der Gedanke der prinzipiellen Unverfügbarkeit von Wahrheit und Weisheit war auch schon ein Element des philosophischen Skeptizismus Ciceros gewesen. Anders als er erklärt ihn Augustin jedoch mit Rekurs auf die Sündhaftigkeit des Menschen. Dadurch gerät in die philosophische Suche von Anfang an ein theologisches Element und in die Frage nach dem menschlichen Verstandesvermögen eine Bestimmung des menschlichen Seins.

Eine andere von Cicero aufgenommene und von Augustin in einen christlichen Rahmen gefaßte Voraussetzung war die Überzeugung, daß ein der Philosophie gewidmetes Leben unmittelbar auch das moralische Verhalten umgreifen und bestimmen mußte. Da die höchste Wahrheit zugleich oberste Norm allen Handelns ist, bedingen und ergänzen sich die Suche nach dieser Wahrheit und ein jener Norm entsprechendes Leben gegenseitig, und das angestrebte Ziel, weise zu sein, ist das Ziel beider Bemühungen. Ein im moralischen Sinne gutes Leben ist die Voraussetzung rechten Verstehens,³⁶ und intellektuelles Eindringen in die Wahrheit macht den Philosophen auch moralisch zu einem besseren Menschen.

Auf Grund dieses für Augustin und seine Zeit maßgeblichen Begriffs von Philosophie ist es deshalb ungerechtfertigt, ihn eines reinen Intellektualismus zu bezichtigen, wenn er das Verstehen der kirchlichen und biblischen Lehre dem bloßen Glauben an deren Autorität voranstellt. Vielmehr ist darauf zu achten, wie Augustin allmählich bei der Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen die Gewichte verlagert. Dabei weist er beiden Akten bei aller bleibenden Verbindung ihren eigenen Bereich zu, so daß er sie auf diese Weise immer klarer definieren kann. Die diesbezüglichen Ausführungen in "De Trinitate" stehen am Ende

einer Entwicklung, an deren Anfang Augustin noch eine scharfe und wertende Trennungslinie gezogen hatte zwischen der Masse der Christen, die aus intellektuellem Unvermögen heraus nur über den Glauben an die Autorität der Kirche Zugang zur Wahrheit haben, und den wenigen Gebildeten, die sich mit Hilfe ihres Denkvermögens der Wahrheit immer weiter annähern können und den Glauben nur als moralische Vorbereitung und als für moralisches Wohlverhalten sorgende Begleitung auf diesem Weg nötig haben. Diese Position verschiebt sich in die Richtung einer solchen Sichtweise, die das Vermögen und die Reichweite des Verstandes immer kritischer betrachtet und zugleich dem Glauben immer mehr Selbstgenügsamkeit in Bezug auf Wahrheitsgewißheit zuerkennt.³⁷ Die direkte Anschauung der Wahrheit, die Augustin als "visio" bezeichnet, steht dann nicht mehr nur am Ende des intellektuellen Weges, sondern kann auf dem Weg des Glaubens und auf dem Weg des Verstehens gleichermaßen erreicht werden. Dennoch sind auch gemäß dieser Sichtweise Glaube und Verstehen nicht als zwei verschiedene Wege zum gleichen Ziel zu denken. In welchem Verhältnis stehen sie zueinander ?

In der Sekundärliteratur wird häufig Augustins Antwort auf diese Frage mit dem Verweis auf die Formel Anselm von Canterbury's, "credo ut intelligam", erläutert. Dabei wird sie meist als deren direkter Vorläufer bezeichnet; ohne nach eventuellen Unterschieden im Ansatz zu fragen, wird Augustin von Anselm her ausgelegt. Cushman zum Beispiel erklärt die direkte Bezogenheit des Glaubens auf das Verstehen für ein Grundprinzip augustinscher Epistemologie: "It is, in Augustine's view, not that we begin with faith and go on to understanding. We begin in faith in order to go on to understanding." (Hervorhebungen im Original)³⁸. Der Glaube wird dabei wesentlich in seiner Funktion als Motivation des Willens betrachtet. Dies wird jedoch dem in "De Trinitate" in diesem Zusammenhang im Vordergrund stehenden Glaubensbegriff nicht gerecht. Die Stellen, in denen Augustin Punkt für Punkt den Inhalt der "fides catholica" beschreibt³⁹, zeigt, daß er viel eher die "fides quae creditur" als die grundsätzlich mehr auf den Willen bezogene und daher leichter im Sinne der anselmschen Formel zu denkende "fides qua creditur" meint. Der Satz, der in "De Trinitate" dieser Formel sprachlich am nächsten kommt, weist zugleich deutlich auf den bestehenden Unterschied hin: "Denn ein sicherer Glaube legt den

Grund für irgendeine Art von Erkenntnis"⁴⁰. Die Differenz zwischen dem als "sicher" bezeichneten Glauben und der auf so unbestimmte Weise beschriebenen Erkenntnis, welche eben gerade nur in der Gewißheit des Glaubens ihren Anfang nehmen kann, springt ins Auge. Und das verwendete Verb, das mit "beginnen" im Sinne von "den Grund legen" richtig übersetzt ist, weist keinesfalls darauf hin, daß das anzufangende Verstehen für den Akt des Glaubens von essentieller Bedeutung wäre.

Auch die zweite für diesen Zusammenhang in Frage kommende Formel Anselms, "fides quaerens intellectum", kann nur kritisch zu dem ihr ähnelnden Sprachgebrauch Augustins in Beziehung gesetzt werden. Sie weist noch stärker auf die inhärente Verbindung zwischen Glauben und Verstehen hin. Im Unterschied zu Anselm operiert Augustin in diesem Zusammenhang mit dem Begriffspaar "quaerere - invenire" und kommt damit auf parallel strukturierte Formulierungen, die grundsätzlich auf eine größere Differenzierung zwischen den mit diesen Verben verbundenen Substantiven hinweist. Der am genauesten entsprechende Ausdruck lautet: "Der Glaube sucht, die Einsicht findet"⁴¹. Das bedeutet: Der Glaube ist wesentlich auf der Suche; er wird nie behaupten können, sein Ziel schon erreicht zu haben. Wichtig ist, daß dieses Ziel Gott selbst ist, nicht - wie in der gewissermaßen einlinigen Aussage Anselms - die Einsicht. Die Suche definiert den Glauben in Bezug auf sein Ziel, und daran wird auch das aus Glauben heraus begonnene Verstehen nichts ändern können. Die Tatsache voraussetzend, daß es gerade der im Bewußtsein der Unerreichbarkeit seines Ziels schon und weiterhin Glaubende ist, der sich um das Verständnis seines Glaubens bemüht, fragt Augustin, ob man überhaupt jemals von einem Finden reden kann.⁴² Die Aussage "intellectus invenit" muß dementsprechend rein auf die Aufgabe und die tatsächliche Funktion des Verstandes, nicht aber auf deren Ergebnis und Erfolg bezogen werden. Fragen und Antworten bzw. Suchen und Finden stehen in einer dauernden Wechselbeziehung, lösen sich ab und führen aufeinander hin. Dabei ist Erkenntnisfortschritt durchaus möglich: "Warum also sucht er (sc. der Suchende) so überhaupt noch, wenn er doch versteht, daß unverstehbar das ist, was er sucht? Ist es nicht deshalb, weil er nicht damit aufhören darf, solange er in dieser Untersuchung der unverstehbaren Dinge voranschreitet, und weil derjenige besser und immer besser wird, der ein solch großes Gut sucht,

das gesucht wird als ein zu Findendes und gefunden wird als ein zu Suchendes ? Es wird nämlich gesucht, damit es auf angenehmere Weise gefunden wird, und es wird gefunden, damit es noch begieriger gesucht wird."⁴³ Die in dem Begriffspaar "Suchen - Finden" mitgehörten Implikationen erscheinen hier geradezu vertauscht: Die Suche des Glaubens geschieht gerade nicht unter dem Aspekt des Noch-nicht-gefunden-Habens, sondern vielmehr in der Gewißheit, daß es nur unter der Voraussetzung des Glaubens zu wirklichem Finden kommen kann und durch Gottes Hilfe auch wird. Das Finden hingegen wird nur als Ausgangspunkt zu neuer Suche verstanden, die entweder über das Gefundene weiter hinausführt, oder dieses selbst wieder zweifelnd in Frage stellt. "So sollen wir also so suchen, als ob wir schon finden würden, und so finden, als ob wir (schon wieder) suchen würden."⁴⁴

Seine Gewißheit erhält der Glaube also nicht durch den Grad des Verstehens. Sie gründet sich vielmehr auf die durch das fortschreitende Verstehen weder zu festigende noch zu bezweifelnde Autorität der katholischen Kirche.⁴⁵ Als Vertrauen in diese Autorität ist der Glaube etwas grundsätzlich Anderes als eine Art vorläufige Erkenntnis. Die Objekte des Verstehens stimmen zwar inhaltlich mit den Objekten des Glaubens überein, aber die Haltung des Menschen bestimmt sich auf je verschiedene Weise danach, ob er sich ihnen als "credenda" oder als "intellegenda" zuwendet. Als geglaubte Inhalte können sie zu nicht genug Gewißheit, als einzusehende und deshalb vom menschlichen Verstand als sicher zu behauptende und zu beweisende Inhalte zu nicht genug Zweifel führen. Gerade weil für Augustin die Bedeutung des menschlichen Erkenntnisvermögens eine so große Rolle spielt, stellt er an dessen Betätigung die höchsten Ansprüche. Weil es um die Erkenntnis der Wahrheit geht, ist jede Aussage mit dem Anspruch auf Wahrheit kritisch zu betrachten. "Den, der solche Dinge (sc. die göttliche Trinität) sucht, weist niemand zu Recht zurück, denn er sucht in höchster Glaubensgewißheit das, was sowohl zu verstehen als auch auszusprechen überaus schwierig ist. Den aber, der etwas behauptet, weist jeder, der besser sieht oder lehrt, schnell und zu Recht zurück"⁴⁶ schreibt Augustin, bevor er im zweiten Teil von "De Trinitate" mit der Suche nach den geeignetsten Analogien zur Beschreibung der Trinität beginnt. Und im gleichen Abschnitt sagt er: "An den Dingen, die zu glauben sind, dürfen wir in keiner Untreue zweifeln; über die

Dinge, die zu verstehen sind, dürfen wir durch keine Unbesonnenheit (vorschnelle) Behauptungen machen. In Bezug auf jene ist an der Autorität festzuhalten, in Bezug auf diese ist die Wahrheit zu ergründen."⁴⁷

Die Notwendigkeit des Zweifels an den Ergebnissen der Bemühungen um Erkenntnis muß Augustin auch deshalb so stark hervorheben, weil trotz der Hochschätzung des menschlichen Verstandes ein auf dem Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit beruhendes gebrochenes Verhältnis zu dessen Tätigkeit für ihn charakteristisch ist. Darum ist immer ein falscher und ein rechter Gebrauch des Verstandes zu unterscheiden, und es liegt einzig an der Gnade Gottes und an des Menschen Gebet um diese Gnade, daß rechtes Verstehen gelingen kann.⁴⁸ Wohl aus diesem Grunde erscheint die einschränkende Zwischenbemerkung "soweit es uns möglich ist" (quantum possumus) so häufig in Augustins Ausführungen.⁴⁹

Was ist aber nun die eigentliche Aufgabe der Verstandesbemühungen in Bezug auf den Glauben ? In einem der ersten Abschnitte von "De Trinitate" nennt Augustin zwei Dinge. Beide existieren genau deshalb, weil es die "ratiocinadores" gibt, die "Vernünftler", die nach Gründen für die Richtigkeit des Geglaubten fragen, weil sie die durch den Glauben an die Autorität der Kirche vermittelte Gewißheit nicht erfassen können und deshalb meinen, sie mit ihrem Verstand anzweifeln zu müssen. Augustin bewertet sie also im Verhältnis zu denjenigen, die einfach nur der Autorität vertrauen, in einer Weise, die zu seiner anfänglichen Position in genauem Gegensatz steht. Er beschreibt sie in sehr negativen Worten, macht aber nicht klar, zu welcher der beiden Gruppen er sich selbst zählt. Und obwohl für ihn persönlich die Autorität der Kirche im Laufe der Zeit eine immer größere Bedeutung einnahm, läßt sich doch vermuten, daß er die Forderung nach Vernunftgründen für den Glauben als einen wesentlichen Bestandteil zumindest seiner Vergangenheit, wenn nicht überhaupt sogar seines ganzen Lebens erkennt und kritisch betrachtet.

Die erste der beiden Aufgaben der Verstandesbemühungen richtet sich sowohl auf den Inhalt des Glaubens an den trinitarischen Gott (Glaube verstanden als "fides quae creditur") als auch auf den Akt des Glaubens selbst (Glaube verstanden als "fides qua creditur"), dessen Notwendigkeit einsehbar gemacht

werden muß. "Deshalb werden wir mit der Hilfe des Herrn, unseres Gottes, es auf uns nehmen, soweit es uns möglich ist, genau die Erklärung zu geben, die sie (sc. diejenigen, die den Inhalt des Glaubens in Frage stellen) so eifrig fordern, nämlich daß die Trinität der eine und einzige und wahre Gott ist, und wie zu Recht von Vater, Sohn und Geist gesagt, geglaubt und eingesehen wird, daß sie von ein- und derselben Substanz bzw. ein- und demselben Wesen sind, damit sie (sc. diese Leute) ... erfahren, daß dieser das höchste Gut ist, das nur von den gereinigsten Geistern (sc. des menschlichen Verstandes) wahrgenommen wird, und das man deshalb von sich aus weder wahrnehmen noch verstehen kann, weil ja der schwache Blick des menschlichen Geistes sich nicht auf ein so hervorragendes Licht heften läßt, es sei denn, er wird durch die Gerechtigkeit aus Glauben genährt und gekräftigt."⁵⁰ Dieser Aufgabe geht Augustin vor allem in dem ersten Teil seines Werkes nach. Die Behandlung der zweiten Aufgabe, der er sich im zweiten Teil widmet, bezieht sich nicht mehr gewissermaßen apologetisch auf den Glauben zurück, sondern will den "ratiocinatores" die Voraussetzungen dafür schaffen, daß sie auch mit ihrem Anspruch auf beweisbare Gewißheit schließlich die Autorität der Kirche anerkennen und dadurch zum Anfang des Glaubens als dem einzigen Ausgangspunkt für wirkliche Einsicht zurückkehren können.⁵¹ Das geschieht, indem aus dem menschlichen Erfahrungsbereich eine solche Gegebenheit mit einer Glaubenswahrheit in Verbindung gebracht wird, die erfahrbare und deshalb wirkliche Gewißheit vermittelt.⁵² Auf dem Grund dieser Gewißheit stehend werden die Zweifelnden dann in Bezug auf andere "credenda", die eine Verbindung zu solchen menschlich gewissen Gegebenheiten nicht zulassen, die Unmöglichkeit einer tieferen Einsicht in diesen Fällen leichter der beschränkten Reichweite des menschlichen Verstandes zuschreiben können und an der Wahrheit des "nur" zu Glaubenden nicht zweifeln. Es wird zu zeigen sein, daß es zu unmittelbar erfahrbarer Gewißheit nur dort kommen kann, wo sich der Mensch seiner selbst - d.h. nach Augustin aber der Funktionen seines Geistes - vergewissert.

Für diejenigen, denen eine solche intellektuelle Begründung und Erfassung des Glaubens sowohl möglich als auch existenziell notwendig ist, stellt sich die Erkenntnis auf alle Fälle als ein Schritt über die bloße Zustimmung zur kirchlichen Autorität

hinaus dar. Was in Bezug auf die Glaubensinhalte vom Menschen erkannt werden kann, soll auch nach Möglichkeit erkannt werden. Erkenntnis als ein vom Glauben unternommener Schritt liegt durchaus auf dem Weg zum Ziel. Am Ende dieses Weges steht die "visio dei", die Schau Gottes in aller seiner Wahrheit. Sowohl der Glaube als auch die dem Menschen mögliche Erkenntnis müssen sich bewußt als auf die "visio" hingeeordnete Schritte verstehen. Sie sind vorläufig; sie werden vergehen, wenn die "visio" erreicht ist.⁵³ Die auf dieses endgültige Erkennen bezogenen Worte aus 1 Kor 13,12, die von einem Sehen Gottes "von Angesicht zu Angesicht" sprechen, werden von Augustin häufig zitiert und aller irdischen Wanderschaft als deren letzter Gegensatz gegenübergestellt.⁵⁴ Weil in dieser Hinsicht Glaube und Verstehen auf dieselbe Ebene gerückt sind, wird eine Überordnung des Letzteren über das Erstere noch unwahrscheinlicher gemacht.

Die Entwicklung allerdings, die Augustin schließlich zu der Auffassung einer solchen Ebenbürtigkeit von Glaube und Verstehen führte, begann mit einem Konzept von "visio" als wesentlich intellektueller Gottesschau.⁵⁵ Die Möglichkeit des Menschen, Gott zu schauen und damit die sein Leben bestimmende Suche zur Vollendung zu bringen, war mit seiner Fähigkeit verbunden, die intelligiblen Wahrheiten, die Ideen, in ihrem Licht zu sehen und so der einen Wahrheit innezuwerden. In der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Skeptizismus hatte Augustin gezeigt, daß und wie es möglich ist, Wahrheit zu besitzen und so zu einer "visio veritatis" zu kommen.⁵⁶ Der Weg dorthin war zwangsläufig ein Weg des Intellekts, und als solchen übernahm Augustin ihn auch in sein die Suche nach Wahrheit einschließendes und umgreifendes Nachdenken über die Suche nach Gott. Als die Gestalt, in der die "visio" Gottes stattfand, bildete für ihn die Einsicht auch den Rahmen, innerhalb dessen sich der Weg dorthin vollziehen mußte. Auch wenn dieser Weg nie rein intellektualistisch bestimmt sein konnte, weil für Augustin die moralische, auf alle Teile des Lebens bezogene, Reinigung des Intellekts von Anfang an die notwendige Voraussetzung für die Wahrheitsgemäßheit seiner Tätigkeit war, ließ sich doch nach dem Grad des Verständnisses von wahren Dingen der Fortschritt auf dem Weg zur "visio" Gottes beurteilen. Aus dieser engen Verbundenheit von Wahrheits- und Gottessuche ergab sich logisch die Tendenz, die Frage nach der Erreichbarkeit des Zieles innerhalb der

Grenzen des irdischen Lebens positiver beantworten zu können. In den frühesten Schriften Augustins erscheint die "visio dei" deshalb als etwas dem Menschen prinzipiell Mögliches, obwohl es für Augustin feststeht, daß es tatsächlich immer nur eine sehr kleine Minderheit ist, die diese "visio" schon auf Erden genießen kann.⁵⁷

Die Aussagen in "De Trinitate" jedoch stehen am Ende der Entwicklung, die von jenem Ausgangspunkt her ihren Anfang genommen hatte. Im Laufe der Zeit wurde sich Augustin immer klarer darüber, was der vom christlichen Glauben beschriebene ontologische Status des Menschen als sündiges und nur in Christus erneuertes Geschöpf Gottes für Auswirkungen auf die Art seiner Gotteserkenntnis hat. Das Ziel der "visio" der Trinität, das Augustin durch die Begriffe der "contemplatio", der "requies sempiterna", der "laetitia" und - noch immer - der "cognitio dei" beschreibt, ist eindeutig transzendent und nur nach dem irdischen Leben zu erlangen.⁵⁸ Augustin kann zwar mit Ausdrücken des Sehens auch schon die Situation beschreiben, die sich ereignet, wenn man das Wort "Wahrheit" nur hört und unmittelbar und momenthaft das Gemeinte erfaßt, bevor man sich von körperhaften Vorstellungen wieder irreleiten läßt.⁵⁹ Bezeichnenderweise sind an dieser Stelle auch die "visio veritatis" und die "visio dei" sehr nahe zusammengebracht. Aber gerade die Momenthaftigkeit des Ereignisses zeigt auf der einen Seite den grundsätzlichen Unterschied zu der nach diesem Leben möglichen "visio" und auf der anderen Seite die Unmöglichkeit, eine solche "visio" für den bewußten und sukzessiv sich vollziehenden Weg des menschlichen Verstehens fruchtbar zu machen. Die Einsicht in die Inhalte des Glaubens bewegt sich von vornherein auf einer anderen Ebene als die von Augustin früher in Betracht gezogene intellektuelle Bewegung auf Gott und die Wahrheit zu. Sie bezieht sich eher auf das, was schon geglaubt wird, oder auf das, was noch zu glauben - aber eben zu glauben ! - ist, zurück, als daß sie in ihrem konkreten Vollzug die rein zukünftige "visio" jetzt schon vorbereiten will. Und sie reflektiert bewußt das Verhältnis, in dem der Mensch vor Gott steht, sowie die sich aus den verschiedenen Arten dieses Verhältnisses jeweils ergebende Weise, in der er erkannt werden kann.

Nachdem Augustins Begriff der "visio dei" auf diese Weise bestimmt ist, läßt sich nun Licht auf die Frage werfen, inwie-

fern für ihn die mystische Form der Gotteserkenntnis eine Rolle spielt. Das Reden von einer Mystik Augustins gründet sich auf die in den "Confessiones" beschriebenen Erlebnisse, in denen Augustin in einer Art intellektuellen Versenkung an allen Dingen der Natur entlang über sie hinaus geht und schließlich in einem sogleich wieder vergehenden Augenblick das höchste Sein⁶⁰ bzw. die Weisheit⁶¹ als das höchste Gut erfaßt. Die Gefahr, anhand dieser Berichte Augustin zu einem Mystiker zu machen, liegt darin, daß man damit den Namen einer sich erst im Mittelalter als geistige und geistliche Disziplin ausprägenden Haltung anachronistisch auf Augustins Erlebnisse appliziert und so Unterschiede in Art und Funktion verkennt. Für Augustin sind solche Erlebnisse Ereignisse. Sich in mystischer Versenkung zu üben, ist weder der Zweck christlicher Lebenspraxis noch die Vorbereitung zu wirklicher Gotteserkenntnis. In "De Trinitate" wird nur an der schon genannten Stelle die "visio veritatis" als eine Art mystisches Erlebnis beschrieben, jedoch nicht als ein Teil der vom Menschen zu erreichenden Erkenntnis verstanden. Hier wie in den Berichten der "Confessiones" ist es vor allem die Augenblickshaftigkeit, die den Punkt, an dem das Ziel der Schau erreicht ist, notwendig charakterisiert.⁶² Daß der Mensch diesen Punkt nicht festhalten und ausdehnen kann, gehört gerade zu den Bedingtheiten seines irdischen körperlichen Seins. Augustin ist sich der Differenz bewußt, die selbst zwischen solchen Momenten und der endgültigen Gotteserkenntnis nach diesem Leben noch bestehen.⁶³ Obwohl er also mystischen Erlebnissen vergleichbare Momente kennt und diese, wie es in großen Teilen der Mystik geschieht, in ihrem Zustandekommen durch ein - z.T. allmähliches - Entfernen von und Hinausgehen über alle körperhaften Vorstellungen beschreibt, kann man doch von einer Mystik im eigentlichen Sinne bei Augustin nicht sprechen.

Als Gegenüber dieser unkörperlichen und deshalb naturgemäß auch unsprachlichen Gotteserkenntnis kann man die in Sprache gefaßten und so kommunizierbar gemachten Ergebnisse der Einsicht in die Inhalte des Glaubens auffassen. Das Problem, diese Einsicht in Worte zu fassen, hat Augustin in "De Trinitate" als Grundproblem seiner Aufgabe vor Augen. Auf das Verstehen des Geglaubten folgt als nächster und davon unterschiedener Schritt das Erklären des Verstandenen, dessen Möglichkeit ebenso wie

das Verstehen von der Gnade Gottes abhängt und zu dessen Ausführung eine sich auf Frömmigkeit gründende Sorgfalt und Verantwortlichkeit nötig ist.⁶⁴ Umgekehrt weiß Augustin, daß das, was er in Worte zu bringen versucht, nicht unbedingt von seinen Lesern richtig verstanden werden muß: "Wer also beim Lesen sagt: Das ist nicht gut gesagt, weil ich es ja nicht verstehe, der weist meine Rede zurück, nicht meinen Glauben, und vielleicht kann es ja auch verständlicher gesagt werden. Es hat ja doch noch kein Mensch so gesprochen, daß er in allem von allen verstanden werden würde."⁶⁵ Neben dem Wissen um die Schwierigkeit seines Themas liegt es vor allem an Augustins Ausbildung als Rhetor und an dem kritischen Verhältnis, das er schon früh zu diesem Beruf eingenommen hatte, daß er die Bemühungen, eine Einsicht auszusprechen, um sie Anderen einsehbar zu machen, eigens reflektiert und sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt ist.⁶⁶ Weil es jedoch gerade diese Bemühungen sind, denen Augustin sich in "De Trinitate" widmet, soll nun noch bedacht werden, wie er sich selbst zu seinem Unternehmen äußert.

1.4. Augustins Haltung zu seinem Werk

Der Versuch, die Einheit des dreifaltigen Gottes zu beschreiben und zu erklären, stellt für Augustin in jeder Hinsicht die Krone aller theologischen Arbeit dar: "Kein Irrtum ist (sc. hierbei) gefährlicher, keine Suche mühsamer, kein Finden fruchtbarer."⁶⁷ Augustin hat Gründe, in so starken Worten zu sprechen. An der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit in der Trinität scheiden sich Häresie und Orthodoxie; hier ist der Punkt erreicht, von dem Kontinuität und Identität des katholischen Glaubens abhängen. Das trifft für die Periode der Kirchen- und Dogmengeschichte, an deren Ausgang Augustin steht, jedenfalls zu, und er hat darum recht, wenn er die Folgen eines Irrtums für so schwerwiegend hält. Als mühselig wird er seine Suche deshalb bezeichnen, weil deren Objekt wie kein anderes dem Menschen entzogen ist. Eine besondere Rolle spielt dabei wohl auch die Tatsache, daß selbst die Aussagen der Schrift keine ausreichende Grundlage für die richtige Formulierung des Dogmas bilden, sondern im Gegenteil erst recht für einander widersprechende Meinungen die Rechtfertigung zu liefern scheinen. Die Suche zu einem - wenn auch

immer nur als vorläufig und annäherungsweise zu betrachtenden - Ergebnis zu bringen, ist schließlich deshalb so fruchtbar, weil das gefundene Ergebnis dem Menschen innerhalb der Schranken seiner Erkenntnismöglichkeit tatsächliche Gotteserkenntnis vermittelt und ihn so dem Zentrum seines Glaubens näher bringt. Vielleicht hat Augustin auch schon im Auge, daß die Suche nach dem trinitarischen Gott die Frage nach dem wahren Menschsein des Menschen notwendig einschließt und ein Ergebnis auf dieser Suche deshalb für den Suchenden von existenzieller, sein ganzes Leben umfassender, Bedeutung ist.

Zwei Gefahren sieht Augustin aus der Unzugänglichkeit und Kompliziertheit seines Themas erwachsen, die den Autor sowie seinen Leser betreffen: "Auch erbitte ich von denen, die Dieses lesen werden, daß sie mir verzeihen mögen, wo sie merken, daß ich mehr sagen will als ich sagen kann; entweder darum, weil sie es selbst besser verstehen, oder darum, weil sie es wegen der Kompliziertheit meiner Rede nicht verstehen. Auf die gleiche Weise verzeihe auch ich ihnen dort, wo sie wegen ihrer Schwerfälligkeit im Auffassen nicht verstehen können."⁶⁸ Deutlich werden hinter diesem Satz die Erfahrungen sichtbar, die Augustin mit sich selbst als theologischem Schriftsteller und mit der Rezeption seiner Schriften durch verschiedenste Leser im Laufe der in schriftstellerischer Hinsicht für ihn so produktiven Zeit gemacht hat.

Eben weil seine Aufgabe eine so schwierige ist, muß Augustin sie rechtfertigen. Wenn das Wesen der göttlichen Trinität so sehr Geheimnis bleibt, daß wir es auf keine Weise aussprechen können,⁶⁹ sprachlich also niemals ganz erfassen werden, warum soll dann überhaupt der Versuch gemacht werden, das Unmögliche so gut es geht möglich zu machen? Trotz dem oder vielleicht auch gerade indem Augustin um die Unangemessenheit menschlicher Rede in Bezug auf die Trinität weiß, gibt er zur Antwort, daß das Reden von der Trinität notwendig ist. Versuche, von Einheit und Dreiheit in der Trinität zu reden, werden deshalb gemacht, "damit wir auf irgend eine Weise reden können"⁷⁰. Sinn dieser Rede ist, daß so viele Menschen wie möglich von der besprochenen Sache wissen. Augustin versteht sich hier bewußt als theologischer Lehrer der Kirche. Seine Arbeit ist nötig, auch wenn er nicht als Erster und Einziger und auf keinen Fall im Besitz der vollen Wahrheit sein Thema verhandelt: "Vielmehr ist es

nützlich, daß mehrere Dinge von mehreren Menschen in unterschiedlichem Stil, nicht jedoch in unterschiedlichem Glauben, verhandelt werden; und das gilt auch von diesen Fragen, damit dieselbe Sache zu Mehreren gelangt, zu den Einen so, zu den Anderen hingegen so."⁷¹ Der eine Glaube - und d.h. der Glaube an die Wahrheit der orthodoxen katholischen Lehre, also an den in einem Wesen und drei Personen existierenden Gott - ist notwendige Voraussetzung, aber die Erklärung dieses Glaubens ist auf mehrere Weise möglich und im Hinblick auf die verschiedenen Voraussetzungen bei verschiedenen Hörerkreisen offensichtlich auch nötig. Neben der Relativierung seiner eigenen Methode läßt sich in diesem Satz Augustins auch eine ökumenische Dimension heraushören.

Ein weiterer Aspekt, der sich aus dieser Haltung Augustins gegenüber seiner Arbeit ergibt, betrifft die Beziehung zu seinem Leser, die er in "De Trinitate" an einigen Stellen thematisch macht. Im Bewußtsein der Tatsache, daß die Beschäftigung mit seinem Thema notwendig zu Unverständnis, Mißverständnis und Widerspruch führen muß und wegen der zwangsläufigen Unangemessenheit seiner Arbeit auch führen soll, kommt es Augustin sehr auf die im richtigen Sinne verstandene kritische Rezeption auf der Seite seiner Leser an. "Nun aber: Jeder, der diese Dinge liest, soll, wo er gleichermaßen sicher ist, mit mir voranschreiten; wo er gleichermaßen zögert, mit mir suchen; wo er seinen Irrtum erkennt, zu mir zurückgehen; wo er meinen (sc. Irrtum erkennt), mich zurückrufen."⁷² Es kommt auf die gemeinsame Bewältigung eines Weges an, auf dem sich bei jedem Schritt des Autors der Leser darüber klar werden muß, ob er ihn selbst nachvollziehen kann. Der häufige Gebrauch des Wörtchens "mecum" - "mit mir" - fällt gerade in dem zitierten Satz ins Auge. Es ist möglich, daß dieses fast kooperativ zu nennende Verhältnis zwischen Autor und Leser nicht allein in der Art des Themas begründet ist, sondern ebenso in der Art des Verstehens: Weil es die Inhalte des Glaubens sind, die zu Objekten des Verstehens werden, kann die Dimension des Glaubens aus dem Verstehensprozeß nicht ausgeschlossen werden. Sie bildet vielmehr ein dauerndes Kriterium für den Grad des Verstehens, ohne dadurch jedoch intellektuell völlig gegriffen und in den Fortgang des Verstehens logisch integriert werden zu können.⁷³ Genauso wie es Augustin und seinen Lesern deshalb um die Sache und nur um die Sache gehen soll,

darf auch die Tatsache nicht außer Acht gelassen werden, daß diese Sache eine Sache des Glaubens ist. Auf der anderen Seite bedeutet gerade dies, daß an ihr nicht beliebig Kritik geübt werden kann: So wie den "freien Kritiker" verlangt Augustin auch den "frommen Leser".⁷⁴ Der in diesem Rahmen gehaltenen Kritik will Augustin dann in so selbstloser Weise begegnen, daß man nicht umhin kann, bei aller Wahrhaftigkeit der Aussage auch ein wenig den gewandten Rhetoriker herauszuhören: "Wer aber diese Dinge liest und sagt: Ich verstehe zwar, was gesagt sein soll, aber es ist nicht richtig gesagt; der soll seinen Satz bekräftigen, wenn es ihm gefällt, und meinen widerlegen, wenn er kann. Wenn er das mit Liebe und Wahrheit tut, und sich darum müht, auch mich (falls ich noch am Leben sein sollte) dazu zu bringen, das (sc. seine Auffassung) zu erkennen, dann werde ich überreiche Frucht dieser meiner Arbeit ernten. Wenn er mich jedoch nicht dazu bringen kann, dann soll er es denjenigen, denen er (sc. es beweisen) kann, mit meiner Zustimmung und meinem Wohlgefallen beweisen ..."⁷⁵.

Auf der anderen Seite dieser Vorstellung von einem gemeinsamen Weg, auf dem Kritik zugleich nötig, möglich und sinnvoll ist, steht bei Augustin das Bewußtsein, daß seine Arbeit auch für ihn einen weiteren Schritt auf diesem Weg darstellt. Auch wenn er seinen Lesern mitteilt, sich lieber der Lektüre als der Produktion von Lektüre widmen zu wollen,⁷⁶ ist er sich doch im Klaren darüber, wie dadurch, daß er für Andere schreibt, auch er dem Ziel seiner Suche näher kommt. "Es gehört aber notwendig dazu, und Gott wird es geben, daß ich, indem ich denen zu Diensten bin, die (sc. dieses Werk) lesen sollen, auch selber Fortschritte mache, und daß ich, indem ich denen, die suchen, Antwort zu geben bestrebt bin, auch selber das finde, was ich suche"⁷⁷. Denn es geht nicht darum, "schon erkannte Dinge mit Autorität darzulegen, sondern vielmehr sie, indem man sich mit ihnen mit Frömmigkeit auseinandersetzt, zu erkennen"⁷⁸. Erkenntnis ist auch für ihn Ziel, nicht Voraussetzung seiner Arbeit; diese ist Teil eines andauernden Erkenntnisprozesses. Angesichts der Länge der Zeit, in der Augustin an seinem Werk gearbeitet hat, läßt sich diese Auffassung schon aus biographischen Gründen verstehen. Es ist aber auch die Struktur des Buches selbst, die den Eindruck eines allmählich und prozeßhaft entstehenden Ganzen vermittelt. Man hat auf verschiedene Weise versucht, die

einzelnen Bücher von "De Trinitate" in einer logischen Gliederung einander zuzuordnen,⁷⁹ und jede Möglichkeit hebt richtige und wichtige Aspekte der bestehenden Bezüge hervor. Wichtiger scheint es mir aber dennoch zu sein, das Werk als eine Einheit zu verstehen, das von vorn bis hinten gelesen sein will, um den Weg zum Verständnis des Glaubens an den trinitarischen Gott auf allen seinen Schritten mitvollziehen zu können. Der Zorn, mit dem Augustin entdeckte, daß man einen Teil seines Werkes bereits frühzeitig veröffentlicht hatte, ist ein Hinweis darauf, daß dieses Herangehen an den Text im Sinne Augustins geschähe.

2. Kapitel: Augustins Formulierung des trinitarischen Dogmas

2.1. Vorentscheidungen

Im V. Buch von "De Trinitate" beginnt Augustin seine Entfaltung und Erläuterung des trinitarischen Dogmas, indem er mit einem Argument der Arianer einsetzt, daß diesen zum Beweis der Ungleichheit von Vater und Sohn dient: "Alles, was von Gott ausgesagt oder gedacht wird, wird nicht im Hinblick auf eine Eigenschaft, sondern im Hinblick auf die Substanz ausgesagt."¹

Alle Begriffe also, die auf eine Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn hinweisen, beweisen substantielle Ungleichheit und damit eine Verschiedenheit der Natur. Als Beispiel dient den Arianern das Begriffspaar "ungezeugt - gezeugt" (ingenitus - genitus). Augustin hält dieser Aussage ein Schriftzitat entgegen, daß explizit die Einheit von Vater und Sohn behauptet.²

Er appliziert darauf das arianische Argument und folgert, daß damit entweder die substantielle Gleichheit von Vater und Sohn bewiesen wäre oder - wenn die Arianer diese nicht zugestehen wollten - deren Argumentation falsch und deshalb auch auf keine andere Aussage anwendbar sei. Es ist offensichtlich, daß Augustin mit diesem der verblüffenden Überzeugungskraft eines logischen Tricks ähnelnden Gegenzug höchstens die Argumentationsweise der Arianer unmöglich macht, nicht aber positiv seine eigene Stellung beweist. Dennoch ist diese Diskussion in mehrerer Hinsicht aufschlußreich für die Frage, um was es Augustin in seinem dogmatischen Gedankengang geht.

(a) In dem von den Arianern angeführten Begriffspaar macht sich eine entscheidende Differenz zum griechischen Sprachgebrauch bemerkbar. "Genitus" übersetzt zwei verschiedene griechische Begriffe, nämlich γενητός (geworden) und γενητός (gezeugt). Die Arianer hatten den zweiten Begriff vom ersten her interpretiert: Als Gezeugter ist der Sohn auch ein Gewordener und gehört damit auf die Seite des von Gott Geschaffenen. Einzig der Vater existiert außerhalb der Schöpfung und bewahrt so seine Gottheit.³ In der arianischen Theologie kommt es demzufolge vor allem darauf an, das Verhältnis Gottes zur Schöpfung zu beschreiben und im Hinblick auf dieses die Gottheit Gottes zu definieren. Augustin setzt demgegenüber das Problem in einen ganz anderen Kontext und kann deshalb dem Arianismus per se nicht ge-

recht werden. Er scheint das "geboren, nicht geschaffen" (genitus, non factus) des Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo kritiklos vorauszusetzen, welches den Begriff "genitus" auf das Geboren- bzw. Gezeugtsein limitiert, denn obwohl es angebracht wäre, kommt er in diesem Zusammenhang auf die durch die Übersetzung gegebene Schwierigkeit nicht zu sprechen.⁴ Zeugen und Gezeugtsein ist für Augustin rein innertrinitarisch zu verstehen. Daß der Sohn Geschöpf und nicht Gott sei, wird als Möglichkeit gar nicht mehr in Betracht gezogen. Dadurch löst Augustin die Frage nach dem Verhältnis der Personen der Trinität zueinander - und also die Frage nach dem Sein Gottes ! - prinzipiell von dem Verhältnis Gottes zur Schöpfung los. Neben allen theologischen Implikationen bedeutet das auch, daß er in der Entfaltung des Dogmas unabhängig von den Bedingungen der Wirklichkeit ist und deshalb die aus dem Kontext dieser Wirklichkeit stammenden sprachlichen Ausdrücke in großer Freiheit auf die Ebene des Seins Gottes übertragen und dort in einem uneigentlichen Sinne verwenden kann.

(b) Gerade um sprachliche Ausdrücke aber geht es. Während in dem von Augustin angeführten arianischen hermeneutischen Argument das "von Gott Denken" (intellegere) neben dem "von Gott Aussagen" (dicere) zumindest am Rande noch als Feld des Nachdenkens in den Blick genommen wird,⁵ unterschlägt es Augustin in der anschließenden Widerlegung völlig und konzentriert sich in seinem ganzen weiteren Gedankengang nur noch auf die Probleme, die durch die Existenz unterschiedlicher Aussagemodi und Aussagen in Bezug auf Gott entstehen. Die Frage, wie Einheit und Dreiheit in Gott zu verstehen sind, erscheint unter dem Aspekt der Verschiedenheit der Arten von Aussagen, durch die Einheit und Dreiheit jeweils beschrieben wird. Und bereits existierende Aussagen - Schriftzitate und Formulierungen des Credo -, die auf den ersten Blick mit dem Dogma in Widerspruch treten oder zumindest mehrdeutig verstanden werden können, werden erklärt durch den Hinweis auf ihr genaues Bezugsobjekt und auf ihre jeweilige Intention. Das Reden über das Sein Gottes scheint also eher im Vordergrund zu stehen als das Sein Gottes selbst.

Das braucht nicht zu heißen, daß Augustin sich des Unterschieds zwischen diesen beiden Ebenen des Nachdenkens oder der Problematik ihres Verhältnisses zueinander nicht bewußt

ist.⁶ Dagegen spricht die Entschiedenheit, mit der er sich von Anfang an nur in der einen Denkkategorie bewegt. Folgern lassen sich vielmehr zwei Dinge. Zum einen stellt Augustin von vornherein außer Zweifel, daß die im Credo formulierte Lehre von der Dreipersonalität Gottes in der Einheit der Substanz dem wahren Sein Gottes entspricht. Daß in Gott Einheit und Dreiheit auf paradoxe und für den Menschen prinzipiell uneinsichtige Weise miteinander verbunden sind, lehrt das Dogma und glaubt der Glaube aufgrund der die Offenbarung bezeugenden Schrift und der Autorität der Kirche. Augustins Werk jedoch - und das gilt besonders für die in diesem Abschnitt besprochenen Bücher⁷ - handelt über Theologie und beschäftigt sich mit theologischem Sprachgebrauch. Aufgabe der Theologen ist es, die Inhalte des Glaubens in eine ihnen angemessene Sprache zu fassen und dem diskursiven Denken handhabbar zu machen. Darum ist es sachlich richtig, wenn Augustin sich auf dem Feld des Redens von Gott (*de deo dicere*) bewegt. Daß er auch nur auf dieser Ebene in eine Diskussion mit seinen theologischen Gegnern eintritt, hat allerdings zur Folge, daß die Inhalte des Glaubens gerade nicht zum Gegenstand der Auseinandersetzungen gemacht werden und die Arianer von vornherein als Häretiker auftreten. In dieser Art Diskussion kommt es nur darauf an, die von den Gegnern als Gegenargumente angeführten Aussagen auf der Basis der theologischen und damit auch der entsprechenden hermeneutischen Voraussetzung zu erklären und mit dieser Basis in Einklang zu bringen.

Die zweite Folgerung, die sich aus der Konzentration auf das "*de deo dicere*" ziehen läßt, bringt gewissermaßen den negativen Aspekt der auf diese Weise beschriebenen Arbeit des Theologen zur Geltung. Augustin weiß, daß die dem menschlich-weltlichen Bereich entnommenen Ausdrücke nie völlig an das Sein Gottes heranreichen können. Die Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) Gottes wird häufig als einschränkendes Moment innerhalb von Gedankengängen genannt.⁸ Dieses gebrochene Verhältnis zur theologischen Sprache macht Augustin sensibel für die Art, in der Sprache verwendet wird: Uneigentliches, metaphorisches oder analogisches Reden wird von ihm erkannt und als solches bewußt gebraucht.

Innerhalb der Trinitätslehre macht sich diese Aporie besonders dann bemerkbar, wenn es um die Benennung und Beschreibung der Dreiheit in Gott geht. Augustin ist vielleicht am ausge-

prägtsten der westlichen Tradition verpflichtet, die das größere Gewicht auf die Bewahrung der Einheit Gottes legt.⁹ Der Begriff der "persona", Übersetzung des griechischen *ὑπόστασις*, ist seiner Meinung nach nur mangelhaft dafür geeignet, drei unterscheidbare Größen zu bezeichnen, die dennoch zusammen gerade in ihrer Dreiheit eins sind. Das von ihm als nichtzutreffende Analogie abgewiesene Beispiel aus dem menschlichen Bereich, in dem man von drei verschiedenen Personen reden kann, die dennoch ihr Menschsein gemeinsam haben, zeigt, wie Augustin die Paradoxie im Sein Gottes versteht: Die Unterscheidung von Konkret- und Abstraktbegriffen läßt sich auf dieser Ebene nicht mehr machen; die Personen haben nicht etwas gemeinsam, sondern existieren gemeinsam als eine konkrete Wesenseinheit.

In zweierlei Hinsicht ist der Begriff "persona" unzureichend: Zum einen ist das Personsein eine Eigenschaft, die das Sein Gottes notwendig charakterisiert. "Gott sein ist Person sein" (*Deus esse est persona esse*) sagt Augustin einmal.¹⁰ "Persona" gehört deshalb in dieselbe Klasse der von Gott aussagbaren Merkmale wie "Größe", "Güte", "Weisheit" etc. Da diese Begriffe sich aber gemäß der Logik seiner Gedankenführung nur von der Einheit und dem Wesen Gottes aussagen lassen, von sich aus also auf keine Differenz in diesem Wesen schließen lassen,¹¹ ist nicht einsichtig, warum man von Gott nicht auch "eine Person" (*una persona*) aussagen könnte und müßte. Zum anderen besteht sprachlogisch kein Grund, warum sich nicht von der als theologische Grundformel fixierten Aussage "drei Personen" (*tres personae*) auf die Aussage "drei Götter" (*tres dii*) schließen läßt; denn ebenso wie die drei Personen ihr Personsein gemeinsam haben - denn genau dieses Teilhaben unterscheidbarer Größen an einem gemeinsamen Charakteristikum wird durch die in pluralischer Form erscheinende Bezeichnung mit dem Begriff für jenes Charakteristikum zum Ausdruck gebracht¹² - haben sie auch ihr Gottsein gemeinsam. In einem ausführlichen Exkurs¹³ erörtert Augustin an mehreren Beispielen verschiedene Arten von Gruppen unterscheidbarer Größen und die unterschiedlichen Arten von Begriffen, mit denen sie zusammengefaßt werden können. Er nennt Gruppen, deren Größen von gleicher Natur sind (z.B. drei Pferde) und die deshalb sowohl durch einen artspezifischen Begriff (*nomen speciale*, in diesem Fall "Pferd") als auch durch einen allgemeineren Begriff (*nomen*

generale, in diesem Fall "Tier" oder "Kreatur") beschrieben werden können. Daneben gibt es solche Gruppen, deren Größen ungleicher Natur sind (z.B. ein Pferd, ein Ochse, ein Hund) und auf die demzufolge nur der allgemeinere Begriff angewandt werden kann. Die Schwierigkeit bei den Personen der Trinität besteht nun darin, daß sie gemäß der theologischen Voraussetzung auf der einen Seite von gleicher Natur sind und deshalb ein "artspezifischer" Begriff für sie gefunden werden müßte, daß auf der anderen Seite aber der Begriff, der sie einzeln beschreibt (Vater, Sohn, Geist) ebenfalls gemäß theologischer Voraussetzung nicht von allen drei Personen aussagbar ist (es gibt nicht drei Väter). "Persona" ist deshalb ein allgemeiner Begriff, der zudem noch auf andere Größen gänzlich anderer Natur - Menschen nämlich - angewandt wird. Das Problem besteht also darin, daß der Begriff der Person nicht der besonderen Art des Unterschieds zwischen den trinitarischen "Personen" gerecht werden kann. Augustin sieht in ihm die beständig drohende Gefahr des Tritheismus. Da zudem der Begriff der Person noch nicht einmal durch das biblische Zeugnis abgedeckt und autorisiert ist,¹⁴ möchte er ihn lieber überhaupt nicht verwenden. Außerhalb der Abschnitte, in denen diese sprachlichen Probleme der Trinitätstheologie thematisiert werden, erscheint er tatsächlich kaum; Augustin vermeidet jede begriffliche Fixierung und spricht eher ganz abstrakt z.B. von dem, "was Vater genannt wird"¹⁵. Mit dieser nochmals bestärkten Verlegung des Problems in den Raum des "dicere" weist er zugleich auf die einzige Rechtfertigung hin, die der bestehende theologische Sprachgebrauch für sich in Anspruch nehmen kann: "Persona" wird gesagt, weil irgendetwas gesagt werden muß, um den orthodoxen Glauben vor allem in der Diskussion mit abweichenden Meinungen verteidigen zu können.¹⁶ Diskussionsfähigkeit aber wird nur durch sprachliche Fixierung erzielt.

Eine kurze Reflexion auf die Rolle des Personbegriffs in Augustins Trinitätstheologie muß hier eingeschoben werden. Es ist von Bedeutung, daß in dem oben erwähnten Exkurs auch das dort als erstes genannte Beispiel einer Dreiergruppe, Abraham, Isaak und Jakob, die sich unter dem artspezifischen Begriff "Mensch" und dem allgemeinen Begriff "Lebewesen" (animal) oder "Seele" (anima) zusammenfassen lassen, nicht als brauchbare Analogie auf die Trinität appliziert wird. Grund dafür ist, daß es in der Trinität nicht nur um die Wesensgleichheit, sondern um die Wesensein-

heit der Personen geht; im Text vollzieht Augustin an der entsprechenden Stelle den Übergang von der Bestimmung "kein Unterschied in der Natur" (*natura*) zu "kein Unterschied im Wesen" (*essentia*). Der eigentliche "Sitz im Leben" des Personbegriffs ist also von dessen nur bedingt zu rechtfertigender Verwendung im theologischen Bereich ganz getrennt; im theologischen Kontext wird der Begriff nur in uneigentlicher Redeweise gebraucht. Damit können aber auch alle dem Begriff der Person inhärierenden Inhalte nicht für die trinitätstheologische Spekulation fruchtbar gemacht werden. Die analogische Verbindung von dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit zum Bild eines "persönlichen" Gottes würde Augustin mit größter Wahrscheinlichkeit nicht ziehen wollen. Und auch umgekehrt läßt das Wissen um den Charakter der drei göttlichen "Personen" keine unmittelbaren Rückschlüsse auf Maßstäbe für die Existenzweise der menschlichen Personen und ihr Verhalten untereinander zu. Am Begriff der Person läßt sich nach Augustin keine Analogie festmachen; in Bezug auf seine Anwendung auf die Trinität muß seine rein formale Bedeutung gewahrt bleiben. Damit klingt aber schon die Frage an, ob Bestimmungen für die Beschreibung der drei göttlichen Personen als sie unterscheidende Merkmale überhaupt noch so "übrigbleiben", daß sie als Unterscheidungen von Menschen noch einsehbar sind, oder ob nicht die Gefahr besteht, daß das Moment der Dreiheit in Gott seines Inhalts völlig entleert wird. In dieser Hinsicht wird auch die Frage nach dem Verhältnis der innertrinitarischen zur extratrinitarischen Dimension eine Rolle spielen.

(c) Nach dieser relativ ausführlichen Behandlung des Problems der trinitätstheologischen Sprache soll nun noch einmal ein Blick auf den Ausgangspunkt des von den Arianern angeführten Arguments gegen die orthodoxe Lehre geworfen werden, um nach einer weiteren Seite hin den Bereich abzustecken, in dem sich die Ausführungen Augustins bewegen. Die Arianer hatten behauptet, alle Aussagen über Gott müßten im Hinblick auf die Substanz (*ad substantiam*) gemacht werden; Augustin bestreitet dies und nennt die Relationen, in denen die Personen der Trinität zueinander stehen, als weiteren Bezugspunkt theologischer Aussagen. Die Argumentation bewegt sich damit im Feld der aristotelischen Kategorienlehre. In der durch diese Lehre vorstrukturierten Anschauung von Wirklichkeit ist die Substanz bzw. das Subjekt im wörtlich-

sten Sinne verstanden das Sein, das allen hinzukommenden Eigenschaften zugrundeliegt. Die möglichen Eigenschaften oder Akzidentien, zu denen auch die Eigenschaft der Relation zu zählen ist, sind als Kategorien, innerhalb derer Aussagen gemacht werden können, in nichts von der Kategorie der Substanz unterschieden, denn es sind Überlegungen zur Grammatik und Logik, die den Ausgangspunkt dieser Lehre bilden. Auf diesem Hintergrund kann Augustin sie als selbstverständliche Bestandteile seiner sprachlogischen Überlegungen voraussetzen. Er rezipiert jedoch die Kategorienlehre darüber hinaus noch im Hinblick auf ihre ontologischen Implikationen. Für ihn sind die Akzidentien hauptsächlich durch ihre Veränderlichkeit und Vergänglichkeit als Eigenschaften eines Subjekts gekennzeichnet und haben deshalb ontologisch geringeren Wert als die Kategorie der Substanz. Diese sehr statische Sicht - statisch vor allem deshalb, weil das aller seiner Eigenschaften gewissermaßen sprachlich entkleidete Subjekt zu einem reinen Formalbegriff wird - prägt sowohl Augustins Verständnis von Wirklichkeit als auch die Möglichkeit, Aussagen von Gott zu machen und zu verstehen. Um die auf die trinitarischen Relationen bezogenen Aussagen zu einer genuinen theologischen Möglichkeit zu machen, muß er im Hinblick auf das Verständnis des Verhältnisses von Substanz und Akzidentien Transformationen vornehmen. Diese haben aber nicht zur Folge, daß sich von der Anwendung der Kategorienlehre im theologischen Bereich her auch Augustins Sicht auf Wirklichkeit ändert; vielmehr wird ihm der Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung an ihnen nur noch deutlicher. Außerdem gelingt ihm die Transformation nicht vollständig: Der Unterschied zwischen Wesen (*essentia*) und Relation (*relatio*) wird nicht aufgehoben, und ebenso wie von der Kreatur muß auch von den Personen in Gott gelten, daß außerhalb der Relation, in der sie zueinander stehen, immer noch etwas anderes von ihnen aussagbar sein muß, das ihnen allererst wirkliche Existenz gibt, aufgrund derer allein Relation zueinander möglich ist.¹⁷ Ähnlich wie oben unter (b) stellt sich die Frage, ob Augustin entgegen seiner Bemühungen das Element der Relationalität im Wesen Gottes und damit die Lehre von der Dreiheit in der Trinität am Ende wirklich in seiner theologischen Spekulation fruchtbar machen kann.

(d) Noch eine letzte Schlußfolgerung kann gezogen werden:

Der arianische Streit konzentrierte sich auf die Frage nach der Gottheit des Sohnes und damit auf das Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Person. Indem Augustin von der arianischen Argumentationsweise ausgeht, ändert er grundsätzlich nichts an der Problemstellung und entwirft in Bezug auf diese das Denkmodell, innerhalb dessen er auf die gegebenen Fragen antworten kann. Das wirkt sich auf seine Behandlung der dritten trinitarischen Person aus. Die Gottheit des Geistes war zwar schon durch das Entstehen der Gruppe der Pneumatomachen als Problem erkannt und in dem Bekenntnis von 381 gegen diese Gruppe dogmatisch sichergestellt worden, aber gerade die noch vorsichtige Formulierung des Nizäno-Konstantinopolitanums zeigt, daß durch das Ausscheiden der Pneumatomachen das Problem noch nicht gelöst war: Der Geist wird noch nicht "Gott" genannt, sondern ihm kommt nur gleiche Anbetung und Verehrung zu.¹⁸ Auch ist der dritte Artikel gegenüber dem zweiten noch immer verhältnismäßig kurz. Augustin nun bekräftigt zwar immer wieder die Gottheit des Geistes und die Wesenseinheit und -gleichheit der ganzen Trinität, aber die Aussagen über den Geist erscheinen im Text oft wie aufgrund dogmatischer Notwendigkeit nachträglich hinzugefügte Vervollständigungen eines Gedankengangs. Besonders deutlich wird Augustins diesbezüglich herrschende Verlegenheit an einer Stelle, an der er den Vers Joh 17,3 kommentiert.¹⁹ Eine wirklich begründende Antwort auf die Frage, warum hier vom Geist geschwiegen wird, wenn es darum geht, wer der eine und wahre Gott ist, gelingt ihm nicht; die Gottheit des Sohnes hingegen kann er recht überzeugend durch einen grammatischen Umbau des Satzes beweisen.²⁰ Die Schwierigkeit besteht aber vor allem darin, daß die Lehre von den Relationen der Personen der Trinität zueinander und von den diesen Relationen entsprechenden Benennungen der Personen der Besonderheit der Person des Geistes nicht gerecht werden kann. Denn da der Heilige Geist nach Augustin die Relation zwischen Vater und Sohn ist, bezeichnet sein Name das, was beiden gemeinsam ist, weist also nicht selbst auf eine Relation hin.²¹ Auf der anderen Seite sprengt die einzige Benennung des Geistes, die auf eine Relation zu den beiden anderen Personen hinweist - "Gabe Gottes" (donum dei) nämlich - als solche den Rahmen des innertrinitarischen Seins Gottes, da der Empfänger der "Gabe", der automatisch in dieser Benennung mitgehört wird, auf der Seite des Geschaffenen

steht. Nur durch eine Art theologische Hilfskonstruktion, die das "Gegebenwerden" des Geistes in ein ewiges "Gegebenwerden-können" (donabile) und ein zeitliches "Gegebenwerden" (donatum) unterteilt, kann der Begriff der Gabe für die innertrinitarische Ebene gerettet werden, weil nur so die Ewigkeit und damit die Gottheit des Geistes sichergestellt wird.²²

Es ist in mehr als einer Hinsicht klargeworden, daß Augustin in der Spannung steht, seine Gedanken in vorgegebenen Denk- und Sprachmustern ausdrücken zu müssen, die ihn daran hindern, diese Gedanken mit allen ihren Implikationen bis zum Ende durchzuführen. So fällt er zum Teil selbst hinter seine eigenen Gedanken zurück in diese vorgegebenen Muster hinein und hinterläßt demjenigen, der seinen Gedanken nachdenkt, einen vorstrukturierten Raum, der die Möglichkeit bereitstellt, bewußt über Augustin hinausgehend dessen Ansätze von einer veränderten Wirklichkeitssicht aus fortzuführen. Diese Möglichkeit enthält gleichzeitig die Schwierigkeit, zwischen solchen Fortführungen und den eigentlichen Ergebnissen des Gedankengangs Augustins sauber zu trennen. Im Rahmen dieses Kapitels soll Augustins eigenen Ausführungen weiter gefolgt werden, indem zuerst an das über das Verhältnis von Substanz und Relation bereits Gesagte angeknüpft wird.

2.2. Einheit und Dreiheit - Substanz und Relation

Aussagen, die das Sein Gottes betreffen, werden bewußt oder unbewußt geleitet von dem philosophischen Begriff vom höchsten Wesen, der für eine bestimmte Zeit maßgeblich ist und der von deren Sicht auf Wirklichkeit Auskunft gibt. Auf dem Hintergrund der griechischen Philosophie sind für Augustin die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes notwendige Elemente eines Konzepts vom Wesen der Trinität. Die aristotelische Kategorienlehre gibt jedoch vor, daß einzig die Kategorie der Substanz diese Elemente besitzt und daß alle Akzidentien durch ihre veränderliche Beziehung zu dem ihnen zugrundeliegenden Subjekt gekennzeichnet sind (vgl. 2.1.). Deutlich wird, wieviel Recht die Arianer für ihren hermeneutischen Ansatz beanspruchen konnten; deutlich wird auch, warum Augustin die Kategorie der Relation in einem anderen Sinne gebrauchen muß, als es in der auf die Wirklichkeit der Welt bezogenen Rede geschieht. Er

beginnt seine Ausführungen deshalb mit der Bekräftigung, daß in Gott nichts Veränderliches sei und daß es deshalb keine Akzidentien im Wesen Gottes geben könne.²³ Trotzdem - so lautet die zweimal wiederholte und nicht wirklich begründete Behauptung des nächsten Abschnitts - braucht sich nicht alles, was von Gott gesagt wird, auf seine Substanz zu beziehen.²⁴ Das wirkt auf den ersten Blick sehr unvermittelt und unlogisch. Es ist aber wichtig festzustellen, daß Augustin die Veränderlichkeit der Akzidentien im Bereich der Weltwirklichkeit ganz grundsätzlich an der Vergänglichkeit der Geschöpfe festmacht: Darum gilt auch von der Schwärze der Rabenfeder - in der griechischen Tradition ein Beispiel für eine unveränderliche Eigenschaft -, daß sie veränderlich ist, weil die Substanz, auf die sie sich bezieht, die Feder, wie der Rabe selbst vergeht. Auf der anderen Seite gilt, daß alles, was von Gott an "Eigenschaften" ausgesagt wird, in einem anderen Sinne gemeint ist, als die entsprechenden Aussagen über Eigenschaften im geschöpflichen Bereich es vermuten lassen. Gott ist nicht groß, gut und weise, so wie ein Mensch groß, gut und weise ist, sondern er ist die Größe, die Güte und die Weisheit selbst.²⁵ Diesen Gedanken führt Augustin zwar in dem hier besprochenen Zusammenhang nicht an, aber er ist für ihn so grundlegend und selbstverständlich, daß er als Erklärung dafür herangezogen werden kann, wie auch die Kategorie der Relation mit der Unveränderlichkeit Gottes zusammengedacht werden kann.

Damit ist zugleich eine mögliche Gefahr in Augustins Lehre aus dem Weg geräumt, auf die Thomas von Aquin aufmerksam macht:²⁶ Die Differenzierung in Aussagen über die Substanz und Aussagen über die Relationen der Trinität könnte zu der Schlußfolgerung führen, daß die Relationen nicht eigentlich zum Wesen Gottes gehören. Thomas stellt fest, daß sich der Unterschied zwischen den beiden Aussageformen nur auf den Aussagemodus bezieht.²⁷ Gott ist zwar seinem Wesen nach Vater, aber das Vatersein wird von ihm nur in Bezug auf eine andere Person, den Sohn, ausgesagt. Damit trifft er die Intention Augustins, indem er das explizit zur Geltung bringt, was bei diesem implizit schon vorhanden ist. Denn da Augustin sich ohnehin auf der Ebene des "dicere" bewegt, sind es tatsächlich mögliche Aussagemodi, die er zu seinem Thema macht.

Augustins Ausführungen zu dem Verhältnis von Substanz und Relation in der Trinität sind logisch in sich geschlossen. Alles was von der Substanz, also vom Wesen Gottes,²⁸ ausgesagt wird, gilt in Bezug auf ihn selbst (ad se), also entweder von Gott so, wie er ist, oder von einer Person der Trinität so, wie sie Gott ist. Eine "ad se" - Aussage über eine Person muß gleichzeitig von der ganzen Trinität gemacht werden können.²⁹ Solche Aussagen sind z.B. "... ist Gott", "... ist groß", "... ist Weisheit". Daneben gibt es die Relationsaussagen, in denen immer schon das Verhältnis zu einer anderen Person mit ausgesagt ist. Von Gott "Vater" zu sagen, ist nur möglich, weil Gott auch Sohn ist, denn ein Vater existiert nicht ohne einen Sohn. "Vater" und "Sohn" werden also gegenseitig voneinander (ad invicem) ausgesagt; allgemeiner ausgesagt gelten solche Ausdrücke in Bezug auf etwas anderes (ad aliquid).³⁰ Zugleich gelten sie "eigentlich" (proprie) oder "allein" (solus) nur von einer Person. Die Personen der Trinität existieren also nur in ihrer Beziehung zueinander, ja, sie konstituieren sich selbst durch diese Beziehungen. Aufgrund der theologischen Voraussetzung müssen nicht nur die Personen, sondern auch ihre gegenseitigen Beziehungen ewig existieren. Darum ist es z.B. notwendig, von der ewigen Zeugung bzw. der ewigen Geburt des Sohnes zu reden.³¹

Interessant ist, daß Augustin sich in diesen Ausführungen ganz im innertrinitarischen Rahmen bewegt, obwohl er auch das Verhältnis Gottes zur Schöpfung als eine Möglichkeit zur Anwendung derselben Relationsaussagen erwähnt.³² Diese sind allerdings, so schränkt er ein, nur in einem ganz anderen, übertragenen Sinne (translate) machbar.³³ Zwar kann man von Gott sagen, er sei Vater der Schöpfung, Aber das bezieht sich zum einen nur in übertragener Bedeutung auf die aus Gnade geschehende Adoption der Menschen als seine Kinder, zum anderen wird es nicht von der Person des Vaters in der Trinität, sondern von der ganzen Trinität ausgesagt.³⁴ Denn nach außen hin repräsentiert jede Person der Trinität die ganze Gottheit. Darum genügt es auch, wenn in einer Bibelstelle eine Person allein als das Heil und die Glückseligkeit der Menschen begründend erscheint: Sie kann in dieser Beziehung von den anderen Personen nicht getrennt werden.³⁵ Dieser letzte Punkt ist sehr wichtig, denn er weist auf das Verhältnis des innertrinitarischen Seins Gottes zu

seinem extratrinitarischen Handeln als Trinität hin, das in Augustins Theologie zu großen Problemen führt.

Augustins Konzept der Trinitätslehre existiert nicht zum reinen Selbstzweck. Es hat die Funktion, in der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden die orthodoxe Lehre zu rechtfertigen und einsehbar zu machen. Da diese Auseinandersetzungen sich auf die Diskussion mehrdeutig interpretierbarer Schriftstellen und Lehraussagen konzentrieren, muß Augustin sein Konzept an solche Stellen herantragen und sie mit diesem in Einklang zu bringen suchen. Ein großer Teil seiner Ausführungen ist deshalb von exegetischen Bemühungen beherrscht. Der problematischste Vers, auf den er dabei stößt, ist 1 Kor 1,24: "Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit"³⁶. Hier werden Substanzbegriffe ("virtus", "sapientia") gebraucht, um offensichtlich die Beziehung zwischen Vater und Sohn zu charakterisieren.³⁷ Der Vers könnte zu der von Augustin lange diskutierten und wohl von orthodoxer, jedenfalls von antiarianischer, Seite stammenden Ansicht³⁸ führen, daß der Vater nur durch den Sohn kräftig und weise sei, daß also alle Substanzaussagen nur von der Trinität als ganzer und nicht von jeder Person einzeln gemacht werden können. Augustin erkennt den Vorteil dieser Ansicht, der darin besteht, daß ihr zufolge die Einheit und Einzigkeit aller Charakteristika Gottes (Gott ist die eine Kraft und die eine Weisheit) problemlos aufrechtzuerhalten wäre. Er führt sie jedoch ad absurdum, indem er ein schon einmal erwähntes Argument geltend macht: Da Gott die Weisheit selbst ist, ist weise sein für ihn dasselbe wie sein überhaupt. Wenn nun der Vater nur durch den Sohn weise wäre, dann hätte er auch nur durch den Sohn seine Existenz. Dann aber wäre der Sohn die Ursache des Seins des Vaters - ein unmöglicher Gedanke, der der Lehre der Zeugung des Sohnes durch den Vater diametral entgegengesetzt wäre. Um den Vers zu verstehen, muß deshalb folgende Unterscheidung getroffen werden: Substanzbegriffe lassen sich wohl von den trinitarischen Personen einzeln (singulus) aussagen, weil jede von ihnen ganz Gott ist. Sie gelten aber nicht allein (solutus) nur von ihnen, sondern zugleich von der ganzen Trinität. Der diskutierte Vers sagt also vom Sein des Sohnes etwas aus und nennt außerdem seine Beziehung zum Vater; beide Aspekte sind aber genau zu trennen und gesondert zu betrachten. Augu-

stin stellt den Vergleich zu den Aussagen des Nizänischen Credo "Gott von Gott, Licht vom Lichte" her: Hier wie dort kann im Sinne Augustins mit Thomas von Aquin interpretiert werden: "Der Sohn, der Wesen (im Text: *essentia* - d. Verf.) und Weisheit ist, ist vom Vater, der (sc. genauso) Wesen und Weisheit ist."³⁹

Sowohl Augustin als auch Thomas erkennen jedoch, daß diese Interpretation zwar mit den theologischen Forderungen übereinstimmt, einer sprachlogischen Vergewaltigung des Textes jedoch recht nahe kommt. Augustin gibt zu, daß die Formeln des Credo wohl zu katechetischen Zwecken entstanden sein müssen, um nämlich die Gleichewigkeit von Vater und Sohn so einfach und kurz wie möglich deutlich zu machen.⁴⁰ Und Thomas meint, daß die "sancti doctores" in ihrem Bemühen, die Einheit von Wesen und Person auszudrücken, deutlicher geworden sind, als es die Möglichkeiten der Sprache eigentlich erlauben würden. Darum seien diese Formeln zwar auszulegen und in ihrer Intention zu erklären, nicht aber als Grundlage für weitere Überlegungen und Formulierungen zu betrachten.⁴¹ Als Proprium des Sohnes ist für Augustin die Weisheit höchstens in dem Sinne zu verstehen, daß der ins Fleisch gekommene Sohn den Menschen die Weisheit, die Gott ist, offenbart und ihnen die Teilhabe an ihr ermöglicht.⁴² Dann aber ist auch von Christus nicht innertrinitarisch als von der zweiten Person der Trinität, sondern als von dem menschengewordenen Gottessohn die Rede. Als solcher ist er geringer als Gott, und es kann zu Recht ausgesagt werden, daß Gott das Haupt Christi sei (1 Kor 11,3) - eine weitere Stelle, mit der sich Augustin auseinandersetzen muß, um gegen die Arianer die Gleichheit von Vater und Sohn zu verteidigen.⁴³

So weit ein erster, noch sehr formaler, Entwurf der Trinitätslehre Augustins. Es hat sich herausgestellt, daß Augustin ein theologisches Axiom zugrundelegt, das besagt, daß keine Aussage über Gott oder eine der Personen der Trinität dem Glaubenssatz von der Wesensgleichheit und Wesenseinheit der Trinität widersprechen darf. Mehrdeutige Sätze, die dennoch Autorität beanspruchen und deshalb ernstgenommen werden müssen, werden mit diesem Glaubenssatz in Einklang gebracht, indem jeder ihrer Teile auf den ihm angemessenen Bedeutungskontext bezogen wird. Dabei besteht ein großer Unterschied zwischen dem rein innertrinitarischen Kontext und demjenigen, in dem Gottes Beziehung

zur Welt beschrieben wird. An dem Beispiel der Begriffe "Vater" und "Weisheit" wurde deutlich, daß zwischen dem Gebrauch einzelner Begriffe im einen und im anderen Kontext keine direkte Kontinuität besteht. Vielmehr scheint es, als ob Aussagen über die Trinität nur im innertrinitarischen Bereich in ihrem eigentlichen Sinne gelten, während sie in ihrem Bezug auf die Schöpfung in einer bloß abgeleiteten Bedeutung erscheinen.⁴⁴ So stellt sich ganz allgemein die Frage nach dem Sinn des in dieser Weise gefaßten trinitarischen Dogmas, d.h. nach seiner Fähigkeit, das aus dem Offenbarungszeugnis der Schrift und aus den Erfahrungen des Glaubens in der Kirche gewonnene Wissen um Gott zu formulieren und in einen logisch kohärenten Rahmen zu bringen. Um diese Frage zu beantworten, muß Augustins Ausführungen im einzelnen noch weiter nachgegangen werden.

2.3. Die Personen und ihre Relationen untereinander

Gott ist einer. Er ist sich selbst immer gleich und darum in seinem Wesen zuhächst einfach.⁴⁵ Trotzdem können von ihm verschiedene Dinge ausgesagt werden. Das ist nur möglich, wenn zwischen diesen Dingen untereinander einerseits und zwischen ihnen und dem Sein Gottes selbst andererseits kein Unterschied besteht. Beide Aspekte bedingen sich dabei gegenseitig: Gott besitzt diese Dinge nicht im Sinne mehrerer Eigenschaften, sondern er ist sie, und er ist sie als der eine Gott. Zwischen Haben und Sein besteht kein Unterschied. Was im Modus der Qualitätsaussage von Gott gesagt wird, bezieht sich auf den wesen seinen und -gleichen Gott. Diejenigen Ausdrücke, die die Personen der Trinität zu beschreiben versuchen, dürfen deshalb mit solchen Qualitätsaussagen nicht verwechselt werden. Das Vatersein beispielsweise ist keine Qualität der ersten Person. Es bezeichnet eine Beziehung, und zwar genau eine einzige: die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Der Vater des Sohnes ist nicht zugleich der Vater des Geistes; in dieser Relation gilt vielmehr, daß die erste Person "Ursprung" (principium) der dritten ist. Jeder dieser Namen bezieht sich also auf eine bestimmte Beziehung. Daß sich die Namen "Vater", "Sohn" und "Heiliger Geist" als Namen der drei Personen so fest eingebürgert haben, verschleiert dies; denn so scheint es sich bei den Namen doch um eine Art Wesensbezeichnung zu handeln.

Im Grunde genommen gibt es innerhalb der Trinität nur zwei verschiedenartige Beziehungen: die Beziehung zwischen Vater und Sohn und die Beziehung zwischen Vater und Sohn auf der einen und dem Geist auf der anderen Seite. Der Vater zeugt den Sohn, der Sohn ist vom Vater gezeugt oder geboren. Da Augustin die völlige Gleichheit von Vater und Sohn so sehr betont, muß er diese Beziehung auf eine rein formale Ursprungsbeziehung reduzieren, die sich fast nur in einem negativen Ausdruck formulieren läßt. Denn daß der Sohn "vom Vater"⁴⁶ ist, bedeutet: Wäre der Vater nicht und nicht so, wie er ist, dann wäre auch der Sohn nicht und nicht so, wie er ist. Eine Ungleichheit in irgendeiner Hinsicht kann auch durch den Akt der Zeugung nicht entstehen, weil in ihm der Sohn alles, was vom Vater ausgesagt werden kann und wovon sich ein "weniger" oder "mehr" denken ließe (z.B. Größe oder Weisheit), in gleichem Maße erhält und also ist. Da die Zeugung selbst kein Akt in der Zeit ist, gilt das auch von der Ewigkeit des Sohnes.

Der Geist geht von Vater und Sohn aus.(procedit). Augustin betont konsequent die Gleichzeitigkeit des Ausgangs von beiden Personen, also das "filioque" des Nizänischen Credo^{*}. Es folgt notwendig aus der Lehre von der Gleichheit von Vater und Sohn.⁴⁷ Denn insofern der Sohn sein Sein vom Vater hat, ist es ihm vom Vater auch gegeben, den Geist hervorzubringen; als Sohn jedoch ist er selbst Hervorbringer des Geistes.⁴⁸ Wenn Augustin sagt, daß der Geist "ursprünglich" (principaliter) vom Vater ausgeht, so weist das nicht etwa doch auf eine versteckte Subordination des Sohnes hin, sondern folgt logisch aus dem Gedanken, daß der Sohn sein Sein vom Vater hat.

Augustin hat große Schwierigkeiten, den Unterschied zwischen den Hervorgängen des Sohnes und des Geistes einsichtig zu machen. Sein Hauptproblem ist, warum man vom Geist nicht auch wie vom Sohn sagen kann, daß er vom Vater geboren sei, wenn doch der Vater in gleicher Weise Ursprung des Sohnes und des Geistes ist. Die Antwort, die er als Lösung anbietet, wirkt einleuchtend und zufriedenstellend: Eben weil der Geist von Vater und Sohn ausgeht, läßt sich die Metapher der Geburt aus Gott nicht mehr anwenden, denn ein Vergleich mit der menschlichen Geburt würde zu unmöglichen und lächerlichen Folgerungen führen.⁴⁹ Daß der Hervorgang des Geistes aus dem Vater (und mithin für Augustin auch aus dem Sohn) durch das Verb "procedere" be-

*in seiner lateinischen Gestalt

schrieben wird, gibt außerdem der biblische Sprachgebrauch vor - für Augustin ein schwerwiegendes Argument.⁵⁰ Und da die Relationsbezeichnungen der Personen sich jeweils nur auf eine bestimmte Relation beziehen, wirkt die Frage, warum die erste Person nicht auch "Vater" des Geistes genannt werden müsse, wenn sie doch sein "principium" ist, unnötig und unlogisch.⁵¹ Denkbar ist, daß es Augustin daran liegt zu verhindern, daß durch die unterschiedlichen Ausdrücke "geboren werden" und "hervorgehen" eine tatsächliche Verschiedenheit bzw. eine Art Rangordnung in dem "Entstehen" der zweiten und der dritten Person impliziert wäre, die die Einheit Gottes verschleiern würde. Das damit aufgegebene Problem wäre dann - ähnlich wie in der Diskussion um den Begriff der Person - in der ungenügenden Bezeichnungsfähigkeit der Sprache begründet. An der Bedeutung, die Augustin ihm beimißt,⁵² würde dann ersichtlich, wie wenig diese Unfähigkeit der Sprache als schnelle Entschuldigung einer theologischen Inkonsistenz dienen kann: Weil die Sprache das einzige Ausdrucksmittel der Theologie ist, kann der Theologe sich nicht durch eine scharfe Trennung der von uneigentlicher Redeweise Gebrauch machenden sprachlichen Ebene von der bezeichneten Realität, quasi über sein eigenes Mittel, hinwegsetzen.

Auch der Name der dritten Person, "Heiliger Geist" (spiritus sanctus), bereitet Augustin Schwierigkeiten. Er weist nämlich nicht von sich aus wie "Vater" und "Sohn" auf die Art seiner Beziehung innerhalb der Trinität hin. Augustins Aufgabe ist es nicht, eine angemessene Sprache zu finden, sondern bestehenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen und einsichtig zu machen. Das gelingt ihm in diesem Fall jedoch nicht vollständig, und es wird klar, daß zwischen Augustins Konzept der Trinitätslehre und dem biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch Spannungen bestehen bleiben. Er argumentiert: Da der Geist die Einheit von Vater und Sohn ausdrückt und selbst ist, kommt ihm als Personenname das zu, was den beiden anderen Personen gemeinsam ist.⁵³ Vater und Sohn sind ihrem Wesen nach Geist, also unkörperliches Sein, und sie sind beide heilig. Da ihnen aber auch alle anderen Wesenseigenschaften gemeinsam sind, wirkt diese "Auswahl" beliebig. Augustin nennt darum als zweites die von sich aus relationale Bezeichnung des Geistes als "Gabe Gottes", die die biblische Tradition vorgibt.⁵⁴ Die ausgedrückte Beziehung wäre hier diejenige zwischen Geber und Gabe (donator - donum). Die

mit dieser Bezeichnung verbundenen Probleme wurden im vorangegangenen Abschnitt schon erörtert. An ihrem Beispiel drängt sich die Frage auf, ob man überhaupt von innertrinitarischen Relationen reden kann, ohne die Relation Gottes zur Schöpfung in eine direkte Beziehung mit ihnen zu bringen. Das muß nicht heißen, daß Gott nur durch diese Relation zur Schöpfung ein trinitarischer Gott wird - darin liegt die Gefahr der Betrachtungsweise der Trinität aus rein heilsökonomischer Sicht -, aber es könnte der Trinitätstheologie ihr rein spekulatives Element nehmen. Meine Vermutung ist, daß Augustins Ausführungen implizit auf so eine die inner- und die extratrinitarischen Relationen verbindende Sicht zulaufen, obwohl er das auf Grund seiner Voraussetzungen selbst nie zugestehen könnte.

Es wurde gezeigt, daß die Namen "Vater", "Sohn" und "Heiliger Geist" Relationsbezeichnungen sind, die auf nichts anderes als auf die bestehenden innertrinitarischen Verhältnisse hinweisen sollen. Daneben können den drei Personen aber auch noch andere Namen zukommen, die diese Verhältnisse gleichsam inhaltlich füllen, indem sie den einzelnen Personen weitere Eigentümlichkeiten zuschreiben. Es ist allerdings m.E. problematisch, Augustin eine voll entwickelte und konsistente Appropriationenlehre zuschreiben zu wollen.⁵⁵ Wenn überhaupt, so käme sie bei ihm als Antwort auf die Frage in Betracht, was von den Personen am angemessensten auszusagen wäre. In diesem Fall wäre dann weiter zu fragen, was der jeweilige Grund für solche Aussagen ist.

Die erste Person wird nach Augustin am angemessensten als "Ursprung" (principium) bezeichnet. Als Schöpfer ist sie - zusammen und gleichzeitig mit Sohn und Geist - "principium" der Kreatur,⁵⁶ als "Geber" (donator) ist sie - zusammen und gleichzeitig mit dem Sohn - "principium" des Geistes,⁵⁷ und als Vater ist sie - nunmehr allein und erst dadurch diese Appropriation rechtfertigend - "principium" des Sohnes.⁵⁸ Biblisch begründet Augustin diesen Namen mit dem Verweis auf Joh 1,1.⁵⁹ Hier läßt er allerdings die Wahl, ob man den Vers temporal oder eben auf das Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Person bezogen verstehen will. Das zeigt, daß das Wort "principium" kein mit biblischem Inhalt gefüllter, sondern eher ein philosophischer Begriff ist. Weil Augustin sich jedoch während der Jahre der Abfassung von "De Trinitate" schon sehr eindeutig von der phi-

losophischen Tradition ab- und der biblischen Tradition zugewendet hat und diese Bewegung sich zu einem großen und wichtigen Teil in seinem Sprachgebrauch manifestiert, gebraucht er den Begriff zwar dort, wo es ihm thematisch um die möglichst exakte Beschreibung der drei Personen geht, zieht aber an anderen Stellen den Namen "Vater" vor. Dort kann es geschehen, daß dieser Name in einem Kontext gebraucht wird, der die erste Person konkret als Ursprung von Sohn und Geist beschreibt und also durch "pater" eindeutig den passenderen Begriff "principium" ersetzt.⁶⁰ Der Begriff des Vaters in seinem Bezug auf die erste Person wird dadurch inhaltlich entleert. Da er zudem, wie gezeigt wurde, im Blick auf die Schöpfung nur im übertragenen Sinne anzuwenden ist, bleibt die erste Person bei Augustin letztlich - zumindest verglichen mit den anderen beiden Personen - unterbestimmt.

Für die zweite Person tauchen im Wesentlichen drei Bezeichnungen auf. Er ist die "Schau" (visio)⁶¹, das "Bildnis" (imago)⁶², und das "Wort" (verbum)⁶³ des Vaters. Dazu kommt noch der Name "Weisheit" (sapientia), der Augustin, wie schon beschrieben, große Schwierigkeiten bereitet, weil er in der Bibel ausdrücklich vom Sohn ausgesagt wird,⁶⁴ gemäß der Trinitätstheologie Augustins jedoch keinesfalls einzig für ihn zutreffen kann.

Der Begriff der "visio" taucht im Zusammenhang mit Joh 5,19⁶⁵ in der Diskussion um die Gleichgöttlichkeit des Sohnes auf, die gerade durch diesen Vers in Frage gestellt wird. Augustin erklärt: Eben indem der Sohn alles sieht, was der Vater ist und tut, ist er Sohn. Da "sehen" in der Geschichte des Denkens und Sprechens sowohl der biblischen als auch der griechisch-philosophischen Tradition untrennbar mit "wissen" verbunden ist, bedeutet das zugleich, daß der Vater, indem er den Sohn zeugt, sein eigenes Selbstwissen zeugt.⁶⁶ Gott ist so als selbstbewußtes Wesen charakterisiert; es wird hier besonders deutlich, daß erst das Existieren in dem Zusammensein der Personen ihn zu dem macht, was er eigentlich ist.⁶⁷ Dies ist jedoch ein sehr philosophischer Gedanke, der Augustin vermutlich von Plotin her bekannt ist.⁶⁸ Er wird von ihm im Kontext der Analogie des menschlichen Geistes aufgenommen werden, hat jedoch auf der streng trinitätstheologischen Ebene keine weitere Bedeutung.

Die Bezeichnung "imago" für die zweite Person stammt demgegenüber ursprünglich aus biblischem Gedankengut. In seinem Hin-

tergrund steht die in der altkirchlichen Dogmengeschichte traditionelle Diskussion um den Vers Gen 1,26: "Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bilde (in der Vulgata-Übersetzung: imago) und Gleichnis (similitudo)". Eines der bedeutendsten Probleme war der Ausdruck "nach unserem Bilde" (ad imaginem): Bedeutete er, daß der Mensch selber als das Abbild Gottes geschaffen war (so sicherlich der ursprüngliche Textsinn), oder war vielmehr der Sohn Gottes allein das wahre Abbild des Vaters, dem sich der Mensch im Glauben zuwenden ("ad imaginem" also als Akkusativ der Richtung verstanden) und so selbst diesem vollkommenen Abbild ähnlich werden konnte?⁶⁹ Des weiteren mußte die Bedeutungsdifferenz zwischen den Begriffen "imago" und "similitudo" geklärt werden. Diese besteht für Augustin darin, daß die Existenz als "imago" eine Ursprungsrelation zu dem Urbild impliziert, dessen Abbild die als "imago" bezeichnete Größe ist, während der Begriff der "similitudo" auf den Grad der Ähnlichkeit zwischen dem Urbild und seinem Abbild hinweist. In Bezug auf die Exegese von Gen 1,26 macht Augustin eine für seine gesamte Theologie entscheidende Entwicklung durch, die sich in der Hauptsache auf seine Lehre vom Menschen auswirkt, d.h. genauer gesagt, auf das spannungsreiche Verhältnis zwischen der dem Menschen von Natur aus eignenden Beziehung zu Gott auf der einen und seiner existenziellen Bewegung auf eine immer vollkommeneren Beziehung zu Gott hin auf der anderen Seite.⁷⁰ Der Endzustand dieser Entwicklung, der in "De Trinitate" erreicht ist, beschreibt - ohne den existenziell-dynamischen Aspekt zu vernachlässigen - die ontologische Grundstruktur des Menschen als die "imago" Gottes. Das wird ein Grund dafür sein, warum dieses Wort als Bezeichnung des Sohnes nur noch sehr selten auftaucht. Auf den Sohn angewandt besagt es, daß dieser vom Vater gezeugt ist, also sich zu ihm in einer einzigartigen Ursprungsbeziehung befindet; eingeschlossen ist außerdem, daß er als "similitudo" dem Vater vollkommen gleicht. Im Kontext des Gesamtwerks muß aber die menschliche Existenz als "imago" Gottes mitgehört und mit dem der zweiten Person eigentümlichen Charakter als "imago" des Vaters so in Verbindung gebracht werden, daß die menschliche "imago" in irgendeiner Weise durch die "imago" des Sohnes begründet wird. Der Begriff der "imago" weist deshalb über den innertrinitarischen Rahmen hinaus. Diese These wird in ihrer Richtigkeit dadurch bestärkt, daß man den

Gebrauch beider Begriffe - "imago" und "similitudo" - in den früheren Schriften Augustins in den Blick nimmt, in denen er sich in Bezug auf diesen Gedankenkomplex von der Philosophie Plotins und deren Verwendung der "imago"-Vorstellung in starkem Maße beeinflusst zeigt.⁷¹ Nach Plotin ist jedes Sein durch einen Prozeß der Emanation direkt mit dem höchsten Wesen verbunden und dadurch, seinem Stellenwert in der Hierarchie alles Seien- den entsprechend, in je verschiedener Weise dessen Abbild (ima- go). Jedes Sein befindet sich außerdem fortwährend auf dem Weg zurück zu seinem Ursprung, dem höchsten Wesen, indem es ver- sucht, diesem ähnlich zu werden. In Augustins Werk "De vera re- ligione" z.B. ist auf dem Hintergrund dieser Lehre die zweite Person der Trinität als die Idee aller Existenzweisen, die zu einer solchen Verähnlichung führen können (Wahrheit und Weis- heit stehen dabei im Mittelpunkt) zugleich die Ähnlichkeit (si- militudo) selbst, die jedes Sein schließlich mit dem höchsten Wesen verbinden kann. Obwohl Augustin diese Ansicht später stark modifiziert, muß doch auch von hier aus die Beziehung zwischen der zweiten Person der Trinität und dem geschaffenen Sein als ein dem in "De Trinitate" zur Bezeichnung des Propriums des Sohnes verwendeten Begriff inhärentes Moment angesehen werden.

Weitaus am häufigsten gebraucht Augustin allerdings den Be- griff des "Wortes" (verbum). Dies bezeugt ganz eindeutig seine Hinwendung zum biblischen Sprachmaterial; in den früheren Schrif- ten wird "verbum" - auch aus Gründen der Augustin in dieser Zeit bestimmenden Sprachphilosophie - nie auf die zweite Person der Trinität angewandt.⁷² Quelle für die Anwendung des Begriffs ist der Johannesprolog. Dabei macht sich die Übersetzung des Textes vom Griechischen ins Lateinische entscheidend bemerkbar: Der im Lateinischen nicht wiederzugebende Begriff des λόγος , durchtränkt von der Geschichte der Logostheologie seit Philo von Alexandrien, wurde in der Tradition, die Augustin vorfand, eben mit dem Begriff des "verbum" übersetzt. Damit war das Ele- ment der Sprachlichkeit in noch weit stärkerem Maße, als das durch den Begriff des λόγος geschehen konnte, in das Blickfeld trinitätstheologischer Überlegungen gerückt.⁷³ Sprache aber hat immer mit Aussprechen, mit Offenbaren, zu tun. Der Sohn wird "Wort" des Vaters genannt, weil es ihm eigentümlich ist, Gott zu offenbaren.⁷⁴ Es ist interessant, daß Augustin gerade im Zu- sammenhang der Exegese solcher Schriftstellen auf die Bedeutung

des Ausdrucks "verbum patris" eingeht, die auf eine Unterordnung von dem Sohn unter den Vater hinweisen könnten.⁷⁵ Es geht in ihnen um die Worte, die Jesus selbst im Auftrag des Vaters spricht, um seinen Auftrag (mandatum) und seine Lehre (doctrina), die ihm vom Vater gegeben ist. Im Zusammenhang des biblischen Textes sind eindeutig die Worte seiner offenbarenden Lehre und Rede gemeint. Augustin verknüpft nun die Tatsache, daß Jesus als Mensch offenbarende Worte gesprochen hat, mit der theologischen Aussage, daß er als zweite Person der Trinität, also als Gott, das offenbarende Wort des Vaters ist. Darum weist der redende Jesus sowohl auf den Vater hin, dessen Worte er redet, als auch auf sich selbst, der das Wort des Vaters ist: "Denn wenn er das Wort des Vaters spricht, spricht er sich selbst aus, weil er selbst das Wort des Vaters ist."⁷⁶ Wenn es im biblischen Text heißt, daß ihm seine Worte vom Vater gegeben sind, so bedeutet das keinesfalls, daß sie ihm als dem Wort Gottes nicht ganz selbst zu eigen wären, sondern vielmehr, daß er als das Wort des Vaters sein Sein vom Vater hat. Wieder fließen Sein und Haben ineinander zusammen: Indem der Vater den Sohn zeugt und ihm damit sein Sein gibt, gibt er ihm auch seine Lehre, seine Worte. Wichtig ist hier aber vor allem, daß die Relation zwischen dem ins Fleisch gekommenen Sohn und seinem Vater, die Jesus zum Ausdruck gibt, wenn er von sich weg auf den Vater als seinen Auftraggeber verweist,⁷⁷ von der innertrinitarischen Relation zwischen Vater und Sohn her begründet und erklärt wird. Dabei wird im Zusammenhang des Ausdrucks "verbum patris" der Weg von "außen" nach "innen", von der offenbarenden Funktion des Sohnes in der Welt hin zu seinem ihm als zweite Person der Trinität eigentümlichen Charakter beschritten. Das beweist, daß dieser Charakter aus der heilsgeschichtlichen Funktion des Sohnes erkannt und ihr gemäß beschrieben wird, wenn auch Augustin diese Funktion in so einer Weise auf das innertrinitarische Sein Gottes zurückführt, daß er, den Weg gleichsam in der entgegengesetzten Richtung beschreitend, sie von diesem her begründen kann. Beide Teile gehören untrennbar zusammen; die Offenbarungstätigkeit des Sohnes ist kein zufälliger oder beliebiger Akt, der zusätzlich zu seiner Existenz als Wort des Vaters hinzukommt. Die deutlichste Sprache spricht Augustin diesbezüglich in einem Abschnitt, der das Gesandtsein des Sohnes in die Welt innertrinitarisch begründen will: "... (E)s soll nicht

nur einsichtig werden, daß der Mensch (sc. Jesus) gesandt ist, weil das Wort (sc. Fleisch) geworden ist, sondern auch, daß das Wort gesandt ist, damit es Mensch würde"⁷⁸ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Wenn damit auch nicht das einzige Ziel der Sendung des Sohnes ausgesagt werden soll - im selben Abschnitt wird auch von einer Sendung gesprochen, die den Sohn dazu bestimmt, mit den Menschen (cum hominibus) zu sein, d.h. ihnen im Innern einzuwohnen -, so ist doch klar formuliert, daß die offenbarende Funktion des Sohnes, die in seiner Menschwerdung zur Geltung kommt, durch den innertrinitarisch begründeten Beschluß der Sendung zu erklären ist.

Auch die Tatsache, daß in der Schrift der Begriff der "Weisheit" (sapientia) auf die zweite Person angewandt werden kann, obwohl er von der ganzen Trinität und von jeder einzelnen Person gilt,⁷⁹ läßt sich, wie im vorigen Abschnitt schon angedeutet, nur damit erklären, daß es gerade der Sohn ist, der die Weisheit, die Gott ist, offenbart. Im VII. Buch von "De Trinitate" fragt Augustin, warum von der Weisheit in der Schrift kaum anders die Rede ist als in ihrer Eigenschaft als Gezeugte (genita) oder gar Geschaffene (creata).⁸⁰ Er gibt vier Gründe an, in denen jeweils die Weisheit mit der zweiten Person und ihrer offenbarenden Funktion verbunden wird. (1) Gemäß der alttestamentlichen Tradition ist die Weisheit Schöpfungsmittlerin und als solche vom Vater gezeugt; Schöpfungsmittlerschaft aber wird seit der Logospekulation dem Sohn zugeschrieben. (2) Weisheit kann "geschaffen" genannt werden, wenn sie in den weisen gewordenen Menschen gleichsam neu entsteht; genau dieses Entstehen aber basiert nach Augustin auf der inneren Erleuchtung, der Illumination, die in dem Einwohnen der zweiten Person im Menschen begründet ist. (3) Die Schrift kann ferner davon reden, daß die Weisheit geschaffen ist, wenn sie sich dabei auf den menschgewordenen Sohn bezieht, der als Person der Trinität die Weisheit selbst ist. (4) Die letzten beiden Punkte zusammenziehend erklärt Augustin die Bezeichnung der Weisheit als "geboren" oder "geschaffen" deshalb für möglich, weil die Weisheit, die Jesus offenbart, von den Menschen nachgeahmt (imitare) werden soll, damit diese dadurch ihr entsprechend geformt werden. Dies ist einer der wesentlichsten Punkte in Augustins Erklärung der Bedeutung der Inkarnation.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß alle angeführten Bei-

spiele zeigen, daß der zweiten Person der Trinität eine sich in Schöpfung, Inkarnation und innerer Einwohnung manifestierende Offenbarungsfunktion zugeschrieben wird, aus der allein die Bestimmungen ihrer Eigentümlichkeiten möglich werden.

Gilt das Gleiche auch von der dritten Person, vom Heiligen Geist ? Hier ist die Verbindung zwischen innertrinitarischem und heilsgeschichtlichem Geschehen noch unmittelbarer. Es hatte sich schon gezeigt, daß die Bezeichnung der dritten Person mit dem Namen "spiritus sanctus" dadurch von Augustin gerechtfertigt wird, daß beide Teile des Namens das ausdrücken, was Vater und Sohn gemeinsam ist und so am besten für die Einheit beider stehen. Der Heilige Geist ist die personifizierte Einheit von Vater und Sohn. Im VI. Buch von "De Trinitate" wird er deshalb, alle inhaltlichen Näherbestimmungen entkleidet, ganz abstrakt die Einheit (unitas) der beiden ersten Personen genannt.⁸¹ Augustin muß sich nach zwei Seiten hin abgrenzen: Auf der einen Seite hält er fest, daß die Einheit zweier Größen etwas Drittes neben ihnen ist, weil sie eben beiden gemeinsam gehört. Auf der anderen Seite bekräftigt er, daß es zum Wesen von Vater und Sohn gehört, eins zu sein, daß also diese Einheit, die der Geist ist, nichts von außen zu ihnen Hinzukommendes ist. So wird zum einen die Personalität, zum anderen die Gottheit des Geistes gewahrt. Genau der Schritt aber, den Heiligen Geist als "unitas", also als abstraktes Prinzip der Einheit, zu bezeichnen, erlaubt es Augustin, den Blick über die konkrete Einheit von Vater und Sohn hinaus auf die Kreatur, genauer gesagt auf die Menschen, zu richten. Unmittelbar an das Gesagte schließt sich deshalb an, daß die Menschen diese Einheit unter sich nachahmen sollen. Das bedeutet zumindest, daß sie nachahmbar ist. Augustin formuliert hier sehr gedrängt und dicht; er hat offensichtlich mehr im Sinn, als er niederschreibt. Denn wenn er die Pflicht, die Einheit in der Trinität nachzuahmen, mit der Schriftstelle begründet, die das doppelte Liebesgebot als Sinn und Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten beschreibt,⁸² impliziert er, daß die Einheit, die es anzustreben gilt, des näheren als Liebe qualifiziert ist. Und in einem der nächsten Sätze führt er aus, daß die durch die erreichte Einheit Wirklichkeit gewordene Glückseligkeit der Menschen deshalb in Gott begründet liegt, weil es das Geschenk (munus) Gottes ist, das Gott und die Menschen dann zu einem Geist (unus spiritus) verbindet. Statt "mu-

nus" hätte Augustin ebenso den Begriff "donum" wählen und so auf die einzig eigentlich als solche zu bezeichnende Eigentümlichkeit der Person des Geistes zu sprechen kommen können. Und in dem Ausdruck "unus spiritus" klingt an, daß es der Heilige Geist selbst ist, der nicht nur Vater und Sohn, sondern auch die Menschen und Gott miteinander zu einer jeweils besonderen Art von Einheit verbindet.

All diese Gedanken werden im XV. Buch von "De Trinitate" ausführlicher behandelt. Die Diskussion kreist hier vor allem um die Frage, warum dem Geist als Bezeichnung seiner Eigentümlichkeit, (seines Propriums, der Begriff der Liebe zukommen soll, obwohl doch die ganze Trinität ihrem Wesen nach Liebe ist.⁸³ Die Parallele zu dem Problem der Bezeichnung der zweiten Person als "sapientia" ist deutlich.⁸⁴ Anders als dort jedoch, wo, wie gezeigt wurde, die Appropriation des Begriffs an den Sohn in jeder Hinsicht nur aus dessen Funktion, Offenbarer der Weisheit Gottes zu sein, zu erklären ist, kann Augustin in dem Abschnitt, der den hier maßgeblichen Gedankengang einleitet, zwei Argumente anführen.⁸⁵ Das erste liegt auf der innertrinitarischen Ebene: Eben indem der Heilige Geist der Geist von Vater und Sohn ist, zeigt er uns die Liebe an, mit der sie sich gegenseitig lieben. Die Einheit der Trinität bedeutet also nichts anderes als die Liebe zwischen Vater und Sohn. Daß Gott einer ist, erscheint so nicht mehr als abstrakte theologische oder philosophische Forderung, sondern als Ausdruck des konkreten Seins, der Existenz, Gottes. Der Geist, der von Vater und Sohn ausgeht, ist der Geist der Liebe. Die gerade eben festgestellte Identität von Einheit und Liebe in Gott läßt sich auch umgekehrt formulieren: Nur durch ihre gegenseitige Liebe sind Vater und Sohn als Personen der Trinität eins. Das zweite Argument basiert auf Gottes Beziehung zu den Menschen und schließt einen recht expliziten Hinweis darauf ein, wie nach Augustin theologische Aussagen zustandekommen: Gott - es ist jetzt von der ganzen Trinität die Rede - wird nicht deshalb "Liebe" genannt, weil den Menschen eine abstrakte Idee von Liebe geläufig ist, die sie dafür geeignet halten, auf Gott angewandt zu werden, sondern weil sie die Liebe als eine Gabe Gottes erfahren.⁸⁶ Indem Menschen von Gott aussagen, daß er Liebe ist, sagen sie also gleichzeitig etwas über Gottes Beziehung zu ihnen aus. Da es nun aber der Heilige Geist ist, dem Augustin als Eigentüm-

lichkeit zuschreibt, Gabe Gottes (donum dei) zu sein, und da die Liebe zu Recht als die größte Gabe Gottes bezeichnet wird,⁸⁷ ist es "geeignet"⁸⁸, sie mit dem Geist in Verbindung zu bringen. Durch eine ausführliche und hauptsächlich mit syntaktischen Parallelisierungen arbeitende Exegese von 1 Joh 4,7-19⁸⁹ stützt Augustin die Aussage, daß der Geist "Liebe" genannt werden kann, weil sowohl vom Geist als auch von der Liebe ausgesagt wird, daß sie die Menschen in Gott und Gott in den Menschen bleiben lassen.⁹⁰ Gott ist also Heiliger Geist, insofern er in den Menschen Liebe wirkt und so die Beziehung zwischen ihnen und sich ermöglicht und aufrechterhält. Es ist interessant, daß Augustin offensichtlich Schwierigkeiten damit hat, die beiden Argumente miteinander zu verknüpfen. Dennoch wird es deutlich, daß er auf beiden Ebenen den Begriff der Liebe im eigentlichen Sinne verstanden wissen will. Das unterscheidet diese Appropriation von derjenigen, die er bei den anderen Personen vorgenommen hatte.⁹¹ Augustin stellt fest, daß man "Liebe" von Gott in einem anderen Sinne aussagt als der Psalmist, der Gott als "meine Geduld" bezeichnet und damit nur von seiner Erfahrung mit Gott spricht.⁹² Der Unterschied ist der, daß Gott nicht nur "meine" Liebe, sondern die Liebe selbst ist. Wenn deshalb in der Erfahrung der Liebe die Liebe als Gabe Gottes, also als der Heilige Geist Gottes, erfahren wird, wird diese Erfahrung zu einer tatsächlichen Gotteserfahrung.⁹³

Die Beziehung zwischen der innertrinitarischen Liebe zwischen Vater und Sohn einerseits, d.h. dem Einheit stiftenden Geist, der von beiden ausgeht, und der aufeinander oder auf Gott gerichteten Liebe andererseits, die, in ihrem Gabecharakter erfahren, der Heilige Geist ist, durch den Gott die Menschen mit sich zu einer Einheit verbindet, ist dennoch nicht wirklich einsichtig. Denn die Erfahrung der Liebe kann zwar zur Erfahrung Gottes führen, nicht aber zur Erfahrung des Geistes als der dritten Person der Trinität, also nicht zur Erfahrung des trinitarischen Gottes. Da aber die Liebe auch im innertrinitarischen Rahmen zu Recht als Eigentümlichkeit des Geistes bezeichnet werden kann, müßte dieser Anspruch - anders als bei der Erfahrung der zweiten Person als "sapientia" Gottes - gemacht werden können. Die Tatsache, daß ihm nicht nachgekommen werden kann, läßt danach fragen, inwiefern die Trinität über-

haupt als Trinität nach außen in Erscheinung tritt. Ist gemäß der Gedankenführung in Augustins Trinitätstheologie die Rede von der Trinität nicht letztlich doch ein Ausdruck verschiedener Erfahrungen des einen Gottes ? Diese These könnte auf den ersten Blick dadurch gestützt werden, daß Augustin als Theologe des Westens die Einheit Gottes vor alles andere stellt und deshalb daran festhält, daß auch in Gottes Handeln auf die Welt hin diese Einheit wahrgenommen werden muß. Auf das Handeln Gottes soll darum im nächsten Abschnitt näher eingegangen werden, um seine Verbindung zum inneren trinitarischen Sein Gottes verständlicher zu machen.

2.4. Das Handeln des trinitarischen Gottes auf die Welt hin

Es muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß man von Augustin in "De Trinitate" keine geschlossene Abhandlung solcher Themen erwarten kann, die erst in der späteren Reflexion über die Lehrbildung der Alten Kirche als für die Trinitätstheologie zentral befunden wurden. Vielmehr geht es Augustin darum, die als "catholica fides" definierten theologischen Axiome gegen mögliche Mißverständnisse und häretische (d.h. in diesem Fall arianische) Gegenargumente zu verteidigen. Diesen katholischen Glauben bestimmt er in aller Kürze im ersten Buch seines Werkes: "So wie Vater, Sohn und Heiliger Geist unteilbar (d.h. ein Gott - d. Verf.) sind, so handeln sie auch unteilbar."⁹⁴ Da sowohl die gegnerischen Argumente als auch - jedenfalls im ersten Teil von "De Trinitate" - deren Widerlegungen ganz auf biblische Belege gegründet sind, überträgt sich deren Vielschichtigkeit und die sich daraus ergebende Inkonsistenz von Aussagen zu einem bestimmten Thema auf die Form der dogmatischen Darlegung. Augustin versucht zwar, einen Weg zu beschreiten, der von der Interpretation verschiedener Schriftstellen und Bestandteile des katholischen Glaubens zu allgemeineren Schlussfolgerungen über Sein und Handeln des trinitarischen Gottes gelangt, aber an seinen Formulierungen läßt sich spüren, wie sehr er sich in der Spannung befindet, weder durch zu große Allgemeinheit der Aussagen diese nicht mehr direkt auf biblischen Boden stellen zu können, noch durch die Treue zum biblischen Material und zu dessen Schwerpunktsetzung zu systematisch inkonsistenten Ergebnissen zu kommen. Beiden Gefahren auszuweichen, gelingt ihm nicht ganz. Dieser Tatbestand führt zu einer

ähnlich gelagerten Schwierigkeit in der reflektierenden Darstellung der Trinitätstheologie Augustins in der Sekundärliteratur: Es besteht der natürliche Drang, diese den modernen Forderungen an eine theologische Abhandlung entsprechend möglichst systematisch - d.h. aber systematisierend - darzustellen, um sie in dieser Form dem modernen Denken und Verstehen möglichst nahe bringen zu können. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis von z.B. Jean-Louis Maier's Buch "Les Missions Divines selon Saint Augustin"⁹⁵ zeigt diesen Systematisierungsversuch sehr deutlich. Dies aber führt zu der Gefahr, die Gewichte anders als Augustin zu setzen und so die Intention seiner Aussagen zu übergehen. Folgt man auf der anderen Seite diesen Intentionen, so bleibt es nicht aus, Inkonsistenzen in seiner Darstellung zu entdecken, die diese für uns auf den ersten Blick weniger brauchbar machen, obwohl Augustin selbst sie entweder gar nicht als Inkonsistenzen empfunden oder aber sie als der Erfüllung des Zwecks seiner Darstellung weit weniger abträglich verstanden hätte. Auch aus dieser Spannung kann es keine Lösung geben. Das ist ein Grund und vielleicht sogar ein Beweis dafür, daß die Ausführungen zu einem Thema der Dogmengeschichte implizit oder explizit Möglichkeiten zum Weiterdenken über das Besprochene hinaus - und an dieses anknüpfend ! - erlauben und eröffnen müssen.

Nach dieser hermeneutischen Vorbemerkung nun zum Thema: Augustin entwickelt seine Aussagen über das Handeln der Trinität auf die Schöpfung hin auf der Grundlage der Abwehr arianischer Argumente. Die Arianer folgern aus der Tatsache, daß der Vater den Sohn in die Welt gesandt hat, eine Subordination des Sohnes unter den Vater, die in der Menschwerdung des Sohnes besonders manifest wird. Für Augustin entsteht daraus die Aufgabe, das Phänomen der Sendung (missio) einer Person der Trinität in die Welt so zu erklären, daß die Einheit der Personen und ihrer Werke davon unangetastet bleibt. Da in mehreren Bibelstellen auch von einer Sendung des Geistes die Rede ist, erkennt er das Problem der Sendungen einzelner Personen als eines der zentralsten für die Trinitätslehre und ist in seinen Ausführungen hauptsächlich damit beschäftigt, den vollen Bedeutungsumfang des Begriffs der "missio" zu erklären. Das bedeutet aber, daß von vornherein nur ein bestimmter Aspekt des Handelns Gottes in den Blick genommen wird. Das Handeln Gottes in der Schöpfung,

das Augustin in seinen frühen Schriften in großem Umfang beschäftigt hat,⁹⁶ taucht als Thema in "De Trinitate" überhaupt nicht auf, obwohl gerade von dort aus Augustins eigener Ansatz der Trinitätstheologie seinen Ausgang genommen hatte.⁹⁷ Ebenso wird die Art, wie Gott im Anschluß an das im biblischen Zeugnis beschriebene Heilsgeschehen auf die Welt hin handelt, kaum explizit besprochen; allerdings lassen sich Schlußfolgerungen aus Augustins Gedankengängen auf dieses Handeln beziehen.⁹⁸ Wichtig ist, daß durch die Konzentration auf den Begriff der "missio" das Handeln Gottes in allen Aspekten den Charakter des eingreifenden Aktes trägt, und daß diese Akte mit den einzelnen Personen der Trinität in Verbindung gebracht werden können und müssen. Augustin geht also davon aus, daß die Trinität sich auch in ihrem Handeln als Trinität erweist, daß sie durch ihr Handeln ihr trinitarisches Sein offenbart.

Zwei Voraussetzungen, die Augustin in ihrer Gültigkeit nicht hinterfragt und die er in der Abwehr gegennerischer Argumente als mit seinem Standpunkt vereinbar zur Geltung bringen muß, müssen hier genannt werden. Die erste betrifft das schon genannte, aus der Einheit des Seins Gottes zu folgernde, Axiom, daß die Trinität auch in ihrem Handeln unteilbar ist. Bei jedem Akt der Sendung einer einzelnen Person handeln Vater, Sohn und Geist gemeinsam. Das bedeutet, daß bei der Sendung des Sohnes in die Welt der Sohn sich selbst - mit Vater und Geist zusammen - sendet⁹⁹ und daß der Geist, wenn er den Menschen gegeben wird,¹⁰⁰ sich selbst gibt.¹⁰¹ In Bezug auf die Inkarnation kann dies damit begründet werden, daß der Vater seinen Sohn durch sein Wort sendet;¹⁰² dieses Wort aber ist die zweite Person selbst. Das Dogma von der "unteilbaren Handlung" (actio inseparabilis) führt hier also dazu, daß der Akt der Sendung selbst in einer Weise qualifiziert wird, die ihn von dem innertrinitarischen Sein Gottes her erklärt. Das ist bei der Sendung des Geistes nicht der Fall; hier kann Augustin die Aussage, daß der Geist sich selbst gibt, nur durch Hinweis auf Joh 3,8 begründen: "Der Geist weht, wo er will."¹⁰³ Indem der Geist selbst seine Sendung will, erweist er sich als an dem Geschehen der Sendung aktiv Beteiligter. Eine Beziehung zur innertrinitarischen Rolle des Geistes besteht aber nicht, und dieser Unterschied zur Sendung des Sohnes muß als erster Hinweis auf einen evtl. wesentlich anderen Begriff der Sendung in beiden Fällen

zur Kenntnis genommen werden.

Wichtig ist die Folgerung, die sich aus dem Dogma der "actio inseparabilis" ergibt. Wenn eine Person der Trinität zugleich ihre Sendung initiieren und ausführen kann, stellt sich die Frage, in welcher der beiden "Rollen" sie im eigentlichen Sinne handelt, in welcher sie eigentlich Person der Trinität ist. Augustin löst die Frage in Bezug auf den Sohn dadurch, daß er zwei verschiedene "Formen" (formae) unterscheidet, in denen dieser gleichzeitig in den beiden verschiedenen Rollen handelt. Der Sohn existiert in der "Form des Menschen" (forma hominis)¹⁰⁴ bzw. in der "Form des Dieners" (forma servi)¹⁰⁵ als inkarnierter Menschensohn in der Welt, in der "Form Gottes" (forma dei)¹⁰⁶ jedoch als das unsichtbare Wort des Vaters, das der Welt ganz entzogen ist. In der "forma servi" wird die zweite Person nicht in der ganzen Bedeutung ihrer Existenz offenbar. Die Spannung zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bleibt bestehen und muß bestehen bleiben, damit der Inkarnierte über sich selbst hinaus auf sich selbst als auf das ewige Wort Gottes verweisen kann. Zur Sendung dieser Person der Trinität in die Welt gehört also notwendig, daß sie wieder zurück auf ihr Sein in der Trinität verweist und zum Zeichen für dieses wird. Damit ist aber das Problem gegeben, daß sich die vom christologischen Standpunkt aus nötige Gleichwertigkeit der beiden "formae" kaum aufrechterhalten läßt, wenn diese im Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem zueinander stehen. Der Aspekt der Bezeichnung der ewigen Person der Trinität durch ihre Erscheinung in der Zeit wird in Augustins diesbezüglichen Aussagen über den Geist noch deutlicher. Von der Taube, die bei der Taufe Jesu vom Himmel herabkam und von den Feuerzungen, die am Pfingsttag auf den Häuptern der Jünger zu sehen waren, sagt er nicht, daß diese Erscheinungs-"formen" des Geistes gewesen wären, sondern er spricht von ihnen als kreatürlichen Wesen, deren einzige Funktion es gewesen sei, den Geist zu "zeigen" (ostendere)¹⁰⁷, ihn zu "demonstrieren" (demonstrare)¹⁰⁸ und zu "bezeichnen" (significare)¹⁰⁹.

Die zweite Voraussetzung hat ihren Ursprung in dem Gottesgedanken, der Augustin aus der philosophischen Tradition vorliegt und den er deshalb ständig mit dem biblischen Gottesbild zu vereinbaren suchen muß. Gott ist ewig, d.h. aber unwandelbar (immutabilis)¹¹⁰. Ihm kann nichts Neues widerfahren; seinem Wesen kann nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden.¹¹¹

Dann aber entsteht die Frage, wie von ihm überhaupt ein Handeln in der Zeitlichkeit der Welt ausgesagt werden kann. Denn alle Aussagen, die ein solches Handeln beschreiben, müssen notwendig den Anschein erwecken, als ob, wie mit der Welt, so auch mit Gott etwas neues geschieht. Eng damit verbunden ist die Frage, wie der ewige Gott handelnd in Beziehung zur zeitlichen Schöpfung treten kann, ohne damit seine Ewigkeit, d.h. aber seine Gottheit, zu verlieren. Augustin beantwortet diese Fragen auf allgemeiner Ebene, indem er alle Aussagen über Gottes Verhältnis zur Welt auf dieselbe Weise in den Rahmen einer Relationsaussage faßt, auf die er auch die Aussagen über die innertrinitarischen Beziehungen der Personen untereinander erläutert hatte.¹¹² Daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß es ebenso notwendig in Gottes Wesen begründet liegt, sich in Beziehung zur Welt zu setzen, wie es sein Wesen ist, Person zu sein und damit in einem Verhältnis zu sich selbst zu stehen, würde allerdings weit über Augustin hinausgehen und sogar denjenigen Stellen widersprechen, an denen er von der Selbstgenügsamkeit Gottes spricht.¹¹³ Auf der anderen Seite muß eine Parallele zu den innertrinitarischen Relationsaussagen darin gesehen werden, daß mit den Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt wie mit jenen nichts Unwesentliches oder sogar Wesensfremdes über Gott ausgesagt wird.

Für Augustin handelt es sich vor allem um eine Frage des sprachlichen Ausagemodus. Wenn er die Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt als Relationsaussagen auffaßt, so kann er damit eine etwa durch sie implizierte Veränderung im Wesen Gottes ausschließen.¹¹⁴ Außerdem kann er feststellen, daß in solchen Aussagen gleichzeitig derjenige Teil der Schöpfung, zu dem Gott jeweils neu in Beziehung zu treten scheint, als diese Aussage konstituierender Faktor in den Blick genommen werden muß. Ja, anders als in den Aussagen über die innertrinitarischen Beziehungen, in denen z.B. eine Aussage über den Sohn immer im selben Maße auch eine Aussage über den Vater ist, betrifft eine Aussage über eine Beziehung Gottes zur Welt in erster Linie die Welt, mit der Gott in Beziehung tritt.¹¹⁵ Sie deutet nicht auf eine Veränderung in Gott, sondern auf eine Veränderung in der Welt hin.¹¹⁶ Dabei ist wichtig, daß das in dieser Aussage Gesagte von der Welt nicht nur relativ, sondern im eigentlichen Sinne (*proprie*), deren Sein betreffend, gilt. Wenn ein Mensch

sich beispielsweise zum ersten Mal als Kind Gottes weiß und Gott als seinen Herrn bekennt, so heißt das nicht, daß nun erst Gott beginnt, sein Herr zu sein, sondern daß der Mensch sich neu als unter der Herrschaft Gottes stehend erkennt. Ebenso wenig heißt es, daß Gott nun erst anfängt, ihn zu lieben, denn Gott liebt alle seine Kinder von Ewigkeit her. Augustin geht sogar so weit zu sagen, daß Gott gerade aus dem Grunde nicht ewig Herr (dominus) ist, weil die Schöpfung und alle Dinge in ihr, über die er Herr ist, nicht ewig ist und darum Gott nicht ewig als Herrn bekennen kann. Er leitet das "dominus" - Sein als mögliche Aussage von Gott also von den einzelnen Geschehen her, in denen jeder Mensch persönlich Gott als seinen Herrn erkennt.¹¹⁷ Der Modus der Aussage ist dieser singulären Erfahrung angepaßt.¹¹⁸ Augustin beantwortet allerdings nicht die Frage, ob nicht eine solche Erkenntnis im Menschen, die explizit als in der Gnade Gottes begründet beschrieben wird,¹¹⁹ nicht doch nur durch ein anfangendes Handeln Gottes bewirkt werden kann, das auf irgendeine Veränderung in Gott schließen lassen müßte.

In demselben Zusammenhang beschreibt Augustin den Charakter des Heiligen Geistes als "Gabe" in etwas anderen Worten als zuvor. Um die Gottheit des Geistes sicherzustellen, hatte er gesagt, daß der Geist auch ohne alle Beziehung zur Welt "donabile" sein kann, während er nur in der tatsächlich stattfindenden Beziehung "donum" oder "donatus" ist. Nun nennt er ihn schon in seiner Eigenschaft als dritte Person der Trinität "donum" und beschränkt die Bezeichnung des zeitlichen Ereignisses auf den davon abgeleiteten Begriff "donatus".¹²⁰ Dadurch wird das Proprium des Geistes, Gabe Gottes zu sein, in den innertrinitarischen Bereich noch stärker hineingezogen und dort gewissermaßen verankert, während gleichzeitig deutlich gemacht wird, daß sein zeitliches in-Erscheinung-Treten eine Erfahrung dessen ist, der den Geist als ihm "gegeben" erkennt. Diese Modifikation, die innerhalb von "De Trinitate" zu inkonsistentem Sprachgebrauch führt, kann mit dem Hinweis auf die lange Entstehungszeit des Werkes begründet werden; sie kann auch ein Zeichen dafür sein, daß Augustin seinen Sprachgebrauch von dem jeweiligen Kontext abhängig sein läßt, ihm also gar keine absolute Geltung zukommen lassen will. Von einer bewußt vollzogenen Entwicklung hin zu einer den Blick auf die Heilsgeschichte noch weiter in-

tegrierenden Trinitätstheologie zu reden, wäre sicher zu viel.

Eine andere Folgerung aus der Voraussetzung der Unwandelbarkeit Gottes ist der Satz, daß die Personen bei ihrer Sendung dorthin gesandt werden, wo sie immer schon sind.¹²¹ Augustin begründet ihn rein exegetisch: Von der Weisheit des Alten Testaments, also von der zweiten Person der Trinität, wird gesagt, daß sie sich über die ganze Erde hin erstreckt;¹²² vor dem Geist Gottes kann der Beter des Psalms nirgendwohin fliehen.¹²³ In diesen Versen ist deutlich von den Personen der Trinität in ihrem ewigen Sein die Rede. Der Unterschied, der offensichtlich zwischen ihnen und der Form ihrer zeitlichen Sendung besteht, läßt noch einmal die Frage stellen, was für eine Beziehung zwischen diesen beiden Formen besteht, genauer, ob nicht die temporale Erscheinungsform nur in uneigentlichem, zeichenhaftem Sinne die Person der Trinität darstellt. Ausgehend von der letztgenannten Feststellung steht außerdem in Frage, ob nicht auch der Begriff der Sendung nur in einem uneigentlichen, nicht die Wirklichkeit des Handelns Gottes beschreibenden, Sinne verstanden werden kann.

Diese beiden Fragen erweisen ihre Berechtigung dadurch, daß sie auf zwei im Ansatz verschiedene Wege hinweisen, auf denen Augustin den Begriff der Sendung definiert. Sie werden jeweils im II. und im IV. Buch von "De Trinitate" ausgeführt. Es ist jedoch nicht der zwischen der Niederschrift der beiden Bücher liegende zeitliche Abstand,¹²⁴ mit dem dieser Unterschied erklärt werden kann. Die Erklärung ist vielmehr in Augustins Methode zu suchen, die von einem konkreten, durch die Schrift vorgegebenen Beispiel einer dort als solche bezeichneten Sendung ausgeht, um dann zu allgemeineren Schlußfolgerungen zu kommen. Im Text ist dieses Bestreben deutlich feststellbar. Das II. Buch eröffnet das Thema der Sendung dadurch, daß der Inkarnierte als vom Vater "gesandt" bezeichnet wird.¹²⁵ Gesandt sein bedeutet in diesem Fall, von der Jungfrau geboren zu werden.¹²⁶ Zu der Sendung des Sohnes gehören die im Glaubensbekenntnis genannten Elemente der Heilsgeschichte, die durch die Inkarnation eingeleitet werden: Leiden, Tod und Auferstehung Jesu. Sie sind *Propria* der zweiten Person.¹²⁷ Augustin geht nun im nächsten Abschnitt zur Sendung des Geistes über, indem er folgert: "Wenn also insofern von 'gesandt' gesprochen wird, als außen in einer körperlichen Kreatur das erscheint, was innen in einer geisti-

gen Natur den Augen der Sterblichen immer verborgen ist, so kann nunmehr vom Heiligen Geist sofort eingesehen werden, warum auch er 'gesandt' genannt wird."¹²⁸ Er nennt daraufhin die Taube, die bei der Taufe Jesu, und die Feuerflammen, die an Pfingsten auf den Häuptern der Jünger sichtbar erscheinen, als Beispiele für die Sendung des Geistes. Daß bei allen diesen Sendungen die körperliche Sichtbarkeit, d.h. die Möglichkeit, von jedermann mit seiner natürlichen Sehfähigkeit wahrgenommen zu werden, eine wesentliche Rolle spielt, wird daran um so deutlicher, daß Augustin sich in Bezug auf die pfingstlichen Feuerflammen zu einer längeren exegetischen Ausführung darüber genötigt sieht, ob die Formulierung des lateinischen Bibeltextes es tatsächlich zuläßt, von einer körperlichen Vision der Erscheinungen zu reden, oder ob nicht der Gebrauch des Wortes "videre" eher auf eine nur mit geistigen Augen wahrnehmbare Vision schließen läßt.¹²⁹ Bei der Taube ist er sich dafür um so sicherer.¹³⁰ Ziel dieser körperlichen Erscheinungen ist, "daß durch das, was sie äußerlich sehen, die Herzen der Menschen bewegt werden und sie, von der zeitlichen Manifestation dessen, der kommt, zu der verborgenen Ewigkeit dessen, der immer anwesend ist, bekehrt (im Text: convertere) werden."¹³¹ Aufgabe der Sendungen ist also, ein theoretisch allen zum Zeitpunkt der Sendung lebenden Menschen zugänglicher erster Anstoß zu sein, der sie in die Fähigkeit versetzt, über das bloß körperlich Sichtbare hinaus die im Ewigen begründete Wahrheit des Geschauten zu erkennen.

Augustin ist von der Inkarnation ausgegangen, hat aus ihr eine erste allgemeine Definition der Sendung gefolgert, diese auf die Erscheinungen des Geistes angewandt und aus ihnen weitere Schlüsse über die Bedeutung der Sendung gezogen. Er erkennt jedoch bald selbst die Gefahr, die sich daraus ergibt, wenn wegen des gemeinsamen Merkmals ihrer körperlichen Sichtbarkeit die Inkarnation des Sohnes und die verschiedenen Erscheinungen des Geistes auf dieselbe Ebene gestellt werden. Diese Gleichstellung kann nämlich den Eindruck erwecken, als ob die menschliche Gestalt des inkarnierten Sohnes nur die um der Sichtbarkeit willen notwendige äußere Hülle für etwas wesentlich Unsichtbares ist, die in ihrer Form eigentlich beliebig ist. Augustin stellt deshalb einen Unterschied zwischen der Sendung des Sohnes und des Geistes darin fest, daß die "Annahme

der Kreatur" (assumptio creaturae), also die Verbindung der trinitarischen Person mit einer sichtbaren Gestalt, von anderer Art ist.¹³² Sie ist anders insofern, als bei der Inkarnation des Sohnes mit der angenommenen Gestalt selbst etwas Folgenreiches geschieht: Indem der Sohn die Gestalt des Menschen annimmt, kann der Mensch, können alle Menschen zum Heil geführt werden. Das liegt darin begründet, daß mit der Inkarnation eine wirkliche Einheit von Mensch und Gott entsteht: Christus ist Mensch und Gott, und er ist es ewig. Der Mensch Jesus hat nicht das Wort Gottes, so wie auch der weiseste Mensch es nur haben kann, sondern er ist es selbst. Diese Verbindung ist einzig und einmalig. All das kann man von den Erscheinungen des Geistes nicht sagen. Hier bedient sich die göttliche Person der Trinität den jeweiligen Umständen angemessen einer Kreatur, schafft sie sich zum Zeichen¹³³ und beendet ihre Existenz mit dem Ende der Sendung. Sie ist Zeichen in dem Sinne, daß sie in keiner Weise auf sich selbst weist, sondern nur auf das, was sie bezeichnet. Augustin vergleicht diese Sendungen mit einigen Theophanien des Alten Testaments. Damit schneidet er ein Thema an, das ihn im restlichen Teil des II. Buches und im III. Buch von "De Trinitate" ausführlich beschäftigt; hier soll nur das zum Zwecke Nötigste darüber gesagt werden.

Es geht bei den Theophanien hauptsächlich um die Frage, ob sich feststellen läßt, welche der Personen der Trinität bei den einzelnen Theophanien den Erzv Vätern bzw. den Propheten erschienen ist, und, wie sich diese Theophanien von den nur in der Zeit des Neuen Bundes sich ereignenden Sendungen unterscheiden.¹³⁴ Die erste Frage wird - entgegen der bisherigen theologischen Tradition, die die Theophanien meist als das Werk des Sohnes betrachtete und damit den arianischen Theologen Stoff für neue Argumente gegen die Gleichgöttlichkeit von Vater und Sohn gab¹³⁵ - damit beantwortet, daß die Schrift selbst keine sicheren "Zuweisungen" erlaubt, sondern daß es vielmehr sehr wahrscheinlich ist, daß in allen Theophanien die ganze Trinität handelte, und zwar unter Zuhilfenahme von Kreaturen, die nicht auf einzelne Personen hinweisen.¹³⁶ Damit ist zugleich ein wichtiger Unterschied gegenüber den Sendungen genannt. Allerdings wird beim näheren Hinsehen deutlich, daß die von Augustin bisher genannten Sendungen des Geistes sich nur insofern von den so defi-

nierten Sendungen unterscheiden, als sie von der Schrift - jedenfalls nach entsprechenden exegetischen Überlegungen, die vor allem den Kontext der betreffenden Stelle mit berücksichtigen - als Sendungen des Geistes bezeichnet werden. Das ist zwar für Augustin ein wichtiges Argument, ändert aber nichts daran, daß sich aus seinen Erklärungen der jeweiligen Geschehen kein Unterschied zwischen Theophanie und Sendung des Geistes ergibt.

Darein fügt sich, daß Augustin, wenn er im IV. Buch die zweite Frage nach dem Unterschied der alttestamentlichen Theophanien zu den neutestamentlichen Sendungen beantwortet, zwar die Unterschiede zwischen den Theophanien und der Inkarnation klar herausarbeitet, die Sendungen des Geistes aber kaum noch thematisch macht und außerdem einen neuen Ansatz zur Definition des Begriffs der Sendung einführt. Auf diesem Hintergrund erscheint die auf der Sichtbarkeit der Erscheinungen beruhende Parallelität der Sendungen von Sohn und Geist fast aufgehoben. Zudem steht außer Frage, daß sich hinsichtlich ihrer Bedeutung das zentrale heilsgeschichtliche Ereignis der Sendung des Sohnes in die Welt und die verschiedenen in der Schrift als solche interpretierten Erscheinungen des Geistes nicht vergleichen lassen können. Als Ergebnis läßt sich feststellen, daß der erste Ansatz, die Bedeutung der Sendungen mit ihrer körperlichen Sichtbarkeit zu erklären, im Hinblick auf die Sendung des Sohnes in der Inkarnation konsistent durchführbar erscheint, während er der Sendung des Geistes nur in sehr beschränktem Sinne gerecht wird, weil er diese auf die Erscheinungen in Taube und Feuerflammen reduziert und nicht wirklich erklären kann, warum man - anders als in den alttestamentlichen Theophanien - von einer Sendung des Geistes spricht. Auch die Eigentümlichkeit des Geistes, Gabe Gottes zu sein, wird durch diesen Ansatz in keiner Weise erfaßt. Darum ist ein zweiter Ansatz nötig; Augustin führt ihn im IV. Buch durch.¹³⁷

Im größten Teil dieses Buches befaßt er sich mit den wesentlichsten christologischen Themen, nämlich der Heilsbedeutung der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Christi. Im Anschluß daran fragt er, ob durch das Verständnis dessen, wozu der Sohn Gottes gesandt wurde, sich auch das Verständnis der Sendung selbst erleichtert.¹³⁸ Die erste Antwort, die er darauf gibt, geht über das im II. Buch Gesagte entscheidend hinaus, indem sie die Inkarnation als die Sendung des Sohnes in den

Mittelpunkt des Heilshandelns Gottes rückt und außerdem statt der Sichtbarkeit der Erscheinungen deren Beziehung zu ihrem ewigen Ursprung hervorhebt: "Alle Dinge, die im Bereich der entstandenen (d.h. geschaffenen - d. Verf.) Dinge, aus der Ewigkeit hervorgetreten und auf die Ewigkeit hin bezogen, zeitlich geschehen sind, damit Glaube entsteht, durch den wir zur Schau der Wahrheit gereinigt werden, waren entweder Zeugnisse dieser Sendung oder die Sendung des Sohnes Gottes selbst."¹³⁹ Von den aus der Behandlung des Themas der Sendungen im II. Buch gewonnenen Erkenntnissen her ist dieser Schritt allerdings durchaus nachvollziehbar: Wird der Zweck der Sendungen darin gesehen, erster Anstoß zum (christlichen !) Glauben zu sein - und ist demzufolge die bedingungslose Wahrnehmbarkeit eines ihrer wichtigsten Kennzeichen -, so müssen nach genauerer Überlegung die beiden in Frage kommenden Sendungen des Geistes in engsten Zusammenhang mit der Sendung des Sohnes gebracht werden. Die Taube zeugt von der Göttlichkeit des Gesandten, die Feuerflammen führen zu der Verkündigung, die Zeugnis von ihm ablegt. Als weitere Folgerung müßte sich ergeben, daß nur die Sendung des Sohnes "Sendung" im eigentlichen Sinne ist.

Wenn jedoch der Begriff der Sendung in eine so enge Beziehung zur Inkarnation gerückt ist, muß sich Augustin von neuem die Frage stellen, ob dann noch das Dogma von der substantiellen Gleichheit von Vater und Sohn aufrechterhalten werden kann. Denn "gesandt" (missus) zu werden bedeutet dann, durch die Geburt als Mensch "geschaffen" (factus) zu werden; dies aber bedeutet notwendig, "kleiner" (minor) als der Vater zu sein.¹⁴⁰ Daß für Augustin dieses Problem ein so Ernsthaftes ist, zeigt, wie real er die Verbindung von Mensch und Gott in Christus ansieht, d.h. wie genau er die Aussage nimmt, daß der Inkarnierte das Wort Gottes ist und nicht nur hat. In der Antwort auf dieses Problem nun vollzieht Augustin den entscheidenden Schritt über das Bisherige hinaus: Der Sohn kann nur deshalb und insofern vom Vater gesandt genannt werden, weil er vom Vater gezeugt ist, also in ihm seinen Ursprung hat.¹⁴¹ Und gesandt zu werden bedeutet für den Sohn, in seiner Eigenschaft als Sohn, also als vom Vater Gezeugter, erkannt zu werden.¹⁴²

Was läßt sich aus diesem Neuansatz schließen ? Eine wichtige Folgerung ist, daß die Erklärung der Bedeutung der Sendungen nicht mehr in der nach außen hin sichtbar werdenden

Weise des Heilshandelns Gottes, sondern in dem innertrinitarischen Sein Gottes selbst gesucht wird. Die zeitliche Mission des Sohnes liegt in seiner ewigen Prozession vom Vater begründet.¹⁴³ Der Sohn wird nicht deshalb in die Welt gesandt, weil er kleiner ist als der Vater, sondern weil er der Sohn des Vaters ist.¹⁴⁴ Gott kann sich deshalb in der Welt offenbaren, weil es ihm von Ewigkeit her wesenseigen ist, zusammen mit seinem Sohn, d.h. mit seinem ihn offenbarenden Wort, zu existieren. Zum Offenbarwerden des Sohnes in seiner zeitlichen Sendung gehört deshalb notwendig, daß diese Relation zwischen Vater und Sohn offenbart wird, daß Christus als Wort des Vaters erkannt wird. Das Proprium der ersten Person der Trinität, Vater des Sohnes zu sein, erhält so von der heilsökonomischen Dimension her eine Bedeutung zugesprochen, durch die die bisher im innertrinitarischen Rahmen erkannte Rolle der ersten Person als Ursprung gewissermaßen inhaltlich vertieft wird: Gott ist Vater als der Gott, den der Inkarnierte als seinen Vater ausspricht; und indem er ihn als Vater und sein Verhältnis zu ihm als das zwischen Vater und Sohn bestehende offenbart, wird das Wesen Gottes selbst erkennbar.¹⁴⁵ Der Inkarnierte stellt auch das Bindeglied zwischen dem Vatersein Gottes gegenüber seinem Sohn und seinem Vatersein gegenüber der Welt dar: Christus offenbart der Welt Gott als seinen Vater und eröffnet so der Welt die Möglichkeit, in eine Beziehung zu Gott als dem Vater einzutreten.

Logisch ergibt sich das Gesagte auch aus der Art und Weise, wie Augustin den Personbegriff in der Trinität definiert hat. Wenn Aussagen über Gott als eine Person Relationsaussagen sind, die zugleich etwas über alle diejenigen Personen aussagen, die eine bestimmte Relation konstituieren, so muß die sich in der Sendung offenbarende Person, weil und indem sie Person der Trinität ist, immer über sich hinaus auf ihren Platz innerhalb der trinitarischen Relationen und auf das ihre jeweilige Relation mitkonstituierende Gegenstück verweisen.

Konsequent diese Linie weiterverfolgend, die die in der Zeit sich manifestierende Sendung des Sohnes einzig aus dessen innertrinitarischer Rolle ableitet, kommt Augustin zu der These, daß der Sohn "nicht nur deshalb 'gesandt' genannt wird, weil das Wort Fleisch geworden ist, sondern daß er deshalb gesandt wird, damit das Wort Fleisch wird."¹⁴⁶ Damit besteht im Prinzip zwischen der unter heilsökonomischem Gesichtspunkt zu

betrachtenden Sendung und der innertrinitarischen Prozession oder Zeugung sachlich kein Unterschied mehr. In solcher Radikalität sagt Augustin das allerdings nur in diesem Abschnitt. Er will damit die "missio" in ein so enges ursächliches Verhältnis wie möglich mit der "generatio" bringen. Dabei kann er jedoch nicht den Eindruck verhindern, daß beide geradezu identifiziert werden und damit der erste Ansatz, die Sendung unter dem Gesichtspunkt ihrer äußeren Erscheinung zu betrachten, ganz vernachlässigt wird. Dieses Mißverständnis liegt nahe, ist aber nicht notwendig. Wichtig ist in dem zitierten Satz nämlich, daß Augustin ihn explizit auf die vorausgegangene Bemühung bezieht, Senden und Gesandtsein im Vater- und Sohnsein zu verankern. Damit gibt er zu verstehen, daß dies die Folgerung aus einem, nicht jedoch notwendigerweise aus dem einzigen Ansatz zur Erklärung der Sendung ist. Beachtet werden muß außerdem der Gebrauch des Ausdrucks "nicht nur", der anzeigt, daß die Gültigkeit des ersten Teils des Satzes nicht völlig in Frage gestellt wird. Und schließlich besteht ein Unterschied zwischen dem "'gesandt' genannt werden" und dem "gesandt werden". Der zweite Teil des Satzes schließt den ersten nicht aus, sondern ergänzt ihn. Daß die Aussage, der Sohn sei gesandt, von dem Wissen um seine Fleischwerdung, d.h. um seinen Eintritt in die Welt der körperlichen Erfahrbarkeit, herrührt, wird nicht bezweifelt. Darum ist die Inkonsistenz zu Augustins Aussagen im anschließenden Abschnitt, in dem der Begriff "missus" wieder direkt auf das Erscheinen des Wortes bezogen wird, nicht so groß, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat.¹⁴⁷ Es ist gut möglich, daß Augustin beide Aspekte logisch auseinanderhalten will, aber beide vereinbaren kann: auf der einen Seite die Erfahrung Gottes in der Welt als Auslöser für eine Aussage über ihn, auf der anderen Seite die Transposition dieser Aussage in die Dimension der nicht erfahrbaren Ewigkeit Gottes und dadurch die Klärung der Bedingung der Möglichkeit für die ursprüngliche Erfahrung. Dennoch hat Schindler recht, wenn er auf eine Unausgeglichenheit und auf deren weitreichende Folgen hinweist.¹⁴⁸ Er stellt fest, daß in den besprochenen Abschnitten die tatsächliche Beziehung zwischen der "missio" und der "generatio" des Sohnes bzw. zwischen den beiden Begriffspaaren "Sendender - Gesandter" und "Vater - Sohn" nicht geklärt ist.¹⁴⁹ Augustin scheint sie in das Verhältnis einer Analogie zu setzen und sich so der Notwen-

digkeit genauerer Explikation zu entziehen.¹⁵⁰ Nur indem er das tut, vermag er die Balance zu halten zwischen dem Dogma der "actio inseparabilis", das auch den Sohn in der Rolle des Sendenden verstehen müßte, und dem Festhalten an der Realität der Inkarnation des Sohnes Gottes. Schindler folgert zu Recht: "(D)arum kann letzten Endes doch nicht klar werden, warum das Wort Fleisch ward, und warum nicht entweder die Trinität bzw. Gottheit als Ganze Mensch wurde oder aber von einem 'Werden' überhaupt zugunsten einer bloßen Erkenntnisoffenbarung abgesehen wird."¹⁵¹

Mit dieser zweiten Alternative, die Schindler anspricht, ist auf eine andere Folgerung hingewiesen, die sich aus dem in diesen Abschnitten des IV. Buchs durchgeführten Ansatz zur Erklärung der Bedeutung der Sendungen ergibt: Gesandt zu werden bedeutet für den Sohn, als Sohn des Vaters erkannt zu werden. Zur göttlichen Sendung gehört die menschliche Erkenntnis der Sendung als Sendung; zum Handeln Gottes gehört das erkennend reagierende Handeln des Menschen. Augustin will allerdings nicht in erster Linie auf die Tatsache aufmerksam machen, daß der in die Welt gesandte Sohn Gottes zwar von seinen Zeitgenossen wahrgenommen, aber nur von Wenigen als Sohn Gottes erkannt wurde. Vielmehr geht es ihm um die Erkenntnis des Sohnes auch noch nach der Zeit seiner Erscheinung in der Welt. Daß der Sohn gesandt ist, kann von ihm jedesmal dann ausgesagt werden, wenn ein Mensch ihn als den Sohn Gottes erkennt. Die Sendung des Sohnes umfaßt also das Heilshandeln Gottes durch alle Zeit hindurch (jedenfalls, wie es kaum anders aus dem Text hervorgehen kann, in der Zeit nach der Inkarnation), also nicht nur den einmaligen Akt der Sendung ins Fleisch. Sofort anzumerken ist allerdings, daß die Erkenntnis des Sohnes für Augustin nicht die einzige Intention und Bedeutung der Inkarnation gewesen sein kann. Er stellt vielmehr die beiden Möglichkeiten, von einer Sendung des Sohnes zu reden, genau parallel nebeneinander: Der Sohn wird "gesandt" genannt "entweder dadurch, daß das Fleisch gewordene Wort dieser Welt erschienen ist ... oder dadurch, daß es je zu seiner Zeit durch den Geist irgendeines Menschen wahrgenommen wird ..."¹⁵². Wie sich Augustin die Erkenntnis des Wortes nach der Zeit der Inkarnation denkt, sagt er an dieser Stelle nicht. Wichtig ist aber m.E., daß Subjekt des Satzes das Wort, nicht der Sohn, ist. Sachlich ändert das

nichts, denn das Wort des Vaters zu sein ist, wie schon gezeigt wurde, Proprium der zweiten Person. Dennoch ist durch diese Wortwahl die Verbindung zu einem der wichtigsten Themen der Erkenntnislehre Augustins hergestellt: Die Illumination, die innere Erleuchtung des Menschen, durch die er Wahrheit erkennt, wird von ihm als Ergebnis des Handelns der zweiten Person der Trinität beschrieben, die als Wort der Wahrheit dem menschlichen Geist einwohnt. Eine solche Einwohnung, die für Augustin den Charakter eines akthaften Geschehens trägt, kann gemäß dieser Textpassage also als Sendung bezeichnet werden. So wie nach Joh 14,8 Christus und die Wahrheit, so gehören auch Inkarnation und Illumination auf das Engste zusammen.

Was läßt sich nun aber von diesem Ansatz aus zur Sendung des Geistes sagen ? Augustin beginnt die in Frage stehenden Abschnitte des IV. Buchs mit Ausführungen zur Inkarnation und konzentriert sich auch im Folgenden im Wesentlichen auf sie. Als Sendungen des Geistes bezeichnet er auch hier - wie im II. Buch - nur die Taube bei der Taufe Jesu und die Feuerflammen zu Pfingsten. Gleichzeitig aber will er die Hauptthese seines Ansatzes wie auf den Sohn, so auch auf den Geist anwenden. Parallel zu dem schon zitierten Satz über den Sohn sagt er: "Und wie für den Heiligen Geist Gabe Gottes zu sein bedeutet, aus dem Vater hervorzugehen, so bedeutet gesandt zu werden, daß erkannt wird, daß er aus ihm hervorgeht."¹⁵³ Auffallend ist in dem Satz, daß von einem Hervorgang des Geistes aus dem Vater, nicht aus Vater und Sohn zugleich, gesprochen wird.¹⁵⁴ Zwar wird der Hervorgang auch aus dem Sohn sofort im nächsten Satz nachgetragen und anhand von mehreren Bibelstellen bewiesen. Es scheint aber, als ob es die Gleichzeitigkeit des Hervorgangs aus Vater und Sohn ist, die Augustin als Objekt der die Sendung definierenden Erkenntnis vermeiden will zu nennen. Und in der Tat würde es ihm kaum gelingen, exegetisch zu zeigen, daß im Falle der gegenwärtig von ihm behandelten Sendungen des Geistes die Erkenntnis dieser Gleichzeitigkeit möglich wäre. Er führt zwar mehrere Stellen des Johannesevangeliums an, in denen Jesus von der Sendung des Parakleten in einer Weise spricht, die ihn und den Vater gleichzeitig an dem Geschehen der Sendung beteiligt zeigen.¹⁵⁵ Aber er wird sich doch des Unterschiedes bewußt sein, die Erkenntnis der Gleichzeitigkeit aus solchen Sätzen über die Sendung oder aus den Erscheinungen der Sendung selbst herzu-

leiten.

Um sich aus dieser Verlegenheit herauszuhelfen, versucht Augustin deshalb m.E., die in der Ewigkeit sich vollziehende Gleichzeitigkeit des Hervorgangs durch deren Abspiegelung in ein zeitliches Nacheinander zu beweisen, das durch das Konzept der "dispensatio" - der Ausbreitung des von Ewigkeit her feststehenden Heilsplans Gottes in der Zeit - seine theologische Fundierung erhält. Als Zeichen der "dispensatio" der die Sendungen des Geistes bezeichnenden Erscheinungen versteht er die Tatsache, daß der Heilige Geist den Jüngern von Christus einmal vor und einmal - zu Pfingsten - nach seiner Auferstehung gegeben wurde.¹⁵⁶ Mit Hilfe desselben Konzepts erklärt er auch den schwierigen Vers Joh 7,39, der von einer Sendung des Geistes überhaupt erst nach der Verherrlichung Jesu zu sprechen scheint.¹⁵⁷ Sicherlich ist der Geist auch schon vorher gegeben worden, so meint Augustin, nur noch nicht in der Weise und in dem Ausmaß des Pfingstgeschehens.¹⁵⁸ Zum Beweis zählt er einige der vor der Auferstehung Jesu und sogar schon vor seiner Geburt geschehenen Sendungen des Geistes auf.¹⁵⁹ Erst dadurch wird meine These gestützt, daß durch das Konzept der "dispensatio" alle Sendungen umfaßt werden, die als Sendungen der ganzen Trinität, des Vaters oder des Sohnes erscheinen. Indem so aber auch die Zeit des Alten Testaments in die "dispensatio" der Sendungen des Geistes eingeschlossen und so offenbar als der des Neuen Testaments völlig gleichförmig betrachtet wird, entsteht die Frage, ob Augustin wirklich der Auffassung ist, seinen in Bezug auf die Sendung des Sohnes durchgeführten Ansatz, die Sendungen in ursächlichen Zusammenhang mit den innertrinitarischen Prozessionen zu bringen, an den von ihm besprochenen Sendungen des Geistes verifizieren zu können.

Daß dies wohl nicht der Fall ist, wird an dem folgenden Abschnitt des IV. Buchs deutlich,¹⁶⁰ in dem noch einmal besonders stark das Dogma der "actio inseparabilis" betont wird. Augustin hat in dem, was er sagt, offensichtlich die Sendungen des Geistes im Sinn, auch wenn er seine Folgerung schließlich mit auf den Sohn ausdehnt. Er argumentiert, daß die Bedingung ihrer Zeitlichkeit die Menschen von vornherein daran hindert, die Unteilbarkeit der Handlungen der Trinität einzusehen, denn ebenso ist auch das unteilbare Sein der Trinität schon deshalb uneinsehbar, weil die Personen nur nacheinander ausgesprochen, d.h.

aber auch nur nacheinander denkend vorgestellt werden können.¹⁶¹ Darum gilt es zu erkennen, daß "auch das Werk der Trinität auch in solchen einzelnen Dingen unteilbar ist, von denen gesagt wird, daß sie besonders (im Text: proprie) dazu da sind, den Vater, den Sohn oder den Heiligen Geist zu zeigen."¹⁶² Damit ist Augustin wieder ganz auf das Ergebnis des Ansatzes im II. Buch zurückgefallen und stellt außerdem die Sendungen des Sohnes und des Geistes gefährlich dicht nebeneinander auf die Stufe der bloß zeichenhaften Erscheinung, die sich prinzipiell von den Theophanien des Alten Testaments nicht unterscheidet. Die Aporie, in die sein Ansatz ihn am Ende geführt hat, wird in dem nächsten Abschnitt besonders spürbar, in dem er auf der einen Seite noch einmal die Einzigartigkeit der in der Inkarnation des Wortes geschehenen Sendung bekräftigt, allerdings für ihr Verständnis nicht auf die Logik des bisher Ausgeführten, sondern auf die Notwendigkeit der Reinigung des Verstandes durch Glaube und gute Werke hinweist; auf der anderen Seite gibt er ausdrücklich zu, daß er zwischen den Erscheinungen Gottes durch die Zuhilfenahme der Kreatur im Alten Testament und den Erscheinungen des Geistes im Neuen Testament keinen Unterschied zu definieren vermag.¹⁶³

Die in Bezug auf die Klärung der Sendung des Geistes an den Ansatz des IV. Buches gestellten Erwartungen sind also nicht erfüllt worden. Vielmehr wurden neue Aspekte der göttlichen Sendung sichtbar, die die Reduktion der Sendungen des Geistes auf die sichtbaren Erscheinungen von Taube und Feuer als noch unhaltbarer erweisen. Erst im XV. Buch von "De Trinitate", in dem nach aller Beschäftigung mit dem menschlichen Geist als Analogie für die Trinität noch einmal auf die die erste Hälfte des Werkes beherrschenden eigentlich trinitätstheologischen Fragen zurückgekommen wird, erweitert sich der Blick. Hier macht Augustin mit der Tatsache Ernst, daß dem Heiligen Geist als Proprium zugeschrieben wird, Gabe Gottes zu sein, und daß dem Geist außerdem im Besonderen der Name der "Liebe" zukommt. In welches Verhältnis er die hier beschriebene "datio" oder "donatio" des Geistes mit der vorher behandelten "missio" setzt, wird nicht klar. Er hatte zwar im IV. Buch alle drei Begriffe einmal als synonym bezeichnet,¹⁶⁴ aber es besteht doch kein Zweifel, daß er die sichtbaren Erscheinungen als "missio", das unsichtbare Einwohnen des Geistes als Liebe hingegen als "do-

natio" bzw. "datio" begreift.¹⁶⁵ Es liegt sehr nahe, dieses Verhältnis als dem weiter oben angesprochenen Verhältnis von Inkarnation des Wortes und Illumination durch das Wort analog anzusehen. Die Struktur des Verhältnisses im Blick auf den Geist ist allerdings weit weniger klar, denn der Zusammenhang zwischen den sichtbaren Sendungen des Geistes und der Bezeichnung des Geistes als Liebe ist nicht einsehbar.

Indem nun im XV. Buch Augustin die Sendung des Geistes als Gabe der Liebe beschreibt, gelingt es ihm, den im IV. Buch begonnenen Ansatz weiterzuführen, nämlich diese Sendung mit dem innertrinitarischen Sein Gottes einerseits und der menschlichen Erkenntnis der Sendung andererseits in Verbindung zu bringen. Die in dieser Hinsicht aussagekräftigste Passage ist so kompakt, daß sie ganz zitiert werden soll; ihre innere Gliederung wird dabei besonders hervorzuheben sein. Sie behandelt die Frage, warum gerade der Person des Geistes der Name "Liebe" zukommt.

"Aus diesem Grunde gilt: (1) Wenn die Heilige Schrift verkündet: 'Gott ist Liebe', und jene ist aus Gott und bewirkt in uns, daß wir in Gott bleiben und er in uns, und wir dies daher erkennen, weil er uns von seinem Geist gibt, dann ist der Heilige Geist selbst Gott, die Liebe. (2) Außerdem, wenn unter den Gaben Gottes nichts größer ist als die Liebe, und keine Gabe Gottes größer ist als der Heilige Geist, was liegt dann näher, als daß dieser selbst die Liebe ist, die 'Gott' und 'aus Gott' genannt wird? (3) Und wenn die Liebe, mit der der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater liebt, auf unaussprechliche Weise die Gemeinschaft beider demonstriert, was ist angemessener, als daß derjenige eigens (im Text: proprie) 'Liebe' genannt wird, der der beiden gemeinsame Geist ist?"¹⁶⁶

Alle drei Schlußfolgerungen sind aus der Kompilation biblischen Materials gewonnen. Dabei ist die zweite eine einfache Zusammenschau von zwei Bibelstellen; die dritte bringt eine aus der Schrift schon gewonnene Erkenntnis mit einer sich ebenfalls auf biblisches Material berufenden dogmatischen Aussage zusammen. Am schwierigsten zu verstehen und dabei am aufschlußreichsten ist der erste Teil. Die Verbindung zwischen Gott und den Menschen ist einzig und allein durch Liebe konstituiert. Liebe ist dabei als aktives Geschehen verstanden, das für den Menschen die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten gleichursprünglich umfaßt. Daß die Verbindung zwischen Gott und Mensch be-

steht, kann darum nur im Akt der Liebe selbst erkannt werden. Denn die Erkenntnis betrifft nicht nur die Tatsache, daß diese Verbindung besteht, sondern sie enthält immer zugleich auch konkret die Erfahrung, worin sie besteht. Darum muß der Heilige Geist, also die Gabe Gottes, die den Menschen seine Verbindung mit Gott und also Gottes Präsenz in ihm (und durch ihn in der Welt) erkennen läßt, die Liebe selbst sein. Sendung und Erkenntnis gehören aufs Engste zusammen; man könnte nach Augustin wohl sagen, daß der Geist dann gesandt ist, wenn sich die für wahre Liebe notwendige Erkenntnis dessen ereignet, was Liebe eigentlich ist und woher sie kommt.

Wie sich die innertrinitarische Liebe zwischen Vater und Sohn auf die am Menschen sich ereignende Liebe zu Gott und zum Nächsten genau bezieht, beantwortet Augustin allerdings auch an dieser Stelle nicht. Es kann aber festgehalten werden: Wenn Gott ein von Ewigkeit her liebender Gott ist, der die Liebe selbst ist und nicht nur als Eigenschaft besitzt, dann muß Liebe sowohl ein konkretes Geschehen in Gott sein, als auch theoretisch sich von der Welt unabhängig konzipieren lassen. Konkret ist die Liebe, wenn Gott sich fortwährend in seinem Sohn selbst liebt. Und nur wenn Gott als Liebe in so konkretem Sinne verstanden wird, kann die Präsenz der konkret erfahrbaren Liebe in uns im eigentlichen Sinne als die Anwesenheit des Geistes der Liebe, also als tatsächliche Anwesenheit Gottes, verstanden werden. Diese Überlegung, die sich aus der Untersuchung des Handelns des trinitarischen Gottes ergab, geht über das entsprechende Ergebnis, das aus dem Abschnitt über das trinitarische Sein Gottes erhalten wurde, wesentlich hinaus.

2.5. Zur Christologie

Anknüpfend an das zur Sendung des Sohnes Gesagte soll nun noch in einem letzten Gedankengang auf die Implikationen des Begriffs der Sendung für Augustins Christologie eingegangen werden.

Als im vorangegangenen Abschnitt das Problem behandelt wurde, wie sich die sich sichtbar manifestierende Sendung des Sohnes in die Welt mit dem Dogma von der "actio inseparabilis" vereinbaren läßt, wurde Augustins Unterscheidung zwischen der "Form Gottes" und der "Form des Menschen/Dieners" in der zweiten Person angesprochen. Dabei wurde auf die diesem Konzept in-

härente Gefahr aufmerksam gemacht, die darin besteht, die sichtbare menschliche Form Christi lediglich als Zeichen für seine göttliche Form anzusehen. Erläge Augustin dieser Gefahr, so würden seine trinitätstheologischen Voraussetzungen ihn prinzipiell daran hindern, die Einheit von Mensch und Gott in Christus begreiflich zu machen. Ob und inwiefern dies zutrifft, kann nur durch eine genauere Untersuchung des Verhältnisses der beiden "formae" zueinander geklärt werden. Ausführungen dazu finden sich im ersten Buch von "De Trinitate".

Die biblische Grundlage für die Wahl der beiden Ausdrücke ist Phil 2,6f,¹⁶⁷ dessen lateinische Übersetzung das griechische *μορφή θεοῦ* bzw. *μορφή δούλου* jeweils mit "forma dei" bzw. "forma servi" wiedergibt. Aus diesem Vers gewinnt Augustin auch einen ersten Anhaltspunkt für die Definition des Verhältnisses beider Formen. Von der "forma dei" heißt es nämlich, daß Christus in ihr "war" (esset), während er die "forma servi" "annahm" (accipiens). Für Augustin ergibt sich daraus logisch, daß bei der Inkarnation kein Wechsel von einer "forma" in die andere stattgefunden haben kann, sondern daß Christus in der "forma dei" nicht nur war, sondern immer und so auch für die Dauer der "acceptio" ist: "Denn er nimmt nicht so die Form des Dieners an, als ob er die Form Gottes verlieren würde."¹⁶⁸ Die Frage ist also nicht, wie sich das ewige Wort Gottes in der "forma dei" und der inkarnierte Christus in der "forma servi" zueinander verhalten, sondern vielmehr, in welchem Verhältnis beide "formae" im Inkarnierten selbst stehen. Hier zeigen die Formulierungen Augustins, daß er den Begriff der Form in beiden Ausdrücken nicht völlig gleichartig verwendet. Ein erstes Zeichen dafür ist, daß er den Ausdruck "forma dei" in einem sehr aktiven Sinne gebrauchen kann, der anzeigt, daß zwischen der "forma dei" und "deus" selbst eigentlich kein Unterschied besteht: "... die Form Gottes nimmt die Form des Dieners an ..."¹⁶⁹. Die beiden "formae" dürfen also nicht als zwei verschiedene Daseinszustände aufgefaßt werden, in denen die zweite Person erscheinen kann. Nur die "forma servi" ist solch eine Art Daseinszustand: Augustin bezeichnet sie als den "Zustand" (habitus) des inkarnierten Sohnes Gottes, während die "forma dei" seine "Natur" (natura) bzw. seine "Substanz" (substantia) ausmacht. Der Sohn ist "in seiner Natur gleich, in seinem Daseinszustand kleiner" als der Vater.¹⁷⁰ Und wenn Augustin das für ihn so

wichtige hermeneutische Prinzip bespricht, demgemäß bei allen biblischen Aussagen, die Jesus von sich macht oder die über ihn gemacht werden, gefragt werden muß, im Hinblick auf welche der beiden "formae" diese Aussage gemacht wurde, damit insbesondere die von Seiten der Arianer kommenden Fehlinterpretationen verhindert werden, sagt er von eben diesen fehlgeleiteten Interpretationen, daß sie "die Dinge, die von Christus Jesus im Hinblick auf ihn als Menschen gesagt sind, auf seine Substanz, die er vor der Inkarnation ewig war und ewig ist, zu beziehen versucht haben."¹⁷¹ Es entsteht also der Eindruck, als ob in dem Inkarnierten Gott selbst in dem Daseinszustand und unter den Daseinsbedingungen des Menschen erschienen ist, dieser Zustand sich aber in Bezug auf die wahre Natur des Inkarnierten wie eine äußere Hülle zu ihrem Kern verhält.

Dieser Eindruck wird durch eine Analogie, die Augustin an anderer Stelle formuliert, noch verstärkt: "Deshalb gilt, daß, obwohl der Sohn Gott und Mensch ist, der Mensch in dem Sohn (d.h. in Bezug auf den Sohn - d. Verf.) eine andere Substanz ist als der Sohn in dem Vater: so, wie das Fleisch meiner Seele (d.h. in diesem Fall meiner selbst) eine andere Substanz in Bezug auf meine Seele (hier im eigentlichen Sinne gebraucht - d. Verf.) ist, als die Seele eines anderen Menschen in Bezug auf meine Seele, obwohl beide in einem Menschen (sc. existieren)."¹⁷² Zwar entspricht diese Analogie nicht in allen Punkten;¹⁷³ außerdem wird durch den doppeldeutigen Gebrauch des Wortes "Seele" (anima) das Fleisch mit der Seele als in höchster Verbundenheit stehend beschrieben, so daß der Versuch deutlich wird, der Verbundenheit der zwei Naturen in Christus zu entsprechen. Aber es bleibt allein auf Grund der Wahl der Worte und des Einflusses der hinter ihnen stehenden Denktradition (der sich gerade der von der griechischen Philosophie sowie von Paulus und Johannes¹⁷⁴ beeinflusste Augustin nicht entziehen konnte) nicht aus, daß die menschliche Form des inkarnierten Sohnes Gottes als nicht eigentlich zu seinem Wesen gehörig betrachtet wird. Wieder läßt sich sagen, daß es Augustin nicht möglich war, über die sich in der Sprache manifestierenden Denkmuster seiner Zeit hinauszugehen. Er kann außerdem nicht verhindern, daß sich die im Inkarnierten selbst festzumachende Ungleichartigkeit zwischen der menschlichen und der göttlichen Form wieder zurück auf eine Ungleichheit zwischen dem Inkarnierten und dem ewigen

göttlichen Wort hin verschiebt, so daß der Inkarnierte nur als ein Zeichen für das ewige Wort zu existieren scheint. Eine solche Verschiebung impliziert z.B. die schon gefährlich paradoxe Aussage, daß in der Inkarnation der Sohn auch kleiner als er selbst geworden ist.¹⁷⁵ Gefährlich ist dieses Paradox, wenn es als solches unausgeführt stehenbleibt. Es läßt die Frage aufkommen, ob in der Inkarnation Gott wirklich "durch seine Substanz" (*per suam substantiam*) erscheint und damit diese Sendung von den alttestamentlichen Theophanien unterscheidet.

Neben den hier angesprochenen Aussagen, die auf eine kritische Haltung gegenüber Augustins Christologie führen, müssen allerdings auch diejenigen angeführt werden, in denen er die Identität von Gott und Mensch in Christus zu beschreiben versucht. Dabei ist der gegenüber den vorigen Aussagen unterschiedliche Blickwinkel zu beachten, unter dem Augustin nun spricht. Jene Aussagen nämlich, die im beschriebenen Sinne der Zwei-Naturen-Lehre nicht vollständig gerecht wurden,¹⁷⁶ geschahen im Kontext der Auslegung der ersten Verse des Philipperbrief-Hymnus. In ihnen wird die Bewegung vom Ewig-Göttlichen zum Irdisch-Menschlichen nachgezeichnet, eine Bewegung gewissermaßen von oben nach unten, die die Vorstellung eines zeitlichen Nacheinanders mit einschließt. Der Sohn war erst ausschließlich Gott; er war seiner Substanz nach Gott, und er wurde Mensch, ohne seine Gottheit zu verlieren. Was Mensch an ihm wurde, konnte nicht mit dem identisch sein, was Gott an ihm schon war. Und da auf Grund der Vorstellung des zeitlichen Nacheinanders, die sich schon in dem Begriff des "accipere" manifestiert, von Gott aus gedacht wird, muß das, was Mensch wird, geringer erscheinen. Wenn aber der Blick nicht auf das Nacheinander des heilsgeschichtlichen Vorgangs der Sendung, sondern auf das Miteinander der menschlichen und der göttlichen Natur im Gesandten während der Dauer seiner Sendung gerichtet ist, werden solche Aussagen möglich, in denen der Sohn ganz als Mensch erscheint, so wie er ganz Gott ist. Es steht ja von vornherein fest, daß Augustin an der Lehre von den zwei Naturen in der Einheit der Person als an einem orthodoxen Dogma der katholischen Kirche festhält; und die Frage, die sich stellt, ist nur die, ob es ihm gelingt, dieses Dogma angemessen zu formulieren und formulierend zu erläutern. Er sagt: "Weil also die Form Gottes die Form des Dieners annimmt, ist jedes von beiden Gott und jedes

von beiden Mensch: Es ist aber jedes von beiden Gott wegen des (sc. die menschliche Natur) annehmenden Gottes, jedes von beiden jedoch Mensch wegen des angenommenen Menschen."¹⁷⁷ Deutlich ist, wie die göttliche und die menschliche Natur in Christus jetzt einzig unter dem Gesichtspunkt ihrer "Rolle" im Geschehen der Annahme betrachtet werden; Gott und Mensch erscheinen also nicht mehr in der Spannung des "deus esse" und "hominem accipere". Ein bestehender Unterschied zwischen beiden Naturen drückt sich noch immer - und zu Recht - durch den Unterschied zwischen der aktiven und der passiven Form des Verbs "accipere" in dem zitierten Satz aus, aber es wird nicht mehr darüber reflektiert, was genau in Christus Gott und was Mensch ist. M.E. läßt sich Augustins Aussage am besten durch die Vorstellung einer Addition erklären: Zu dem, was ganz Gott war und ist, kam in der Inkarnation das hinzu, was ganz Mensch ist. Beides wurde in Christus zur Einheit der Person verbunden. Gott ist in Christus das, was Gott als Gott ist; Mensch ist in Christus das, was ein Mensch als Mensch ist. Durch die Einheit der Person ist nun aber auch das, was in Christus Mensch ist, gleichzeitig Gott, und das, was in Christus Gott ist, gleichzeitig Mensch. In allem, in dem der Mensch Jesus Christus Mensch ist, ist er auch Gott, und in allem, in dem der Sohn Gottes Gott ist, ist er auch Mensch. Statt von "natura" und "habitus" ist von Gott und Mensch die Rede; dadurch wird eine Bewertung beider Naturen im Sinne einer ontologischen Hierarchisierung unnötig gemacht.

Gott und Mensch existieren gleichzeitig in Christus in der Einheit der Person. Es geschieht weder eine Verwandlung der Göttlichkeit (divinitas) in die Geschöpflichkeit (creatura) bzw. umgekehrt, noch darf man sich eine Aufteilung innerhalb der Person Christi in einen göttlichen und einen menschlichen Teil denken. Die Implikationen dieser Tatsache wurden in der patristischen Theologie angemessen durch die Lehre von der "communicatio idiomatum", dem "Austausch der Eigentümlichkeiten" zum Ausdruck gebracht. Sie bringt auch Augustin in seinen Formulierungen zur Geltung, ohne sie allerdings namentlich zu nennen. Diese Lehre beschäftigt sich nicht in erster Linie mit der Tatsächlichkeit der Einheit beider Naturen in Christus, sondern mit der Sprache, die dieses unfäßbar bleibende Geheimnis zu beschreiben versucht.¹⁷⁸ Sie sagt aus, daß diejenigen Wesensei-

enschaften und Handlungen, als deren Träger bzw. Autor nur eine der beiden Naturen in Christus anzusehen ist, auch von der anderen Natur ausgesagt werden können. Thema sind also solche Sätze, in denen das Subjekt zwar die Person des Inkarnierten bezeichnet, eigentlich jedoch auf eine von dessen beiden Naturen hinweist. Es ist wichtig, daß die Person, und nicht etwa eine ihrer beiden Naturen in ihrem abstrakten Sinne verstanden, Subjekt des Satzes ist, denn die Einheit von Gott und Mensch ist nur in der Person Jesu Christi wirklich. So läßt sich in Bezug auf die Person Christi sagen, daß Gott sterblich ist, während es nicht möglich ist, von der Gottheit ("divinitas" im Unterschied zu "deus") Sterblichkeit zu prädicieren oder zu sagen, daß in Christus Gott als Gott sterblich ist. Gerade an diesem letzten Punkt wird sichtbar, wie durch die Lehre ein Patripas- sianismus verhindert werden soll, ohne auf der anderen Seite - gegen die Häresie des Arianismus wie des Nestorianismus - die Wirklichkeit des Leidens und Sterbens des Gottessohnes abzu- schwächen.

Selbst noch im Unwissen um die Debatte um Nestorius formuliert Augustin als einer der Ersten im Sinne der Lehre von der "communicatio idiomatum", die zu seiner Zeit noch keinesfalls systematisch ausgearbeitet war.¹⁷⁹ Er sagt von Jesus Christus: "Denn siehe; wir haben gesagt: Weil er gemäß dem, was (sc. in ihm) Gott ist, die Seinen verherrlicht, gemäß dem nämlich, daß er Herr der Herrlichkeit ist, und dennoch der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ist, weil ja auch zu Recht gesagt wird, daß Gott gekreuzigt ist, ist dies (sc. die Kreuzigung) nicht auf Grund der Kraft seiner Göttlichkeit, sondern auf Grund der Schwäche des Fleisches geschehen: so, wie wir sagen, daß, weil er gemäß dem, was Gott ist, richtet, dies auf Grund der göttlichen Macht, nicht auf Grund der menschlichen geschieht; und dennoch wird auch der Mensch selbst richten, so wie der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ist ..." ¹⁸⁰. Dieser Satz zeugt eindeutig von einer Aufnahme der Lehre von der "communicatio idiomatum". Entscheidend ist allerdings für die Beantwortung der Frage, ob Augustin tatsächlich die Zwei-Naturen-Lehre vollständig durchführt, daß die "communicatio idiomatum" hier Voraussetzung, nicht Thema und Ziel des Satzes ist. Ziel ist vielmehr die Zurückführung der Inhalte, die sowohl von Gott als auch vom Menschen in Christus ausgesagt werden können, auf das

Charakteristikum derjenigen Natur, durch die der einzelne Aussageinhalt jeweils zustande kommt. Dadurch steht die Zweiheit der Naturen jedenfalls mehr im Vordergrund als die Einheit der Person. Es ist vor allem die Feststellung, daß der Sohn Gottes nicht auf Grund der Kraft seiner Gottheit, sondern auf Grund der Schwäche seines Fleisches (und sogar von "caro", nicht von "homo", ist die Rede !) gekreuzigt würde, die daran zweifeln läßt, daß Augustin eine auf einer vollständig durchgeführten Zwei-Naturen-Lehre sich gründende Theologie des Kreuzes zu formulieren imstande wäre. Im Wissen um den Anachronismus, der in der Herantragung einer solchen Problemstellung an Augustin sicherlich gegeben ist, ist es m.E. trotzdem zu rechtfertigen, auf den Grund einer derartigen Schwierigkeit bei Augustin aufmerksam zu machen und ihn in eine Kritik seiner Christologie mit einzubeziehen.

Auch hier also, so muß geschlossen werden, ist es die unaufhörliche Frage Augustins danach, gemäß welcher Natur in Christus eine Aussage gemacht wird (secundum quod dicitur), die letztlich aus seiner antiarianischen, die Gleichgöttlichkeit des Sohnes betonenden, Grundhaltung zu erklären ist, die ihn daran hindert, der Bedeutung der menschlichen Natur Christi gerecht zu werden. An einigen anderen Aussagen läßt sich aber herausspüren, daß er diese Bedeutung dann erfassen kann, wenn er nicht das Sein der Person Christi, sondern ihre heilsgeschichtliche Funktion für die Menschen in den Blick nimmt. In solchen Sätzen erscheinen Bezeichnungen für die göttliche und die menschliche Natur Christi in zueinander genau parallel konstruierten Teilen; aber der Bezeichnung Christi als Gott (also als dem Vater ganz ebenbürtig) entspricht nicht eine Bezeichnung seiner Person als Mensch, sondern vielmehr als "Mittler Gottes", "Mensch der (d.h. für die - d. Verf.) Menschen" und "Priester".¹⁸¹ Die menschliche Natur Christi wird also nicht dadurch definiert, was sie für die Person Christi, sondern dadurch, was sie für die Menschen bedeutet. Das muß weiterhin bedeuten, daß die Inkarnation und die Vereinigung beider Naturen in Christus nicht das Sein Gottes, sondern das Sein der Menschen ändern bzw. neu bestimmen. Diese These kann durch den Hinweis auf das Festhalten Augustins an dem Dogma der Unwandelbarkeit Gottes nur unterstützt werden. In ihm kann eine Begründung dafür liegen, warum Augustin seine Christologie hauptsächlich auf dem Gedanken der

Mittlerschaft Christi aufbaut.

Wenn die Verbindung von Gott und Mensch in Christus zur Einheit der Person hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschen in den Blick genommen wird, dann wird auch noch ein weiteres Thema der christologischen Ausführungen Augustins im I. Buch von "De Trinitate" verständlich. Es geht um die Frage, wie lange diese personale Einheit mit der menschlichen Natur andauert, die die zweite Person der Trinität eingeht, und des Näheren, wie lange sich von dem Sohn sagen läßt, daß er - mit Bezug auf seine menschliche Natur gesprochen - kleiner als der Vater ist.¹⁸² Der Vater ist so lange größer als der Sohn zu nennen, wie der Sohn die menschliche Natur angenommen hat. Das gilt zweifellos für das Leben des Inkarnierten bis zum Zeitpunkt seiner Auferstehung, also während seines ganzen irdischen Daseins. Augustin ist aber darüber hinaus der Meinung, daß die Verbindung der beiden Naturen in der zweiten Person andauert, bis zum Augenblick der Vollendung der Welt, bis Gott sein wird alles und in allem.¹⁸³ Die menschliche Natur Christi wird mit der Auferstehung erhöht, aber nicht in die Gottheit verwandelt bzw. in sie absorbiert.¹⁸⁴ Darum kann der schwierige Vers 1 Kor 15,28 so interpretiert werden, daß am Ende der Zeit sich die menschliche Natur des Erhöhten nach der Unterwerfung aller Kreatur selbst dem Vater unterwirft, während die göttliche Natur mit dem Vater zusammen sich alles unterwirft und mit ihm als Gott alles und in allem ist.¹⁸⁵ Die Bedeutung dieser ansonsten sehr spekulativ erscheinenden Lehre erhellt sich durch den Hinweis auf den Gedanken, daß während der Dauer der Geschichte Gottes mit den Menschen, in der sich Heil ereignet, auch die Funktion der zweiten Person als Mittler zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen und Gott noch nicht abgeschlossen sein kann. Zu dieser Geschichte gehört auch das Gericht über Fromme und Unfromme, in dem Christus als Richter erscheint; und aus der Überzeugung, daß die Schau Gottes als Gott einzig den Frommen, und diesen einzig nach dem Gericht in der ewigen Glückseligkeit, vorbehalten ist, ergibt sich für Augustin, daß der Sohn in dem Gericht in seiner menschlichen Form erscheinen muß.¹⁸⁶ So erscheint die Lehre von der auch nach der Auferstehung andauernden Einheit beider Naturen in Christus als eine Möglichkeit für Augustin, an der Unwandelbarkeit Gottes (zu der gehörig man

auch Augustins Feststellung ansehen muß, daß weder in der Inkarnation noch nach der Auferstehung eine der beiden Naturen in die andere verwandelt wird) und an Gottes konkretem Wirken in der Heilsgeschichte gleichzeitig festzuhalten. Augustin will und muß auf diesen beiden Seiten seiner Theologie bestehen bleiben, obwohl sie sich letztlich auf zwei prinzipiell nicht miteinander zu vereinbarende Gottesbegriffe zurückführen lassen. Obwohl er sich - vor allem durch die Lehre von der "communicatio idiomatum" - gegen jede Art von Scheinchristologie dogmatisch absichert, kann er doch mit der in der Inkarnation sich manifestierenden Geschichtlichkeit Gottes nicht wirklich Ernst machen. Und obwohl für ihn die Einheit von Gott und Mensch in Christus von großer Bedeutung im Hinblick auf die heilsgeschichtlichen Implikationen für die Menschen ist, bleibt zwischen Christologie und Trinitätslehre eine Kluft bestehen, die Augustin durch solche Paradoxa wie die Aussage, daß der Sohn kleiner wird als er selbst, und durch die genauen Zuteilungen der einzelnen Aussageinhalte zu der jeweiligen Natur, die diese begründet, eher noch erweitert als überbrückt. Da Augustin die Christologie nur auf diese Weise konzipieren kann, um nicht gegen das Dogma von der Untrennbarkeit der Handlungen der Trinität zu verstoßen, stellt sich wieder die Frage, was seine trinitätstheologischen Überlegungen wirklich für den biblischen Begriff des mit der Welt handelnden Gottes austragen.

Man muß sich darüber im Klaren sein, daß eine solche Frage von der Perspektive unseres Denkens und Wissen-Wollens aus gestellt ist. Es ist nicht die Frage, die sich Augustin stellt, und die für ihn die Motivation seines Schreibens bildet. Für ihn ist es vielmehr eine andere Frage, die den großen Rahmen seines Werkes bildet, und die ihn daran hindert, in den theologisch-dogmatischen Ausführungen des ersten Teils von "De Trinitate" einen Abschluß zu sehen. Es ist die Frage, wie der Mensch zu einer Erkenntnis der Trinität kommen kann, die über das Fürwahr-Halten eines dogmatischen Lehrstücks hinausgeht. Gelänge es Augustin, diese Frage zu beantworten, dann würde er damit zugleich eine Antwort auf die andere, von ihm nicht gestellte, Frage nach dem wirklichen Sinn und der Existenzberechtigung des Trinitätsdogmas gegeben haben.

3. Kapitel: Augustins Gotteslehre

3.1. Der Gottesbegriff

Der Begriff von Gott als von einem in irgend einer Weise vorgestellten höchsten Wesen ist immer ein philosophischer Begriff und deshalb abhängig von dem gesamten Welt- und Wirklichkeitsverständnis, das einer Philosophie jeweils zugrundeliegt. Die Beziehung eines solchen Gottesbegriffs zur christlich-biblischen Gottesvorstellung festzustellen, ist Aufgabe eines jeden Theologen, der, bewußt oder unbewußt, innerhalb eines philosophisch geprägten Denkmusters Wirklichkeit versteht und Theologie treibt. Im Falle Augustins ist es die Philosophie des Neuplatonismus, um deren Beziehung zu seiner theologischen Arbeit er sich durchaus bewußt ist: In den "Confessiones" schildert er lebhaft, wie ihn zuerst die Lektüre der "Bücher der Platoniker"¹ die Unangemessenheit der materialistischen Weltsicht der Manichäer erkennen lassen und damit zum orthodoxen Glauben der katholischen Kirche hinführen konnten.² Ihm stellt sich also von vornherein nicht das Problem einer Kontrastierung, sondern vielmehr das einer äktiven Vereinbarung der biblischen mit der philosophischen Tradition. Vereinbarung ist für ihn dann erfolgt, wenn er philosophische Argumente für die Wahl bestimmter Begriffe zur Beschreibung des höchsten Wesens durch entsprechende Bibelzitate unterlegen und damit in seinen Augen in ihrer Gültigkeit beweisen kann.

Das Denken des Neuplatonismus war geprägt durch das Gegensatzpaar von Körper und Geist und die Vorrangstellung des letzteren. Daß Gott Geist (spiritus) und nicht Körper (corpus) ist, ist für Augustin das vielleicht grundlegendste Theologumenon und scheint am ehesten das Wesen bzw. die Substanz Gottes beschreiben zu können.³ Es löst zwei unterschiedliche Gedankenreihen aus, die auf zwei unterschiedliche Gruppen von Gottesbezeichnungen führen. Augustin reflektiert diese Unterscheidung zwar nicht bewußt, aber sie läßt sich mühelos aus den verwendeten Gottesbezeichnungen erschließen. Denn Namen, die man Gott gibt, implizieren immer eine bestimmte Weise, über Gott zu denken.

Die erste Gedankenreihe basiert auf der Feststellung, daß Gott als mit keinem Körper verbundener reiner Geist sich prinzipiell von allem Geschaffenen unterscheidet. Weil gemäß der

griechischen Philosophie die Seinsweise das Erkennen und Erkenntnisvermögen bestimmt, ist Gott deshalb dem Geschaffenen prinzipiell unfäßbar und unaussprechlich. Die zweite Gedankenreihe geht demgegenüber davon aus, daß der Gegensatz zwischen Körper und Geist nicht nur die Welt von Gott trennt, sondern auch innerhalb der Welt selbst erscheint. Dieser Gedanke führt auf die Vorstellung einer hierarchischen Ordnung des Seienden, in der der Anteil des geistigen Elements ein Qualitätsurteil über jedes Seiende begründet. An der Spitze dieser Hierarchie wird Gott als der reine Geist gedacht.

Die erste Gedankenreihe bringt Augustin zu Gottesbezeichnungen, die man zu Recht als Elemente einer "theologia negativa" auffassen kann, insofern man diese rein als einen Weg intellektueller Gotteserkenntnis versteht und nicht deren Bedeutung im Kontext der Mystik im Auge hat.⁴ Diese Theologie setzt voraus, daß sich in der menschlichen Sprache die in der Körperhaftigkeit der Welt begründete raum-zeitliche Begrenztheit des Geschaffenen widerspiegelt und man von Gott deshalb nur reden kann, indem man die Begrenzungen der Welt verneint. In diesem Zusammenhang bezeichnet Augustin Gott als "unsterblich" (*immortalis*), "unverderblich" (*incorruptibilis*), "unbeweglich" (*immutabilis*), "unkörperlich" (*incorporalis*)⁵, "unsichtbar" (*invisibilis*)⁶ und auch "unverstehbar" (*incomprehensibilis*)⁷. Der einzige positive Begriff in dieser Gruppe ist "ewig" (*aeternus*)⁸. Solche Bezeichnungen lassen auf einen Gottesbegriff schließen, der sehr an die erste Person des ebenfalls als Trinität gedachten Gottes des Neuplatonikers Plotin erinnern, nämlich an das unaussprechliche "Eine" (τὸ ἓν), das, der Welt und dem menschlichen Denken entzogen, in völliger Transzendenz existiert. Sie erfüllen nicht die Funktion einer positiven Gotteserkenntnis, sagen aber sowohl etwas über die Art und Weise aus, wie der Mensch sein eigenes Dasein empfindet, als auch über seine Fähigkeit, denkerisch die Grenzen seines Daseins zumindest formal - durch Negation, nicht durch Entgegensetzung eines anderen, positiven Inhalts - zu transzendieren und auf diese Weise Gott nahe zu sein.

Entsprechend der Voraussetzung dieses Gedankengangs stehen auch die Gottesbezeichnungen, die aus dem anderen Weg resultieren, insgesamt unter dem Vorbehalt, daß sie nur dann wirklich (*proprie*) von Gott aussagbar sind, wenn der Mensch überhaupt

etwas wirklich von Gott aussagen kann.⁹ Würde mit dieser Einschränkung ernstgemacht, dann müßte man daraus folgern, daß alle Gottesbezeichnungen eigentlich metaphorisch zu verstehen sind und eher vom Selbst- und Wirklichkeitsverständnis des von Gott redenden Menschen als von Gott selbst etwas aussagen. So weit geht Augustin jedoch nicht; die Einschränkung erscheint nur einmal, und die Aussagen über Gott werden doch sichtlich im nicht-metaphorischen Sinne verstanden. Sie teilen sich wieder in zwei Arten. Die eine schreibt Gott die höchste Perfektion derjenigen Werte zu, die vom Menschen als erstrebenswert erkannt werden. Gott ist - jeweils in der Form des Superlativs - "stark" (potentissimus), "gerecht" (iustissimus), "schön" (speciosissimus), "gut" (bonus/optimus) und "glücklich" (beatissimus).¹⁰ Er ist dies jedoch nicht als Träger von Eigenschaften, sondern als die diesen Eigenschaften entsprechende Idee selbst: Er ist die Stärke, die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Güte, das Glück. Das muß nicht nur deshalb gelten, weil, wie schon gezeigt, von Gott keine Aussagen in der Kategorie der Qualitätsaussage möglich sind, sondern auch deshalb, weil Augustin, dem platonischen Ideenbegriff verhaftet, diesen Ideen ein konkretes Eigendasein zuschreibt und so zu der Feststellung geführt wird, daß die Idee selbst die von ihr abgeleitete Eigenschaft in höchstem Maße besitzen muß.¹¹ Die platonischen Ideen werden so im Gottesbegriff selbst untergebracht, ohne allerdings mit Gott völlig identifiziert zu werden. Denn dieser existiert in Identität mit sich selbst in höchster Einfachheit (simplicitas). Die Ideen fallen in ihm in eins zusammen; groß zu sein beispielsweise bedeutet bei Gott das gleiche wie wahr zu sein.¹²

Die zweite Art von Gottesbezeichnungen in dieser Gruppe geht nicht von Werten innerhalb der geschöpflichen Existenz, sondern von der geschöpflichen Existenz selbst aus. Gott ist das Sein selbst. Dieses Theologumenon begründet Augustin durch den Rekurs auf Ex 3,14 ("Ich bin, der ich bin" - "Ego sum qui sum"), indem er die Bezeichnung "Sein" (essentia) von dem Verb "sein" (esse) ableitet. Auf die gleiche Weise führt er eine andere, höchst wichtige Gottesbezeichnung, "Weisheit" (sapientia), auf die in der geschöpflichen Ordnung an erster Stelle stehende Existenzform des Menschen zurück, nämlich auf das bewußt reflektierende und mit dem Anspruch auf Wahrheit urteilende "wissen" (sapere).¹³ Außerdem kann Gott auch als das Leben selbst (vita)

bezeichnet werden; dieser Begriff umfaßt die Existenz aller nicht rein körperhaften Geschöpfe. Vor dem Hintergrund der neuplatonischen Philosophie erinnert diese Konzeption an den Gottesbegriff des Plotin-Schülers Porphyrius, der Gott ebenfalls als das Sein selbst (esse) bezeichnete. Ob allerdings eine bewußte Abhängigkeit Augustins von Porphyrius behauptet werden kann, ist ein in der Forschung umstrittenes Problem. Wichtig für Augustins Vorstellung vom Sein Gottes ist seine Feststellung, daß das Dogma von der Einfachheit Gottes auch die zuletzt genannten Bezeichnungen umfassen muß. Bei Gott bedeutet sein das gleiche wie groß, wahr oder gut sein.¹⁴ Gottes Sein ist ein von vornherein qualifiziertes Sein. Und weil Gott das Sein selbst ist, wird von dieser Aussage her Augustins Seinsbegriff festgelegt. Er versteht Sein nicht im Sinne der bloßen Existenz, sondern als zuhöchst gefülltes Sein. Darum ist zum Beispiel, wenn von Gott ausgesagt wird, daß er das Leben selbst sei, von vornherein nicht an das Leben der niedrigeren Geschöpfe als geeignete Entsprechung für das Leben, das Gott ist, zu denken, sondern nur an das Leben, das mit Bewußtsein, mit Intelligenz gepaart ist.¹⁵ An diese Folgerung ist vor allem dann zu denken, wenn Augustin mit Analogien aus der Schöpfung als Medium der Gotteserkenntnis arbeitet.

Es ist genau dieses Zusammenfallen von Sein und in einer bestimmten Weise qualifiziertem Sosein, das Gott von der Schöpfung unterscheidet. Die Schöpfung nämlich ist nicht einfach, sondern vielfach (multiplex); einzelne Dinge bestehen grundsätzlich aus mehreren Teilen, haben mehrere Eigenschaften, und haben diese in einer solchen Weise, daß sie einer wie immer gearteten Veränderbarkeit unterworfen sind. Wie bei Gott seine Unwandelbarkeit in seiner Einfachheit begründet liegt, so begründet die Vielheit in der Welt deren Wandelbarkeit.¹⁶ Wandelbarkeit in dem weiten Sinne, in dem Augustin diesen Begriff faßt, ist aber zugleich ein Zeichen der Vergänglichkeit der Welt.¹⁷ So ist also die Daseinsform der Geschöpfe selbst durch die Differenz zwischen Sein und Sosein gekennzeichnet. Der Unterschied zwischen Gott und der Schöpfung ist nicht der, daß beide in verschiedenem Maße Eigenschaften besitzen, so daß sie anhand des objektiven Maßstabs abstrakter Größen (z.B. Güte, Glück) miteinander verglichen werden könnten. Wäre es so, dann wäre eine vom Akt der Schöpfung her begründete Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung nicht zu erklären. Ist das Verhältnis aber so wie

beschrieben, dann wurzeln alle geschöpflichen Eigenschaften und mit ihnen das Sein der Geschöpfe selbst direkt im Wesen Gottes. Augustin beschreibt diesen Sachverhalt mit Hilfe des Begriffs der Teilhabe oder Partizipation (participatio). Dieser Begriff wird in seinen Überlegungen zur Möglichkeit des Menschen, die Trinität zu erkennen, eine wichtige Rolle spielen, aber es ist wichtig, daß er seine Anwendung schon in der Schöpfungstheologie findet. Er besagt eben dies: Wenn alle in der Welt erfahrbaren Werte ihre höchste Vollendung einzig im Wesen Gottes finden, dann werden sie von den Geschöpfen der Welt nur besessen, indem diese am Sein Gottes partizipieren. Dies kann in einem stärkeren oder geringeren Grade geschehen; die Geschöpfe können sich - räumlich ausgedrückt - in verschieden großer Ferne und Nähe zu ihrem Schöpfer befinden, und sie können - ausgedrückt durch noch ein anderes, für Augustin sehr wichtiges Konzept - ihm mehr oder weniger ähnlich bzw. unähnlich sein. Sie können in allem, was sie sind, in ihrem Sein wie in ihrem Sosein, als Geschöpfe niemals Perfektion erreichen. All dies führt dazu, daß sie in ihrer Existenz niemals statisch, sondern dynamisch gedacht werden, d.h. in einer Bewegung zu ihrem Ursprung hin oder von ihm weg. Dieser Gedanke ist in Bezug auf geschöpfliche Eigenschaften relativ leicht nachvollziehbar, weit schwerer hingegen in Bezug auf das geschöpfliche Sein selbst. Es muß jedoch im Auge behalten werden, daß Augustin sich Sein als qualifiziertes Sein denkt. Der Identität aller Gott zugeschriebenen Attribute mit dem Sein Gottes selbst kann von Seiten der Geschöpfe entsprochen werden, indem diese nach einer Einheit mit sich selbst streben, die sich in der Harmonie ihrer Teile und Eigenschaften ausdrückt. Denn wenn alle Werte bei Gott einander identisch sind, dann heißt das, daß sie auch in der Welt nur im Zusammenhang mit einander ihre größtmögliche Ausprägung entfalten können. Und obwohl Sein und Sosein der Geschöpfe prinzipiell auseinanderfallen, sind beide Elemente noch insofern miteinander verbunden, als ein Verlust an z. B. Glück oder Wahrheit zugleich tatsächliche Seinsminderung bedeutet.

Daß "Sein" eine Größe ist, die von geschöpflichen Wesen nie vollständig verwirklicht werden kann, liegt auch darin begründet, daß in der Bestimmung des Seins Gottes "Sein" mit Unwandelbarkeit und also Unsterblichkeit notwendig zusammengehört. Wahres Sein wird nur dann besessen, wenn dieses Sein unverlierbar

und unwandelbar ist.¹⁸ Dieser Seinsbegriff entspricht der platonischen Ontologie, in der die Ruhe gegenüber der Bewegung immer eine ontologisch höhere Stellung innehat. Er darf aber dennoch nicht statisch verstanden werden, weil er zugleich die Ideen von Größe, Glück, Wahrheit usw. mit umfaßt, die, identisch mit dem schöpferischen Wesen Gottes, die direkte Wirkursache für alle Größe, alles Glück und alle Wahrheit in der Welt sind und so an dem dynamischen Prozeß des Entstehens selbst teilhaben.¹⁹

Trotzdem gilt, daß nur solches Sein innerhalb der geschöpflichen Existenz dem Sein Gottes am nächsten steht, welches die größte Konstanz beanspruchen kann. Darum führen die Wege, auf denen Augustin den Menschen zur Gotteserkenntnis leiten will, oft über das Aufzeigen von für den Menschen erfahrbarer Wahrheit.²⁰ Denn eine Wahrheit ist, wenn sie wirklich wahr ist, unwandelbar wahr. Darum kann Augustin auch sagen, daß einzig die Wahrheit "wahrhaft ist"²¹. Dies gilt für die Wahrheit, die Gott ist, im eigentlichen Sinne, läßt sich aber auch auf die möglichen Wahrnehmungen von Wahrheit in der Welt übertragen.

Es scheint unmöglich zu sein, über den Gottesbegriff Augustins zu reflektieren, ohne auf die Welt als die Schöpfung Gottes zu sprechen zu kommen. Gilson begründet diese Feststellung, indem er den Gottesbegriff Thomas von Aquins zum Vergleich heranzieht und wesentliche Unterschiede feststellt.²² Thomas nämlich postuliert in seinen Gottesbeweisen ein höchstes Sein, von dem her einzig die Existenz der Welt erklärt werden kann. Augustin hingegen geht nicht von der Existenz der Welt als solcher aus, sondern - gewissermaßen mehr "von innen" - von der Art und Weise, wie Existenz in dieser Welt erfahren wird. Er will "vor allem anderen die dem Verstand aufliegende Verpflichtung betonen, die scheinhafte Form des esse, die man in der Erfahrung kennenlernt, durch ein höchstes vere esse zu erklären, d.h. durch ein Seiendes, das den Titel 'Seiendes' vollständig verdient"²³ (Hervorhebungen im Text; Übersetzung von d. Verf.). Die dem Menschen bewußte Inkongruenz von Idee und Wirklichkeit führt also zu der Notwendigkeit, alle Ideen in einem höchsten Sein zu verankern, das ihnen in sich wirkliche Existenz verleiht. Daß dem Menschen diese Inkongruenz bewußt ist, gibt ihm die Möglichkeit, einerseits sich selbst als Teil einer Schöpfung zu erfahren, andererseits von seinem Schöpfer Aussagen zu machen. Augustin erklärt, daß "alles, was um uns herum existiert,

und zu dem auch wir gehören, die gesamte Natur der Dinge selbst, ausruft, daß sie einen vor Allem ausgezeichneten Schöpfer hat, der uns einen Verstand und eine natürliche Vernunft gibt, durch die wir das Lebende dem nicht Lebenden, ... das Unsterbliche dem Sterblichen ..., das Gute dem Schlechten ..., das Glückliche dem Elenden vorzuziehen scheinen. Und weil wir zweifellos den Schöpfer vor die geschaffenen Dinge stellen, ist es deswegen nötig, daß wir ihn für den zuhöchst Lebenden, ... den nicht sterben Könnenden, den Besten und den Glücklichsten halten."²⁴ Augustin reflektiert bewußt den Akt der Schöpfung als die Bedingung der Möglichkeit, zu den genannten Gottesbezeichnungen zu kommen. Das hat zur Folge, daß sich die Aussagen über Gott auf eine menschliche Erfahrung zurückführen - nicht reduzieren ! - lassen müssen. So wie die vorausgesetzte Einschränkung, daß der Mensch nur menschlich über Gott reden kann, das Element der "theologia negativa" begründete, so wird dieselbe Einschränkung durch ihre Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken hier positiv zur Anwendung gebracht. Gotteserkenntnis basiert auf Welt- und Selbsterkenntnis. Sie müßte auch wieder auf diese zurückführen, so daß man von einer dauernden Wechselbeziehung reden könnte.

Bevor jedoch näher auf die Schöpfungstheologie Augustins als Basis seiner Ausführungen über die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes eingegangen werden soll, muß die Frage gestellt werden, in welchem Verhältnis die in diesem Abschnitt besprochenen Gottesbezeichnungen und der durch sie konstituierte Gottesbegriff zu dem Begriff des trinitarischen Gottes stehen. Im XV. Buch von "De Trinitate" stellt Augustin alle Gottesbezeichnungen zusammen und klassifiziert sie in die drei Gruppen, unter denen sie oben eingeführt worden sind.²⁵ Er reduziert sie sodann auf drei Begriffe, von denen jeder eine Gruppe vertritt. Das Prinzip der Auswahl ist dabei interessant und bestätigt das über die Beziehung von Schöpfer und Schöpfung Gesagte. Innerhalb der ersten Gruppe von Begriffen, die auf dem Weg der Negation gefunden wurden, also mit der Schöpfung am wenigsten verbunden sind, kann seiner Ansicht nach nämlich keinem Begriff aus irgendeinem logischen Grund der Vorrang gegeben werden. Er wählt den einzigen positiven Begriff, "aeternus", um, wie er sagt, die Denkrichtung des Verstandes nicht durch die vielen Begriffe zu zerstreuen.²⁶ Innerhalb der beiden anderen Gruppen

jedoch wählt er den für alle stellvertretenden Begriff unter dem Gesichtspunkt aus, daß dieser Begriff in seinem innerweltlichen Gebrauch alle anderen Begriffe dieser Gruppe in sich schließen muß. So kommt er zu "weise" (sapiens) als der Bezeichnung für die höchste Art des geschöpflichen Lebens und zu "glücklich" (beatus) als Begriff für diejenige Daseinsweise, die gemäß der herausragenden Stellung, die Augustin dem Zustand der Glückseligkeit zuschreibt,²⁷ alle anderen Qualitäten voraussetzen muß. Die Begriffe "aeternus - sapiens - beatus" formen eine Triade. DuRoy bemerkt, daß sie jeweils den Namen entsprechen, mit denen Augustin in einem früheren Stadium seiner trinitätstheologischen Überlegungen die drei Personen der Trinität bezeichnet hatte.²⁸ In diesem Zusammenhang macht Augustin jedoch sehr klar, daß die gewonnene Triade in keiner Weise die Trinität abbildet. Vielmehr handelt es sich bei allen drei Begriffen um Substanzbegriffe, die von allen drei Personen gleichermaßen ausgesagt werden müssen. Da bei Gott Ewigkeit, Weisheit und Glückseligkeit identisch sind, könnte die Dreiergruppe noch weiter auf einen Begriff - Augustin wählt "sapiens" - reduziert werden, ohne vom Wesen Gottes weniger auszusagen.²⁹ Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß der durch die angeführten Gottesbezeichnungen festgestellte Gottesbegriff noch nicht die Erkenntnis eines trinitarischen Gottes vermittelt. Eine Erkenntnis der Trinität wird für Augustin vielmehr nur auf der Grundlage weiterer Reflexion über Gott in seinem Handeln als Schöpfer möglich.

3.2. Gott der Schöpfer

Der vorige Abschnitt zeigte unter anderem, daß der in der Sprache dieser Welt formulierte Gottesbegriff als Resultat der menschlichen Gotteserkenntnis immer etwas über das Selbstverständnis des Menschen aussagt. Er spiegelt die Erfahrung des Menschen mit seinem Leben und mit den sein Leben bestimmenden Werten wieder. Mit der Formulierung seines Gottesbegriffs setzt der Mensch sich selbst ins Verhältnis zu Gott. Diese elementare und meist unbewußt vollzogene Denkbewegung wird dann explizit, wenn - philosophisch oder theologisch - Gott als die Kausalursache bzw. als der Schöpfer der Welt in den Blick genommen wird. Die Art und Weise, den Akt der Entstehung der Welt zu ver-

stehen, konstituiert er ein für alle Mal die Beziehung zwischen der Welt und Gott. Diese Art bestimmt außerdem, wie der Mensch sich als Teil der Welt in seinem besonderen Verhältnis zu Gott versteht. Von der Festlegung des ontologischen Status des Menschen ist dann weiterhin das Verständnis seiner Möglichkeit abhängig, Gott zu erkennen und damit willentlich sein Verhältnis zu Gott neu zu bestimmen und gegebenenfalls zu ändern. Dieser enge Zusammenhang von Anthropologie und Erkenntnistheorie ist eines der wesentlichsten Elemente des Neuplatonismus. Augustin übernimmt ihn von daher als einen Grundbestandteil seines Denkens, der auch in dem Wandel seines Verhältnisses zu dieser Philosophie ein konstanter Faktor bleibt.

Gerade in seiner Schöpfungstheologie ist Augustin stark von Plotin beeinflusst. Hier findet er die größte Ähnlichkeit zur christlichen Lehre von der Schöpfung vor, nämlich einen trinitarischen Gott, der im Akt der Schöpfung als Trinität wirksam wird. Von dem Denken Plotins geht Augustin aus und begibt sich auf eine lange Wegstrecke seiner frühen theologischen Arbeit, auf der er allmählich die Unterschiede zum christlichen Gottesgedanken und zur Vorstellung von der Schöpfung als "creatio ex nihilo" fassen und seine Schöpfungstheologie danach ausrichten lernt. Dabei beeinflusst und bestimmt der anfängliche Ausgangspunkt sowohl Weg als auch Ziel.

Plotin versteht den Akt der Schöpfung als Emanation von dem höchsten Wesen. Seine "Trinität" besteht aus drei Hypostasen, die zueinander im Verhältnis einer strikten Subordination stehen und einen je verschiedenen Grad von Göttlichkeit besitzen. Die erste Hypostase ist das unbeschreibbare "Eine" (τὸ ἓν), dessen absolute Gottheit und Superiorität nur durch seine vollkommene Transzendenz garantiert ist. Da jede Benennung mit einem aus dem Bereich der Immanenz stammenden Namen seine Transzendenz und damit seine Gottheit sprachlich mindern würde, bleibt nur die rein formale und abstrakte Bezeichnung "das Eine" übrig, die eine völlige Unfaßbarkeit von Seiten des Menschen aussagt.

Die zweite Hypostase, der göttliche Intellekt (νοῦς), ist der Sitz der platonischen Ideen. Die Welt der Ideen hat eine Existenz unabhängig von der Welt ihrer materiellen Ausgestaltung, gehört also noch ganz zum Bereich der Transzendenz. Da der νοῦς als Sitz aller Ideen jedoch Anzeichen von Vielheit hat, ist er geringer als das "Eine". Er wird von diesem durch Emanation

tion gezeugt und behält seine relative Göttlichkeit nur dadurch, daß er sich nach seinem Ausgang vom $\epsilon\prime\prime$ wieder zu diesem zurückwendet und so die Einheit der Ideen gewährleistet. Diese Vorstellung einer Emanation (emanatio) bzw. "Prozession" (processio) und einer darauf folgenden "Wendung" (conversio) bzw. "Rückkehr" (reditio) zum Ursprung behält Plotin in seiner Vorstellung vom Akt der Schöpfung auf allen Stufen bei. Beide Bewegungen gehören notwendig zueinander und bilden das Konzept eines Zyklus, der beschlossen wird durch die "mansio", das bleibende Ruhen im Ursprung. Wichtig ist, daß dieser den Akt der Schöpfung konstituierende Vorgang von "emanatio/processio", "conversio/reditio" und "mansio" selbst eine triadische Struktur hat. Augustin versteht ihn in seinen frühen Werken als den Vorgang, an dem jedes Geschaffene teilhat, und verschiedentlich bildet er die Vorstellung eines trinitarischen Gottes auf diesen Prozeß ab, indem er den einzelnen Personen jeweils bestimmte, ihnen eigentümliche, Wirkungsweisen in ihm zuschreibt.

Die dritte plotinische Hypostase ist die Weltseele ($\psi\chi\chi\eta$). Sie ist deshalb geringer als der $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$, weil sie im Bereich der Immanenz wirkt, indem sie nämlich dort die ewigen Ideen ausbreitet und zur Geltung bringt. Sie ist hauptsächlich als Kraft vorgestellt, die die materielle Welt ordnend zur Harmonie und damit zur Einheit mit ihrem Ursprung führt. Die einzelnen menschlichen Seelen sind Teile der $\psi\chi\chi\eta$ und nehmen an ihrem Werk teil. Durch die Verbindung mit der Weltseele befinden sie sich in einem vermittelten, jedoch ununterbrochenen Kontakt mit dem höchsten göttlichen Wesen. Zwischen Gott und der Seele - und d.h. zwischen Gott und dem, was gemäß der platonischen strengen Trennung von Körper und Geist den eigentlichen Menschen konstituiert - besteht prinzipiell kein Unterschied in der Natur. Das Schema der Emanation führt zu der Vorstellung einer ununterbrochenen Kontinuität zwischen Mensch und Gott. Darum kann der Mensch seinen Möglichkeiten nach durch nichts daran gehindert werden, sich zu seinem Ursprung zurückzuwenden (convertere) und zu ihm zurückzukehren (redire). Solch eine "Reise des Menschen zu Gott hin" ist, von allen räumlichen Vorstellungen frei, ein Weg der Erkenntnis, eingeleitet durch die Rückwendung der Seele von allem Materiell-Körperlichen zu sich selbst und endend in einem mystischen Ergreifen der Wahrheit.

Am plotinischen Schema wird deutlich, wie eng Gottesverständ-

nis und Selbstverständnis des Menschen miteinander verwoben sind und was für einen Einfluß die Vorstellung vom Akt der Schöpfung auf die Sicht der menschlichen Möglichkeit zur Gotteserkenntnis hat. Der größte Unterschied zur christlichen Vorstellung vom Schöpfergott besteht nun darin, daß Diskontinuität anstatt Kontinuität das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur kennzeichnet. Diese Diskontinuität wird am besten durch den Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit beschrieben. Der ewige Gott schafft die Welt und in ihr auch die menschliche Seele innerhalb des Rahmens ihrer raum-zeitlichen Begrenzung. Diese bildet auch den Rahmen des kursiven Denkvermögens und der Sprache und macht deshalb eine wahre Erkenntnis des ewigen Gottes erst nach Aufhebung der raum-zeitlichen Grenzen im Eschaton möglich.

Diese Voraussetzung muß vor allem dann zu einem grundlegenden Faktor der Theologie werden, wenn, wie es bei Augustin geschieht, die Ewigkeit Gottes so sehr betont wird.³⁰ Augustin zeigt sich darin von dem griechischen philosophischen Denken abhängig und sieht sich mit diesem vor eine gemeinsame Ausgangsfrage gestellt: Wie kann der ewige Gott überhaupt mit der zeitlichen Schöpfung eine Verbindung eingehen, ohne dabei seine Ewigkeit zu mindern bzw. zu verlieren? Die Frage stellt sich sowohl in der griechischen Philosophie als auch in der christlichen Theologie deshalb so dringlich, weil Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erhalter und Ordner der Welt (gubernator) in den Blick genommen wird. Die Verbindung besteht also nicht nur zu der Welt als solcher, sondern zu dem zeitlichen Ablauf der Weltgeschichte mit allen Veränderungen, allem Werden und Vergehen, das diese konstituiert. Wie aber, so muß die schon einmal im zweiten Kapitel dieser Arbeit gestellte Frage lauten, kann in der Welt etwas neues entstehen, ohne daß Gott davon ebenfalls als von etwas neuem, also vorher noch nicht Gewußtem, Kenntnis nimmt? In der Gottesvorstellung Plotins kann die Frage dadurch gelöst werden, daß das Ordnen der Welt der Weltseele zugeschrieben wird, die, obwohl sie Gott ist, ihre Göttlichkeit nur in einem geringeren Maße besitzt und in ihrem Wirken die höchste Göttlichkeit und pure Transzendenz der ersten Hypostase unangetastet läßt. Die christliche Lehre von der Gleichgöttlichkeit aller Personen der Trinität jedoch führt zu dem Paradoxon, daß auf der einen Seite alle Hypostasen gleichermaßen transzen-

dent und also von der Welt entfernt sind, auf der anderen Seite aber alle gleichermaßen am Schöpfungs- und Erhaltungsprozeß beteiligt, also auf die Welt bezogen und darin ihr nahe sind.

Augustin versucht, beide Seiten des Paradoxons zu vereinbaren, indem er von einer Gleichzeitigkeit des gesamten Schöpfungsaktes spricht, in den auch jede Neu"schöpfung" im Lauf der Geschichte einbezogen ist. Da zu der Schöpfung auch die Erschaffung der Zeit gehört, geschieht dieser Akt vor aller Zeit als eine Art Bewußtseinsakt des göttlichen Geistes. Gott schafft alle Dinge, indem er sie vorher weiß.³¹ Dieser Gedanke führt notwendig auf eine strenge Providenzlehre und auf die Vorstellung einer von Gott im Voraus gewußten und determinierten Geschichte. Die Zeit, d.h. aber die Folge aller Zeiten, die von den Ereignissen der Geschichte gefüllt sind - Augustin macht an dieser Stelle keinen Unterschied zwischen dem Verständnis von Zeit als abstrakter und als konkreter Größe - ist auf zeitlose, also ewige, Weise in Gottes Weisheit festgelegt.³² Wichtig ist nun, daß, wie schon gezeigt wurde, die "Weisheit Gottes" eine der wichtigsten Bezeichnungen Augustins für die zweite Person der Trinität ist. In der zweiten Person weiß Gott die Welt und ihre Geschichte im Voraus. In diesem Gedanken verbindet sich die plotinische Vorstellung des göttlichen Intellekts, in dem die Ideen, also das wahrhaftige, von dem Ursprung des göttlichen "Einen" so und nur so gemeinte, Sein aller Dinge, ihren Sitz haben, mit dem christlichen Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes. In Augustins Kommentar zu der Trinitätslehre des Hilarius³³, die er am Ende des VI. Buches von "De Trinitate" kurz zitiert, wird, entsprechend der Vorstellung von der Schöpfung als einer künstlerischen Tätigkeit Gottes, der Sohn als die "Kunst" (ars) des Vaters bezeichnet; damit soll ein Proprium der zweiten Person ausgesagt sein. Augustin erklärt, der Sohn sei "eine Art Kunst des allmächtigen und weisen Gottes, voll von allen lebendigen, unbeweglichen Daseinsgründen (im Original: rationes); und alle sind eins in ihr, so wie auch sie selbst eins von dem einen ist, mit dem sie eins ist. Dort weiß Gott alles, was er durch sie macht, und wenn auch die Zeiten vergehen und aufeinander folgen, vergeht oder folgt doch nichts im Wissen Gottes."³⁴ Die "rationes", von denen Augustin spricht, müssen sowohl als die Ideen aller zu schaffenden Dinge, als auch als die Formkräfte dieser Dinge im aktuellen Prozeß ihrer materiellen Aus-

formung gelten. Die Vereinigung von christlichem und neuplatonischem Gedankengut wird in diesem Satz deutlich sichtbar.

Augustin geht aber noch weiter, um Gott den Schöpfer auch als die Wirkursache alles Geschehens in der Welt fassen zu können. Er nimmt die klassische stoische Lehre von den "rationes seminales" auf, den als unkörperliche Samen vorstellbaren, innerhalb der materiellen Welt existierenden, relativen Ursachen eines jeden Entstehens.³⁵ Mit dieser Lehre versuchten die Stoiker, solches Entstehen zu erklären, das nicht als eine aus einem Zeugungsakt hervorgegangene Geburt eingesehen werden konnte, also z.B. das Entstehen biologisch niedriger Arten. In einem solchen Fall, so sagte man, verbinden sich die "rationes seminales" mit materiellem Stoff (z.B. Wasser) zu Samen, aus denen dann solches Leben hervorgeht.³⁶ Außerdem machte dieses Konzept verständlich, warum in den sichtbar erkennbaren Samen die Formkraft für einen solchen Gegenstand liegen kann, der in seinem Äußeren nichts mit dem Samen, aus dem er hervorgegangen ist, gemeinsam hat. Augustin nimmt dieses Konzept unter dem Gesichtspunkt auf, daß jedes Ding seiner Möglichkeit nach schon vorhanden ist, auch wenn es seiner Wirklichkeit nach Teil eines Entstehungsprozesses in der Zeit ist. Denn so kann er verdeutlichen, daß alle menschliche oder kreatürliche Aktion, die verantwortlich für die Entstehung eines Neuen erscheint, in Wirklichkeit gegenüber den von Gott geschaffenen Möglichkeitsgründen für jedes Seiende zweitrangig und deshalb gar nicht eigentlich als Ursache (causa) zu bezeichnen ist. Das einzige, was die Geschöpfe tun, ist, vom Willen Gottes geleitet, in einer äußeren Handlung diese Gründe zur Erscheinung zu bringen.³⁷ Entsprechend ihrer Möglichkeiten tun sie dies in verschiedener Weise, so daß Augustin auch Wunder und Taten der Engel als etwas ursprünglich von Gott Geschaffenes und Gewolltes in "natürlicher" Weise erklären kann. Jeder Entstehungsprozeß kann durch die Entgegensetzung von innerer und äußerer Handlung beschrieben werden: Die Kraft Gottes schafft von innen her das, was mit Hilfe der äußerlich angewandten Bewegung von Geschöpfen materiell ins Dasein tritt.³⁸

Weil Gott alle zu schaffenden Dinge in seinem göttlichen Intellekt vorausweiß und dieser Intellekt als Schöpfungsmittler und zweite Person der Trinität Gott selbst ist, stehen alle Dinge in einer durch ihre ursprüngliche Schöpfung begründeten Be-

ziehung zum ureigenen Wesen Gottes. Die Schöpfung ist in Gott. Diese Aussage, die sich gerade nicht umkehren und in eine pantheistische Lehre verwandeln läßt, begründet Augustin aus dem biblischen Zeugnis durch die zwei Verse Act 17,28 und Rö 11,36.³⁹ Daß alle Dinge in Gott ("in illo" bzw. "in ipso") sind, wird in beiden Versen gesagt; deshalb kann Augustin sie als anze parallel setzen. Durch die Aufnahme der Lehre von den "rationes seminales" schafft Augustin die Voraussetzung für die weitere Folgerung, daß diese enge Beziehung nicht nur für die transzendente Welt der Ideen, sondern auch im Bereich der Immanenz gilt. Darum wird der dem aus Act zitierten Vers vorausgehende Vers zu einem Grundstein für seine Lehre, daß Gott aus seiner Schöpfung erkennbar ist: Er "befindet sich nicht weit entfernt von einem jeden von uns"⁴⁰. Diese Nähe Gottes zur Schöpfung versteht Augustin so, daß innerhalb der Welt der geschaffenen Dinge Spuren Gottes, die "vestigia", existieren, die vom Menschen als solche verstanden und auf den Schöpfer der Dinge bezogen werden können. Zentral wird für ihn der Vers Rö 1,20, der ihm sagt, daß eine "natürliche" Erkenntnis Gottes als des Schöpfers möglich ist.⁴¹

Wenn es aber Gott ist, der aus der Schöpfung und von dem geschaffenen Menschen erkannt werden soll, dann müssen diese erkennbaren Spuren "vestigia trinitatis", Spuren der Trinität, sein. Denn das trinitarische Sein Gottes drückt sich auch im Schöpfungsakt aus; sein Werk "ad extra" muß auf sein Wesen "ad intra" schließen lassen. Die Trinitätslehre Augustins basiert auf seinen Überlegungen zum Problem der Erkennbarkeit der Trinität aus der Schöpfung sowie zu der Frage nach der tatsächlichen Erkennbarkeit des trinitarischen Gottes. Das in "De Trinitate" ausgeführte Konzept stellt den Abschluß einer langen Entwicklung der Trinitätstheologie Augustins dar, die zu einem Zeitpunkt begann, als er sich von den Gedanken Plotins zum selben Problem noch sehr stark leiten ließ. Auf diese Entwicklung muß eingegangen werden, um volles Verständnis für Augustins letztgültige Antwort zu erzielen. DuRoy hat dies in seinem Buch "L'intelligence de la foi en la trinité selon St. Augustin"⁴² in großer Ausführlichkeit durch Analyse der entsprechenden Passagen in den Werken Augustins in ihrer zeitlichen Reihenfolge getan, und der Grundzug der von ihm beschriebenen Entwicklung soll im Folgenden dargestellt werden. Dies kann allerdings bloß in großer Grobheit und in selektivem Eingehen auf

die für den hier verfolgten Zweck m.E. entscheidendsten Kapitel geschehen.⁴³

Es wurde schon erwähnt, daß zum plotinischen Schema der Emanation von dem höchsten Wesen notwendig der Gedanke der Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung dazugehört, und daß diese Rückkehr ein Weg der Erkenntnis Gottes ist, auf dem die Seele durch Erkenntnis ihren ontologischen Status verändert. In der Rezeption dieser Philosophie gründet Augustin seine Erklärung des Wesens der Trinität zuerst auf das Faktum dieses Erkenntnisprozesses und sieht die Trinität in ihm am Werk. In seiner frühen Schrift "De beata vita"⁴⁴ erscheint dieser Gedanke in sehr ausgeprägter Form. Augustin bezeichnet die drei Personen der Trinität hier als das "höchste Maß" (summum modum), die "Wahrheit" (veritas) und die "Ermahnung" (admonitio). Der Begriff des Maßes spielt in der Ethik Ciceros eine große Rolle, in der das zu erstrebende Glück des Weisen als das rechte Maßhalten in allen Dingen beschrieben wird. Diese Ethik mit der neuplatonischen Metaphysik verbindend, transzendiert Augustin den Begriff des Maßes und wendet ihn auf die erste Person der Trinität an. Diese gibt allen Dingen das Maß ihres Seins und konstituiert sie dadurch als eine Einheit. Der Begriff der Wahrheit entspricht in dieser Verwendung dem des göttlichen Intellekts; "intellectus" ist dabei die direkteste Übersetzung des plotinischen νοῦς. Weil alle Dinge allein in ihrer idealen Form das wahre Sein besitzen, kann die zweite Person, Sitz der Ideen, als die Wahrheit selbst bezeichnet werden. Die dritte Person ist das Ausstrahlen jener Wahrheit in die Welt hinein. Es leuchtet in allen Dingen, die die Menschen als wahr erkennen. Es ist gleichzeitig das Licht der Vernunft selbst, mit der allein Wahrheit erkannt wird. Dieses Licht der Vernunft wirkt als eine Ermahnung an den Menschen, sich der Wahrheit der Dinge zuzuwenden, d.h. aber, sich von dem täuschenden Schein ihrer äußeren Form abzuwenden und den Blick ins eigene unkörperliche Innere zu richten. Dort leuchtet die Wahrheit selbst auf, führt den Menschen, weil sie mit dem höchsten Maß aller Dinge gleichgöttlich und von diesem gezeugt ist, zu diesem Maß und verbindet ihn mit ihm.

DuRoy ist - nicht als Einziger - der Meinung, daß Augustin die Philosophie des Neuplatonismus nicht vollständig rezipiert. Dies war nicht sein Ziel und lag wegen seiner mangelhaften Sprachkenntnisse im Griechischen auch gar nicht im Bereich sei-

ner Möglichkeiten. Vielmehr sah er in den Gedanken, die ihn beeinflussten, von Anfang an Bausteine seines eigenen Entwurfs, in dem die aus dem biblischen Text gewonnenen Erkenntnisse nicht minder gültige Elemente bildeten. Im ganzen sollte der Entwurf Plotins, soweit er ihn rezipierte, einem theologischen, keinem philosophischen Ziel dienen. Deshalb kann Augustin, wie es in "De beata vita" geschieht, die Verse 1 Kor 1,24 und Joh 14,6 aufnehmen, in denen Christus als "Weisheit" und "Wahrheit" bezeichnet wird. Er ordnet sie einander parallel zu und füllt die Begriffe mit philosophischem Inhalt. Das erlaubt ihm, Ethik - die Lehre von dem Verhalten, das zur Weisheit führt - und Erkenntnislehre - der Weg des Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit -, also den ciceronisch-stoischen und den neuplatonischen Ansatz, in ein Konzept zu vereinigen. Das höchste Maß ist sowohl Ziel und Inhalt des glücklichen Lebens als auch als selbst mit keinem anderen Maß meßbares Maß das einzig wahre Maß und deshalb Erzeuger der Wahrheit selbst.

Eine weitere Ungenauigkeit in der Rezeption des Plotinismus führt dazu, daß z.B. die Begriffe der Weisheit und der Vernunft noch sehr zwischen ihrer transzendenten und ihrer immanenten Bedeutung hin und her schillern. Es ist für Augustin nicht schwer zu behaupten, daß die menschliche Vernunft in Wahrheit das Ausstrahlen der göttlichen Wahrheit und die vom Menschen angestrebte Weisheit nichts anderes als die göttliche Weisheit selbst ist. Daran wird deutlich, wie sehr noch der plotinische Zyklus von "emanatio" und "reditio" sein Denken bestimmt, obwohl er die Gleichheit aller Hypostasen schon feststellt. Besonders schwer fällt es ihm aus diesem Grunde, in diesem Konzept die Göttlichkeit der dritten Person, des Geistes, einzusehen. Die plotinische Subordination der trinitarischen Personen schimmert noch durch. Ein wesentlicher Unterschied zu Plotin besteht allerdings darin, daß eine Bewegung zum Ursprung hin nur noch von der nach Gott suchenden Seele, nicht mehr von der zweiten und dritten Hypostase selbst, ausgesagt wird. Außerdem muß beachtet werden, daß es Augustin zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelingt, das innertrinitarische Verhältnis der Personen untereinander zu definieren. Im Prinzip nimmt er nur ihr Wirken nach außen bzw. ihre Funktion im Erkenntnisprozeß des Menschen in den Blick. In diesem Prozeß handelt die Trinität, indem die "admonitio" als die Ausstrahlung der Wahrheit auf die



Wahrheit selbst, diese aber auf das höchste Maß hinführt, so daß Ziel und damit eigentliches Objekt der Erkenntnis nicht die Trinität selbst, sondern nur die erste Person ist. Es ist eine der Hauptfragen, die DuRoy verfolgt, ob es Augustin jemals gelingt, den Prozeß einer Erkenntnis, die auf Gott hinführt, so zu beschreiben, daß an dessen Ende die Erkenntnis der Trinität steht.

Schon an dieser frühen Stelle reflektiert Augustin die Bedeutung der Inkarnation der zweiten Person für die Gotteserkenntnis. Er kann sie noch nicht in sein System einbauen und versteht sie nur als eine äußere, hauptsächlich das moralische Verhalten betreffende, Ermahnung für die Masse derjenigen Menschen, denen die Kraft der Vernunft und der durch sie gewirkten Erkenntnis von Wahrheit nicht gegeben ist. Christus und die Autorität der Kirche lehren von außen das, was der nach Wahrheit suchende Mensch, von der göttlichen "admonitio" geleitet, in sich selbst erkennen kann. Die Funktion der inkarnierten zweiten und die der dritten Person stehen einander parallel. Daran wird erkenntlich, wie sehr Augustin sich noch am Anfang seiner Entwicklung befindet. Dieser Anfang enthält aber einen Aspekt, der bis zum Schluß wichtig bleiben wird: die Wichtigkeit, das trinitarische Dogma so darzulegen, daß der Mensch selbst in einen Erkenntnisprozeß mit einbezogen wird, der seine ganze Existenz betrifft. Diese existenzielle Dimension in Augustins Trinitätstheologie ist der eigentliche Grund dafür, daß über den ersten biblisch-dogmatischen Teil von "De Trinitate" hinaus ein zweiter Teil nötig ist.

DuRoy bezeichnet den Aspekt, in dem das Wirken der Trinität im Blick auf den zu Gott führenden Erkenntnisprozeß des Menschen beschrieben wird, als die "anagogische" Seite seiner Ausführungen. Dieser Begriff soll für das Folgende übernommen werden.

Durch den wachsenden Einfluß von biblischem und kirchlich-dogmatischem Gedankengut und durch Augustins eigene bewußte Weiterentwicklung in diese Richtung ändert sich seine anfängliche Betrachtungsweise der Trinität stark. Augustin richtet den Blick von dem Menschen, der in seinem Streben nach Gotteserkenntnis das Wirken der Trinität erfährt, hin zu der schöpferischen Trinität, die die gesamte Welt schafft und in diesem Wirken für den Menschen erkennbar wird. Dabei wandelt sich beson-

ders das Verständnis des Wirkens der dritten Person.⁴⁵ In dem oben beschriebenen Konzept besaß der Geist als Ausstrahlung der einen Wahrheit in alle wahren Dinge noch keine von der zweiten Person besonders distinkte Funktion und befand sich außerdem in zu großer Nähe zum natürlichen menschlichen Verstandesvermögen. Er wird nun - ähnlicher vielleicht wieder der plotinischen Weltseele - zum ordnenden und erhaltenden Prinzip in der Schöpfung, das inhaltlich als die Güte und die Liebe Gottes beschrieben werden muß. Die Bezeichnung des Geistes als Liebe taucht also hier zuerst in einem extratrinitarisch verstandenen Sinne auf, bevor sie Augustin später auf das Verhältnis zwischen Vater und Sohn appliziert. Diese ordnende Funktion hat dabei zwei Perspektiven: Sie sorgt zum einen für eine den geschaffenen Dingen "natürlich" mitgegebene Verbindung mit ihrem Ursprung, indem sie sie vor dem Zerfall in die ins Nichts führende Vielfalt bewahrt, sie in einer Einheit zusammenhält und darin stabilisiert. Sie ist zum anderen das Prinzip, durch das die Schöpfung mit ihrem Ursprung ganz vereinigt und damit zur Glückseligkeit geführt wird.⁴⁶ Damit erhält der Geist - wohl zum ersten Mal - eine genuine Rolle im Akt der Schöpfung; zugleich wird noch deutlicher herausgestellt, daß die Schöpfung keine mit einem Mal abgeschlossene Tat ist, sondern daß auch die Erhaltung der Welt als ein dynamisches Geschehen darin eingeschlossen ist, welches von einem Ursprung ausgegangen ist und wieder auf ein Ziel hinläuft. Sicher steht auch noch hier das Schema von "emanatio" und "reditio" im Hintergrund. Wichtiger ist aber, daß Augustin mit Hilfe dieses Ansatzes Schöpfungs- und Heilsgeschehen verbinden, d.h. innerhalb eines Rahmens betrachten kann. Diese Verbindung hängt sich m.E. vor allem an der doppelten Rolle des Geistes auf, und die hauptsächliche Schwierigkeit besteht darin, die beiden genannten Perspektiven wirklich in eins sehen zu können.

Dies wird dann leichter, wenn der für Augustin so gegenwärtige Gedanke der in der Schöpfung liegenden "ordo", also der alles geschöpfliche Sein in eine hierarchische Struktur ordnenden kosmischen Ordnung, mit einbezogen wird. Die Stelle, die ein Geschöpf innerhalb dieser "ordo" einnimmt, wird vor allem dadurch bestimmt, in was für einem Verhältnis das geistige zum körperlich-materiellen Element in ihm steht. Die zwischen beiden Elementen bestehende Spannung wirkt sich darauf aus, wo die

von jedem Geschöpf angestrebte Einheit zu finden ist und in wie großem Maße eine Einheit mit dem Ursprung erreicht werden kann. Demgemäß übt der Geist seine Funktion aus und wird in verschiedener Art wirksam. Augustin denkt dessen Rolle nicht auf allen Stufen der "ordo" durch, sondern konzentriert sich vielmehr auf dessen beide Endpunkte: auf die rein körperliche Materie und auf die rein geistige menschliche Seele. Er nimmt das Beispiel eines Steins und bringt mit der Funktion des Geistes die Vorstellung in Verbindung, die ihm von der aristotelischen Physik her bekannt ist: Jedem Ding ist ein Gewicht (pondus) eigen, das es zu der Stelle bringt, die ihm von der kosmischen Ordnung her zugeschrieben ist. Dieser "pondus" wird für Augustin eine Bezeichnung für den Geist, denn der Stein, der durch sein Gewicht auf den Boden fällt, findet dort seine Stabilisation. In Bezug auf die menschliche Seele ist es die Liebe, die den Menschen bewegt und dorthin führt, wo er meint, seine Einheit zu finden. Dieser Gedanke taucht auch in den "Confessiones" auf: "Meine Liebe ist mein Gewicht."⁴⁷ Zieht seine Liebe, die offensichtlich in diesem Zusammenhang als Begehren, also dem griechischen ἔρως verwandt, zu verstehen ist, den Menschen zu körperlichen Dingen hin und versucht er, dort sein Glück zu finden, so wird er sich selbst diesen körperlichen Dingen verwandt finden, also eine falsche Vorstellung von der Natur seiner Seele haben. Die falsche Erkenntnis aber verändert auch seinen ontologischen Status und läßt ihn sich immer mehr von seinem geistigen Ursprung, von Gott, entfernen, d.h. aber auf das Nichts zugehen. Nur indem er seine Liebe auf Gott selbst richtet, der allein ganz Geist ist, kann er zu einem rechten Verständnis der Natur seiner Seele, also seines eigentlichen Seins, kommen. Nur bei Gott kann der Mensch seine Einheit finden. Da dieses Ziel aber im Eschaton liegt, ist er in der Zeit seines irdischen Daseins in ständiger Bewegung und Suche nach wahrer Gottes- und Selbsterkenntnis. Es wird klar, warum der Geist als Prinzip der Bewegung die "Liebe" genannt werden kann, die den Menschen in seiner Beziehung zu Gott erhält und ihn zu ihm führt. Es wird außerdem klar, warum Augustin, wie es in "De Trinitate" geschieht, die Analogie zum Geist innerhalb des menschlichen Verstandes im Willen sehen kann, denn es hängt vom freien Willen des Menschen ab, wohin er seine Liebe richtet. Am Beispiel des Menschen gelingt Augustin die Verbin-

dung von Schöpfungs- und Heilsgeschehen. Dieses aber wird für ihn trotz seines Blicks auf die ganze Schöpfung immer das aussagekräftigste bleiben.

Die am Beispiel des Geistes etwas ausführlicher beschriebene Wendung in Augustins Gedankenrichtung bringt ihn schließlich zu einer Sicht, die DuRoy als die ontologische bzw. kreationistische bezeichnet.⁴⁸ Augustin findet nun das Wirken der schöpferischen Trinität an der Struktur jedes Geschöpfes offenbart. Die triadischen Formulierungen, die sich noch in "De Trinitate" finden, sind "Maß - Zahl - Gewicht" (mensura - numerus - pondus)⁴⁹ und, dazu parallel, "Einheit - Form - Ordnung" (unitas - species - ordo)⁵⁰. Die Bezeichnungen entsprechen jeweils den Eigentümlichkeiten (propria) der drei Personen. Die erste Person ist der Ursprung aller Dinge, von dem sie das ihnen zugemessene Sein erhalten und als "ein Eines"⁵¹ konstituiert werden. Die zweite Person konstituiert die Dinge in ihrer bestimmten Form; Augustin sieht keine Schwierigkeit darin, den aristotelischen Formbegriff mit dem neuplatonischen Konzept der Ideen im göttlichen νοῦς zu verbinden. Nur indem Dinge in einer bestimmten Weise existieren, existieren sie überhaupt. Diese Form ist nur bei rein körperlichen Dingen ihre äußere Gestalt. Sie muß, in einem weiten Sinne verstanden, erkannt werden als das, was ein Geschöpf zu dem macht, was es eigentlich ist. Dies ist beim Menschen sein Verstand (mens), den Gott zu seinem Bilde geschaffen und geformt hat. Es kann hier schon darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich aus dieser Beschreibung der Rolle des Sohnes in der Schöpfung einer der wichtigsten Gesichtspunkte aus Augustins Christologie und Soteriologie erklären läßt: Die zweite Person der Trinität, von der der menschliche Verstand zur "imago dei" geformt ist, ist identisch mit dem inkarnierten Christus, der den Menschen durch dessen Glauben von seiner die "imago" in ihm deformierenden Sünde heilt und ihn wieder zur wahren "imago" reformiert.

Die Vorstellung der Formung zu einer bestimmten Art (species) wird von Augustin gegenüber der entsprechenden Bezeichnung aus der anderen Triade, "numerus", bevorzugt.⁵² Da diese andere Triade als ganze biblischen Ursprungs ist,⁵³ kann Augustin sie zitieren, ohne sie inhaltlich in allen Einzelheiten zu erklären. Der Begriff der Zahl wird aber in seinem Verhältnis zu dem der Form dann verständlich, wenn eingesehen wird, daß.

"Form" von Augustin durchaus inhaltlich gefüllt im Sinne von Formschönheit begriffen wird,⁵⁴ diese Schönheit sich aber in dem harmonischen Verhältnis aller Teile zueinander ausdrückt. Damit ist die Verbindung zur mathematischen Vorstellungswelt geschaffen, deren Verbindung zur Philosophie Augustin aus dem Gedankengut der pythagoräischen Philosophie wohl geläufig war.

Die Rolle des Geistes in der Schöpfung wurde schon beschrieben. Es wird nun deutlich, daß sich die Art der Erkenntnis der Trinität gegenüber der früheren "anagogischen" Perspektive völlig geändert hat. Nicht mehr Gott selbst, sondern die geschaffene Kreatur in ihrer trinitarischen Struktur ist das Objekt der Erkenntnis. Diese existiert als eine durch die Schöpfung begründete Analogie zum Wesen der Trinität. Ein Grund dafür, warum Augustin sich in die Richtung einer analogischen Perspektive bewegt hat, ist wohl, daß er in seiner allmählichen Entfernung vom neuplatonischen Denken den Menschen immer mehr als kreatürlichen Teil der Schöpfung in den Blick genommen hat und deshalb seine Erkenntnismöglichkeit als die eines Geschöpfes begreifen mußte. Da die von Plotin behauptete intellektuelle Rückkehr des Menschen zu Gott, derentsprechend Augustin in seinem frühen Denken das Konzept der Erkenntnis der Trinität im anagogischen Weg zum Ursprung geformt hatte, in ihrer von der christlichen Schöpfungstheologie her geltend zu machenden Unmöglichkeit jetzt ganz eingesehen ist, müssen sich die erkenntnistheoretischen Überlegungen den theologischen Forderungen anpassen. Die analogische Perspektive hat zudem den Vorteil, daß nun auch am Ziel der Erkenntnis die Einsicht in die trinitarische Struktur eines Geschaffenen steht, also eine Analogie für die Trinität als solche, nicht - wie vorher - nur in die erste Person. Dadurch eröffnet sich Augustin die Möglichkeit, auf dem Weg über die Analogie auch über die innertrinitarischen Beziehungen im Wesen der Trinität Aussagen zu machen, wohingegen bisher die Personen nur in ihrem Handeln "ad extra" beschrieben werden konnten. So dient diese Perspektive auf die Dauer besser dazu, die kirchlichen dogmatischen Aussagen über den trinitarischen Gott zu erklären und gegen häretische Einwendungen zu behaupten.

An dem Wandel von der "anagogischen" zur "analogischen" Perspektive setzt aber auch DuRoy's Kritik an.⁵⁵ Er sieht die Gefahr darin, daß mit der Aufgabe der anagogischen Perspektive

auch die existenzielle Dimension in der Gotteserkenntnis Augustins verlorengelassen. Das als Analogie zur Trinität zu erkennende Geschöpf wird zum reinen Erkenntnisobjekt, dem das Erkenntnissubjekt distanziert gegenübersteht. Die Bemühung um Erkenntnis der Trinität kann nun einzig und allein dazu in Anspruch genommen werden, die dogmatischen Formulierungen zu rechtfertigen. Es wird außerdem schwierig, die trinitarische Seinsstruktur eines Geschöpfes mit dem schöpferischen Handeln der Trinität so in Verbindung zu bringen, daß die drei in dem Geschöpf untrennbar vereinigten Aspekte seines Seins nicht wie die Ergebnisse dreier distinkter, den Wesenseigentümlichkeiten der drei Personen entsprechender, Handlungen aufgefaßt werden. Dann nämlich wäre die Lehre von der "actio inseparabilis" der Trinität logisch nicht mehr einsichtig. Es scheint eine strikte Alternative darin zu bestehen, Gott als Trinität entweder in seinem Sein oder in seinem Handeln erkennen zu können.

Der ersten von DuRoy genannten Gefahr kann Augustin dadurch entgehen, daß er eine Synthese zwischen den beiden Perspektiven versucht. Solch eine Synthese ist in "De Trinitate" durchgeführt. Sie basiert auf einem Element der Lehre von den "vestigia trinitatis", das bisher noch nicht angesprochen wurde. Auch die "vestigia" müssen nämlich innerhalb einer der Schöpfungsordnung entsprechenden "ordo" gesehen werden. Von dem Anteil des dem Wesen Gottes ähnlichen geistigen Elements in einem das "vestigium" tragenden Geschöpf hängt es ab, mit welcher Klarheit sich die Trinität in dessen trinitarischer Struktur offenbart und, entsprechend, wie brauchbar es sich als Analogie für die Trinität anwenden läßt. Entsprechend der Art, "wie es würdig ist, erscheint das vestigium."⁵⁶ An dem Beispiel eines Steines kann Augustin zwar erklären, wie ein als Einheit erkennbares Ding aus drei Aspekten bestehen kann; er erhält eine Analogie für das Zusammensein von Einheit und Dreiheit. Nie aber würde er an diesem Beispiel in die Struktur der inneren Beziehungen zwischen den drei Aspekten eindringen wollen. Diese komplizierteste aller Fragen der Trinitätstheologie wird er nur an dem Geschöpf zu beantworten versuchen, das sich in größter Nähe zu seinem Schöpfer befindet, weil es als einziges Geschöpf rein geistiger Natur ist: am menschlichen Geist bzw. Verstand (mens). Diese sorgfältige Differenzierung innerhalb der "ordo" der "vestigia trinitatis" verbietet es, von einer auf "natürlicher"

Gotteserkenntnis gründenden "natürlichen" Theologie bei Augustin in einem simplen, sozusagen pantheistischen Sinn zu sprechen. Denn sobald die "mens" des Menschen als ein "vestigium trinitatis" betrachtet wird, ist die Differenz zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verringert und tendiert dazu, ganz aufgehoben werden zu können. Dieser Schritt, durch den Augustin die Synthese zwischen der anagogischen und der analogischen Perspektive erreicht, muß durch seinen Gebrauch der Lehre vom Menschen als der "imago dei" erklärt werden.⁵⁷ Im folgenden soll deshalb kurz angedeutet werden, was im nächsten Kapitel noch weiter ausgeführt werden wird.

Die "imago dei" im Menschen, die sich entsprechend der "ordo"-Vorstellung Augustins nur in seinem ontologisch höchsten Teil, in seiner "mens", finden kann, ist auf der einen Seite eine "natürliche", weil im Akt der Schöpfung verliehene, Grundbestimmung des Menschen. Als solche kann sie wie alle anderen geschaffenen Dinge auf die Art ihres "vestigium trinitatis" hin untersucht werden. Es ist jedoch der Wille, der die Freiheit des Menschen auch gegenüber Gott konstituiert, gerade ein Bestandteil der "imago"; eben das gilt auch vom Bewußtsein des Menschen. Darum gehört zur wahren Existenz als "imago dei" dazu, freiwillig und bewußt als "imago" zu existieren. Der Mensch befindet sich in der Spannung zwischen seinem schöpfungsmäßig bedingten "imago"-Sein und seinem diese schöpfungsmäßige Bedingtheit durch freiwillige Hinwendung zu Gott im Glauben annehmenden "imago"-Werden.⁵⁸ "Imago" wird der Mensch aber, indem er sich selbst als "imago dei" erkennt. Dieser Satz drückt die Synthese der beiden Perspektiven aus: Der um Erkenntnis der Trinität bemühte Mensch untersucht die "mens" nicht, indem er sie als einen Erkenntnisgegenstand verobjektiviert, sondern er vollzieht einen Akt der Selbsterkenntnis, in dem die Erkenntnis sein Selbst verändert. Der von Plotin stammende Gedanke des Einflusses der Erkenntnis auf den ontologischen Status des Erkennenden spielt hier noch eine wichtige Rolle, obwohl ein wesentlicher Unterschied darin besteht, daß bei Augustin diese Erkenntnis auch die Liebe zu dem zu erkennenden Gegenstand mit umschließt und deshalb keineswegs rein intellektualistisch verstanden werden darf.

Die zweite Gefahr, auf die DuRoy aufmerksam macht, besteht dann wirklich, wenn die trinitarische Struktur in dem als Ana-

logie für die Trinität in den Blick genommenen Geschöpf als direkte Reflexion der verschiedenen Handlungsweisen der drei Personen und von dort aus als direkte Reflexion ihres trinitarischen Seins verstanden wird. Dem aber wehrt Augustin, indem er diejenige Erkenntnis der Trinität, die allein von Seiten der Schöpfung möglich ist, im Rekurs auf 1 Kor 13,12⁵⁹ als eine prinzipiell verschleierte und indirekte Erkenntnis beschreibt. Dieser Bibelvers ist eines der wichtigsten Elemente in Augustins Erkenntnistheorie. Augustin beschreibt das Verhältnis der drei Personen zu den drei Aspekten jeder geschöpflichen Existenz folgendermaßen: "So sind die einzelnen (sc. Personen) in den einzelnen (sc. Aspekten), und alle in den einzelnen, und die einzelnen in allen, und alle in allen, und alle (sc. Personen) sind eins."⁶⁰ Mit dieser Aussage meint er, an dem Dogma von der "actio inseparabilis" festhalten zu können. Sie macht es allerdings noch schwerer, das trinitarische Sein Gottes und sein trinitarisches Handeln in einem Zusammenhang zu denken; ja, es fragt sich, ob es Augustin im ganzen nicht doch eher darauf ankommt, zwei orthodoxe Lehrsätze beieinander zu halten, ohne über die Möglichkeit ihres Zusammenseins zu reflektieren.⁶¹ Wichtig bleibt aber, daß Augustin mit dieser erkenntnistheoretischen Einschränkung die Implikationen des Begriffs der Analogie ins Bewußtsein rückt: Aussagen und Erkenntnisse, die am Analogatum gewonnen werden, haben nur in dessen eigenen Kontext Gültigkeit als Vermittler direkter Erkenntnis. In Bezug auf das Analogans bleiben sie Analogien und vermitteln deshalb keine direkte Erkenntnis. Weil für Augustin dies so klar ist, läßt sich kaum noch von einer natürlichen Erkenntnis Gottes bei ihm reden.

Für diese letzte Folgerung spricht außerdem, daß Augustin den Vers Rö 1,20, den biblischen Grundstein einer natürlichen Theologie, nicht nur in dem beschriebenen positiven, sondern, im Zusammenhang der nächsten beiden Verse gesehen, auch in einem negativen Sinne verwenden kann.⁶² Er sagt, daß die in Rö 1,20 beschriebene Erkenntnis den Philosophen möglich ist; was ihnen jedoch fehlt, also aus der Schöpfung nicht erkannt werden kann, ist das Wissen um den Ablauf der Heilsgeschichte (d. h. in diesem Zusammenhang vor allem das Wissen um die zukünftigen, die letzten, Dinge - d. Verf.) und das Wissen um die Auferstehung der Toten.⁶³ Er hält sie darum nicht für "geeig-

net" (idoneus), den Blick des erkennenden Verstandes auf das ewige und unwandelbare Wesen Gottes zu richten und dort festzuhalten. Damit impliziert er, daß das Wissen um jene Heilstat-sachen, das nur im durch die Autorität der Kirche vermittelten Glauben gefunden werden kann, den Menschen, wenn auch wegen der Bedingtheit seiner geschöpflichen Existenz nicht "fähig", so doch "geeigneter" macht.

Deutlich ist wenigstens, daß von der Frage nach der Erkenntnis Gottes die Frage nach der Existenzweise des nach Erkenntnis suchenden Menschen untrennbar ist. Gotteslehre und Anthropologie gehören jedenfalls in diesem Fall zusammen. Darum muß in einem nächsten Kapitel auf die Anthropologie Augustins genauer eingegangen werden.

4. Kapitel: Augustins Lehre vom Menschen

4.1. Augustins Lehre von der "imago dei" im menschlichen Geist

An der Entwicklung der Lehre von der "imago dei", als die der Mensch geschaffen ist, läßt sich beispielhaft Augustins Übergang von der anagogischen zur analogischen Perspektive deutlich machen. In seinen frühen Schriften nämlich war "imago" der Titel, der - ebenso wie in der theologischen Tradition vor Augustin - einzig dem Sohn als dem vollendeten Gleichbild des Vaters zukam. Er war identisch mit der Bezeichnung der zweiten Person der Trinität als "Ähnlichkeit" (similitudo), die ihren philosophischen Ursprung in der "Trinitäts"lehre Plotins hatte.¹ Demzufolge konnte der biblische Grundtext für die Imagolehre, Gen 1,26, nur so ausgelegt werden, daß der Mensch nicht selbst als "imago", sondern nur auf die "imago" hin geschaffen wurde: auf sie hin nämlich, weil er sich in einem Akt der Erkenntnis zu ihr zurückwenden und dadurch mit dem höchsten Gut, also der ersten Hypostase bzw. dem Vater, vereinigt werden konnte. Damit ist der klassische Weg einer Anagogie durch Erkenntnis beschrieben. Der plotinische Gedanke, daß "jedes Ding seinem Führer identisch wird, soweit es diesem Führer folgt"², machte es einfach, den philosophischen und den biblischen Strang miteinander zu verbinden.

Wichtig ist, daß sich die Frage, ob und wie der Mensch Gott ähnlich und damit "ad imaginem" ist, rein an der aktuellen Beziehung zu Gott entscheidet. Darum konnte Augustin, auch nachdem er den Begriff der "imago" auch auf den Menschen selbst anzuwenden begonnen hatte, sagen, daß mit der Sünde diese "imago" im Menschen völlig zerstört wird und nur durch die Gnade Gottes wieder erneuert werden kann.³ Schindler macht auf die Parallele aufmerksam, die zu dem Satz aus dem ersten Abschnitt der "Confessiones" besteht: "... denn geschaffen hast Du uns zu Dir"⁴. Das Wesen der geschöpflichen Existenz des Menschen ist seine dynamische Beziehung zu Gott, und an dem Grad der aktuellen Verwirklichung dieser Beziehung entscheidet sich die schöpfungsmäßige Identität des Menschen und damit sein ontologischer Status selbst.

Die Lehre, daß nur der Sohn Gottes "imago", der Mensch aber "ad imaginem" sei, findet Augustin in der orthodoxen kirchlichen Dogmatik und erkennt sie dort auch als orthodox an.⁵ Er jedoch

wehrt sie strikt ab, obwohl er in der ersten Hälfte von "De Trinitate", wie bereits gesehen, den Sohn noch als "imago" des Vaters bezeichnen kann.⁶ Ein wichtiger Gedanke bleibt ihm aber aus jenem frühen Stadium seiner Lehre. Eine seiner wichtigsten Aufgaben ist es nämlich, die in Gen 1,26 vorkommenden beiden Begriffe "imago" und "similitudo" in ihrem Verhältnis zueinander zu klären; dabei ergibt sich ein komplexes Beziehungsfeld. In der Frage, was es genau heißt, die "imago" eines anderen zu sein, kommt Augustin nun zu dem Schluß, daß keine noch so vollendete Gleichheit, wie sie z.B. zwischen zwei identischen Gegenständen besteht, das Eigentliche ist, sondern daß vielmehr zwischen den beiden betreffenden Dingen eine Ursprungsbeziehung bestehen muß.⁷ Das gilt natürlich von der "imago", die der Mensch ist, einfach aus dem Grunde, weil er von Gott geschaffen ist. Augustin meint aber noch mehr. Er sagt, daß der Mensch als "imago" seinem Ursprung deshalb nicht völlig gleich (aequalis) ist, weil er von ihm nicht geboren, sondern eben geschaffen ist.⁸ Damit ist deutlich eine Reminiszenz zur Bezeichnung des Sohnes als "imago" geschaffen und zugleich eine Beziehung zwischen diesem und der menschlichen "imago" impliziert. Augustin zitiert im gleichen Abschnitt den Vers Eph 5,11, wo diejenigen, die Gott gleichförmig zu werden suchen, "geliebteste Kinder" genannt werden.⁹ Es ist ein Gedanke aus seiner Soteriologie, daß Gott die an ihn glaubenden Menschen in einer "Adoption" (adoptio) als seine Kinder wieder annimmt und dadurch die "imago" in ihnen erneuert. So läßt der Begriff der "imago" indirekt auch Elemente der Heilsgeschichte anklingen und behält deshalb etwas von seinem dynamischen Charakter bei. Gleichzeitig muß gefragt werden, ob nicht die Menschen, die als adoptierte Kinder auf eine der des Sohnes Gottes analogisch ähnliche Ebene zu stehen kommen, sich in ihrem Leben in dem durch die Gnade der Adoption gewirkten Glauben an dem inkarnierten Sohn Gottes ausrichten müssen, um Gott gleichförmig werden zu können. Damit wäre die exemplarische Funktion des Inkarnierten als ein wesentlicher Grund der Inkarnation selbst bezeichnet.

Das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen "imago" und "similitudo" beschreibt Augustin in seinem in "De Trinitate" endgültig erreichten Stadium folgendermaßen: "Imago" ist der Titel, der unter allen Geschöpfen dem Menschen allein, diesem aber auf Grund seiner besonderen Stellung in der "ordo" der

Schöpfung, unverlierbar zukommt. "Imago" ist der Mensch, indem er Mensch ist. Die Bezeichnung sagt zwar etwas über die durch die Schöpfung gegebene Möglichkeit seiner Beziehung zu Gott, nichts aber über deren Wirklichkeit aus. Der Begriff der "similitudo" hingegen hat zwei Bedeutungen, die man als eine statische und eine dynamische bezeichnen könnte. Er kann zum einen von jedem Ding ausgesagt werden, insofern es von Gott geschaffen ist. Darin entspricht er dem Begriff des "vestigium": So wie jedes geschaffene Ding in seiner bloßen Existenz Spuren des Schöpfungsaktes Gottes und deshalb Spuren der Trinität selbst an sich trägt, so ist es ebenso in irgendeiner Weise Gott ähnlich. Das für eine jede Ähnlichkeitsbeziehung nötige "tertium comparationis" besteht darin, daß es, weil es durch Gottes Güte geschaffen wurde, selbst ein Gut darstellt und darin Gott, dem höchsten Gut, ähnlich ist.¹⁰ Die zweite Bedeutung bezieht sich auf den aktuellen Grad der Ähnlichkeit, der zwischen einem Geschöpf und seinem Schöpfer besteht. Sie wird hauptsächlich im Kontext der menschlichen "imago" zur Anwendung gebracht, denn der Mensch allein hat die Möglichkeit, durch sein Leben und Verhalten Gott ähnlicher oder unähnlicher zu werden. Diesen dynamischen Sinn hat Augustin am häufigsten vor Augen; er erlaubt es, "imago" und "similitudo" als Komplemente aufzufassen. Ein sündiger Mensch kann z.B. Gott völlig unähnlich (dissimilis) werden, ohne dabei seine "imago" zu verlieren. Eine Koinzidenz von "imago" und "similitudo" (d.h., in einem substantivischen Sinne gebraucht, völlige Ähnlichkeit) kann zwar eigentlich nur vom Sohn Gottes selbst ausgesagt werden,¹¹ beschreibt aber außerdem den eschatologischen Zustand der Glückseligkeit des Menschen.¹² Dabei muß allerdings hinzugefügt werden, daß auch dann noch zwischen der "similitudo" des Menschen und der als "aequalitas" zu bestimmenden "similitudo" des Sohnes ein Unterschied besteht, der den Unterschied von Geboren- und Geschaffensein bzw. den von einziggeborenem Sohn und adoptierten Kindern widerspiegelt.

Es ist Augustin sehr schwergefallen, den Titel "imago" auch noch auf den Sünder anzuwenden.¹³ Wenn er es schließlich tut, muß er beschreiben, inwiefern die "imago" dann noch besteht. Er hat die Vorstellung eines Restes, der bleibt, auch wenn der Mensch sich willentlich von dem abkehrt, dessen "imago" er ist. Das zeigt, daß der Begriff der "imago" auch in dieser Hinsicht

noch etwas von seiner Dynamik beibehält. Was die Sünde an der "imago" ändert, drückt Augustin in ästhetischen Begriffen aus. Das Bild Gottes im Menschen wird durch die Sünde "entstellt", es ist "häßlich" geworden, es ist "deformiert".¹⁴ Dieser letzte Begriff der "deformatas"¹⁵ ist von großer Bedeutung: Er gehört in das schon angesprochene Wortfeld um "forma", dessen ästhetischer Konnotationen sich Augustin, wie es sein Gebrauch des Begriffes "formosa" zeigt, bewußt ist.¹⁶ Die ästhetische Dimension hat also durchaus ontologische Relevanz. Augustin kann die Entstellung der "imago" in sehr starken Worten beschreiben und sie sogar als deren "Zerstörung" auffassen, ohne damit freilich ihre völlige Auslöschung zu meinen.¹⁷ Im Gegensatz zu der "Deformierung" der "imago" durch die Sünde steht deren "Reformierung" durch die Gnade Gottes. Sie bedeutet, daß die "imago" im Menschen Gott immer ähnlicher wird.¹⁸ Augustin kann sagen, daß die reformierte "imago" Gott "durch Ähnlichkeit näher kommt".¹⁹ Hier sind noch Auswirkungen des plotinischen Gedankens von der Rückkehr der Seele zu Gott zu spüren.

Der Mensch ist also ein für alle Mal gültig zur "imago dei" geschaffen; gleichzeitig aber verändert sich die Qualität der "imago" mit seiner je und je verschiedenen Beziehung zu Gott. Beides verbindet Augustin, indem er sagt, daß der Mensch "auf solche Weise Bild ist, daß er zum Bild hin sein soll."²⁰ Dieses Zusammenfallen von statischem und dynamischem Aspekt kann nur dann erklärt werden, wenn gefragt wird, worin denn das imago-Sein des Menschen eigentlich besteht. Augustin gibt zur Antwort: Es besteht genau in seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und als Gott anzuerkennen. Der von Augustin in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff der "agnitio" enthält sowohl den kognitiven als auch den voluntativen Aspekt.²¹ Damit ist Sinn und Ziel der menschlichen Existenz beschrieben. Diese Fähigkeit existiert im Stand der Sünde als bloße Möglichkeit, als "capacitas".²² Das heißt, daß die Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Menschen bestimmte, noch näher zu beschreibende, ontologische Strukturen voraussetzt, die ihrerseits genau darauf hinweisen (also "vestigium" dafür sind!), daß der Mensch als "imago" geschaffen wurde. Die in der Schöpfung offenbarte Gnade Gottes am Menschen ist also Grund dafür, daß dieser "capax dei" ist. Die Heilung der "imago", ihre "reformatio", besteht demzufolge in der Erneuerung des Menschen zu aktueller Gotteserkenntnis. Augustin

zitiert Kol 3,10: Der Mensch "wird erneuert zur Erkenntnis Gottes, gemäß des Bildes (im Originaltext: "imago") dessen, der ihn geschaffen hat."²³

Die Klärung der Frage, worin das imago-Sein eigentlich besteht, führt auch auf die Antwort der Frage, hin, was vom Menschen eigentlich als "imago" anzusprechen ist. Der Ort nämlich, wo für Augustin der Akt der Gotteserkenntnis und -anerkennung stattfindet, ist der menschliche Geist, die "mens rationalis". Entscheidend ist hier, den voluntativen Akt der Anerkennung Gottes in die Tätigkeit der "mens" einzubeziehen. Die "mens" kann nicht mit einem rein intellektuellen Verstandesvermögen identifiziert werden, sondern ist auch der Sitz des menschlichen Willens.

Augustin kommt es besonders auf die Unterscheidung an, daß die "imago" im geistigen, nicht im körperlichen Bereich des Menschen zu finden ist.²⁴ Auch der Körper ist zwar - wie alles Geschaffene - eine "similitudo" oder ein "vestigium" Gottes, aber zwischen den Aussagen, die aus den Körper oder andere körperliche Dinge in irgendeiner Weise einbeziehenden Elementen der menschlichen Existenz auf dem Weg der Analogie über Gott gewonnen werden können, und solchen, die aus dem Blick auf den menschlichen Geist resultieren, besteht nicht nur ein graduel-ler, sondern ein qualitativer Unterschied. Augustin findet biblische Unterstützung für seine Differenzierung in solchen Versen, die von einer Erneuerung des Menschen in seiner "mens" reden: "Erneuert Euch in dem Geist Eures Verstandes, und zieht den neuen Menschen an, den, der Gott gemäß geschaffen ist." (Eph 4, 23) kann parallel gesetzt werden mit dem Vers: "Indem Ihr den alten Menschen mit seinen Taten ablegt, zieht den neuen Menschen an, der erneuert wird zur Erkenntnis Gottes" (Kol 3,10, s.o.).²⁵ Er zitiert außerdem Rö 12,2: "Ihr werdet erneuert in der Neuheit Eures Geistes"²⁶. Neben dieser biblischen Begründung für die Existenz der "imago" im menschlichen Geist ergibt sich dasselbe für Augustin auch aus seinen schöpfungstheologischen Voraussetzungen bzw. aus der damit verbundenen Vorstellung von der "ordo" der Geschöpfe. Bild Gottes kann nämlich nur das Geschaffene sein, in dem sich Gott am deutlichsten "ausdrückt" (exprimere).²⁷ Da diese Deutlichkeit sich nach der Stelle des Geschaffenen in der "ordo" richtet, muß das Bild Gottes an der Spitze der "ordo" zu finden sein, dort, wo sich, wenn

man sich die "ordo" räumlich als Pyramide oder als Stufenleiter vorstellt, zwischen dem Geschaffenen und Gott kein anderes Geschöpf mehr befindet.²⁸ Dies aber gilt allein von der rein geistigen Natur der menschlichen "mens", die der geistigen Natur Gottes am ähnlichsten ist. Seine Ähnlichkeit macht es ihm möglich, den ewigen Gott zu erkennen. Philosophisch ausgedrückt heißt das, daß der Mensch durch seine "mens" "den ewigen Gründen (im Text: rationes) anhängt, indem er sie erblickt bzw. sich von ihnen Rat holt"²⁹.

Diese auf die Ewigkeit gerichtete Tätigkeit der "mens" umfaßt aber nicht deren ganze Existenz. Augustin muß noch einmal eine Differenzierung vornehmen, um den Sitz der "imago" zu bestimmen. Er schließt von ihr jenen Teil der menschlichen Vernunft aus, "der sich herabbeugt, um die zeitlichen Dinge zu lenken"³⁰. Grund dafür ist, daß Augustin von einem direkten Zusammenhang von Tätigkeit und Sein ausgeht, daß also die Beschäftigung mit ewigen und mit zeitlichen Dingen in zwei unterschiedlichen "Teilen" (partes) der "mens" vor sich gehen muß. Außerdem kann er nur durch eine solche Differenzierung sicherstellen, daß die "imago" in jedem Menschen identisch ist. Dies ist von Bedeutung, damit die Aussagen, die anhand der "imago" von Gott gemacht werden, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können. Die "imago" im Menschen muß deshalb über jede Individualität erhoben sein.

Augustin kommt in diesem Zusammenhang vor allem auf das Verhältnis der Geschlechter zu sprechen.³¹ Er muß sich mit dem kritischen Vers 1 Kor 11,7 auseinandersetzen: "Ein Mann allerdings muß sein Haupt nicht bedecken, denn er ist das Bild (im Originaltext: imago) und der Ruhm Gottes; eine Frau aber ist der Ruhm des Mannes."³² Dieser Vers dient ihm zwar auf der einen Seite als Bestätigung seiner Auslegung von Gen 1,26, nämlich daß der Mensch selbst "imago" und nicht nur "ad imaginem" genähert werden kann.³³ Auf der anderen Seite aber erweckt er den Anschein, als ob nur der Mann als "imago" zu bezeichnen ist. Augustin löst das Problem, indem er den Vers allegorisch auslegt. Die Kopfbedeckung ist ein Zeichen für den auf das "Geschlecht des Körpers" (sexus corporis) bezogenen Teil der Vernunft, d.h. für die Seite der menschlichen Existenz, die mit der materiellen Welt verbunden und in ihrem Tun auf diese ausgerichtet ist. Mit dieser steht laut Augustin und der Tradition,

in der er sich befindet, das weibliche Geschlecht in näherer Beziehung als das männliche,³⁴ und darum kann das weibliche Geschlecht als ganzes figurativ darauf bezogen werden. Das ändert aber nichts an der für Augustin offensichtlichen³⁵ Tatsache, daß der Teil der "mens", der die ewigen Dinge schaut und deshalb auf sein imago-Sein anzusprechen ist, den Frauen genauso wie den Männern zu eigen ist. Das Geschlecht des Menschen ist für Augustin hingegen Teil von dessen Individualität. Individualität konstituiert sich für ihn nur durch die Beziehung des Menschen zur körperlichen Welt; im rein geistigen Bereich der "mens" "ist kein Geschlecht"³⁶.

Inwiefern ist aber nun das Bild Gottes im Menschen ein Bild der Trinität ? Augustin überträgt nicht einfach seine innerhalb der Schöpfungslehre gefundene Antwort auf seine Lehre von der "imago dei" im Menschen durch ein Argument von der Art "de minore ad major", sondern findet seine Aussage, daß auch an der "imago" im menschlichen Geist eine trinitarische Struktur nachzuweisen sein muß, durch die Exegese von Gen 1,26. "Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis", sagt Gott.³⁷ Die pluralische Redeweise bedeutet nach Augustin, "daß Vater und Sohn und Heiliger Geist (sc. den Menschen) zum Bild des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes machen, so daß der Mensch als Bild Gottes existiert. Gott aber ist Trinität."³⁸ In der Auslegungstradition, der sich Augustin gegenübersieht, wurde die Frage verhandelt, wer genau der Adressat dieses Satzes und wer dessen Sprecher ist. Für Augustin ist klar, daß hier die Trinität zu sich selbst spricht. Das beweist er, indem er den folgenden Vers als Parallelaussage behandelt: Dort heißt es, daß "Gott den Menschen zum Bilde Gottes machte"³⁹. Dieselbe Aussage erscheint also zweimal, wobei der trinitarische Gott einmal als Dreiheit und einmal als Einheit spricht. Diejenigen, die immer noch daran festhalten wollen, daß nur der Sohn die "imago" Gottes ist und der Mensch zu dieser "imago" hin geschaffen wurde, wollten aus dem uneinsichtigen doppelten Auftauchen des Wortes "Gott" in Gen 1,27 schließen, daß das Wort sich das erste Mal auf den Vater, das zweite Mal auf den Sohn bezieht. Augustin weist sie mit zwei Argumenten zurück: Zum einen wäre in diesem Falle der Ausdruck "nach unserem Bilde" in Gen 1,26 unverständlich;⁴⁰ zum anderen aber wäre man gezwungen, eine Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn anzunehmen, wenn

der Mensch nur nach dem Bild des Sohnes, nicht auch nach dem des Vaters, geschaffen worden wäre.

Dieses letzte Argument ist interessant. Es setzt voraus, daß die imago-Beziehung der "mens" zu dem Wesen Gottes, nicht zu der Eigentümlichkeit einer der Personen der Trinität, besteht. Damit ist die theologisch naheliegende Annahme ausgeschlossen, als ob auf dem Weg der Erneuerung der "imago" im Menschen der inkarnierte Sohn Gottes als Ziel des Weges aufgefaßt werden könnte. Funktion der Inkarnation ist es vielmehr, heilsgeschichtlich die Möglichkeit dieser Erneuerung zu eröffnen. Auch kann man vermuten, daß die menschliche Natur in Christus die vollkommene und vom Menschen anzustrebende "imago" der Trinität besitzt, also die entsprechendste Analogie darstellt. Die weiter oben schon angesprochene exemplarische Funktion des Inkarnierten könnte also tatsächlich existieren. Die menschliche Natur Christi ist jedoch nicht das Urbild des Abbildes selbst. Das bedeutet, daß der Mensch, der zur "imago" des Wesens der Trinität geschaffen ist, in seiner unbewußten wie in seiner bewußten, in seiner unwilligen wie in seiner willigen Existenz als "imago" grundsätzlich auf die Ebene der Analogie beschränkt ist. Es wurde schon gesagt, daß die "imago" in dem Menschsein des Menschen, nicht in seiner Beziehung zu Gott (hier als von ihm gewußte Beziehung verstanden) begründet ist. Eine bewußte und gewollte Beziehung zu Gott macht zwar den Grad der Vollkommenheit, nicht aber das Wesen der "imago" aus.⁴¹ Der Wechsel von der anagogischen zur analogischen Perspektive scheint definitiv vollzogen zu sein.

Und dennoch brachte dieser Abschnitt zur Geltung, daß in dem Begriff der "imago" selbst sowie in dessen Verbindung mit der Beschreibung der menschlichen Sünde die der anagogischen Perspektive eigene Dynamik noch erhalten und von theologischer Bedeutung ist. Es bleibt also die Frage, ob Augustin in der in "De Trinitate" erreichten endgültigen Fassung seiner Lehre von der "imago dei", die gleichzeitig den Ansatz seiner Trinitätstheologie konstituiert, zu einer Synthese der beiden Perspektiven gelangt, oder ob er diese unverbunden nebeneinander stehen läßt. Diese beiden Möglichkeiten stehen sich auch in der Behandlung des Problems in der Sekundärliteratur gegenüber. DuRoy spricht sich im Sinne einer Synthese aus: Diese würde in der Auffassung Augustins bestehen, daß die "imago" in der menschli-

chen "mens" per definitionem nicht allein aus sich selbst heraus bestehen kann, sondern auf eine Beziehung zur Transzendenz, also zu Gott, angewiesen ist, um sich selbst zu konstituieren.⁴² Die andere Ansicht vertritt Schindler: Augustin strebt seiner Meinung nach eine "systematische Harmonisierung beider Gedanken" gar nicht an, sondern gebraucht sie in verschiedenen Kontexten. Den analogischen Aspekt nämlich gebraucht er dort, wo er über die Schöpfung und die in ihr ausgezeichnete Stellung des Menschen spricht - man müßte hinzufügen: dort, wo er im Blick auf die Struktur des menschlichen Geistes Aussagen über die Trinität, besonders über die Art der innertrinitarischen Beziehungen, gewinnen will. Den anagogischen Aspekt hingegen gebraucht er dort, wo er in dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Sünde und Erlösung des Menschen spricht.⁴³ In "De Trinitate" sind Schindler zufolge beide Aspekte vorhanden; dabei ist jedoch am Schluß das entscheidende Gewicht auf den letztgenannten Aspekt gelegt.⁴⁴ Eine Entscheidung dieses Problems kann erst dann erfolgen, wenn klar geworden ist, wie Augustin die "imago" im menschlichen Geist als Analogie für die Trinität tatsächlich gebraucht. Die hierzu notwendige Untersuchung der Passagen von "De Trinitate", besonders des Gedankengangs im XIV. Buch, sprengt jedoch den Rahmen dieser Arbeit. Festzuhalten ist aber, daß Augustin die Lehre von der "imago dei" im Menschen jedenfalls in verschiedener Weise gebrauchen kann und daß nach dem jeweiligen Gebrauch im jeweiligen Kontext gefragt werden muß, um zu einem Verständnis der Bedeutung dieser Lehre in "De Trinitate" zu gelangen.

4.2. Näherbestimmung der "mens" im Rahmen der Anthropologie Augustins

Als Ergebnis des letzten Abschnitts können drei Punkte festgehalten werden: (1) Die "imago dei" im Menschen ist in seinem ontologisch höchsten Teil zu finden, nämlich in seiner "mens", sofern diese auf die Ewigkeit gerichtet ist und sich mit den ewigen Dingen befaßt. (2) Obwohl in Augustins Lehre von der menschlichen "imago" noch Spuren der anagogischen Perspektive sichtbar sind; befinden sich diese doch im Rahmen einer analogischen Methodet zur Erkenntnis der Trinität; das heißt aber, daß der Blick auf die "imago" der Trinität in der "mens" die einzige Möglichkeit ist, zu Aussagen über die göttliche Trini-

tät selbst zu kommen. (3) Da die Aufgabe, zu der die "imago" bestimmt ist, nicht in einer rein theoretischen und intellektuellen Akkumulation von Erkenntnissen über die Trinität, sondern in einem, solche Erkenntnis allerdings einschließenden, voluntativen Akt der Anerkennung Gottes besteht, zugleich aber der nach Gotteserkenntnis suchende Mensch selbst "imago" ist und sich als solches verstehen soll,⁴⁵ kann die so konzipierte "imago" nicht als abstrakte Größe vorgestellt werden, so daß man sie verobjektivieren und dann kognitiv mit ihr umgehen könnte. Vielmehr muß der Mensch sie an ihrem tatsächlichen Ort im Kontext der menschlichen - d.h. aber seiner eigenen ! - Existenz aufsuchen und sich über die Auswirkungen dieser seiner Existenz auf den Zustand der "imago" klar werden. Die Frage besteht deshalb vor allem danach, inwiefern der Blick auf die ewigen Dinge als "Teil" des menschlichen Geistes verstanden werden kann und wie dieser "Teil" mit anderen "Teilen" der "mens" und mit der ganzen menschlichen Existenz im Zusammenhang steht. Was genau meint Augustin, wenn er von der "mens" spricht ?

Es ist das Sein des Menschen als "imago dei", das ihn vor allen anderen Geschöpfen auszeichnet und zu dem macht, was er eigentlich ist. Die Frage, worin das eigentliche Menschsein des Menschen besteht, versucht Augustin auf einem nicht die Bibel als Argumentationsbasis heranziehenden Weg - gewissermaßen empirisch - dadurch zu beantworten, daß er die Funktionen der Existenz, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, von denjenigen unterscheidet, die nur dem Menschen allein zukommen.⁴⁶ Gemeinsam sind beiden Geschöpfen der Körper, die körperlichen Sinne, körperliche Wahrnehmungen, unbewußtes Aufbewahren dieser Wahrnehmungen im Gedächtnis und instinktmäßiges Begehren der wahrgenommenen und erinnerten Objekte. Was den Menschen vor dem Tier auszeichnet, ist das Applizieren seines Vernunftvermögens auf diese sensuellen Funktionen, also das vernunftmäßige Umgehen mit ihnen. Er kann Eindrücke willentlich im Gedächtnis behalten, d.h. lernen; er kann willentlich und ohne Anstoß durch neuerlichen Sinneseindruck von außen diese Eindrücke wieder aus dem Schatz seines Gedächtnisses hervorholen, also den aktiven Akt der Erinnerung vollziehen; und er kann in seiner eigenen Vorstellung diese Eindrücke produktiv weiterführen, also phantasievoll tätig sein, ohne dabei das Bewußtsein vom Unterschied zwischen den in der Phantasie existierenden und den wirklichen Din-

gen zu verlieren. Augustin kommt es in dieser Beschreibung also nicht darauf an, das Eigentliche im Menschen durch strikte Trennung des geistigen und des körperlichen Elements herauszufiltern, sondern vielmehr, den Einfluß des geistigen auf das körperliche Element geltend zu machen. Grund dafür ist, daß er sich des Zusammenseins von Geist und Körper im Menschen bewußt ist und dieses als für die menschliche Existenz konstitutiv auffaßt. Obwohl die gänzliche Verschiedenheit der Naturen von Körper (*corpus*) und Seele (*anima*) für ihn eine Grundvoraussetzung seines Denkens ist, betrachtet er beide Naturen im Menschen als eine Einheit. Da man von "einem" Menschen (*unus homo*) spricht und damit sowohl seinen Körper als auch seinen Geist meint, muß der Mensch selbst in dieser Existenzweise ein "Eines" (*unum*) sein.⁴⁷ Dies ist mehr als nur eine sprachlogische Konsequenz; es ändert Augustins Denkweise gegenüber der platonischen Zweiteilung von Körper und Geist auf entscheidende Weise.

Auch die Implikationen seiner Vorstellung von der in der Schöpfung befindlichen "ordo" tragen zu dem Verständnis der Einheit von Körper und Geist im Menschen bei. Diese "ordo" bezeichnet nämlich nicht nur eine hierarchische Struktur nach ontologischen Gesichtspunkten, sondern sagt auch etwas über die Wirkungs- und Kausalzusammenhänge innerhalb der Schöpfung aus.⁴⁸ Gott ist zwar, wie schon gezeigt wurde, der oberste und letzte Grund eines jeden Geschehens, aber er gebraucht seine Geschöpfe als "zweite Gründe" (*causae secundae*) im zeitlichen Verlauf der Geschichte. Dabei überträgt er dem geistigen Element in seiner Schöpfung die Aufgabe, auf das körperliche Element einzuwirken, es zu strukturieren und sich zu Diensten zu machen. So wie Gott die menschliche Seele bestimmt und ihren Gehorsam fordert, so soll die Seele im Blick auf die Körperwelt handeln. Dabei trägt sie die höchste Verantwortung für ihren eigenen Körper, der ihr mit der Schöpfung gegeben ist. Die Regierung des Körpers durch die Seele gibt diesem vor allen anderen Körpern einen qualitativ höheren Stellenwert, der sich besonders an der Ordnung und Handhabung der menschlichen Glieder erkennen läßt. Diese Unterwerfung des Körpers und aller durch ihn gestalteten Aktionen unter den vernünftigen Einfluß des Geistes bedeutet, daß keine dieser Aktionen von moralischen Forderungen ausgenommen wird,⁴⁹ denn das Medium, durch das die Vernunft auf den Körper handelt, ist das Gewissen, das als Instanz der Vernunft moralische Nor-

men erkennt.⁵⁰ Moralische Normen aber identifiziert Augustin als in Gott existierende letzte Gründe, die die Vernunft schaut und im Gehorsam gegenüber Gott, der mit ihnen auf die Vernunft wirkt, nach ihnen handelt.

Wie im vorigen Abschnitt schon angesprochen wurde, muß Augustin als Folge dieses Denkens im menschlichen Geist, den er als "mens rationalis", d.h. als Ort der gesamten Vernunfttätigkeit des Menschen, bezeichnet, zwei Bereiche unterscheiden, die in ihrer Zweiheit die Zweiheit von Körper und Geist, gewissermaßen nach innen verlegt, widerspiegeln. Er spricht von einer "ratio superior", die den ewigen Dingen zugewandt ist, und einer "ratio inferior", deren Aufgabe in der Regierung des Körpers und aller körperlichen Dinge besteht.⁵¹ Bei dieser Unterscheidung kommt es ihm sehr darauf an, daß die beiden Bereiche nicht in einem räumlich-statischen Sinne als zwei verschiedene "Teile" der "mens" zu verstehen sind; er bezeichnet sie vielmehr funktional-dynamisch als die beiden "officia" in der "mens",⁵² also als zwei Dienste bzw. Aufgaben, die er durch die verschiedene Art ihrer Ausrichtung und demzufolge durch die verschiedene Richtung ihrer Aktionen unterscheiden will. Am liebsten ist es Augustin offensichtlich, Bezeichnungen für die beiden Bereiche überhaupt zu vermeiden und von jedem eher als von einem "rationale quidem", einem "vernünftigen Etwas", zu reden. Das ist verständlich eben deshalb, weil Augustin die Vorstellung von zwei räumlich trennbaren Bereichen in der "mens" aufgibt und damit ausschließt, daß der Mensch in dem konkreten Prozeß der Erkenntnis der Trinität sich auf einen Bereich beschränken kann. Es muß sich dann nämlich auch in der Analogie des menschlichen Geistes widerspiegeln, daß Augustin die Wahrung der Einheit des trinitarischen Gottes in seinen theologischen Bemühungen in den Vordergrund stellt. Deshalb "ist es so nötig, in der gesamten Natur des Geistes die Trinität zu finden"⁵³.

Dennoch läßt Augustin schon durch die Wahl seiner Bezeichnungen keinen Zweifel daran, daß die beiden "officia" nicht gleichwertig nebeneinanderstehen. Das unterschiedliche Ziel ihrer Ausrichtung ordnet sie hierarchisch einander zu: Die "ratio superior" ist den ewigen Dingen, also Gott selbst, näher, und ihre Aufgabe muß - auch im Sinne der Lehre von der "imago dei" - als die eigentliche Aufgabe des Menschen bezeichnet werden. Die Unterordnung der Aufgabe der "ratio inferior" wird zudem an den

Ausdrücken deutlich, mit denen ihr Verhältnis zu der einen Substanz des menschlichen Geistes beschrieben wird: Sie ist "aus jener Substanz unseres vernünftigen Geistes ... gleichsam herausgeführt (im Text: ductum) und zur Behandlung und Lenkung der niedrigeren Dinge abgesandt (im Text: deputatum)"⁵⁴. Sie ist von der "ratio superior" "nicht im Sinne einer Scheidung der Einheit getrennt, sondern zur Hilfe für die Gesellschaft (im Text: societas !) gewissermaßen abgeleitet (im Text: derivatum)." ⁵⁵ Der Gebrauch der Worte "gleichsam" (tamquam) und "gewissermaßen" (quasi) zeigt an, daß Augustin sich hier seiner metaphorischen Redeweise bewußt ist. In der Tat gebraucht er als Gleichnis für die Einheit der "mens" mit seinen beiden verschiedenen Aufgaben eine weitere Metapher, nämlich die im Schöpfungsbericht beschriebene Einheit von Adam und Eva: Eva wurde zur Hilfe Adams aus seiner Seite geboren, und so, wie beide aus einem Fleisch kamen, sollen sie wieder ein Fleisch sein.⁵⁶ Augustin nennt außerdem drei weitere Gegensatzpaare, die eine Beziehung der beiden "officia" zueinander beschreiben sollen: Sie verhalten sich wie Intellekt und Tat, wie Ratschlag und Ausführung, wie Vernunft und vernünftiges Bestreben.⁵⁷ Augustin nennt sie ohne nähere Begründung, obwohl sie einen etwas anderen Eindruck erwecken als die Rede von den beiden nach verschiedenen Seiten ausgerichteten "officia". Sie lassen das erste Glied zum eigentlichen Sitz der Vernunft, das zweite zur ausführenden Bewegung werden und sprechen von beiden als von zwei notwendig aufeinander bezogenen und im Sinne eines statischen und eines dynamischen Teils sich ergänzenden Aspekten. Natürlich läßt sich aus der kurzen Erwähnung dieser Gegensatzpaare nur mit geringer Sicherheit etwas Bestimmtes herauslesen; m.E. zeigen sie jedoch an, daß Augustin hier die "mens" als ganze fast ausschließlich in ihrer Bedeutung für das Leben des Menschen in der Welt in den Blick nimmt. Das würde mit der Bemerkung Holte's übereinstimmen, daß die Funktion des höchsten Teils der menschlichen Vernunft, die Schau oder die Kontemplation (contemplatio) der ewigen Dinge, für Augustin immer weniger ein realistisch in Betracht zu ziehendes Element wird und daß er statt dessen das Sehnen nach solcher Schau, die erst im Eschaton erreichbar ist, als Kennzeichen der menschlichen Existenz in den Vordergrund stellt.⁵⁸ Augustin kann außerdem die Einheit der "mens" besser durch solche komplementären Gegensätze erfassen.

Sicherlich ist aber in "De Trinitate" neben diesem Gerichtetsein auf eine große, auch auf die kognitive Ebene sich auswirkende, Trennung zwischen Gott und Mensch, das gleichzeitig dazu verhilft, die "mens" besser als Einheit konzipieren zu können, auch der vorher und schon im letzten Abschnitt genannte Denkansatz vorhanden, der die "Kontemplation der ewigen Dinge" und die "Behandlung der zeitlichen Dinge" als Gegensätze in der "mens" beieinanderhält. Bis ins letzte konsistent sind Augustins Ausführungen zu diesem Thema also nicht.

Jedem dieser beiden Bereiche der "mens" ist nun eine kognitive Funktion mit jeweils einem anderen Ergebnis eigen. Augustin unterscheidet die "Weisheit" (sapientia) als das Ergebnis der "intellektuellen Erkenntnis der ewigen Dinge" von der "Wissenschaft" (scientia) als dem Ergebnis der "rationellen Erkenntnis der zeitlichen Dinge".⁵⁹ Es ist eine der schwierigsten Fragen zu Augustins Erkenntnistheorie, in welchem Verhältnis "sapientia" und "scientia" zueinander stehen und worin sie sich genau voneinander unterscheiden. Aus der eben zitierten Stelle ergibt sich, daß ihre Verschiedenheit in den verschiedenen Erkenntnisobjekten liegt, die jeweils eine verschiedene Erkenntnisweise beanspruchen. Die "intellektuelle Erkenntnis" findet nach Augustin im menschlichen "Intellekt" (intellectus) statt. Dies ist ein Begriff, der auf der kognitiven Ebene denjenigen Bereich der "mens" bezeichnet, in dem die ewigen, d.h. aber im platonischen Sinne die intelligiblen, in rein geistiger Schau wahrzunehmenden Dinge, erkannt werden. Die Erkenntnis der intelligiblen ewigen Dinge kann dem Menschen auf keine Weise von außen zukommen; er kann sie nur in sich selbst finden. Gleichzeitig lehnt Augustin aber den platonischen Gedanken von der unsterblichen Seele, die sich alle ewigen Wahrheiten durch Erinnerung vergegenwärtigen kann, weil diese ihr von Natur aus gegeben sind, mit großer Entschiedenheit ab.⁶⁰ Deshalb führt ihn die Rede von einer "intellektuellen Erkenntnis der ewigen Dinge" zu seinem Konzept der inneren Erleuchtung (illuminatio), d.h. der Offenbarung der ewigen Wahrheiten an den menschlichen Geist. Darauf wird später näher eingegangen werden; an dieser Stelle ist nur festzuhalten, daß Weisheit für Augustin das Ergebnis einer Erkenntnis ist, die als letzte Ursache einen Akt der Offenbarung hat, der von Gott kommt. Mit dem Ausdruck der "rationellen Erkenntnis" hingegen sind solche kognitiven Akte der

menschlichen Vernunft gemeint, die der Mensch aus eigener Kraft vollziehen kann. Gemäß der Erkenntnistheorie Augustins sind sie wahre Aktionen der "mens" und können deshalb zu Recht mit der die körperliche Welt regierenden "ratio activa", der "aktiven Vernunft", in Verbindung gebracht werden. Denn sie antworten auf Eindrücke, die den Körper direkt oder durch die Sinnesorgane von außen her treffen, aktiv, also nicht auf eine solche Weise, die man als eine durch Passion ausgelöste Reaktion beschreiben müßte. Der Gedanke, daß das geistige Element im Menschen durch das körperliche in einen Zustand des Leidens versetzt werden könnte, ist der Ontologie Augustins fremd. Vielmehr gehört es zu den regierenden Aktionen der Vernunft, eine durch einen äußeren Eindruck hervorgerufene Störung der Harmonie des Körpers wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Dies geschieht durch einen Akt der Erkenntnis des die Störung verursachenden Gegenstandes; er ist Ausdruck nicht des Leidens, sondern der lebendigen Kraft des Geistes.⁶¹ Diese in Erkenntnis sich ausdrückende Kraft ist ein Werkzeug zur Erfüllung der Aufgabe der menschlichen Vernunft in Bezug auf die ihn umgebende körperliche Welt. Die "scientia" entsteht als Ergebnis dieser Aktion aus der "Erkenntnis der zeitlichen und wandelbaren Dinge, die für die durchzuführenden Aktionen dieses Lebens notwendig ist"⁶². Konkret handelt es sich dabei um Sinneswahrnehmungen und deren Erinnerung aus ihrer Aufbewahrung im Gedächtnis. Dazu gehört durch Hören Gelerntes, also historische Überlieferung, Lehre, und auch - wichtig für Augustins Glaubensbegriff ! - geglaubte Inhalte des Heilsgeschehens; außerdem die auf der Basis dieser Dinge entstandenen Ergebnisse eigenständigen Denkens.⁶³ Auch die Reflexion über ewige Dinge - also z.B. sein eigenes Werk - zählt Augustin zur "scientia", denn sie ist ein von der menschlichen Vernunft durchgeführtes zeitliches Geschehen.⁶⁴ Sowohl Erkenntnisobjekt als auch Erkenntnisart der "scientia" sind also primär durch ihre Existenz in der Zeit charakterisiert; die "scientia" ist der kognitive Aspekt der Existenz des Menschen in der Zeit. Weil Augustin sie in diesem umfassenden Sinne beschreibt, ist es unmöglich, sie mit der "sapientia" auf einer Ebene zu vergleichen, so als ob es sich um zwei verschiedene, aber vom Menschen frei wählbare, Denkakte handelte.

Festzuhalten ist, daß die "scientia" von Augustin unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion für die vernünftige Regierung der

Körperwelt betrachtet wird; sie ist also schon von daher nie Erkenntnis um der Erkenntnis willen. Neben der Erkenntnis selbst spielt auch der Gebrauch (usus) der Erkenntnis eine Rolle,⁶⁵ und weil dieser Gebrauch eine Sache des freien menschlichen Willens ist, erhält der Erwerb der Erkenntnis eine moralische Komponente. Eschläßt sich in Bezug auf "De Trinitate" allerdings nicht sagen, daß Augustin von zwei verschiedenen, den beiden Bereichen der "mens" analogen, Lebensweisen spricht, nämlich einem kontemplativen (vita contemplativa) und einem aktiven (vita activa) Leben.⁶⁶ Es ist eben deshalb irreführend, mit solch einem Gegensatz zu arbeiten, weil dieser zwei Lebensweisen mit zwei tatsächlich existierenden Größen innerhalb der Vernunft verbindet und damit impliziert, daß diese Lebensweisen zwei reale Möglichkeiten sind und vor dem Menschen gewissermaßen als Alternativen stehen. Dies ist aber durch die völlige Transzendierung der "contemplatio" und damit der "vita contemplativa" ins Eschaton unmöglich gemacht. Von einem Gegensatz zwischen zwei Lebensweisen muß zwar gesprochen werden, aber dieser liegt gewissermaßen innerhalb der zeitlichen "vita activa". Er betrifft genau den unterschiedlichen Gebrauch, den der Mensch von seinem Wissen machen kann und, damit verbunden, die unterschiedliche Ausrichtung, die er seiner mit seinem eigenen Körper und durch ihn mit der körperlichen Welt untrennbar verbundenen zeitlichen Existenz geben kann. Um seiner Schöpfung entsprechend zu leben, muß er die in ihm selbst existierende Überordnung des geistigen über das körperliche Element bewußt nachvollziehen, also alle seine mit dem Körper verbundenen Aktionen auf den Geist und auf die vom Geist erfaßbaren ewigen Ideen ausrichten und sie von diesen her bestimmt sein lassen. Des Menschen aufrechte Gestalt, die seinen Körper von den Körpern der Tiere unterschieden sein läßt, zeigt ihm dies an und ermahnt ihn fortwährend, seinen Körper und seine körperliche Existenz nicht den niedrigeren Geschöpfen ähnlich werden zu lassen.⁶⁷ Denn genau das ist die zweite mögliche Lebensweise des Menschen und seine dauernde Gefahr. Sie wirkt sich auf kognitiver Ebene dahingehend aus, daß der Mensch sein Wissen entweder um des Wissens selbst oder um der Erlangung körperlich-materiellen Glücks willen erwirbt und dazu verwendet. Augustin erklärt diese Möglichkeit, deren Entstehen deshalb schwer zu erklären ist, weil sie keinesfalls von Seiten des geistigen Elements eröffnet werden kann, aber

doch nur innerhalb der geistigen Vernunft durch einen Willensentscheid des Menschen zu einer Realität werden kann, indem er - bezeichnenderweise ! - den Sündenfall allegorisch auslegt: Obwohl Adam und Eva, also die Typen für das "kontemplative" und das "aktive" Element, beide die verbotene Frucht essen, also beide für die Sünde verantwortlich zu machen sind,⁶⁸ ist es doch Eva allein, die ohne das Wissen Adams mit der Schlange spricht. Ebenso "ist in dem, was zwar in dem einen Menschen durchgeführt und erkannt wird, ... eine fleischliche oder ... sinnliche Bewegung der Seele, die uns und den Tieren gemeinsam ist, abgetrennt von der der Weisheit zugewandten Vernunft"⁶⁹ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Dabei bedeutet "abgetrennt" (seclusus), daß der ontologisch am höchsten stehende Bereich im Menschen keinen Einfluß auf diese "Bewegung" bzw. diesen Trieb hat.

Nur durch eine solche Allegorie kann Augustin an dieser Stelle das Phänomen der Sünde - denn darum handelt es sich bei jener zweiten Lebensweise - beschreiben. Dies ist ein deutliches Anzeichen dafür, daß es ihm nicht gelingen würde, die verschiedenen Voraussetzungen, auf deren Basis sich seine Anthropologie entwickelt hat, zu vereinbaren. Sie bleiben in unaufgelöster Spannung nebeneinander stehen: die Überordnung des geistigen Elements über das körperliche sowie dessen Freiheit allen vom Körper her verursachten Bewegungen gegenüber und das Festhalten an der Einheit des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele; die übriggebliebenen Einflüsse der platonischen Vorstellung von der Nähe des menschlichen Geistes zur Welt der intelligiblen Dinge und das immer dominierender werdende Ernstmachen mit der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz in allen ihren Aspekten; und schließlich eine philosophisch konzipierte Anthropologie und die biblische Lehre von der das Sein des Menschen bestimmenden und gleichzeitig immer neu bedrohenden Sünde.

Was ergibt sich nun aus diesem Grundriss der Anthropologie Augustins für seine Bemühung, die göttliche Trinität durch die Analogie des menschlichen Geistes auf eine die konkrete Existenz des Suchenden mit einbeziehende Weise zu finden und zu erkennen ? Zwei Dinge stehen sich gegenüber: auf der einen Seite das Festhalten an der Einheit der "mens", das eine Beschäftigung mit der körperlichen Welt, mit deren Einfluß und mit den von ihr ausgehenden, obwohl nur durch die Vernunft Wirklichkeit werden-

den, Bedrohungen fortwährend nötig macht; auf der anderen Seite die Voraussetzung, daß die "imago dei" nur in dem höchsten Bereich der "mens", in ihrem auf die ewigen Dinge gerichteten Intellekt, zu finden ist. Die durch das Miteinander der beiden Seiten entstehende Spannung löst Augustin durch sein Konzept der "ascensio", des mit einer moralischen Reinigung verbundenen Aufstiegs entlang der "ordo" in der Schöpfung, in dem der Mensch durch die körperliche Welt hindurch zur geistigen Welt und schließlich zur Erkenntnis Gottes gelangt. Solch ein Aufstieg wird nur selten - und an den wenigen Stellen nur ansatzweise und im Gesamtvergleich inkohärent - konkret durchgeführt;⁷⁰ es geht Augustin mehr um das dahinterstehende Prinzip. Dieses lautet: Der Mensch muß sich allmählich von allem Körperlichen, d.h. aber von allem, was von außen an ihn herankommt, abwenden und den Blick nach innen auf seine eigene geistige Seele richten; nur von dort aus kann er zu der ihm möglichen Erkenntnis Gottes, des zuhöchst Geistigen, gelangen. Nur bei sich selbst, wenn jede konkrete "actio" in Bezug auf die zeitlichen, körperlichen Dinge aufgehört hat, schließen sich die beiden Bereiche der "mens" wieder real zu einer Einheit zusammen.⁷¹ Und nur durch das allmähliche Abwenden von körperlichen Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnisobjekten kann der Mensch lernen, den Blick auf die geistigen Erkenntnisobjekte zu richten. Dieser Akt des Lernens einer ihren geistigen Objekten angemessenen Art der Erkenntnis gehört zu dem Erkenntnisprozeß des Suchenden, der in sich die "imago dei" finden will, unmittelbar hinzu, denn das imago-Sein besteht ja gerade in der Erkenntnis Gottes.

Nur unter diesen Voraussetzungen kann ein ansonsten uneinsichtiger Schritt in der Gliederung der Bücher von "De Trinitate" verstanden werden. Nachdem Augustin nämlich im X. Buch die trinitarische Formel zur Beschreibung der Struktur der "mens" gefunden hat, die er bis zum Ende des Werks beibehalten wird,⁷² beginnt er im XI. Buch mit einem scheinbaren Rückschritt in die äußere, körperliche Welt, indem er den visuellen Wahrnehmungsakt des Menschen ebenfalls durch eine trinitarische Formel zu erfassen versucht.⁷³ Diese Formel entwickelt er weiter, indem er das zu erkennende Objekt von seiner äußeren Existenz in das Gedächtnis des Menschen verlegt, aus dem dieser es sich durch einen Akt der "inneren Schau" (visio interior) ins Bewußtsein holen kann. Wichtig ist, daß Augustin sich in diesem

Buch nicht von dem konkreten Sehakt ablöst, so daß er die einzelnen Glieder seiner trinitarischen Formel in einem abstrakt-formalen Sinne verstehen würde. Eben darin besteht der Unterschied zu der im X. Buch gefundenen Formel, wo Gedächtnis, Intellekt und Wille als die die "mens" konstituierenden Elemente abstrahiert von ihrer konkreten Betätigung als Analogie für die Trinität behandelt werden können. Es handelt sich bei den im X. und im XI. Buch durchgeführten Schritten um zwei verschiedene Ansätze, die beide zur Auffindung der wahren "imago" nötig sind und die Augustin am Ende seines Werks kombinieren muß.⁷⁴ Diese beiden Ansätze können mit den beiden schon behandelten Aspekten der analogischen und der anagogischen Sichtweise in Verbindung gebracht werden: Im X. Buch wird die angemessenste Analogie für die Trinität in der "mens" gefunden. Sie dient als Erklärungsmodell für das Problem der innertrinitarischen Beziehungen und für das des Zusammenseins von Einheit und Dreiheit, aber sie verlangt keine existenzielle Beteiligung des Suchenden. Im XI. Buch hingegen wird dem Menschen durch allmähliche Annäherung der konkrete Akt einer geistigen Erkenntnis möglich gemacht. Die Ausführlichkeit der hier ausgeführten "ascensio" läßt vermuten, daß Augustin den Leser und Sucher gewissermaßen einladen will, ihm auf dem betretenen Weg zu folgen, um selbst zu einer Erkenntnis der Trinität zu kommen.

4.3. Der Mensch in der Sünde

Indem Augustin seine Ausformulierung der Trinitätslehre in der Lehre von der "imago dei" begründet sein läßt, verbindet er diesen Gegenstand der Theologie, der leicht als unbiblisch und "rein dogmatisch" angesehen werden kann, auf eine die Existenz des Menschen betreffende Weise mit den großen Themen der Heilsgeschichte. Es wurde deutlich, daß der Akt der Schöpfung, durch den Gott eine Beziehung des Menschen zu ihm allererst möglich macht, und zugleich deren durch das dialektische Verhältnis von "imago" und "similitudo" zu beschreibende Art festlegt, gewissermaßen als das erste Kapitel dieser Heilsgeschichte anzusehen ist, das den Gang aller weiteren Kapitel bestimmt. Im letzten Abschnitt wurde anthropologisch der menschliche Geist in seinen Möglichkeiten, Aufgaben und Funktionen zu definieren versucht; dabei mußte am Schluß vom freien Willen und von dem damit verbundenen moralischen Aspekt gesprochen werden. Um die Existenz

des Menschen, der zur "imago" geschaffen ist und als "imago" vom Theologen wieder in den Blick genommen werden soll, ohne dabei an seiner tatsächlichen und aktuellen Lebenswirklichkeit vorbeizugehen, noch genauer fassen zu können, soll deshalb nun die Sünde thematisiert werden, in der der Mensch sich von seiner ursprünglichen schöpfungsmäßigen Bestimmtheit abkehrt und die "imago" in ihm zu einem nicht mehr als solche erkennbaren, weil gänzlich unähnlich gewordenen, Zerrbild werden läßt. An der Art, wie Augustin die Sünde beschreibt, läßt sich außerdem wie auf einer Negativ-Folie erkennen, was er für eine Existenz des Menschen, die ihrer Bestimmung entspricht, für wesentlich halten würde. Es mag sein, daß dennoch dieser Abschnitt in seiner Ausführlichkeit für den Gang der Arbeit nicht unbedingt notwendig erscheint; als Rechtfertigung kann aber gelten, daß Augustin einen ausgesprochen starken Sündenbegriff hat, der auf alle Fälle Interesse verdient.

Beim Lesen der Abschnitte aus "De Trinitate", in denen Augustin die Sünde am ausführlichsten thematisiert, fällt auf, daß er sie durchweg als einen Weg beschreibt, dessen einzelne Schritte er nachvollzieht. Es scheint, als ob sich von Sünde gar nicht anders reden läßt. Grund für eine solche Behandlung des Themas könnte sein, daß Augustin sich die Sünde tatsächlich als einen Sündenfall denkt, der sich auch im menschlichen Leben als Fall, als immer weitergehendes und die Zeit des menschlichen Lebens in Anspruch nehmendes Fortschreiten in ontologisch niedrigere Bereiche, darstellt.⁷⁵ Dieser Fall wäre das Gegenstück eines ebenfalls als Weg gedachten anagogischen Aufstiegs bzw. einer Rückkehr der Seele zu Gott. Und wie bei der Vorstellung der Anagogie könnte es sich um die Reminiszenz an einen plotinischen Gedanken handeln, den Augustin zwar inhaltlich ablehnt, der aber trotzdem seine Denkstruktur nachhaltig beeinflusst: den Gedanken des Falls der unsterblichen Seele aus ihrer Präexistenz in der intelligiblen Welt hinein in die körperliche Welt der zeitlichen Existenz.⁷⁶ Für die Darstellung des Sündenbegriffs Augustins bietet es sich an, das Schema des Wegs beizubehalten. Dabei soll versucht werden, die in den einzelnen Abschnitten beschriebenen Wege, die die Sünde jeweils unter einem etwas anderen Gesichtswinkel in den Blick nehmen, zu koordinieren und die jeweils parallelen Schritte einander zuzuordnen.⁷⁷

(1) Voraussetzung ist, daß der Mensch ein Bewußtsein hat von

Gott, von der Ewigkeit, von den ewigen Ideen in der intelligiblen Welt. Zugleich weiß der Mensch um die Transzendenz dieser Bewußtseinsinhalte. Er erfährt, daß er als ein zeitliches Wesen geschaffen ist und deshalb unter den ewigen Gott zu stehen kommt, dessen ewiger Macht unterworfen ist und sich von seinen ewigen Gesetzen regieren lassen soll. Er erkennt seinen Platz innerhalb der "ordo" der Schöpfung.⁷⁸ Er erfährt, daß die ewigen Ideen für ihn unerreichbar sind, daß er sie nicht auf Dauer in seinen Besitz bringen und auf diese Weise schauen und genießen kann.⁷⁹ Aber dennoch sind sie nicht nur Inhalte seines Bewußtseins, sondern sie bilden auch Ziele seines Willens, denn sie stellen für ihn etwas Begehrnswertes dar.⁸⁰ Der Mensch steht also in einer kontinuierlichen Spannung zwischen dem Wunsch, etwas zu besitzen und dem Wissen, es nie besitzen zu können.

(2) Der Schritt der Sünde ist genau der Schritt, mit dem der Mensch sich aus dieser Spannung heraus zu befreien versucht. Augustin bezeichnet ihn als die Sünde der Hochmut oder des Stolzes (*superbia*), die von Eccl 10,15 als Anfang der Sünde, für Augustin gleichbedeutend mit der Ursünde, bestimmt wird.⁸¹ Sie ist der Hochmut, aus dem heraus der Mensch sich nicht mit seiner Stellung in der "ordo" zufrieden gibt, sondern sich an die Stelle Gottes setzen will. Er will Gott ähnlich werden. Dies will er aber nicht so, wie es ihm von der Schöpfung her aufgetragen ist, nämlich innerhalb seines Status als "imago", der ja gerade den Gehorsam gegenüber Gott und das Einordnen an den dem Menschen bestimmten Platz zur Bedingung hat.⁸² Vielmehr will er so sein wie Gott, indem er dessen Handeln sich selbst zuschreiben, d.h. sich selbst und die Welt um ihn herum regieren will. Sünde ist das Streben nach Autonomie, die Liebe der eigenen Macht.⁸³ Das, was ihm unter den ewigen Ideen begehrenswert erscheint, will der Sünder "sich selbst zuteilen" (*sibi tribuere*).⁸⁴ Er will nicht mehr ihre für ihn transzendente Existenz in der intelligiblen Welt anerkennen und in der lebenslangen Suche nach ihnen ihnen ähnlich zu werden versuchen, sondern er beansprucht vollkommenes Glück, Macht und Wahrheit für sich selbst, in der Meinung, diese Ideen immer schon in sich zu haben und für seine Ziele verwenden zu können.⁸⁵ Darum liebt er sich mit einer Liebe, die eigentlich nur Gott zukommen darf. Seine Liebe ist perversiert, weil er sich nicht mehr wie ein Geschöpf Gottes

liebt, sondern wie Gott selbst. Die "superbia" findet also auf ontologischer (Sein wollen wie Gott), kognitiver (sich selbst als Träger der transzendenten Ideen denken) und moralischer (handeln wollen wie Gott und sich wie Gott lieben) Ebene statt.

(3) Mit diesem Schritt der "superbia" hat sich der Mensch von Gott abgewandt. Er hat verkannt, daß sich aus seiner schöpfungsmäßigen Abhängigkeit von Gott und aus seiner daraus entstehenden Beziehung zu Gott ergibt, daß ein "ordnungsgemäßes" und dadurch glückliches Leben nur bei fortdauernder Anerkennung dieser Abhängigkeit und Aktualisierung dieser Beziehung möglich ist. Augustin bezeichnet es als das große Elend des Menschen, "nicht mit jenem zu sein, ohne den er nicht sein kann" (Hervorhebungen von mir, d. Verf.), indem er sich dabei auf die der Schöpfung folgenden Erhaltung des Menschen bezieht.⁸⁶ In seiner Abgewandtheit von Gott bleibt der Mensch aber nicht bei sich selbst. Um seine Unabhängigkeit verwirklichen und seiner Machtgier nachkommen zu können, ist er ständig bestrebt, Macht auf andere Dinge auszuüben. Das erste Ding, das er für seine Selbstverwirklichung benutzen kann, ist sein eigener Körper, der ihm von Natur aus als sein Eigentum gegeben ist.⁸⁷ Sein Körper ist außerdem das Medium, mit dem er zu der Welt um ihn herum in Kontakt treten kann. Dabei ist es hier besonders wichtig, im Gedächtnis zu behalten, wie weit Augustin den Begriff des Körpers (corpus) faßt. Entsprechend seiner Frage, was den eigentlichen Menschen ausmacht, muß als zum Körper gehörig all das angesehen werden, was der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Mit diesem Körper nun versucht der Mensch, Macht auf die ihn umgebende Welt auszuüben, um so seinen Besitz und sein Glück vergrößern zu können. Daß das Medium dieser Bestrebungen aber der Körper ist, hat Einfluß auf die Art der Objekte seines Begehrens sowie auf die Art, mit ihnen umzugehen. Mit seinem Körper kann der Mensch nur auf körperliche Dinge Macht ausüben, und er kann sich an ihnen nur bereichern, indem sie seinem Körper Genuß bereiten.⁸⁸ Die Welt der Körper wird für den Menschen das, was in Wahrheit nur Gott sein kann: das Ziel seiner Suche nach Glück, das Gut, das es zu erlangen und zu genießen gilt.⁸⁹

Die Größe der Perversion kann nur im Kontext der Unterscheidung verstanden werden, die Augustin zwischen "gebrauchen" (uti) und "genießen" (frui) trifft. Sie will sagen, daß nur Gott als das wahre Glück und das höchste Gut ein Ziel (finis) für den

Menschen sein kann, nach dem dieser in seinem ganzen Leben durch alle seine Aktionen streben soll, und das erst nach Vollendung der Zeit als einziges dann noch vorhandenes Ziel genossen werden kann. Alle anderen Dinge, die Objekte der menschlichen Aktionen bilden können, können nicht genossen, sondern nur gebraucht werden, um dem Menschen bei seinem Streben nach dem wahren Ziel behilflich zu sein; sie sind also Mittel, die erst durch ihre Ausrichtung auf den richtigen Zweck zu guten Mitteln werden. Eine Sache genießen bedeutet, bei ihr stehenzubleiben, und genau das ist das Verlangen des Menschen, der die Objekte seines Machtstrebens für immer in seinen Besitz zu bringen versucht, um sie für immer genießen zu können. Es ist darum nicht zuviel zu sagen, daß diese Objekte für den Sünder "etwas Göttliches" werden.⁹⁰ Solch eine Verwechslung ist möglich, obwohl der höchste Teil der menschlichen Vernunft nicht aufhört, mit den ewigen Ideen in Kontakt zu bleiben. So ist es dem Sünder weiterhin möglich, Wahres von Falschem zu unterscheiden und dadurch im Bereich der "scientia" zu wahren Wissen zu kommen.⁹¹ Aber entsprechend der schon angesprochenen Analogie, die Augustin durch eine allegorische Auslegung von Gen 3 gewinnt, hat dieser höchste Teil der Vernunft keinen Einfluß auf die Seele des sündigen Menschen mehr: Er ist nicht selbst verdorben, aber zu schwach, so daß er dem Beter des Psalms gleicht, der sich von zu vielen Feinden umgeben findet.⁹²

(4) Die Wendung des Menschen, der sich auf diese Weise "auf die äußeren Dinge zubewegt"⁹³, kann Augustin noch durch eine andere Entgegensetzung beschreiben. Indem der Mensch sich von Gott und den ewigen transzendenten Ideen als Ziel der Ausrichtung seines Lebens abwendet, wendet er sich von dem ab, was allen Menschen gleichermaßen zur Verfügung steht und zugleich allen Menschen gleichermaßen entzogen ist. Weil seine Machtgier mit dem Streben nach Autonomie verbunden ist, will er das, was er für sein Glück zu brauchen meint, ganz allein besitzen. Während aber die Ideen alles, was durch seine Form an ihnen teilhat, umfassen, so daß sie universalen Charakter haben und universale Geltung beanspruchen, können die Dinge, die der Mensch in seinen privaten Besitz bringen kann, immer nur Teile eines größeren Ganzen sein. Der Mensch bewegt sich deshalb "vom allen gemeinsamen Universum hin zu einem privaten Teil"⁹⁴.

Neben dieser Gegenüberstellung von gemeinsamem und privatem

Besitz sowie von universalem und partikularer Charakter des besessenen Guts arbeitet Augustin außerdem mit dem Gegensatz von Einheit und Vielheit. "Indem wir von dem einen wahren und höchsten Gott durch die Unvernunft der Unfrommheit zurückspringen und nicht mehr mit ihm übereinstimmen, zerfließen wir und vergehen in Vielheit (im Text: in multa), auseinandergerissen durch vieles und eingebunden in vieles"⁹⁵ (Hervorhebungen von mir, d. Verf.). Damit ist zugleich gesagt, daß der Mensch sich nur in Ausrichtung auf Gott als Einheit konstituieren kann, und daß er in dem eigenmächtigen Versuch, aus sich selbst heraus zur Einheit zu kommen, sich immer weiter in Zerrissenheit und Vielheit verliert, weil er viele und immer mehr Dinge von außen an sich herantragen muß, um glücklich zu werden. Denn Gott allein ist das Gut, das dem Menschen zu seinem Glück, soweit es ihm in seinem zeitlichen Dasein zuteil werden kann, genug sein kann. Hat er einmal begonnen, in dem Besitz einzelner körperlicher Dinge sein Glück zu suchen, so ist ihm kein Besitz auf die Dauer ausreichend für sein Glück. So, wie er sich selbst nicht genug ist, also sich nie aus sich selbst heraus völlig verwirklichen kann, so ist ihm auch nichts genug, was er zu seiner Selbstverwirklichung für nötig hält.⁹⁶ Habgier und Neid sind die Folge dieser Besitzgier, die ihren Ursprung in einem Gefühl der Leere und Unsicherheit hat⁹⁷ und deshalb immer mit Angst vor Verlust einhergeht. So verliert sich der Mensch in der "kleinlichen Sorge"⁹⁸ um körperliche Dinge. Sie werden immer mehr zum alleinigen Inhalt seines Denkens, denn daß er sich immer tiefer in die Welt der körperlichen Dinge versenkt, beeinflusst auch die kognitive Funktion seiner Vernunft. Jetzt treten die dem Erwerb von "scientia" inhärenten Gefahren in Erscheinung: Um immer mehr Dinge in seinen Besitz ziehen zu können, muß der Mensch auch immer neues Wissen über sie erwerben, aber er tut dies nur um dieser Dinge selbst willen. "Denn während die Liebe zur Weisheit, welche immer in derselben Art bestehen bleibt, vernachlässigt wird, wird Wissen aus der Erfahrung mit wandelbaren und zeitlichen Dingen begehrt."⁹⁹

Der Mensch ist also in allen seinen Lebensfunktionen auf die Körperwelt ausgerichtet und pervertiert so die "imago" in ihm, die ihn schöpfungsgemäß zur gänzlichen Ausrichtung auf Gott bestimmt. Anhand dieser Bezugnahme auf die "imago" kann Augustin auch davon sprechen, daß im Menschen eine von der Sünde bestimm-

te trinitarische Struktur besteht. Sie stellt gewissermaßen die Inversion der dreifachen Bezogenheit auf Gott dar, die ihren Grund in den drei Aspekten des Schöpfungsakts der Trinität hat.¹⁰⁰ So, wie Augustin eine trinitarische Struktur im Menschen finden kann, indem er dabei von verschiedenen Ausgangspunkten ausgeht, so kann er auch von einer Trinität der Sünde verschieden sprechen. Entsprechend der trinitarischen Struktur, die er, wie schon erwähnt, in dem Wahrnehmungsakt und, daran anschließend, dem Erinnerungsakt des Menschen findet, so kann er sagen, daß der Mensch die in dieser "Trinität" zum Ausdruck kommenden Möglichkeiten in den Dienst der Sünde stellt, indem er sein Gedächtnis mit den Vorstellungen körperlicher Dinge belädt und sich diese ins Bewußtsein ruft, um sich an ihnen zu erfreuen.¹⁰¹ Wesentlicher ist aber noch eine andere "Trinität", die Augustin schon in früheren Werken nennt: Stolz (superbia) - Neugier (curiositas) - Begierde (concupiscentia).¹⁰² Sie entspricht einer in "De Trinitate" nicht als Analogie der Trinität und der innertrinitarischen Beziehungen, sondern als Bestimmung der dem Menschen unmittelbar gewissen Aspekte seines Seins aufgestellten Formel, nämlich der Dreiheit von Sein (esse), Wissen (nosse) und Wollen (velle). Die Verbindungslinien verlaufen folgendermaßen: Der Mensch beginnt seine Sünde, indem er seine Stellung in der "ordo" der Schöpfung verleugnet, sich stolz an die Stelle Gottes setzt und so eine falsche Auffassung von seinem Sein erhält. Er richtet seine Möglichkeiten, zu erkennen und zu wissen, neugierig - im wahrsten Sinne des Wortes: gierig nach neuem Wissen, mit dem er die betreffenden Objekte seinem Wissen hinzufügen kann - auf viele einzelne körperliche Dinge. Und die ganze Funktion seines Willens wird zur Begierde nach Besitz und körperlichem Genuß. In Bezug auf die beiden letzten Glieder ließe sich als umgekehrte Entsprechung auch die "Trinität" anführen, die Augustin am Schluß von "De Trinitate" stehenläßt, weil sie die Existenz der "imago" im Menschen am geeignetsten darstellt: "Imago" zu sein bedeutet, Gott zu erinnern, Gott zu denken und Gott zu lieben.

(5) Indem der Mensch auch gedanklich so tief in der körperlichen Welt versunken ist, hört er auf, sich selbst zu denken. Er weiß, daß er sich selbst unverlierbar besitzt und muß deshalb seine Gedanken eher auf diejenigen Dinge richten, deren Besitz er sich nicht so sicher ist.¹⁰³ Hier wird die Unterschei-

dung wichtig, die Augustin zwischen dem immer vorhandenen, wenn auch latenten, Wissen von sich selbst (nosse), das sich zu Recht als unmittelbares Selbstbewußtsein im Sinne Schleiermachers bezeichnen ließe, und dem aktiven, sich je und je ereignenden, Nachdenken über sich selbst (cogitare) macht. Der Mensch bleibt Mensch, indem er sich selbst bewußt ist, aber er hört allmählich auf, in seinem Denken aktiv auf sich zurückzukommen. Das Nachdenken über sich selbst, also die aktive Selbsterkenntnis im Sinne der griechischen Aufforderung "Erkenne dich selbst"¹⁰⁴ ist für Augustin aber wesentlich zur Konstituierung wahren Menschseins, weil im Nachdenken über das, was er eigentlich ist, der Mensch eine geistige Substanz zum Inhalt seines Denkens macht. Die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis hält Augustin für eine notwendige Voraussetzung, sich denkerisch auch Gott als der höchsten geistigen Substanz zu nähern.

(6) Aus Augustins Auffassung vom Menschen ergibt sich logisch, daß es dem Sünder nicht genügen kann, über die von ihm begehrten Objekte körperlich zu verfügen. Um sie vollständig und wirklich sicher zu besitzen, muß er sie sich auch gedanklich zu eigen machen. Das tut er, indem er sich Vorstellungen von ihnen macht und diese in seinem Gedächtnis aufbewahrt.¹⁰⁵ Das ist bedeutungsvoll in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist gemäß der Wahrnehmungstheorie Augustins das Produzieren der Vorstellung bzw. des Bildes (imago) eines außen wahrgenommenen Gegenstandes ein kreativer Akt, analog zu der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes, der ja auch als die "imago" des Vaters bezeichnet werden kann. Indem die Seele diese Bilder formt, "gibt sie ihnen nämlich ... etwas von ihrer eigenen Substanz"¹⁰⁶. Das muß so sein, weil das Bild eines körperlichen Gegenstandes im menschlichen Geist ebenfalls eine geistige Größe ist, die ontologisch höheren Wert als ihr äußeres Urbild hat und deshalb nicht aus dessen eigener Wirkkraft entstanden sein kann. Die Seele ist also substantiell an der Produktion der "images" beteiligt. Zum anderen muß auf die große Rolle aufmerksam gemacht werden, die das Gedächtnis (memoria) für Augustin spielt. Es konstituiert, so könnte man sagen, die gesamte bewußte Existenz des Menschen.¹⁰⁷ Es enthält die Erinnerungen an das in der Vergangenheit Wahrgenommene und bringt so den zeitlichen Verlauf des menschlichen Lebens zu einer gewissen Einheit, indem es den Menschen seiner Identität mit sich selbst durch die Zeit hindurch

versichert. Es bewahrt alle in der Gegenwart sich ereignenden Wahrnehmungen unbewußt auf, so daß man auch von einer Erinnerung an gegenwärtige Dinge reden kann; Augustin kommt es dabei besonders auf die Beschreibung des Gedächtnisses als den Ort der ewigen Selbstpräsenz des Menschen an.¹⁰⁸ Es ist außerdem der Ort, an dem die ewigen Ideen, also auch alle idealen Begriffe, dem Menschen in einer solchen Weise zur Verfügung stehen, daß er sich ihrer bewußt ist und ihnen gemäß urteilen kann. In Bezug auf diesen letzten Punkt ist Augustin sicherlich von der platonischen Lehre des Erinnerungsvermögens der unsterblichen Seele abhängig, obwohl er, wie bereits angesprochen, deren Konsequenzen in "De Trinitate" strikt ablehnt.¹⁰⁹ Dieser Bedeutungsumfang des Begriffs läßt verstehen, warum Augustin in seiner letztgültigen trinitarischen Formel für den menschlichen Geist die "memoria" als Analogie für die erste Person der Trinität verwenden kann. Und er erklärt gleichzeitig, warum die Überladung des Gedächtnisses mit den Vorstellungen körperlicher Gegenstände einen Einfluß auf das Gesamtbewußtsein des sündigen Menschen, also auch auf sein trotz allem von Zeit zu Zeit erfolgendes Nachdenken über sich selbst, haben muß.¹¹⁰ Der Mensch ist so sehr an die ihm geläufige Art des Erinnerns und Nachdenkens gewöhnt, daß er auch über sich selbst nur nachdenken kann, indem er sich eine Vorstellung von etwas als Körper Existierendem macht.¹¹¹ Das ist für Augustin der Grund dafür, daß es in der philosophischen Tradition zu Auffassungen von der Seele als Luft, als Feuer oder auch als Zusammensetzung aus kleinsten atomaren Bestandteilen kommen konnte.¹¹² Diese tragen alle den Charakter einer bloßen Meinung mit Anspruch auf mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit an sich. Solange der Mensch sich nicht auf eine andere, seiner rein geistigen Substantialität entsprechenden, Weise zu erkennen versuchen kann, gewinnt er nie wahres Wissen über sich selbst.

(7) Der letzte Schritt auf dem Weg der Sünde betrifft den tatsächlichen Seinszustand des Menschen, denn entsprechend dem Einfluß des anagogischen Weges der Gotteserkenntnis auf den ontologischen Status des Menschen wirkt sich nach Augustin auch die falsche Art der Selbsterkenntnis nach dieser Richtung hin aus. "Es geht aber der menschliche Geist in die Irre, wenn er sich mit diesen Vorstellungen in einer so großen Liebe verbindet, daß er auch sich selbst für etwas dieser Art hält. Denn er

wird ihnen so auf eine gewisse Art gleichförmig (im Text: conformatur), nicht indem er so existiert, sondern indem er so von sich denkt"¹¹³. Für Augustin ist es genauso wichtig, daran festzuhalten, daß der Mensch sein ihm in der Schöpfung verliehenes Sein als vernünftiges Wesen in Wahrheit natürlich nie verlieren kann, wie es ihm darauf ankommt, daß er durch die Meinung, die er von sich selbst hat, sein aktuelles Leben bestimmt. Er bestimmt seine Fähigkeit zu denken und zu handeln, damit aber seine Möglichkeit, sich in Beziehung zu Gott zu setzen. Auch wenn also das unbewußte Verfügen über die ewigen Ideen einen, wie im nächsten Abschnitt noch gezeigt werden wird, nötigen Bestandteil von Augustins Anthropologie darstellt, liegt es ihm m.E. mehr daran, den Menschen in seinen bewußten Aktionen in den Blick zu nehmen und ihn hierin als die "imago dei" anzusprechen.

(8) Den endgültigen Stand des Verharrens in der Sünde beschreibt Augustin in sehr starken Worten: "Ausgehend von dem perversen Begehren nach Gottähnlichkeit gelangt (sc. der Mensch) zu einem Ebenbild der Tiere"¹¹⁴. Der Sünder lebt in absoluter Selbst- und Gottvergessenheit und kann - eine deutliche Aussage gegen die platonische Lehre - durch menschliche Kräfte weder an das eine noch an das andere erinnert werden.¹¹⁵ Weil seine eigenen Kräfte und Möglichkeiten in die Welt der Körper verstreut und dadurch verdorben sind, kann er nicht selbst zu Gott zurückkehren.¹¹⁶ Nur die seiner Schöpfung treu bleibende Gnade Gottes kann ihn aus diesem Zustand wieder erlösen.

4.4. Des Menschen ursprüngliches Wissen um Gott

Des Menschen Zustand in der Sünde läßt sich auch in Bezug auf sein Wesen als "imago dei" beschreiben: Der Mensch hat vollständig vergessen, daß er zum Bild Gottes geschaffen wurde, handelt in keiner Weise mehr seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung, die in der Aktualisierung seiner Beziehung zu Gott erfüllt wird, entsprechend und verdirbt und deformiert die "imago" in ihm immer mehr und mehr, so daß sich in Bezug auf seinen konkreten Lebensvollzug sein Seinszustand tatsächlich ändert. Dennoch kann er die "imago" in ihm nicht völlig auslöschen, denn sonst würde er das Schöpfungswerk Gottes zunichte machen. Die "imago" liegt in der Struktur seines vernünftigen Geistes begründet. Da Augu-

stins Lehre sie aber stets auch im Hinblick auf ihre Beziehung zu Gott definiert - die Unterscheidung zwischen analogischem und anagogischem Gesichtspunkt muß ja als Hilfskonstruktion zum Verständnis eines von Augustin selbst als Einheit aufgefaßten Phänomens verstanden werden - ist dieser Lehre zufolge in dem, worin auch noch der Sünder "imago" ist, eine diesem verborgene und deshalb allein von Gott selbst aufrechterhaltene Beziehung zu Gott vorhanden. Diese Beziehung existiert in jenen beiden Funktionen des menschlichen Geistes, die schon als die sich aus dem trinitarischen Akt der Schöpfung sich ergebenden Grundfunktionen des Menschen angesprochen wurden: sein vernünftiges Denken und sein Wollen bzw. Lieben. In diesem Abschnitt soll die erste Funktion behandelt werden; die zweite wird Inhalt des nächsten Abschnitts sein.

Augustins These ist, daß der Mensch durch seine Art zu denken und damit Wissen zu erwerben in Beziehung zu Gott existiert. Nur weil solch eine Beziehung notwendig vorhanden ist, kann er überhaupt noch als "imago" angesprochen werden.¹¹⁷ Und diese Beziehung bereitet den Boden für eine neuerliche Bekehrung des Menschen zu Gott hin.

Nur von Augustins Erkenntnistheorie her läßt sich diese letzte Aussage verstehen, denn auf den ersten Blick scheint sie der Lehre vom Glauben als dem einzigen Wirkgrund einer Wendung zu Gott zu widersprechen. Zweifellos kann der Mensch sich allein im Glauben an den vom Zeugnis der Schrift durch die Autorität der Kirche verkündigten Sohn Gottes wieder ein bewußtes Wissen von Gott erwerben. So, wie aber ein Verlangen nach Wissen von Gott nur aus der im Glauben mit einbegriffenen Liebe zu Gott entstehen kann, so muß dem Glauben selbst ein Akt des Glauben-Wollens - bzw. genauer: ein Akt des an Gott Glauben-Wollens - vorausgehen. Jedes Wollen wiederum kann aber nach Augustin seinen Ausgangspunkt nur in einer Kenntnis des Gewollten, die Augustins Wissensbegriff entsprechen muß, nehmen: Der Mensch muß auf irgendeine Art und Weise wissen, was er will. Wissen nun ist für Augustin per definitionem ein rationales, also auch rational verantwortbares, Wissen. Da der Glaube aber hauptsächlich als noch außerhalb eines Wissens von Gott befindlich beschrieben wird, kann er dieses Wissen aus sich selbst heraus nicht vermitteln. Für Augustin stellt sich demzufolge die Frage, worin der Wille zum Glauben an etwas dem Menschen noch völlig Unbe-

kanntes begründet sein kann. Genau deshalb, weil der Glaube die Liebe zu Gott enthält, also von vornherein ein existenzieller, alle Aspekte der menschlichen Existenz umgreifender, Akt ist, kann der Beginn des Glaubens nicht in einer mehr oder weniger theoretischen Entscheidung für das Für-Wahr-Halten bestimmter Inhalte liegen. Er muß an etwas anknüpfen, was vorher schon dem Menschen bekannt und für ihn von Bedeutung war.¹¹⁸ Dieses nötige "Vorwissen" steht für Augustin mit dem Inhalt des Glaubens in der Beziehung einer Ähnlichkeit (*similitudo*) und ermöglicht einen Vergleich (*comparatio*) mit diesem. Daraus läßt sich entnehmen; daß das Feststellen einer solchen Ähnlichkeit bzw. der Vollzug eines solchen Vergleichs erst eine Möglichkeit des schon Glaubenden ist. Alle Ausführungen Augustins zu diesem Punkt müssen also als Argumente *a posteriori* verstanden werden.

Es ist interessant, daß Augustin in diesem Zusammenhang auch die von ihm aufgestellten Analogien der göttlichen Trinität auf ihre Möglichkeit hin befragt, Elemente eines solchen Vorwissens zu sein.¹¹⁹ Er lehnt dies entschieden ab. Der Erkenntnisprozeß kann nicht auf dieselbe Art verlaufen, wie es beim naturwissenschaftlichen Wissen der Fall ist. Dort formt sich die menschliche Vernunft aus mehreren gemachten Wahrnehmungen oder Erfahrungen sowohl ein allgemeines Wissen über eine bestimmte Klasse oder Gattung von Geschöpfen als auch ein spezielles Wissen über besondere Arten oder Einzelphänomene.¹²⁰ In Bezug auf die Trinität läßt sich jedoch nicht sagen, daß sich aus den verschiedenen Trinitätsanalogien im menschlichen Geist ein Begriff der Dreiheit formt, der sich dann auf Gott übertragen und anwenden ließe. Denn dann bliebe das Wissen von Gott rein theoretisch und könnte auch, so sagt Augustin, durch die simple Wahrnehmung dreier ausgestreckter Finger vermittelt werden. Die Suche nach Analogien kann nicht die Liebe zur Trinität vermitteln, sie hat vielmehr diese - und damit den Glauben - zu ihrer Voraussetzung. Geglaubt und geliebt aber wird die Trinität nicht wegen ihrer trinitarischen Struktur, sondern deshalb, weil sie Gott ist. Und weil es nur einen Gott gibt, kann mit den äußeren Sinnen nichts wahrgenommen und als vernünftiges Wissen ergriffen werden,¹²¹ woraus sich durch Schlußverfahren ein Wissen von Gott ergeben könnte. Anzumerken ist, daß sich aus der hier getroffenen Unterscheidung zwischen dem Inhalt des Vorwissens und dem Ergebnis der auf dem Glauben basierenden (trinitäts)theologischen Bemühun-

gen die interessante Frage ergibt, ob für Augustin in dem existenziellen Akt der im Glauben enthaltenen Liebe die Trinität als Trinität überhaupt Objekt dieser Liebe sein kann, bzw. was sich für die Bedeutung der Trinitätslehre ergibt, wenn Gott als das Objekt der Liebe ohne das Miteinander der trinitarischen Personen gedacht ist.¹²²

Der Logik des Gedankengangs Augustins entsprechend muß jenes Bekannte, an das ein durch den Glauben ermöglichtes weiteres Wissen von Gott anknüpfen kann, in demjenigen Bereich des menschlichen Lebensvollzugs zu finden sein, der Ort der "imago dei" ist. Es wurde gezeigt, daß dies der höchste Teil der menschlichen Vernunft ist, nämlich die den ewigen Wahrheiten in irgendeiner Weise zugewandte "ratio superior". Was aber ist deren Funktion, die auch in der Existenz des Sünders noch erhalten bleibt ? In dem schon besprochenen Abschnitt, in dem Augustin den "eigentlichen" Menschen zu finden versucht, indem er die geistigen Funktionen nennt, in denen dieser sich vom Tier unterscheidet,¹²³ beschreibt er zuerst die Funktion der "ratio inferior" als ein von der Art der Tiere verschiedenes Umgehen mit den Sinneswahrnehmungen und deren Aufspeicherungen im Gedächtnis. Dann geht er zu der höheren Funktion der Vernunft über, die er hier als "ratio sublimior" bezeichnet: "Aber es ist Sache der höheren Vernunft, über diese Körper gemäß unkörperlichen und ewigen Gründen (im Text: rationes) zu urteilen, welche, wenn sie nicht oberhalb des Geistes (im Text: supra mentem) sich befänden, keinesfalls unbeweglich sein könnten, und gemäß denen wir, wenn ihnen nicht etwas von uns von unten her verbunden (im Text: subiungere) wäre, nicht über Körperdinge urteilen könnten. Wir urteilen aber über Körper aus dem Grund (im Text: ratio) ihrer Maße und Gestalten, welcher dem Geist als unbeweglich bleibend bekannt ist."¹²⁴

Mehrere zu behandelnde Gesichtspunkte ergeben sich aus diesem Zitat. Als erster ist die Bedeutung des Urteils zu nennen. Indem der Mensch über das, was ihm in Wahrnehmungen aller Arten (also auch in dem Hören und Lernen von vergangenen und weiter entfernt liegenden Dingen) begegnet, Urteile fällt, erweist er sich eigentlich als das, was er ist. Urteile, die mit dem Anspruch auf Notwendigkeit, Wahrheit und Absolutheit gemacht werden, tragen an die innerhalb der körperlichen Welt wahrgenommenen Dinge etwas heran, was aus ihnen selbst nicht entnommen

werden kann. Bei der von Augustin gemeinten Art von Urteilen handelt es sich natürlich um Werturteile; es werden also nicht - wie es der Begriff auch zuließe - alle Arten von Aussagen über Dinge darunter verstanden. Geistige Werte an körperliche Dinge herantragen kann der Mensch aber nur, weil er selber geistiges Wesen ist und sich in irgendeinem Kontakt mit der geistigen Welt befindet. Im Urteil wird dieser Kontakt explizit; das Wesen des Menschen wird diesem selbst und der Welt offenbar.

Als zweites ist nach der Art der Maßstäbe für diese Urteile zu fragen. Augustin bezeichnet sie in dem zitierten Satz als "rationes". Sind diese "Gründe" rein formal als Gründe für die Wahl eines bestimmten Urteils zu verstehen, die zwar existieren und für den Menschen dieses Urteil notwendig machen, die aber inhaltlich nicht näher zu beschreiben sind, oder sind sie konkreter als die Ideen von Dingen zu verstehen, zu denen der Mensch Zugang hat? Nur ein Vergleich mit entsprechenden Begriffen und ihrem jeweiligen Kontext bei Augustin kann eine Antwort möglich machen.

Als drittes ist das genaue Verhältnis zu klären, in dem sich der Mensch zu diesen Urteilen befindet. Die schon in dem Verb "sub-iungere" enthaltene Spannung wird im Zitat ausdrücklich formuliert: Gemäß Augustins Ontologie können die ewigen "rationes" nie auf solche Weise in dem Gedankenschatz des Gedächtnisses und damit im geistigen Besitz des seines Wesens nach zeitlichen Menschen sein, wie es bei den Objekten seiner Wahrnehmung der Fall ist; auf der anderen Seite besteht eine Verbindung, weil anders kein Urteil möglich wäre. Wo genau befinden sich die "rationes", und auf welche Art erhält der Mensch Zugang zu ihnen?

Der Name, unter dem all diese Fragen in der Augustinforschung verhandelt werden, ist der der Illuminationslehre. Er erhält seine Berechtigung auf Grund vieler Texte, in denen Augustin den Zugang des Menschen zu den ewigen Gründen für sein Urteil als ein Sehen der "rationes" bzw. ihrer Entsprechungen in einem göttlichen Licht beschreibt. Ein Beispiel ist seine Aussage, daß der Mensch "diese Dinge (sc. die "res intelligibiles", die geistigen Realitäten) so in einem gewissen unkörperlichen Licht seiner eigenen Art sieht, wie das fleischliche Auge die Dinge sieht, die in demjenigen körperlichen Licht um ihn herum liegen, dessen es als Geschaffenes fähig und dem es entsprechend ist."¹²⁵

Die Formulierung des Textes macht deutlich, daß Augustin mit der Rede vom "unkörperlichen Licht seiner eigenen Art" bewußt eine Metapher verwendet, und die Frage ist genau die, wie weit die Aussagekraft dieser Metapher reicht. Das Problem hat, hauptsächlich durch die Verhandlung derselben Problematik durch Thomas von Aquin, der trotz seines vom Denken Augustins verschiedenen aristotelischen Ansatzes Augustin richtig auszulegen und dessen Aussagen in sein System integrieren zu können meinte, schon das Mittelalter stark beschäftigt und wurde dann vor allem in der neuerlichen Thomasrezeption immer wieder aufgegriffen. Grund für die ihm beigemessene Wichtigkeit ist seine weitreichende Bedeutung für den Ansatz einer Theologie als anzer. Denn die Illuminationslehre verhandelt erkenntnistheoretische Probleme im Rahmen der Theologie; sie versteht des Menschen Zugang zu der in Urteilen sich manifestierenden Wahrheit als Kontakt zu Gott. Deshalb muß sie auf zwei Fragen antworten können: (1) In welchem Verhältnis stehen Gott und Wahrheit zueinander ? Inwiefern läßt sich die für Augustin so wichtige Aussage, daß Gott die Wahrheit ist, auch umkehren ? Und im welchem Verhältnis stehen die einzelnen vom Menschen gefundenen Wahrheiten zu "der" Wahrheit ? (2) Was bedeutet es für das Verhältnis von Natur und Gnade, wenn Gott als in jedem menschlichen Erkenntnisakt handelnd aktiv werdend beschrieben wird ? Ist es eine sinnvolle Möglichkeit, die jedem Menschen eigene Fähigkeit zu wahrer Erkenntnis einem mehr oder weniger direkten Handeln Gottes zuzuschreiben, wenn dieses Handeln nur im Glauben als solches erkannt werden kann ? Und besteht überhaupt noch ein Unterschied zwischen dem "natürlichen" und dem gnadenhaften Handeln Gottes ? Wie verhält sich zu dem Handeln Gottes im Erkenntnisakt das Handeln Gottes in Jesus Christus ?

Eine Schwierigkeit, der sich die Auslegung der Texte Augustins zu diesem Thema gegenübersteht, besteht darin, daß seine Terminologie in vieler Hinsicht unscharf ist. Augustin gebraucht mit bestimmten Konnotationen behaftete Begriffe, ohne sie genau zu definieren, und er konstruiert sie in seinen Aussagen so unterschiedlich, daß diese kaum miteinander zu vereinbaren sind. Gerade deshalb aber zwingt er dazu, genau auf die einzelnen Begriffe zu achten und sie auf ihren jeweiligen Kontext zu beziehen. Neben dieser genauen Auslegungsarbeit muß außerdem erkannt werden, worauf es Augustin in der Ausführung des gesamten

Gedankens ankommt und was für eine theologische Absicht er mit ihm verfolgt.

Ein Ansatz zur Interpretation der Illuminationslehre, der besonders mit der Wichtigkeit des Urteils im Denken Augustins ernst macht, wird von Gilson durchgeführt;¹²⁶ ihm folgt mit einigen Unterschieden TeSelle.¹²⁷ Gilson kommt zu dem Ergebnis, daß der Kontakt mit der Wahrheit, der sich im Urteil des Menschen erweist, rein in deren Ausübung einer normativen Funktion auf die in jedem Denkkakt jeweils erscheinenden Inhalte besteht. Die von Augustin verwendete Metapher des Sehens der ewigen Wahrheiten kann laut Gilson nicht erklären, wie man sich ein solches Sehen zu denken hat;¹²⁸ er betont sehr die Uneigentlichkeit metaphorischer Rede. Die "res intelligibiles" und deren Äquivalente, die man im allgemeinsten Sinne als Ideen bezeichnen könnte, sind dem Menschen nicht in ihrem Inhalt zugänglich, denn sonst wäre die Notwendigkeit sensueller Erfahrung, die Augustin aufrechterhält, nicht mehr zu erklären.¹²⁹ Ihr Inhalt besteht für den Menschen vielmehr genau darin, daß sie in seinem Urteil explizit werden,¹³⁰ daß er sich dort ihrer gegenwärtig wird. Dafür spricht, daß Augustin parallel zu und offensichtlich identisch mit den verwendeten Ausdrücken für die göttlichen Ideen den Begriff der Regel (regula) auf das Urteil bezogen gebraucht;¹³¹ eine Regel aber könnte rein durch ihre regulierende Funktion definiert sein. Gilson betont zu Recht, daß Augustins Interesse eher darin besteht, für die Möglichkeit von wahrem Wissen Rechenschaft abzulegen, als eine Theorie des Wissens selbst zu entwerfen.¹³² Er scheint daraus aber zu folgern, daß das den menschlichen Geist erleuchtende Handeln Gottes in keiner Weise für die Existenz konkreter Denkinhalte sorgt, sondern nur durch einen dem Menschen prinzipiell unfaßbaren Einfluß ihm über den Wahrheitswert dieser Inhalte Auskunft gibt.

Mit diesem Ansatz gelingt es Gilson, die völlige Transzendenz der Ideen, also die in dem zum Anfang zitierten Satz genannte erste Forderung, zu wahren. Außerdem kann er den Vorgang der Illumination auf eine sehr rationale und "natürliche" Weise beschreiben.¹³³ Den Ausdruck vom "unkörperlichen Licht seiner eigenen Art", der als eine Art "crux interpretum" zu gelten hat, versteht Gilson einfach als Bezeichnung des der Natur der Seele entsprechenden geistigen Charakters dieses Lichts, im Gegensatz zu dem körperlichen Licht, in dem körperliche Dinge gesehen wer-

den. Er identifiziert es zwar nicht mit dem Licht des Verstandes selbst, hält es aber für ebenso ausgeschlossen, daß es Gott direkt bezeichnet.¹³⁴ Daraus ergibt sich allerdings nicht, warum Augustin es nicht einfach bei dem Adjektiv "unkörperlich" belassen konnte. Gilsons Ansatz ist m.E. eine eigenständige und als solche vertretbare Möglichkeit zur Lösung des mit dem Begriff der Illuminationslehre umfaßten Problems. Ich kann aber nicht mit seiner Aussage übereinstimmen, daß die Texte Augustins selbst keine weitergehenden sicheren Schlußfolgerungen zulassen.¹³⁵ Eine Reduktion der Texte auf das mit Sicherheit Deutliche kann dem von Augustin intendierten Sinn schwerlich entsprechen. Es ist zwar richtig, daß alle erkenntnistheoretischen Aussagen, die Augustin macht, auf die Fähigkeit zum Urteil bezogen sind. Der normative Ansatz zur Interpretation der Illumination läßt aber außer acht, daß die Gesamtintention Augustins darin besteht, ein auf jeden Menschen gerichtetes Handeln Gottes zu beschreiben, mit dem Gott die Beziehung zwischen ihm und der "imago" im Menschen aufrechterhält und eine Erneuerung dieser Beziehung dadurch potentiell möglich macht. Gilsons Lösung ist darin zu einfach, daß sie die verschiedenen Arten des Urteils, die Augustin nennt, sowie die unterschiedlichen Dinge, die der allgemeine Name der Idee umfaßt, nicht in Betracht zieht. Auf diese beiden Faktoren soll deshalb nun näher eingegangen werden.

Der erste Text in "De Trinitate", in dem Augustin sich mit dem Problem beschäftigt, handelt von der Möglichkeit des Menschen, über Dinge allgemeine Werturteile zu fällen. Er kann von ihnen aussagen, daß sie mehr oder weniger "gut" sind, er kann sie in eine Reihenfolge bringen, in der das Bessere über dem weniger Guten steht. Augustin folgert: "Wir würden nämlich bei all diesen Gütern nicht ... sagen, daß eines besser als ein anderes ist, solange wir wahrheitsgemäß urteilen, wenn uns nicht ein Begriff des Guten selbst eingedrückt (im Text: impressa) wäre, wonach wir sowohl etwas (sc. als gut) beweisen, als auch Eines einem Anderen voranstellen."¹³⁶ In diesem Satz wird eine Schwierigkeit deutlich, auf die Gilson aufmerksam macht.¹³⁷ Augustin unterscheidet nicht präzise zwischen dem Problemfeld der Möglichkeit des Urteils und dem Problemfeld des Phänomens des geistigen Begriffs. Ein Urteil setzt für ihn voraus, daß es eine reale Größe gibt, nach der sich das Urteil richtet; die Methode

der Urteilsfindung ist also relativ simpel vorgestellt. Des weiteren reflektiert Augustin nicht über den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Urteil. Er macht zwar hier und sinngemäß an noch einer anderen Stelle¹³⁸ die Einschränkung, daß seine Aussage nur in Bezug auf das wahre Urteil gilt, fragt aber nicht, was es für das Gegenwärtigsein des Begriffs bedeutet, wenn der Mensch falsch urteilt. Zu beantworten ist diese zweite Frage allerdings durch den Hinweis auf Augustins Anthropologie, nach der der höchste Teil der menschlichen Vernunft zwar durch den Einfluß körperlicher Begierden und Vorstellungen machtlos, nicht jedoch zerstört werden kann, sowie durch ein sprechendes Bild, mit dem er den Vorgang erklärt, daß der Mensch ein einmal getroffenes Urteil als falsch erkennen und daraufhin ändern kann: Er vergleicht ihn mit zwei Menschen, von denen der eine sich unter einer oder mitten in einer Wolke befindet, so daß er den Himmel nicht sehen kann, der andere jedoch, wie es in großer Höhe geschehen kann, sich oberhalb einer Wolke befindet, so daß er sowohl diese selbst unter ihm als eine solche als auch den Himmel über ihm in strahlender Klarheit erkennen kann.¹³⁹ Ein falsches Urteil entsteht also durch die Verschleierung des geistigen Blicks durch körperliche Dinge; das wahre Urteil an sich ist jedoch unzerstörbar, so daß die Wahrheit einer Sache trotz zeitweiliger Verblendung "durch eben das Licht der unverderblichsten und ehrlichsten (d.h. der höchsten - d. Verf.) Vernunft sowohl den Blick meines Geistes als auch jene Wolke der Phantasie, die ich von oben erblicke, ... mit nicht zu störender Ewigkeit durchdringt."¹⁴⁰

Wichtig an dem oben aus dem VIII. Buch von "De Trinitate" zitierten Text ist nun aber, daß der "Begriff des Guten selbst", der als dem Menschen stets zur Verfügung stehend und in irgendeiner Weise zu ihm gehörig (impressa !) beschrieben wird, ein Begriff von Gott ist. Denn Gott ist das höchste Gut, von dem aus alle an diesem Gut partizipierenden guten Dinge sich hierarchisch ordnen lassen. Des weiteren ist das Urteilen über die Güte eines Dings kein bloß theoretischer Akt: In dem Wort "vorziehen" (praeponere) muß mitgehört werden, daß man das vorgezogene Gut nicht nur als "besser" bestimmt, sondern auch mehr liebt. Darum kann Augustin, nachdem er den Leser von den guten Dingen auf den Begriff des Guten selbst geführt hat, folgern: "So ist Gott zu lieben, nicht als dies oder jenes Gut, sondern als das

Gute selbst."¹⁴¹ Diese quasi moralische Komponente des vom Menschen erfaßbaren Begriffs kommt ein paar Abschnitte weiter im VIII. Buch noch ausdrücklicher zur Geltung.¹⁴² Dort führt Augustin aus, daß wir einen bestimmten Menschen - in seinem Beispiel den Apostel Paulus - deshalb lieben, weil wir ihn für einen Gerechten (iustus animus) halten. Das setzt voraus, daß wir mit dem Ausdruck "iustus animus" etwas anfangen können. Der Begriff des "animus" bietet keine Schwierigkeiten, denn wir wissen unmittelbar von uns selbst, was ein "animus" ist.¹⁴³ Hier wird klar, daß nach Augustin verschiedene Begriffe auf verschiedene Weise in unseren Besitz gelangen. Denn das Problem stellt sich, warum wir einen Begriff von Gerechtheit haben, auch wenn wir selbst nicht gerecht sind. Der Faden der moralischen Komponente eines Begriffs zieht sich weiter durch. Wenn Augustin nach langem Fragen zu dem Ergebnis kommt, daß wir die Idee des Gerechtheits "in uns" haben, indem sie selbst mit uns verbunden ist (inhaerendo), so begründet er damit nicht nur die Möglichkeit, gerechte Dinge als solche wahrzunehmen und über sie Urteile zu fällen, sondern vor allem, sich von dieser Idee her formen zu lassen und selbst gerecht zu werden.¹⁴⁴ Gerechtigkeit ist für Augustin natürlich ein weiteres Gottesprädikat. Und die Aussage, daß der Mensch sich von der Idee her "formen" lassen soll, konnotiert innerhalb des Denkens Augustins ein schöpferisches Handeln. Daß der Mensch einen Begriff von Gerechtigkeit und Güte hat, den er so sehr liebt, daß er dadurch sowohl gerechte und gute Dinge liebt als auch selber den Wunsch hat, gerecht und gut zu werden,¹⁴⁵ muß demzufolge als ein Teil des erhaltenden und schöpferischen Handelns Gottes verstanden werden. Hier ist die Reihenfolge der Verben mit Absicht verkehrt, denn die erhaltende Tätigkeit Gottes schafft die Möglichkeit für eine neue Schöpfung im Menschen.

Dies bedeutet aber auch, daß die mit den Begriffen "gerecht" und "gut" dargestellten Ideen mehr als nur normative Funktion haben. Augustin gebraucht in Verbindung mit ihnen andere Verben als nur solche, die ein Urteilen oder ein - noch nicht näher bestimmtes - Sehen bezeichnen; interessanterweise geht Gilson auf diese nicht ein. Augustin spricht, wie schon gesagt, davon, daß der Mensch eine solche Idee liebt; dann heißt es aber auch, daß er einen anderen Menschen in dieser Idee, d.h. aber um der Idee willen, "genießen" (frui) kann.¹⁴⁶ Dahinter steht, daß Augustin

die krasse Unterscheidung von "uti" und "frui", veranlaßt wohl hauptsächlich durch seine Überlegungen zum Gebot der Nächstenliebe, in Bezug auf den Menschen modifiziert. Ein geliebter Mensch darf "genossen" werden, aber dies muß um der Dinge willen geschehen, die ihn in Beziehung zu Gott setzen; man kann ihn deshalb "in Gott" genießen.¹⁴⁷ Liebend und genießend also befindet sich der Mensch zu der Idee des Guten in derselben Beziehung, in die er bewußt zu Gott eintreten soll. Des weiteren sagt Augustin, daß der Mensch bei der Idee des Guten "um Rat suchen" (consulere) wird, um einen Menschen, den er erst für gut hielt, dann aber diese Meinung als Trug erkennt, gut zu machen. Das aber impliziert, daß die Idee auch abgesehen von all ihren Darstellungen in der Körperwelt einen bestimmten und sogar formulierbaren Inhalt hat: Augustin kann ohne Schwierigkeiten eine Definition für gerechtes Handeln angeben, ohne darüber zu reflektieren, daß eine solche Definition nur in ihrem zeitlichen und kulturellen Kontext gilt.¹⁴⁸

Konsistent mit dieser Betonung der moralischen Bedeutung der Ideen von Gut- und Gerechtheit erklärt Augustin auch, daß derjenige, der diesen Ideen gemäß lebt, sie in einer anderen Weise besitzt als der, der nur um ihren Gehalt weiß, ohne sein Leben danach auszurichten.¹⁴⁹ Dem gerechten Menschen ist die Idee des Gerechten so in sein Herz übertragen, wie ein Siegelring sein Abbild in Wachs eindrücken kann; wer aber ungerecht lebt, hat sich von dem Licht, in dem die Regeln des gerechten Lebens wie in einem Buch niedergeschrieben sind, abgewandt, so daß sein Verfügen über diese nur dadurch zu erklären ist, daß ihn jenes Licht noch berührt. Gilson interpretiert, daß der Gerechte die Idee in sich selbst sieht, der Ungerechte aber "nur" in dem göttlichen Licht.¹⁵⁰ Dies bedeutet nicht, daß das Licht des menschlichen Geistes selbst göttlich wird, sondern daß der Mensch sich zu diesem Licht anders verhält.

Wie ist aber dieses Verhältnis zu bestimmen ? Und wie verhält sich der Begriff von Güte und Gerechtigkeit zu Gott, dem Guten und der Gerechtigkeit selbst ? M.E. muß auch hier im Kontext von Augustins Schöpfungstheologie gedacht werden. Augustin hatte am Anfang des VIII. Buchs gefragt, aus welchen bekannten Dingen sich eine Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott herstellen lassen könnte. Der gebrauchte Begriff ist "similitudo", und in den Ausführungen über die Schöpfungslehre wurde gezeigt, daß jedes

geschaffene Ding kraft seines Geschaffenseins Gott ähnlich und deshalb ein "vestigium" Gottes ist. Außerdem gilt, daß alle guten Dinge am Gutsein Gottes partizipieren. Meine These ist aus diesem Grunde, daß sich nach Augustin der Begriff, den jeder Mensch von einer Idee hat, sich zu dieser Idee wie ein "vestigium" verhält, daß aber der Mensch, der diesem Begriff entsprechend lebt, darüber hinaus an der Idee selbst partizipiert.

Daß für Augustin logisch ein Unterschied zwischen der Idee und dem Begriff einer Idee besteht, kann durch den Unterschied der Verben bewiesen werden, mit denen das Verhältnis des Menschen zu beiden jeweils beschrieben wird. Nur von dem Begriff (notio) wird gesagt, daß er dem Menschen "eingedrückt" ist,¹⁵¹ also von Natur aus und immer gleich zu ihm gehört. Das Verb "imprimere" wird nur noch einmal an einer anderen Stelle von dem Gesetz des gerechten Handelns ausgesagt, das in das Herz des gerechten Menschen durch einen "Eindruck" übertragen ist.¹⁵² Dieses Gesetz wird vorher als im Buch der Wahrheit niedergeschrieben dargestellt; aus der verwendeten Metapher ist zu schließen, daß es sich dabei um das Äquivalent einer Idee handeln muß, die entsprechend der Schöpfungstheologie Augustins in der ewigen Wahrheit als der Schöpfungsmittlerin ihren Platz hat. Jenes Gesetz muß deshalb aber für den Menschen letztlich immer transzendent bleiben. Augustin drückt sich dementsprechend sehr vorsichtig aus, wenn er das Verb "imprimere" im Zusammenhang mit dem Gesetz verwendet. Dieses ist in das Herz des Menschen "gleichsam durch Eindrücken übertragen."¹⁵³ "Gleichsam" (tamquam) ist das Wort, mit dem Augustin häufig die Uneigentlichkeit und auch Unzulänglichkeit seiner Ausdrucksweise anzeigt. Hier versucht er m. E. durch die Metapher, die Partizipation des gerechten Menschen an der Idee des Gerechtseins auszudrücken, die diesen auf eine ontologisch höhere Stufe stellt.

Portalié führt dieselbe Textstelle als Beweis für seine These an, daß die Ideen von Gott durch einen Akt der Zeugung in dem menschlichen Geist produziert werden.¹⁵⁴ Er übersieht dabei völlig, daß der Satz nur die Situation des gerechten Menschen anspricht. Für Augustin gehört die Tatsache, daß die Ideen dem menschlichen Geist transzendent sind, zu sehr zu seiner allgemeinen Ontologie, als daß er das Verhältnis auf diese Weise hätte beschreiben können, auch wenn es sich bei der Produktion der Ideen - wie es Portalié ausführt - um ein sich je und je

ereignendes Wirken Gottes handelt.¹⁵⁵ Vielmehr wird das Verhältnis, in dem jeder Mensch zu den ewigen Ideen steht, von Augustin mit Hilfe des Verbs "inhaerere" beschrieben.¹⁵⁶ Die genaue Bedeutung dieses Wortes ist schwierig zu erfassen. Denn in dem im entsprechenden Abschnitt gebrauchten Gerundium "inhaerendo eidem ipsi formae" könnte "forma" entweder die Bedeutung eines Objekts ("formae" als Dativ) oder eines Subjekts ("formae" als Genitiv) haben: Der Mensch könnte sich mit ihr oder sie könnte sich mit dem Menschen verbinden. "Forma" ist dabei offensichtlich eine Bezeichnung Augustins für eine Idee.¹⁵⁷ In einem zweiten Satz aber wird klar, welche Möglichkeit gemeint ist. "Und wodurch wird man mit jener Form verbunden, wenn nicht, indem man sie liebt?" fragt Augustin.¹⁵⁸ Der Mensch kann nicht Subjekt des "inhaerere" sein, Er führt vielmehr durch seine Liebe eine Verbindung der Idee mit ihm herbei. Nur die aristotelische Vorstellung von der Idee als dem Produkt eines Abstraktionsprozesses würde es unmöglich machen, die Ideen als aktiv zu denken; für Augustin jedoch besitzen sie höchste Lebendigkeit. Die getroffene Unterscheidung mag übergenu und haarspalterisch erscheinen. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, daß die Beziehung zur Idee vom Menschen aus als Liebe gedacht ist, denn dies impliziert eine Dynamik in dem entstehenden Verhältnis: Die Liebe kann mehr oder weniger stark bzw. - entscheidend für Augustin - der geistigen Natur der Idee mehr oder weniger entsprechend sein, und danach bestimmt sich die Art des Verhältnisses.

Meine These, daß es Augustin hauptsächlich oder sogar ausschließlich auf den Bezug des Menschen zu solchen Ideen ankommt, deren Inhalt mit dem Wesen Gottes identifiziert werden muß, und daß deshalb dieser Bezug selbst, der sich in Liebe darstellt, ein ausschlaggebender Bestandteil seines Gedankengangs ist, kann durch solche Textstellen in Frage gestellt werden, in denen Augustin von einem Urteil oder von einem geistigen Sehen des Menschen im Zusammenhang mit Dingen spricht, die nicht, wie Güte und Gerechtigkeit, rein "ideellen" Charakter haben. Diese sind noch näher zu untersuchen. Es handelt sich im Grunde genommen nur um zwei Beispiele, die Augustin aufgreift, nämlich um den menschlichen Geist und um ein materielles Ding, den Torbogen einer Stadt wie Karthago oder Alexandria. Seine Ausführungen haben viele Interpreten zu der Meinung

geführt, daß Augustin die geistige Schau einer Idee für einen notwendigen Bestandteil des Prozesses der Erkenntnis aus Sinneswahrnehmungen hält. Sogar Gilson, der ja der Schau der Ideen eine für die jeweilige Erfahrung rein normative Funktion zugesteht, sagt, daß diese Schau den "notwendigen Typus" eines durch Sinneswahrnehmung erhaltenen Begriffs "definiert".¹⁵⁹ Cushmann geht noch sehr viel weiter, indem er sagt, daß auch "physikalisches Wissen" "nur durch ... das ewige Wort", also durch den Kontakt mit ihm in der geistigen Schau, verfügbar ist;¹⁶⁰ Warnach sagt in seinem Aufsatz, daß wahres Wissen bedeutet, etwas im Lichte seines eigentlichen Wesens zu erkennen.¹⁶¹ M.E. jedoch spricht Augustin an keiner Stelle von einem Kontakt des Menschen mit dem idealen Sein eines geschaffenen Dings. Die Vorstellung einer solchen Schau bei Augustin anzunehmen, ist schon deshalb uneinsichtig, weil Augustin dem kreativen Akt der Zeugung geistiger Vorstellungen von äußerlich wahrgenommenen Dingen, dessen Subjekt die Seele allein ist, so viel Bedeutung beimißt.

Die Passage, in der er das Beispiel der "mens" anführt,¹⁶² handelt davon, daß es in einem Gespräch unter denjenigen Dingen, die der eine Gesprächspartner dem anderen von sich selbst - also von seinem Geist - mitteilt, solche gibt, auf die der Adressat nur reagieren kann, indem er seinem Partner glaubt oder nicht glaubt; anderes kann jedoch Gegenstand eines Gesprächs über die "mens" sein, was beiden in der gleichen Weise durch eine geistige Schau als wahres Wissen zur Verfügung steht. Das nur Glaubbare ist dabei das, was eine Person versteht oder nicht versteht, will oder nicht will. Es handelt sich also nicht darum, wie ein Mensch sich selbst als "mens" definiert, sondern darum, was er konkret mit seiner "mens" - also mit sich selbst - anfängt. Und dementsprechend sagt Augustin nicht, daß jeder Mensch durch die von ihm genannte geistige Schau definieren kann, was (quod) jeder "mens" sein soll, sondern, wie beschaffen (qualis) sie sein soll (debeat). Das weist im Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Kontext deutlich darauf hin, daß es um moralische Qualitäten geht, um rechtes Verstehen und rechtes Wollen. Damit ist dasselbe gemeint, was Augustin ansprach, als er von dem Gesetz des gerechten Handelns redete, das jedem Menschen zugänglich ist. An einer anderen Stelle bezeichnet Augustin das Objekt der Schau in Bezug auf die "mens" als die

"Form, dergemäß wir sind und dergemäß wir ... in wahrer und rechter Vernunft etwas handeln"¹⁶³. Aus der Tatsache, daß diese geschaute Form zugleich auch die Norm des Handelns abgibt, läßt sich schließen, daß es sich auch hier um die Schau einer Idee einer rein geistigen Größe handelt; m.E. ist es in diesem Kontext die Idee der Wahrheit. Daß Augustin der Meinung wäre, einem jeden Menschen sei die Schau der Idee der "mens", also seines wahren Wesens, zugänglich, erscheint außerdem schon deshalb schwer möglich, weil er sich der falschen, aus der Körperwelt abgeleiteten, Vorstellungen so bewußt ist, die sogar hochgelehrte Menschen sich in der philosophischen Tradition von der "mens" gemacht haben.¹⁶⁴

Über das Beispiel des Torbogens handelt Augustin in drei verschiedenen Zusammenhängen. Es geht ihm zuerst darum, wie der menschliche Geist aus Wahrnehmungen, Erinnerungen oder Fiktionen in seinem Innern Bilder der körperlichen Dinge formt, in Bezug auf die "wir durch gänzlich andere Regeln, die über unserem Geist unbeweglich bleiben, bei uns selbst überzeugt werden, sie entweder gutzuheißen oder zu mißbilligen."¹⁶⁵ Außer der starken Betonung der Transzendenz dieser "regulae" wird auch ihre vollständige Andersartigkeit gegenüber den vorgestellten Bildern hervorgehoben. Das weist darauf hin, daß es sich bei deren Gutheißung oder Mißbilligung um Urteile handelt, die sich nach moralischen oder ästhetischen Normen richten, also nach solchen Ideen, die im Wesen Gottes verankert sind. Als zweites spricht er davon, daß der Mensch durch ein Urteil entscheiden kann, daß ein aus einer Wahrnehmung entstandenes vorgestelltes Bild einem reinen Phantasieprodukt vorzuziehen ist. Norm dieses Urteils ist allein die Wahrheit, der zufolge das Bild aus der Wahrnehmung als wahrheitsgemäßer erkannt wird. Augustin nennt es das "Urteil der Wahrheit", das "durch unverderbliche Regeln in seinem eigenen Recht (im Text: sui iuris) ewig fest bestehen bleibt"¹⁶⁶. "Sui iuris" erinnert dabei sehr an die Bezeichnung "sui generis", mit der Augustin das Licht, in dem für die "mens" die Wahrheit leuchtet, beschrieben hatte.¹⁶⁷ Wichtig ist auch, daß in beiden bisherigen Fällen Augustin nicht mehr von Formen oder Begriffen der geistigen Ideen, sondern von Regeln spricht; m.E. bezieht er sich damit konkret auf Regeln für die Urteilsbildung über Dinge aus dem materiellen Bereich, so daß der moralische Aspekt in der Beziehung des Men-

schen zu den Ideen weit weniger stark betont wird. Klar ist jedenfalls, daß das im Urteil Geschaute rein ideeller Natur ist, also sich nicht in einer notwendigen Beziehung zu den zu beurteilenden Dingen befindet. Im weiteren Kontext dieses Beispiels steht außerdem, daß Augustin sich sowohl positiv der Fähigkeiten als auch negativ der Gefahren der phantasierenden Tätigkeit der "mens" bewußt ist und es ihm deshalb darauf ankommt, deren trotz dieser Gefahren bestehenden Bezug zur Wahrheit zu gewährleisten. Als drittes nennt Augustin noch einmal das auf verschiedene Weise zu erhaltende Bild der Vorstellung, das von einem "Anderen" (aliud) beurteilt wird, "demgemäß mir jenes Werk gefällt, von dem her ich es auch, wenn es mir nicht gefallen würde, korrigieren würde."¹⁶⁸ Dieser Satz ist problematischer, denn mit dem "aliud" könnte auch die Idee des vorgestellten Dings gemeint sein, zumal eine konkrete Korrektur der Vorstellung von ihm her als möglich angesehen wird. Zu notieren ist aber, daß es Augustin hier im Besonderen um die Schönheit des vorgestellten Gegenstandes geht; außerdem steht die Passage im Zusammenhang mit dem schon besprochenen Text, in dem von dem Menschen die Rede ist, der um seiner Gutheit willen geliebt wird, und den man auf Grund der geistigen Schau der Idee des Guten nach Erkenntnis seines wahren Charakters gut machen, also korrigieren, kann. Im letzten Satz des Abschnitts wird jenes "aliud" näher beschrieben: Es handelt sich um die "Gründe und die unaussprechlich schöne Kunst solcher Figuren", die sich über dem Blick des Verstandes befinden und die der Mensch "durch einen reinen Akt der Intelligenz" (simplici intelligentia) ergreift.¹⁶⁹ Der Satz ist schwer verständlich: Was ist mit den "Gründen" und besonders mit der "unaussprechlich schöne(n) Kunst" gemeint? Burnaby übersetzt ins Englische nicht wörtlich, aber m.E. angemessen und in Übereinstimmung mit meiner These: "... wir erkennen mit intuitivem Ergreifen die Prinzipien der Kunst, die in solchen Formen verkörpert sind ..."¹⁷⁰ (Übersetzung und Hervorhebung von mir, d. Verf.). Das bedeutet, daß das "aliud" nichts anderes als die Idee der Schönheit ist, an der jedes als schön wahrgenommene Ding gemessen wird. Damit ist der Inhalt jeder geistigen Schau in allen Fällen als die Idee einer geistigen Größe erkannt, die mit dem Wesen Gottes identifiziert werden muß und zu der der Mensch in einer durch Liebe charakterisierten Beziehung steht.

Es bleibt noch, die Lichtmetaphorik der Illuminationslehre etwas genauer zu klären und dabei das Verhältnis der wahren Ideen zu dem einen wahren Gott zu bestimmen versuchen. Probleme ergeben sich im Grunde genommen deshalb, weil die Wahrheit selbst, die Augustin eindeutig mit dem Licht identifiziert, in dem die Ideen geschaut werden,¹⁷¹ gleichzeitig als die Schöpfungsmittlerin, d.h. aber als die zweite Person der Trinität und also als Gott selbst beschrieben wird.¹⁷² Denn es stellt sich die Frage, ob der Mensch in seiner geistigen Schau das Licht selbst, also Gott selbst, sieht, wenn er die Ideen in diesem Licht sieht. Bejahte man diese Frage, so würde Augustins zweifellos vorhandene Nähe zur Mystik hervorgehoben; außerdem wäre die Transzendenz Gottes für den höchsten Teil der menschlichen Vernunft partiell aufgehoben. Verneint man sie, wie es m.E. richtig ist, so muß man sich dem Problem genauer Verhältnisbestimmungen und Definitionen stellen. Das erscheint jedoch fast unmöglich, da Augustin sich selber unklar ausdrückt: Er kann in einem Atemzug sagen, daß der Mensch etwas - in diesem Fall die wahre Norm für die "mens" - "in der Wahrheit selbst" sieht und daß er "die unverletzliche Wahrheit" sieht; für "sehen" steht beide Male das gleiche Wort.¹⁷³ Diese Uneindeutigkeit wird von Gilson¹⁷⁴ und TeSelle¹⁷⁵ etwas unbefriedigend dadurch erklärt, daß der Mensch, der in dem Licht der Wahrheit die Ideen schaut, "irgendwie" auch die Wahrheit selbst schaut. Vertretbar wäre m.E. auch die Interpretation, die in dem zweiten der beiden Ausdrücke unter der genannten Wahrheit die Wahrheit der in Frage stehenden Norm versteht und sie damit logisch von der Wahrheit selbst unterscheidet. Dafür spricht, daß Augustin die geschaute Form bzw. Idee als eine Wahrheit (neben anderen) bezeichnen kann.¹⁷⁶ Man muß also die Schöpfungsmittlerin als die eine Wahrheit von den Ideen geistiger Größen als lauter Wahrheiten unterscheiden und nach dem Verhältnis zwischen beiden fragen. Viel spricht dafür, sie im Rahmen der für Augustin so maßgeblichen Signifikationshermeneutik, die in der vorliegenden Arbeit allerdings höchstens in ihrer Ausprägung als Lehre von den "vestigia trinitatis" behandelt wurde, als im Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem stehend anzusehen, und zwar so, daß eine Idee zugleich auf sich selbst und auf die Wahrheit ihres Inhalts sowie über sich hinaus auf die eine Wahrheit selbst verweist - falls das Zeichen als Zeichen erkannt wird. Ein Interpret versteht die Ideen als

"Manifestationen der ewigen Wahrheit"¹⁷⁷. Dieser Ausdruck hebt die aktive Rolle der einen Wahrheit hervor, die als Schöpfungsmittlerin auch im Prozeß der Erhaltung tätig ist, indem sie sich selbst Zeichen setzt. Außerdem ist die Anzahl der Stellen, in denen Augustin hervorhebt, daß man die Ideen in dem Licht der Wahrheit sieht, so daß man von diesem berührt wird, es aber nicht selbst als solches sieht, soviel größer, daß sich die getroffene Unterscheidung rechtfertigt.

Das Zeichen muß als Zeichen erkannt werden, damit der Mensch den wahren Herkunftsort der Ideen erfährt. Es ist genau dieser Akt, den Augustin als Bekehrung beschreibt, nämlich als Wendung des Menschen zu dem Licht selbst, in dem er wie jeder andere die Ideen sieht und liebt.¹⁷⁸ Aber ist Augustin der Meinung, daß nach seiner Bekehrung der Mensch der Wahrheit selbst ansichtig wird? Dies ist m.E. nicht der Fall. Er spricht vielmehr davon, daß man "zum Herrn bekehrt werden soll, gleichsam wie zu dem Licht, von dem man auch, als man von ihm abgewendet war, auf irgend eine Weise berührt wurde."¹⁷⁹ Wieder ist durch "gleichsam" die Uneigentlichkeit der Rede angezeigt; die Wendung erfolgt eigentlich zum Herrn, d.h. aber zu Jesus Christus, der Gott ist, aber auch Mensch war. Die Metapher des Sehens ist in Bezug auf die Bekehrung des Menschen an ihre Grenzen gelangt und kann den Gehalt des Gemeinten nicht mehr erfassen. Weil für Augustin die Schau (visio) Gottes erst im Eschaton möglich ist, kann auch die Wahrheit erst dann gesehen werden. Wenn seine Aussagen über die Identifizierung der Wahrheit als der Schöpfungsmittlerin mit der zweiten Person der Trinität sowie seine Betonung der Gleichgöttlichkeit aller trinitarischen Personen ernstgenommen werden, bleibt gar keine andere Lösung übrig. Hinzuzufügen ist allerdings, daß es christologisch von großer Bedeutung ist, daß für Augustin der inkarnierte Sohn Gottes als die zweite Person der Trinität identisch mit der Wahrheit ist, die allein den Menschen zu wahren Wissen kommen läßt. Er wird von beiden in der Metapher vom äußeren und vom inneren Lehrer sprechen. Dies wird später noch etwas weiter ausgeführt werden.

Führt diese Fassung der Illuminationslehre Augustins, in der die dem Menschen beständig verfügbaren Ideen geistiger Größen als sowohl mit dem Wesen Gottes letztlich identifiziert als auch gleichzeitig als auf das Wesen Gottes hinweisend angesprochen werden, auf den Ansatz einer Theologie, die als "natürliche

Theologie" bezeichnet werden müßte ? Diese Frage, die sich schon im Zusammenhang mit der Lehre von den "vestigia trinitatis" stellte, verdient an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen zu werden. In dem Bewußtsein, daß damit eine relativ moderne Problemstellung aus einem ganz anderen theologischen Kontext heraus an Augustins Ausführungen herangetragen wird, muß mit der Antwort auf diese Frage dort begonnen werden, wo Augustin in vielleicht schwach analoger Form sie sich selbst stellt. Es ist nicht zu weit hergeholt, Augustins Bemühungen, sich von der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und der daraus sich ergebenden Fähigkeit, sich Gottes und aller ideellen Größen zu erinnern, abzugrenzen, als Analogon für das nach der Aufklärung sich stellende Problem der Abgrenzung einer Theologie vom Pantheismus und von der zu oft damit identifizierten "natürlichen Theologie" anzusehen.¹⁸⁰ Im XIV. Buch von "De Trinitate" bleibt Augustin - vielleicht bewußt - im Kontext der platonischen Anamnesislehre, wenn er die Möglichkeit behandelt, sich des Besitzes einer ideellen Größe wie "Glück" sowie sich Gottes selbst zu erinnern.¹⁸¹ In Bezug auf das Glück besteht keine Frage: Den Zustand wirklicher Glückseligkeit könnte der Mensch nur aus der Zeit im Paradies her kennen; eine Erinnerung daran mußte aber durch den Sündenfall völlig ausgelöscht werden. An dieser Argumentation wird deutlich, daß Augustin die Unsterblichkeit der Seele als Element eines solchen Gedankengangs nicht einmal mehr nennt. Außerdem ist noch einmal betont, daß der Mensch den Kontakt zur geistigen Welt durch die Sünde, nämlich durch das Hinwenden zur und darauf folgend das Aufgehen in der körperlichen Welt (conformari !) verliert. Im ganzen wird an der Fragestellung auch klar, daß es hier nicht darum geht, etwas intellektuell zu kennen, sondern darum, etwas zu besitzen. Anknüpfend an den für Augustin so wichtigen Gedanken, daß das Kennen einer ideellen Größe auch die Liebe für sie umfaßt, ließe sich vielleicht definieren, daß der Besitz dieser Größe die Erfüllung der Liebe bedeutet. Die Möglichkeit, sich einer ideellen Größe zu erinnern, muß demzufolge in einer minderen und dem Menschen verborgenen Weise deren Besitz enthalten, so, wie Augustin es im Blick auf die Größen "Güte" und "Gerechtigkeit" beschrieben hatte, mit denen der Mensch urteilend umgeht und die er auf diese Weise besitzt. Glück hatte Augustin im Zusammenhang der

Illuminationslehre nicht genannt; der eben aufgestellten These widerspricht es also nicht, daß Augustin die Erinnerung an Glück ausdrücklich ausschließt. Es gilt vielmehr zwischen den einzelnen Begriffen zu unterscheiden. Die in der Illuminationslehre wichtigen Begriffe kreisen - das wird an der Wichtigkeit des wahren Urteils deutlich - um den Begriff der Wahrheit, einer Bezeichnung für die zweite Person. Der Begriff des Glücks gehört in einen anderen Kontext, um den es im nächsten Abschnitt gehen wird. In jenem Kontext geht es um das Wollen des Menschen, das schöpfungstheologisch schon mit der erhaltenden Funktion des Geistes in Verbindung gebracht wurde.

In diesem Beispiel spricht sich Augustin also eindeutig gegen die platonische Lehre, d.h. aber in der Analogie, die gezogen wurde, gegen das "natürliche" Element einer Theologie, aus. Augustin führt nun aber weiter aus, daß es sich mit Gott selbst anders als mit der Idee des Glücks verhält. "Des Herrn, seines Gottes aber erinnert man sich. Denn jener ist immer ... Und er ist überall ganz ... und deshalb kann sich seiner erinnert werden."¹⁸² Hier muß besonders auf die Art der Begründung gehört werden. Gottes wird sich nicht als etwas Vergangenes, sondern als etwas Gegenwärtiges erinnert. So kommt Augustins besondere Fassung des Begriffs des Gedächtnisses zur Geltung, in der die "memoria" als der Raum der Aufbewahrung aller vergangenen und gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte beschrieben wird. Gottes Gegenwärtigsein an allen Orten, also auch im menschlichen Bewußtsein, wird durch die Lehre von der Allgegenwart Gottes beschrieben, die Augustin z.B. in dem für ihn so wichtigen Vers Rö 11,36 ("Denn von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge") bestätigt findet. Damit aber wird die Illuminationslehre in der Lehre von der Schöpfung, eigentlich noch in der Lehre von Gottes Erhaltung seiner Schöpfung, verankert.¹⁸³ Noch mehr als eine Lehre vom Menschen, der Gott "irgendwie" auch im Stand der Sünde zur Verfügung hat, ist sie eine Lehre von Gott, der aus einem Grund, der nur als Gnade beschrieben werden kann,¹⁸⁴ in jedem Menschen "bleibt" (manet).¹⁸⁵ Gleichzeitig kommt es auf die Funktion dieser Lehre an. Sie formuliert die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Mensch sich zu Gott bekehren und an ihn glauben kann, sagt aber nichts über das Motiv und gewissermaßen den Ansatzpunkt einer Bekehrung aus. Sie hat allerdings ihre Rolle im Prozeß der Gotteserkenntnis, der auf die einmal statt-

gefundene Bekehrung folgt: Der Ideen, deren Schau den Menschen zum Urteil befähigt und so über die Welt der Körper hinaushebt, kann er bewußt nur dann innwerden, wenn er sich zu sich selbst nach innen kehrt; die Wendung nach innen, hin zu dem, was geistig ist im Menschen, ist aber für Augustin im Kontext seiner Ontologie und der Vorstellung der "ordo" ein notwendiger Schritt in der Bekehrung zu Gott hin, die den Menschen schließlich über sich hinaus auf das Ewig-Geistige führt.¹⁸⁶ Den Beginn der Bekehrung aber, der allererst die Möglichkeit eröffnet, glaubend Gott als den Illuminator der menschlichen Seele zu erkennen und über ihn zu reden, sieht Augustin im Glauben an den inkarnierten Christus. Solange eine Theologie in diesem Punkt christozentrisch bleibt, ist es m.E. gerechtfertigt, Gottes Wirken in Zusammenhang mit "natürlichen" Vorgängen zu bringen. Gefragt werden muß allerdings, was für eine Bedeutung Christus als Inkarnierter und der Glaube an ihn für die Dauer des Lebens des glaubenden Menschen haben. Geht die außen-innen-Dialektik so weit, daß der Glaube an Christus nur als notwendiger Anstoß von außen verstanden wird, dessen Bedeutung durch eine Erkenntnis Gottes in der Schau der Ideen abgelöst wird, nachdem der Mensch einmal gewissermaßen die Richtung aller Aspekte seines Lebens geändert und sich von der körperlichen Welt ab- und auf die geistige Welt hingewandt hat ? Dies bleibt die kritische Frage, die kaum zu beantworten ist und die deshalb an Augustins Theologie immer wieder gestellt werden muß.

4.5. Des Menschen ursprüngliche Suche nach Gott

Es wurde im letzten Abschnitt gezeigt, daß für das Denken bzw. für den menschlichen Intellekt eine solche Beziehung zu Gott besteht, die auf der einen Seite für jeden Menschen in der Dauer seines ganzen Lebens existiert, also sowohl Individualität als auch zeitliche Kontingenz transzendiert, und die auf der anderen Seite von Gott ins Werk gesetzt wird und deshalb als ein Element im Prozeß der Schöpfungserhaltung verstanden werden muß. Ebenfalls wurde deutlich, daß der liebende und wollende Bezug des Menschen zu den genannten Ideen sowie ihr Einfluß auf seinen konkreten moralischen Lebensvollzug eine notwendige Rolle spielt. Der Akt, in dem Gott aus Gnade die Beziehung zwischen ihm und der "imago" und damit die Identität der "imago"

selbst erhält, wäre nicht vollkommen, wenn er nicht auch den voluntativen Aspekt des menschlichen Geistes umfaßte. Im Rückblick auf Augustins Theologie der Schöpfung muß dabei der Wille und die Liebe des Menschen als in einem untrennbaren Verhältnis zueinander stehend beschrieben werden. Tatsächlich ist es eines der Probleme der Augustinforschung, dieses Verhältnis genauer zu bestimmen und beide Größen entweder zu identifizieren oder einer der beiden eine umfassendere, der anderen dann eine spezifischere Bedeutung zuzuschreiben.¹⁸⁷ Die Schwierigkeit liegt wohl besonders darin, daß man hier ein Problem zu lösen versucht, das von Augustin gar nicht als Problem erfaßt und demzufolge auch nicht als ein solches behandelt worden ist. Wichtig ist nur, daß sowohl Wille als auch Liebe das Prinzip der Bewegung des menschlichen Geistes sind, das ihm von Natur aus gegeben ist und mit dem er frei entscheidet, in welche Richtung und mit welchem Ziel im Auge er sich durch die Zeit seines Lebens hindurch bewegt und wie er entsprechend dieser Richtung und entsprechend dieses Ziels sein Leben konkret vollzieht. Die erhaltende Tätigkeit Gottes würde dann darin bestehen, allen Menschen ein Ziel vor Augen zu stellen, das allen Menschen zuhächst begehrenswert erscheint. Dieses Ziel ist für Augustin das Glück. Der Mensch bestimmt seinen Lebensweg durch den Willen, glücklich zu sein. Nur deshalb aber ist die Suche nach Glück ein Zeichen der gnädigen Erhalter Tätigkeit Gottes, weil nur er selber das wahre Glück ist und so die Suche des Menschen nur dann wirklich zum Glück führen kann, wenn dieser Gott als Ursprung und Ziel seiner Suche erkennt. Diese Gedankenfolge soll an den entsprechenden Texten aus "De Trinitate" ausführlicher dargestellt werden. Sie finden sich hauptsächlich in der ersten Hälfte des XIII. Buches.

Dem schon besprochenen Abschnitt im IX. Buch analog, in dem Augustin unterscheidet zwischen den Dingen, die nur ein Einzelner von seiner "mens" aussagen kann, und solchen, die jedem Menschen als Wahrheiten zugänglich sind, unterscheidet er nun zwischen dem, was jeder Mensch individuell und vor allen anderen Menschen verborgen will, und dem, was als allgemein menschlicher Wille von allen gewußt, erfahren und geäußert werden kann.¹⁸⁸ Es gehört zu Augustins Erkenntnistheorie, daß es ein besonderes Problem für ihn darstellt, von der allgemeinen Bekanntheit einer geistigen Größe in allen Menschen zu reden, denn es versteht

sich, daß diese niemals aus einer äußeren Erfahrung abgeleitet werden kann, sondern im Prinzip nur von jedem Menschen allein in seiner "mens" als dem einzigen geistigen Bereich, der ihm unmittelbar zugänglich ist, erkannt werden kann. Augustin spricht darum davon, daß in solch einem Fall der Mensch diese Größe in sich selbst "schaut" (intuetur - so hatte er auch die Schau der Ideen beschrieben !), in anderen aber "konjiziert" (coniecere), ein Ausdruck, der nicht unangemessen mit Schleiermachers Ausdruck der "Divination" als Bezeichnung für das Erraten unbeschreibbarer Dinge in Verbindung gebracht werden kann. Ob sich aus der Erwähnung dieses Unterschieds allerdings entnehmen läßt, daß Augustin um die Problematik des Unterfangens weiß, über eine die individuelle Persönlichkeit des Menschen bestimmende Größe wie seinen Willen allgemeine Aussagen zu machen, bleibt unsicher und sogar zweifelhaft, da er den Begriff des Individuums mit seinen nachaufklärerischen Konnotationen natürlich nicht kennt und seine Anthropologie keinesfalls von diesem Konzept her bestimmt ist. Das Problem als solches bleibt für den Interpreten dennoch bestehen.¹⁸⁹

Als Beispiel für einen Willen, der allen Menschen gemeinsam ist, nennt Augustin zuerst das Bestreben, billig einzukaufen und teuer zu verkaufen. Es wird von ihm als Laster (vitium) gekennzeichnet. Als eine Art menschlich-allzumenschliches Bemühen bleibt dieses Beispiel wahr, auch wenn Augustin weiter ausführt, daß der Mensch nicht notwendigerweise dementsprechend handelt, weil ihm entweder der Wille, gerecht zu handeln, oder das Verfallensein an ein noch größeres Laster, um dessentwillen er zu teuren Käufen und billigen Verkäufen gezwungen wäre, anderes zu tun auferlegen. Bochet übersetzt falsch, wenn sie dieses Bestreben als nur aus der Lasterhaftigkeit, nicht aus der Natur des Menschen erklärbar versteht und deshalb schließt, daß es sich in Wahrheit überhaupt nicht um einen allen Menschen gemeinsamen Willen handelt.¹⁹⁰ Vielmehr bleibt der Wille allgemein, eben "menschlich", aber Augustin will sagen, daß er als einer neben anderen Willen besteht, die stärker werden und ihn deshalb überwinden können. Wichtig ist also, das sei schon angemerkt, das zum Akt des Wollens gehörige Element, ob und wie der Wille in einer ihm entsprechenden Handlung zur Ausführung gelangen kann. Es kommt Augustin nicht darauf an, mehrere allgemeine Willen zu finden, sondern den einen Willen, nach dem

sich das ganze Leben in allen zu ihm gehörigen voluntativen Akten ausrichtet. Dieser eine Wille ist der Wille, glücklich zu sein. Von ihm allein gilt, daß "was auch immer ... anderes jeder verborgen will, von diesem Willen, der allen (sc. Menschen) und in allen Menschen zur Genüge bekannt ist, nicht abweicht."¹⁹¹ Er ist nicht ein Wille, sondern "der Wille selbst"¹⁹²; Glück ist nicht ein Ziel unter anderen, sondern das höchste und zugleich das umfassendste Ziel des Willens.¹⁹³ Ein so großer Unterschied besteht zwischen diesem und den anderen Willen, daß man identifizierend sagen könnte, überhaupt zu wollen bedeutet für den Menschen, glücklich leben zu wollen.

Die Aussage, daß die Suche nach Glück die Triebkraft jedes menschlichen Lebens ist, war in der philosophischen Tradition schon als der später so genannte eudämonistische Ansatz bekannt und wurde von mehreren Schulen vertreten.¹⁹⁴ Augustin erwähnt besonders Cicero,¹⁹⁵ der trotz seines philosophischen Skeptizismus diese Aussage als erkennbare Wahrheit behandelte; bekannt war Augustin dies wohl durch die für ihn so bedeutsame Lektüre des "Hortensius". Eine Meinungsverschiedenheit bestand jedoch schon in dieser Tradition darüber, ob "Glück" einzig als eine von dem nach Glück suchenden Menschen subjektiv konzipierte Größe verstanden werden sollte oder ob sich objektiv Aussagen darüber machen ließen, worin dieses Glück besteht. Den subjektiven Ansatz beschreibt Augustin so: "Denn so wie irgendeine Sache sie (sc. die Menschen) am meisten erfreut, so konstituieren sie in ihr das glückliche Leben."¹⁹⁶ Er ist für ihn eine bedenkenswerte und zugleich bedenkliche Möglichkeit.¹⁹⁷ Sie würde einerseits erklären können, warum Menschen, obwohl sie doch alle nach Glück suchen und deshalb, entsprechend Augustins Erkenntnistheorie, alle in irgendeiner Weise vom Glück wissen (scire) müssen, in ihrem konkreten Lebensvollzug verschiedenen Zielen nachstreben, also verschiedene Lebensweisen für glückliches Leben halten.¹⁹⁸ Sie würde andererseits Augustins gesamtes Unternehmen zunichte machen, die menschliche Suche nach Glück als Zeichen der göttlichen Erhaltung zu verstehen. Denn wenn Gott das Glück selbst, das "höchste Gut" (summa bonum) des Menschen ist, dann ist damit eine objektive Größe gesetzt. Weil Gott als das Glück des Menschen auch Güte und Wahrheit ist, muß sich die Frage nach dem wahren Glück stellen und beantworten lassen, muß außerdem eine Verbindung zwischen einem glück-

lichen und einem guten Leben gezogen werden können. Was bei Gott zur Einheit zusammenkommt, muß beim Menschen durch das Stehen in einem Beziehungsgeflecht abgebildet werden.

Schon von Cicero her war Augustin der Ansatz bekannt, der den objektiv-ontologischen und den subjektiv-psychologischen Aspekt nicht trennt. Laut diesem ist das höchste Gut des Menschen hauptsächlich durch seine Stellung an der Spitze der natürlichen "ordo" definiert, und das Glück des Menschen ist bedingt durch objektive Gegebenheiten, die in dieser "ordo" begründet sind.¹⁹⁹ Weil Augustin sowohl an der Allgemeinheit des Wollens und damit auch des Wissens von Glück als auch an der Möglichkeit einer Definition dessen, worin das Glück selbst und das glückliche Leben für den Menschen besteht, festhalten muß, ist er schließlich im Blick auf diejenigen, die in schlechtem Tun ihr Glück zu finden meinen, zu einer paradoxen Aussage gezwungen: "Auch wer nicht glücklich leben will (d.h. sich nicht nach den Tugenden ausrichten will - d. Verf.), will glücklich leben."²⁰⁰ Das Wissen, das der Suche nach Glück vorausgehen muß, besteht offensichtlich nur in dem Verfügen über eine formale Idee oder einen Begriff von Glück (quae sit), nicht aber in dem Wissen seines Inhalts bzw. des Orts, an dem es zu finden ist (ubi sit). Um wirklich allgemeiner Wille zu sein, kann der Wille, glücklich zu leben, nur in einem abstrakten Sinne, noch losgelöst von allen konkreten Zielen, auf die sich ein Wille richten kann, verstanden werden.

Augustin kann das genannte Paradox nur auflösen und dadurch die Möglichkeit eröffnen, objektive Maßstäbe an den Begriff des Glücks anzulegen, indem er zu verstehen gibt, daß zwischen dem Willen, glücklich zu leben, und dem glücklichen Leben selbst nicht nur ein gradueller, sondern ein qualitativer Unterschied besteht. Hier eine Unterscheidung zu treffen, ist gerade deshalb notwendig, weil beide "Seinszustände" im Sinne von Möglichkeit und Wirklichkeit engstens aufeinander bezogen sind. Denn den Menschen bestimmt nicht etwa die Suche nach einer transzendenten Idee von Glück, sondern viel konkreter die Suche nach einem glücklichen Leben. Das bedeutet, daß die Suche für ihn zu einem großen Teil darin besteht, die gesuchte Größe fortlaufend in seinem Leben zu realisieren zu versuchen. So werden Definitionen möglich, durch die der Zustand eines glücklichen Lebens konkreter erfaßt wird. Augustin hatte schon erklärt, daß

Menschen in der Sache ihr glückliches Leben konstituieren, die sie am meisten erfreut. Das ist nur dann verständlich, wenn sie ihr glückliches Leben in dem Besitz dieser Sache realisiert sehen. In einer ersten Erwähnung dieses Themas innerhalb eines anderen Kontexts macht Augustin schon im XI. Buch deutlich, daß der Wille eines Menschen immer auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist und nur in der Schau (visio) dieses Gegenstands zur Ruhe kommt.²⁰¹ Obwohl Augustin die erstrebte "res" sicher in einem sehr weiten Sinne versteht, ist unter dieser Voraussetzung doch gewissermaßen eine materialistische Grundanschauung von einem glücklichen Leben gegeben. Deshalb kann dieses im XIII. Buch zumindest teilweise definiert werden als der Zustand, in dem man hat, was man will.²⁰² Das ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Der Satz geht weiter: "Es folgt aber nicht daraus, daß alle, die haben, was sie wollen, glücklich sind."²⁰³ Augustin muß erklären, warum ein moralisch schlechtes Leben nicht glücklich sein kann. Er tut dies aber nicht, indem er einen schlüssigen Beweis führt, sondern indem er sich rhetorischer Mittel bedient. Wenn er fragt, ob man überhaupt noch von einem gemeinsamen Willen, glücklich zu leben, reden kann, wenn doch gleichzeitig so verschiedene Definitionen von einem glücklichen Leben bestehen, daß je eine die andere ausschließen würde, führt er seine eigene Meinung indirekt ein: "Denn wenn glücklich zu leben zum Beispiel bedeuten würde, gemäß der Tugend des Geistes zu leben, wie will dann der glücklich leben, der dies nicht will?"²⁰⁴ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Und im nächsten Abschnitt versucht er, den Leser von der Unmöglichkeit zu überzeugen, daß ein moralisch schlechtes Leben glücklich sein kann, indem er ein solches Leben, unterstützt durch die Autorität eines Schriftzitats, in so krassen Worten beschreibt, daß die Frage, ob man einen nach solcher Weise lebenden Menschen glücklich nennen kann, nur weil er so lebt, wie er will, wirklich nur noch eine rhetorische Frage ist.²⁰⁵

Eine schlüssige Erklärung der Frage, warum ein schlechtes Leben nicht glücklich sein kann, könnte jedoch dann gegeben werden, wenn man auf Augustins Lehre von der Sünde zurückblickt. Dort hatte er beschrieben, wie der Sünder, der seine Besitzgier auf die Welt der körperlichen Gegenstände richtet, (zu bemerken ist, daß auch hier das Haben als Ziel des menschlichen Strebens verstanden wird), niemals an seinem Besitz genug haben kann und

darum immer nach dessen Vergrößerung strebt. Offensichtlich identifiziert Augustin ein solches Verhalten mit einem moralisch schlechten Leben, und die Tatsache, daß nichts dem Willen genug sein kann, bedeutet zugleich, daß er an keinem Punkt der Erfüllung seiner Habgier Ruhe und Frieden finden kann. Ruhe und Frieden aber sind für Augustin die angemessensten Bezeichnungen für den Zustand, der mit der Erfüllung des Willens erreicht ist und in dem der Mensch aus diesem Grunde glücklich ist.

Was nun aber der Mensch wollen soll, um glücklich zu werden, drückt Augustin zuerst noch nicht positiv aus. Die Definition wird nur dadurch erweitert, daß das Haben-Wollen, das die Suche nach Glück bestimmt, ein "auf rechte Weise wollen" (*recte velle*) sein muß.²⁰⁶ Dadurch entsteht eine zweiteilige Bestimmung des glücklichen Menschen: "Glücklich ist also nur der, der sowohl alles hat, was er will, als auch nichts auf schlechte Art und Weise will."²⁰⁷ Im nächsten Abschnitt wird diese Definition als "allen bekannt, allen wertvoll" vorausgesetzt.²⁰⁸ Hier vollzieht er nun den für den weiteren Gedankengang wichtigen, logisch jedoch nicht wirklich schlüssigen, Übergang, indem er das Gegensatzpaar gut-schlecht nicht mehr adverbial auf das Verb "velle" bezieht, sondern substantivisch als Satzobjekt versteht: Den Menschen "ist es nicht verborgen, daß nicht jener glücklich ist, der das, was er will, nicht hat, und auch jener nicht, der das, was er auf schlechte Weise (*im:Text: male*) will, hat, sondern jener, der sowohl hat, was auch immer er an guten Dingen (*im Text: bona*) will, und keine schlechten Dinge will..."²⁰⁹.

Zwei interessante Bemerkungen macht Augustin in diesem Zusammenhang. Zum einen erklärt er, daß der Mensch, wenn er zu wählen hätte, es vorzieht, zu haben, was er will, anstatt das Gute zu wollen, auch wenn er es nicht haben kann.²¹⁰ Das schließt genau an seine Sündenlehre an, nach der aus dem Hochmut, so sein zu wollen wie Gott, die Besitzgier folgt. Gleichzeitig gibt Augustin damit indirekt zu verstehen, daß das Gute nicht besessen werden kann. Zum anderen führt er im Abschnitt davor aus, daß jeder, der auf verwerfliche Weise sein Glück sucht und zu finden meint, in Wirklichkeit nicht glücklich, sondern elend genannt zu werden verdient; elender als der aber, der "nur" schlecht leben will, ist der, der dieses Wollen auch in die Wirklichkeit umsetzt. Diese Betonung der Außendimension des menschlichen Lebens erscheint seltsam bei Augustin, für den doch die

geistige Aktivität der "mens" eine so viel bedeutendere Stellung einnimmt, und dem außerdem der Gedanke aus der Bergpredigt, daß schon sein Wollen und Denken über den Menschen entscheidet, gut bekannt gewesen sein mußte.²¹¹ Eine Erklärung könnte sich ebenfalls aus seiner Sündenlehre ergeben, denn des Menschen völliges Verfallensein an die Körperwelt müßte zur Folge haben, daß die äußeren Ereignisse seine innere Ausrichtung bestimmen (also genau entgegengesetzt dem der natürlichen "ordo" entsprechenden Verhältnis), und das deshalb die vollendete Tat ihn von seiner falschen Auffassung von Glück noch überzeugter sein läßt. Es könnte aber auch sein, daß Augustin hier die gesellschaftliche Dimension des schlechten Tuns im Auge hat und den Menschen, der seinen schlechten Willen zur Ausführung bringt, deshalb für elender hält, weil sein Tun anderen Menschen schadet. Es kann an dieser Stelle nur beim Erraten bleiben, aber es wird deutlich, wie reichhaltig Augustins Überlegungen zur Psychologie des menschlichen Lebens sind und wie sie sich ihre Bedeutung unabhängig von philosophischen Voraussetzungen und Denkschemata bewahren können.

Daß nun aber für den Menschen, der auf richtige Weise sein Glück sucht, es notwendigerweise bei der Suche bleiben muß, weil das Gute nicht besessen werden kann, führt Augustin zum nächsten Schritt seiner Argumentation. Auch hier wird er zunächst nicht explizit, sondern setzt stillschweigend voraus, daß der Zustand zu Recht so genannten Glücks innerhalb des menschlichen Lebens nicht erreicht werden kann. Er folgert daraus, daß der Mensch sich dem Glück nähern soll, indem er den guten Willen selbst als ein schon jetzt erreichbares Gut betrachtet, sich, weil er ihn besitzt, in diesem elenden Leben schon für relativ glücklich halten kann und außerdem die guten Dinge, in deren Besitz er jetzt schon kommen kann, weise als das der menschlichen Natur Mögliche annimmt, "so daß er auch in den Übeln (d.h. in dem Elend dieses Lebens, d. Verf.) gut ist und, nachdem alle Übel beendet sind und er mit allen Gütern angefüllt ist, glücklich ist."²¹² Erst im nächsten Abschnitt erklärt Augustin die Beschränkung des menschlichen Lebens auf die Suche nach Glück deutlicher, indem er sprachlich unvermittelt die theologische Ebene betritt.²¹³ Alle guten Dinge kommen von Gott. Was in diesem Satz mitgesagt ist, erscheint etwas später in einem Nebensatz: Gott selbst ist das höchste

Gut, nach dem sich alle Menschen sehnen, die auf rechte Weise glücklich werden wollen. So ist er der konkrete Inhalt der Suche nach Glück. Die gänzliche Transzendierung des Ziels dieser Suche erklärt, warum Glück auf Erden immer nur teilweise möglich ist. Augustin selbst scheint es allerdings nicht für nötig zu halten, die Vorläufigkeit allen Glücks eben auf diese Weise zu erklären. Der Satz, daß alles, was in diesem Leben als gut erkannt werden kann, von den Übeln des grundsätzlich als Elend gekennzeichneten Lebens durchdrungen ist, ist für ihn offenbar selbst-evident. Andererseits bewirkt seine Gedankenstruktur, dergemäß er alles als "gut" zu Bezeichnende im "höchsten Gut" gleichsam zentriert und zur Einheit bringt, daß er den "guten" Willen ohne weiteres selbst als ein Gut verstehen kann, das es zu erstreben gilt und dessen Besitz den Menschen nach seiner Möglichkeit glücklich machen kann. Die verbindende Kraft des Wortes "gut" zeigt, wie sehr Augustins Sprache und Denken von dem Überzeugtsein von der Realität ideeller Größen durchdrungen ist.

Im Folgenden erscheint daneben aber noch ein anderer Gedanke, der als "Beweis" für die Vorläufigkeit alles irdischen Glücks verwendet wird. Hier ist es wieder interessant, den anscheinend problemlosen Wechsel der ontologischen Ebene zu betrachten. Augustin argumentiert, daß zum Zustand vollkommenen Glücks notwendigerweise Unsterblichkeit dazugehört, und daß deshalb ein durch den Tod bedrohtes Leben nie glücklich sein kann. Auf den ersten Blick ist es nicht einsichtig, warum das Erlangen bestimmter Ziele im menschlichen Leben von der Art und Weise dieses Lebens selbst beeinflußt sein soll. Der Schlüsselsatz, der wieder erst relativ spät auftaucht, lautet: "So wie aber niemand glücklich ist, wenn er etwas will, aber nicht hat, wieviel weniger ist der glücklich, der nicht von der Ehre, nicht von dem Besitz, nicht von irgendeiner anderen Sache, sondern vom Leben selbst, ohne daß er es will, verlassen wird, wenn es für ihn kein Leben (sc. mehr) geben wird?"²¹⁴ In der Aufzählung erscheint das Leben in einer Reihe mit anderen erstrebenswerten Gütern. Es ist wie sie ein Gut, ja, es ist das Gut, das der Mensch allen anderen Gütern voranstellt, "wegen dem er die übrigen (sc. Güter) und das er vor allen übrigen (sc. Gütern) liebt"²¹⁵. Als ein Gut wird das glückliche Leben erstrebt, und als ein Gut will es besessen werden. Aus der Zentrierung der

Definition des Glücks auf den Besitz des erstrebten Guts folgt logisch, daß der durch den Tod erfolgende Verlust dieses Besitzes das Glück vermindert. "Wer aber wollte nicht, daß ein solches Leben, durch das er erfreut wird, und das er deshalb glücklich nennt, so in seiner Macht sei, daß er es ewig haben könnte?" fragt Augustin.²¹⁶ Darum kann er den Willen nach Unsterblichkeit genauso wie den Willen nach Glück für eine universale Voraussetzung erklären.²¹⁷ Das ist für ihn die schlüssige Folgerung aus einer logischen Argumentation. Die sterbliche Kon-
dition des menschlichen Lebens und gleichzeitig der Wunsch nach Unsterblichkeit sind objektive Faktoren, die eine objektive Definition von Glück möglich machen.²¹⁸

Bei Augustin gehen eine völlige Transzendierung des Gottesbegriffs und aller damit verbundenen, für das menschliche Leben bedeutsamen, Konzepte wie "Glück" und "Wahrheit" mit einer vom platonischen Kontinuitätsdenken gänzlich abgekehrten "realistischen" Sicht auf die Bedingungen des menschlichen Lebens nebeneinander her. Weil Unsterblichkeit zu einer Voraussetzung des glücklichen Lebens erklärt wird, ist Glück in diesem Leben nach dieser Argumentation auf keine Weise zu erreichen. Selbst einer Argumentation im Rahmen der Zeichentheorie, die man an dieser Stelle erwarten könnte und dergemäß das "gut" geführte Leben als eine Art Analogie zu einem "glücklichen" Leben aufgefaßt werden könnte, begegnet man in den hier besprochenen Abschnitten nicht. Weil Augustin von Glück einzig in Bezogenheit auf ein glückliches Leben spricht,²¹⁹ gewinnt der Begriff gewissermaßen existenzielle Bedeutung und muß sich den Bedingungen der menschlichen Existenz unterwerfen. Zu den Philosophen, die sich einbilden, die zum Glück notwendige Voraussetzung erfüllen zu können, also so zu leben, wie sie wollen, indem sie die Übel dieses Lebens willentlich an sich geschehen lassen und geduldig tragen, sagt Augustin, daß der Elende nicht deshalb schon glücklich zu nennen ist, weil er das Elend leichter erträgt als derjenige, der sich dagegen auflehnt.²²⁰ Denn solch ein Mensch spricht viel dafür, daß Augustin einen Anhänger der stoischen Philosophie vor Augen hat - würde jene Übel nicht wirklich zu seinem Glück rechnen; er würde vielmehr in der Hoffnung glücklich sein, durch diese vorübergehenden Übel hindurch zu den ewig bestehen bleibenden Gütern zu gelangen.²²¹ Wer aber in der Hoffnung glücklich ist, erklärt Augustin sehr realistisch,

ist ja noch nicht glücklich. An dieser Aussage wird noch einmal deutlich, was für ein absoluter Wert Glück für ihn ist: Der Mensch ist entweder völlig glücklich, oder überhaupt nicht. Weil Augustin anschließend davon spricht, daß nicht alle Menschen diese Hoffnung haben und nicht alle die Belohnung künftigen Glücks in ihrem Elend erwarten können, läßt sich schließen, daß Augustin den Satz über die Hoffnung nicht nur auf die angesprochenen Philosophen bezieht, sondern in einem allgemeinen Sinne verstanden wissen will; der auch die christliche Hoffnung mit einschließt. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit im künftigen Leben würde also den Christen in diesem Leben nicht glücklich machen. Solch eine Folgerung würde beweisen, wie sehr Augustin dieses und das zukünftige Leben als gänzlich voneinander unterschieden betrachtet. Außerdem wird deutlich, wie ausschließlich der Begriff des Glücks auf eine bestimmte Art von Leben bezogen ist.

Es ist demzufolge nicht die Hoffnung, die Augustin im Sinne einer den Bedingungen des sterblichen Lebens entsprechenden Antwort des Menschens für notwendig hält, sondern der Glaube an Gott.²²² Genauer gesagt, es ist der Glaube, daß alles Gute in diesem Leben von Gott kommt. Dieser Glaube, der Gott als den Ursprung alles Guten erkennt, sieht in ihm gleichzeitig das Ziel, auf das hin der Mensch seinen Willen ausrichten muß, wenn er gut sein will und um dieser Bestrebung willen auf andere Dinge im Leben seinen Willen richtet.²²³ Auch wenn er nicht glücklich sein kann, hat er doch die Möglichkeit, gut zu sein. Gott ist das höchste Gut, von dem die Güter kommen, die den Menschen gut werden lassen;²²⁴ er ist zugleich das Gut, durch das der Mensch im künftigen Leben glücklich sein kann. Augustin macht dabei aber ganz klar, daß beide "Seinsstufen" zeitlich nur nacheinander möglich sind.²²⁵

Eine besondere Frage besteht noch darin, in welcher Weise in Bezug auf das höchste Gut noch von einem Besitz dieses Guts gesprochen werden kann, der ja gemäß Augustins Definition zu einem glücklichen Leben notwendig dazugehört. Zwei Antworten sind möglich: Holte meint, der Ausdruck des "Besitzes" Gottes müßte im Sinne des anderen für Augustin wichtigen Begriffs der "participatio" verstanden werden, so daß der Mensch in seinem ewigen glücklichen Leben an dem Glück, das Gott selbst ist, teilhätte.²²⁶ Dagegen spräche nur, daß normalerweise die Partizipation einer

Sache an Gott für Augustin ein Ausdruck aus der Schöpfungstheologie oder aus der Soteriologie ist, also etwas über den Menschen in seinem irdischen Leben aussagt. Aus dem Textzusammenhang von "De Trinitate" heraus liegt m.E. eine andere Möglichkeit näher: Im XI. Buch hatte Augustin das Ziel jedes voluntativen Aktes als "visio" beschrieben.²²⁷ Dieser Begriff hat - wie der Begriff des "Guts" - eine ausgesprochen breite Bedeutung und umfaßt den immanenten sowohl als auch den transzendenten Bereich.²²⁸ Den eschatologischen Zustand der Glückseligkeit kann Augustin deshalb auch als "visio dei" bezeichnen. Das geschieht besonders an den Stellen, wo er von dem für ihn so wichtigen Schriftzitat 1 Kor 13,12 Gebrauch macht.²²⁹ Die "visio dei" fällt zusammen mit der "contemplatio" Gottes bzw. der ewigen Ideen.²³⁰ Der Zusammenhang mit der Illuminationslehre macht es wahrscheinlich, daß ein solches Sehen am ehesten im Sinne einer intellektuellen Einsicht verstanden werden muß.²³¹ Der "Besitz" Gottes wäre dann also gleichbedeutend mit einem völligen geistigen Erfassen dessen, was Gott ist.²³²

Es ist genau deshalb, weil Augustin die Unsterblichkeit zu einer notwendigen Bedingung des glücklichen Lebens erklärt, daß er den Wunsch nach Glück in einer logisch schlüssigen Weise auf Gott beziehen und ihn als Wirkung seiner erhaltenden Tätigkeit beschreiben kann. Unter dieser Voraussetzung gelingt es ihm, Natur und Gnade als zwei einander ergänzende Faktoren zu vereinbaren. Bochet führt in ihrer letzten Schlußfolgerung aus, daß es für Augustin zur Natur des Menschen gehört, nach etwas zu streben, was über seiner Natur existiert;²³³ sein Wille verweist ihn also beständig über sich hinaus auf das, was ihm und der gesamten Schöpfung notwendig transzendent ist. Ob es dem Menschen bewußt oder unbewußt ist: Das Ziel, nach dem er strebt, kann seiner ihm notwendigen Struktur nach nur bei Gott sein.²³⁴ Um die Natur des Menschen zu verstehen, muß man von Gott reden. Das bedeutet nach Bochet eine notwendige Verlagerung der anthropologischen auf einen theologischen Gesichtspunkt.²³⁵ Der natürliche Wunsch des Menschen nach Glück muß als göttlicher "Ruf" bzw. sogar als göttliche "Berufung" verständlich gemacht werden, um seine wahre Bedeutung zu erkennen.²³⁶ Er ist eine Ausprägung von Gottes aktiver Tätigkeit, mit der er den Menschen zu sich aufheben will.²³⁷ Das Arbeiten mit dem Konzept einer Immanenz Gottes, das in einer solchen Identifizierung von

natürlichem Wunsch nach Glück und gnädigem Ruf Gottes sichtbar wird und so deutlich auf die Existenz einer "natürlichen" Theologie bei Augustin hinzuweisen scheint, kann dann verstanden werden, wenn der Zweck ins Auge gefaßt wird, den Augustin dieser Identifizierung zuschreibt: Sie zeigt einen Punkt, an dem Gottes erhaltende Tätigkeit sichtbar wird, die gerade nicht darin besteht, den Menschen auf seinem status quo zu belassen, sondern für ihn das Ziel zu sein, das am Ende jener Bewegung steht, die sein Leben im letzten bestimmt. Es ist wichtig zu betonen, was für eine große Rolle der Weg als Bild für das menschliche Leben bei Augustin spielt. In den in diesem Zusammenhang hauptsächlich besprochenen Abschnitten gebraucht er es, um das Verhältnis der einzelnen guten Willen zu dem höchsten Inhalt des Willens selbst zu beschreiben: "Und so ist die Verbindung der rechten Willen eine Art Weg derjenigen, die zur Glückseligkeit aufsteigen."²³⁸

Augustin sagt ausdrücklich, daß er den Wunsch nach Glück als Gnade Gottes versteht: Alle Menschen wollen glücklich sein, "wie es die Wahrheit ausruft, wie die Natur es erzwingt, der der zuhöchst gute und unwandelbar glückliche Schöpfer dieses eingibt"²³⁹. Und natürlich ist noch vielmehr nur aus der Gnade Gottes erklärbar, daß die menschliche Natur überhaupt des Glücks "fähig" (capax) ist, weil sie für das künftige Leben Unsterblichkeit erwarten kann.²⁴⁰ Es ist bezeichnend, wie problemlos Augustin diese "capacitas" mit der Abhängigkeit von der Gnade Gottes zusammenbringen kann. Sie ist in der Schöpfung als der Bedingung ihrer Möglichkeit verwurzelt und besteht als reine Möglichkeit so lange, bis die "conversio" des Menschen, in der Gott als das Ziel des Lebensweges und Ursprung dieser Schöpfungsgnade erkannt wird, sie zur Wirklichkeit kommen läßt. Eine solche "conversio" ist nötig; die Bedingung ihrer Möglichkeit aber kann nur aus dem Kontext der Christologie heraus erklärt werden.

Zum Schluß soll noch kurz die Frage gestellt werden, ob sich aus den letzten beiden Abschnitten, in denen Denken und Wollen als die beiden Grundäußerungen des menschlichen Lebens mit ihren beiden "Grundinhalten", Wahrheit und Glück, behandelt wurden, etwas erkennen läßt, was sich - gewissermaßen an den expliziten Aussagen Augustins zum Thema der trinitarischen Struktur der "mens" vorbei - im Rahmen der Lehre von der "imago dei" als

Analogie der göttlichen Trinität verstehen läßt. Dies ist m.E. möglich. In den Ausführungen zur Illuminationslehre wurde deutlich, daß das Element des liebenden, also wollenden, Bezugs des Menschen zu den ewigen Ideen für Augustin eine große Rolle spielt, und daß gleiches für die Auswirkungen der Schau dieser Ideen auf sein moralisches Verhalten zutrifft. In diesem Abschnitt zeigte sich, daß ein Wissen vom Glück dem Wunsch nach einem glücklichen Leben logisch vorausgehen muß, daß aber der Mensch so lange sich nicht auf rechte Weise dem Glück nähern kann, als er nicht darum weiß, wo sein Glück zu finden ist. Erst dann kann er "in rechter Weise wollen", also durch die richtigen voluntativen Akte sein Leben bestimmen. Die Ideen müssen geliebt, das Glück muß gewußt werden. Die Vernetzung der intellektuellen und der voluntativen Funktion ist in beiden Fällen auf zwei Ebenen möglich: einerseits vor der "conversio" als "natürliche", also mit der Schöpfung mitgegebene Möglichkeit, andererseits nach der "conversio", in der der Ursprung und das Ziel des Denkens und Wollens als das erkannt werden, was sie eigentlich sind, und die als moralische Bekehrung auch in dem Sinne verstanden werden muß, daß erst durch sie ein moralisch richtiges, den Bedingungen des menschlichen Lebens entsprechendes, Leben möglich wird. Es muß wohl so stehenbleiben, daß Augustin ein solches Leben wirklich nur dann für möglich hält, wenn die Bekehrung eine Bekehrung zu Gott und nicht etwa zu einem Verständnis der Realität der Ideen von Wahrheit und Glück ist. Es wird hauptsächlich Augustins Überzeugung von der alles durchdringenden Existenz der Sünde der "superbia" sein, die ihn diesen Übergang von der Philosophie zur Theologie so bestimmt vollziehen läßt.

Gott bringt Wahrheit und Glück in sich selbst zur Einheit. Und darum kann die "conversio", die nur als die Folge eines Gnadenaktes Gottes verstanden werden kann, als Beginn eines Prozesses angesehen werden, innerhalb dessen der Mensch mit sich selbst zur Einheit kommt, indem er Denken und Wollen auf das gleiche Ziel richtet und dabei gleichzeitig beide Funktionen immer enger aufeinander bezieht, weil er die Wahrheit immer mehr liebt und das Glück immer mehr weiß. Vollendet ist der Prozeß erst im Eschaton, wenn der Mensch die Wahrheit "von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13,12) schaut und das glückliche Leben ewig lebt. Aber auf dem Weg dorthin kommt er immer mehr

zur Einheit und wird so, denkend und wollend, zu einer immer genaueren Analogie der Trinität. Denn, dies wurde schon im zweiten Kapitel dieser Arbeit gezeigt, der Sohn kann als die Wahrheit Gottes bezeichnet werden, mit der er sich selbst weiß, und der Geist ist die Liebe Gottes, mit der er sich selbst - und die Welt - liebt. Zu Augustins Lehre der Perichorese gehört dabei aber, daß Wissen und Liebe in Gott, wenn sie nur in Bezug auf eine Person ausgesagt werden, in Bezug auf jede Person gleichermaßen ausgesagt werden müssen. Der Sohn liebt sich also auch selbst, so wie der Geist sich selbst kennt. Eine solche gegenseitige Durchdringung der Funktionen allerdings kann vom menschlichen Geist nicht imitiert werden; Denken bleibt Denken und Wollen bleibt Wollen. Darum bleibt die Analogie Analogie, und eine tatsächliche Einheit ist unerreichbar. Als Analogie kann die "mens" der Trinität aber durch die beschriebene Vernetzung der Funktionen unter ein- und demselben Ziel entsprechen.

Eine weitere Verbindungslinie zur dogmatischen Formulierung der Trinitätslehre soll schließlich noch gezogen werden. Es liegt m.E. sehr nahe, die Betonung der Wichtigkeit des moralischen Verhaltens des Menschen, das aus der richtigen Erkenntnis von Wahrheit und Glück entsteht, gewissermaßen als die Außen-dimension des menschlichen Geistes mit dem ökonomischen Aspekt der Trinitätslehre in Verbindung zu bringen, und als dessen Analogon zu verstehen. Das würde ein Hinweis darauf sein, daß Augustins Trinitätslehre viel "ökonomischer" ist, als es wegen der starken Betonung der Einheit gegenüber der Dreiheit in Gott zuerst den Anschein erweckt. Eine solche Vermutung ergab sich schon im zweiten Kapitel aus der Behandlung der verschiedenen Bezeichnungen der einzelnen Personen, die hauptsächlich als aus der Erkenntnis der Art ihres Wirkens nach außen abgeleitet erkannt wurden. Diese Folgerung auszuführen, würde in diesem Rahmen zu weit gehen. Man müßte außerdem den Kontext der expliziten Argumentation Augustins verlassen und über Implikationen seiner Lehre reden, die zwar existieren und auch zu Recht angesprochen werden können, von ihm selbst aber mit größter Wahrscheinlichkeit weder intendiert noch erkannt wurden.

5. Kapitel: Christus, der Mittler

In den beiden letzten Abschnitten des vorigen Kapitels wurde gezeigt, welcher Art die Beziehung ist, die selbst im Stand der Sünde noch zwischen Gott und dem Menschen besteht. Als ein bestimmtes Verfügen über den Begriff der Wahrheit und ein die Handlungen in eine bestimmte Richtung lenkendes Streben nach Glück auf der Seite des Menschen besteht sie wirklich, also nicht bloß als reine Möglichkeit. Der Grund ihres Bestehens allerdings ist einzig bei Gott und der gnädigen Erhaltung seiner Schöpfung zu suchen. Wenn im Kontext der Lehre von der Erhaltung von einer Beziehung zwischen Gott und Mensch und von einer Aufrechterhaltung der "imago" im Menschen theologisch gesprochen wird, so schafft dies zwar die formalen Voraussetzungen für die konkrete Eröffnung der Heilsgeschichte in einem konkreten menschlichen Leben, kann aber in keiner Weise als deren Kausalursache angesehen werden. In dieser Heilsgeschichte, in der der Mensch sich bewußt als "imago" findet und die mit diesem sein Sein definierenden Status untrennbar verbundene Aufgabe in der Dauer seines Lebens zu realisieren sucht, wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch notwendigerweise sowohl durch das gnädige Wirken Gottes als auch durch das willentliche Gerichtetsein auf Gott von der Seite des Menschen her konstituiert. Grund dafür ist einfach, daß es zum Wesen der "imago" gehört, zu wollen, d.h. aber bewußte und eben darin freie Entscheidungen zu treffen. Die Beziehung des Menschen zu Gott besteht in diesem bestimmten Gerichtetsein des Willens, das in der "conversio" ihren Ursprung hat. Die "conversio" besteht in der Erkenntnis und Anerkenntnis dessen, was Wahrheit und Glück eigentlich sind. Das aber verlangt ein direktes Richten des Intellekts und des Willens auf geistige Größen, zu dem nach der Sündenlehre Augustins der Mensch nicht mehr fähig ist, da seine Lebenswelt aus körperlichen Dingen besteht, die sein Denken und Wollen bestimmen und einschränken. Im konkreten menschlichen Lebensvollzug hat diejenige Funktion der "mens", die der Beziehung zur geistigen Welt durch geistige Schau fähig wäre, ihre Macht verloren und bewirkt deshalb nichts mehr. Die Möglichkeit zur "conversio" kann dem Menschen nur von außen gegeben werden. Sie und ihre Bedingungen erklärt die Christologie.

In Bezug auf Augustins Lehre von der "imago dei" und in Bezug auf seine Sündenlehre wurde sichtbar, in welcher enger Ver-

bundenheit die Art und Weise des bewußten, sich in seinem Denken und Wollen äußernden, Lebensvollzugs des Menschen mit seinem ontologischen Zustand in Beziehung auf Gott und innerhalb der "ordo" der Schöpfung miteinander stehen. Insofern auch das Wollen auf einem vorausgegangenen Erkennen beruht, muß man sagen, daß Erkennen und Sein eine durch stete Bezogenheit charakterisierte Einheit bilden. Wesentlich für das Verständnis von Augustins Christologie ist diese Erinnerung deshalb, weil das in Christus geschehene Heilswerk beide Aspekte umgreifen muß. Es muß sowohl am ontologischen Zustand des Menschen definitiv etwas ändern als auch die Möglichkeit einer veränderten Erkenntnis eröffnen. Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man über die formale Behauptung der Zusammengehörigkeit beider Aspekte hinaus nach der genauen Art ihres Einflusses aufeinander und nach den philosophischen Implikationen dieser Behauptung im Hinblick auf den Seinsbegriff fragt, erscheinen im Kontext der Christologie an dem Punkt, wo die Frage nach der Endgültigkeit der Bedeutung dieses Geschehens für die gesamte Menschheit bzw. - dasselbe Problem anders formuliert - die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens, also des auf das Heilsgeschehen antwortenden Erkenntnisvollzugs, erhoben wird. Wieder handelt es sich bei beiden Problemen um solche, die erst aus einem späteren Problemkontext heraus, nicht aber für Augustin selbst, entstehen. Daß sie nicht entstehen, läßt sich vielleicht damit erklären, daß Augustins Theologie gewissermaßen von innen heraus fragt, daß also seine Ausführungen die Antwortversuche eines glaubenden Menschen sind, der - entsprechend des durch die Formel Anselm von Canterbury's, "fides quaerens intellectum", ausgedrückten Motivs - nach den Möglichkeitsbedingungen seines Glaubens fragt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß solche Probleme nur nachträgliche Additionen sind, die es dem Interpreten unmöglich machen, eine tatsächlich bestehende Einheit in Augustins Ausführungen als solche zu erkennen. Vielmehr lassen sich in Bezug auf die Erklärung des in Christus vollzogenen Heilsgeschehens zwei Modelle unterscheiden, die ungefähr dem Eingehen auf die beiden genannten Aspekte des Seins und des Erkennens entsprechen und deshalb auch auf die genannten Fragen Antwort geben können. Diese Modelle sind das von TeSelle als solches identifizierte Modell der Lösegeld-Vorstellung¹ und das Modell des Verständnisses von Tod und Auferstehung Christi

in seiner Eigenschaft als "Zeichen" (sacramentum) und "Beispiel" (exemplum).

Das Modell der Lösegeld-Vorstellung - von Augustin in "De Trinitate" allerdings nie mit diesem Namen genannt - versteht den Tod Jesu als Preis, der an die Mächte des Bösen gezahlt wird, um die Menschen aus deren Gewalt und demzufolge aus der Gewalt des Todes zu befreien. Indem es die Frage zu beantworten sucht, warum als erlösender Akt unbedingt der Tod Jesu nötig war, erklärt es zugleich, inwiefern durch diesen Akt der ontologische Zustand des Menschen geändert wird. Augustin übernimmt dieses Modell hauptsächlich aus der Tradition.² Dies erklärt, warum in den entsprechenden Texten aus dem IV. und XIII. Buch der Teufel als Repräsentant des Bösen in seiner Aktivität mit einer Lebendigkeit geschildert wird, die im Kontext des gesamten Werks - auch innerhalb der Ausführungen über die Sünde - sonst fremd ist, und die man bei Augustin wegen seiner aus der Reaktion gegen den Manichäismus resultierenden antidualistischen Haltung nicht vermuten würde. Logisch mit seinen Aussagen über die Sünde zusammenfügen ließe sich diese Redeweise allerdings dann, wenn man in Betracht zieht, wie sehr für Augustin die Sünde im Laufe des Prozesses der Abkehr des Menschen von Gott eine Art Eigendynamik entwickelt, weil der Willensentscheid des Menschen immer mehr von seiner auf die Körperwelt gerichteten Begierde und schließlich von der Körperwelt selbst bestimmt und deshalb eines Teils seiner Möglichkeiten beraubt und damit unfrei wird. Augustin selbst zieht diese Verbindung allerdings nicht, und seine Ausführungen erscheinen deshalb, vor allem im XIII. Buch, etwas aus dem Zusammenhang gerissen.

Das Konzept, das die Form eines dramatischen Geschehens zwischen Christus und dem Teufel trägt, ist folgendes:³ Der Teufel bietet sich als "Mittler des Lebens" den Menschen an, ist aber eigentlich "Mittler des Todes", weil das Leben, das er verheißt, in der hochmütigen Abkehr von Gott besteht und den körperlichen Tod als Strafe für diese geistige Sünde in sich trägt. Weil der Mensch den Versuchungen des Teufels erliegt, macht er sich schuldig, verdient also die Strafe des Todes zu Recht. Der Teufel hat nun sowohl einen Rechtsanspruch auf ihn als auch tatsächlich Macht über ihn. Die Koppelung der Begriffe "Recht" und "Macht" ist für das Folgende wichtig. Jesus Christus nun wird Mensch und tritt damit in den Einflußbereich des Teu-

fels. Er ist jedoch ohne Sünde und macht dies offenbar, indem er den Versuchungen des Teufels in der Wüste widersteht. Auf das Leben dieses einzigen Menschen also hat der Teufel kein Recht. Wohl aber hat er Macht über ihn, und zwar aus dem Grunde, weil Christus genau das angenommen hat, was sterblich ist und deshalb der Gewalt des Teufels unterliegt. Deutlich wird hier, daß Augustin Gott nicht für den Ursprung des menschlichen Todes hält, sondern diesen vielmehr als die ordnungs- und rechtsgemäße Strafe für die Sünde versteht. Forensisches Rechtsdenken sowie Konsequenzen des "ordo"-Gedankens stehen im Hintergrund.⁴ Diese Strafe wird offensichtlich vom Teufel vollzogen; darum kann Augustin sagen, daß der Tod Jesu am Kreuz das Werk des Teufels ist.⁵ Indem der Teufel Jesus grundlos, weil ohne vorausgegangene Schuld auf dessen Seite, tötet, macht er sich selbst schuldig. Dadurch verliert er den Rechtsanspruch und damit auch die Macht über alle Menschen, die nicht mehr den Teufel, sondern Christus als ihren Mittler ansehen. Dieser Gedankenschritt erst begründet, warum Jesu Tod über sich hinausgehen und ein erlösender Akt sein kann. Er ist zugleich am schwierigsten zu verstehen. Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu und dem Tod aller Menschen - oder auch nur, wie es für Augustin mit größter Wahrscheinlichkeit der Fall ist, aller glaubenden Menschen⁶-logisch zu erklären? Keinesfalls führt Augustin den Zusammenhang in dem Sinne auf die Inkarnation zurück, daß er die Menschwerdung Christi gemäß einer idealistischen Vorstellung als Annahme und damit Änderung der Menschheit als solcher versteht. Was sich aus dem hier interpretierten Abschnitt erkennen läßt, ist eher, daß es einzig der Rechts- und Machtverlust des Teufels ist, der den Zusammenhang stiftet. Das hieße, daß durch Christi Sterben des Menschen Verfallensein an den Tod den Charakter der Notwendigkeit verliert und nunmehr von der Willensentscheidung des Menschen abhängig ist, an Christus zu glauben oder nicht zu glauben. Weil der Glaube notwendig zum Erlösungsgeschehen dazugehört, gleichzeitig aber in dem Erlösungsgeschehen Gott weiterhin als der einzig Handelnde beschrieben werden muß, tritt die Prädestinationslehre als notwendiges Komplement der Soteriologie an die Seite. Es ist nicht verwunderlich, daß Augustin gerade an dieser Stelle Rö 8,30 zitiert: Gott prädestiniert Menschen zum Glauben an ihn, d.h. zum Ergreifen und Realisieren der Möglichkeit, die Christus durch

sein unverdientes Sterben geschaffen hat.

Ein weiterer Grund dafür, daß der Tod Christi nicht für sich allein die Erlösung des Menschen real bewirken kann, liegt in der strengen Unterscheidung begründet, die Augustin auch hier zwischen dem körperlichen und dem geistigen Element trifft. Er betont, daß es der Körper bzw. das Fleisch Christi war, das für die Menschen gegeben wurde, in dem Christus gestorben und in dem er auch auferstanden ist.⁷ Das wird dann verständlich, wenn man betrachtet, wie genau er zwischen dem körperlichen und dem geistigen Tod des Menschen unterscheidet.⁸ Der geistige Tod ist die Sünde, die Abkehr von Gott. Nur weil der Mensch seit Adam den geistigen Tod schon immer gestorben ist, stirbt er auch den körperlichen Tod als Strafe für seine Sünde. Der Kausalzusammenhang kann einzig in dieser Richtung verlaufen. Entsprechend gilt für die Auferstehung: Die Auferstehung des geistigen Menschen ist seine Buße, also seine Umkehr und Hinkehr zu Gott. Sie erfolgt innerhalb seines Lebens und bewirkt im "inneren" Menschen seine täglich voranschreitende Erneuerung, die sich natürlich auch auf den körperlichen Menschen und damit auf den Körper selbst auswirkt. Von einer Auferstehung oder auch nur Erneuerung des "äußeren" Menschen aber kann man nicht reden; Augustin unterscheidet also zwischen der vom Geist ausgehenden Erneuerung, die "im Körper" stattfindet, und der Erneuerung des Körpers selbst, die mit dessen Auferstehung im Eschaton zusammenfällt. Daß der Körper weiterhin verderblich und sterblich ist, begründet Augustin mit der nach Rö 8,10 noch immer bestehenden "Schwäche des Fleisches". Weil nun Christus die geistige Sünde der Abkehr von Gott nie begangen hat, stirbt er nicht den geistigen Tod und bedarf deshalb auch nicht der geistigen Auferstehung. Von seinem körperlichen Tod allein kann aber gemäß Augustins Denkvoraussetzungen keine Wirkkraft ausgehen. So wie sein Tod der willentlichen Zustimmung Christi und seines Gehorsams bedarf, um gewissermaßen als - an sich neutrales - Medium der Erlösung eingesetzt zu werden, muß der Mensch durch die Buße dem alten Menschen geistig sterben, und es bedarf seiner geistigen Auferstehung, um das durch den Erlösungsakt erwirkte Heil für sein ganzes, den Körper einschließendes, Leben zu ergreifen.

Auf den Zusammenhang zwischen Recht (iustitia) und Macht (potentia), oder, anders formuliert, zwischen dem, was nötig ist,

und dem, was möglich ist, muß noch näher eingegangen werden, denn Augustin benutzt gerade ihn sehr häufig, um das Erlösungs-"drama" zwischen Christus und dem Teufel verständlich zu machen. Außerdem umfaßt er auf eine für Augustin bezeichnende Weise viele verschiedene Aspekte und knüpft diese dadurch wie unter einem gemeinsamen Thema zusammen. In erster Linie ist er wichtig, um das genaue Verhältnis zwischen Christus und dem Teufel zu klären. Denn auf den ersten Blick scheint es, als ob Christus durch die Annahme der menschlichen Sterblichkeit sich in den Machtbereich des Teufels begibt und damit tatsächlich an Macht verliert. Dann wären Macht und Gerechtigkeit als Alternativen zu verstehen, und voneinander zu trennen. Tatsächlich antwortet Augustin auf die Frage, ob Christus sich dem Tod hätte entziehen können, daß Christus "hintenanstellte, was er konnte, um zuerst das zu tun, was nötig war"⁹ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Aber diese Machtlosigkeit wird in doppelter Hinsicht als eine nur scheinbare aufgedeckt. Zum einen argumentiert Augustin mit Rekurs auf die Zwei-Naturen-Lehre: "Denn wenn er (sc. Christus) nicht Mensch wäre, hätte er nicht getötet werden können; wenn er nicht Gott wäre, würde nicht geglaubt werden, daß er nicht wollte, was er gekonnt hätte, sondern (sc. es würde geglaubt werden), daß er nicht konnte, was er wollte"¹⁰. Weil Christus also seiner scheinbaren Machtentäußerung zustimmte und sie sogar aktiv wollte, kann man von einem Machtverlust eigentlich nicht sprechen. Schon hier wird man direkt daran erinnert, wie Augustin den Zustand der Glückseligkeit beschrieben hatte, in dem der Mensch alles kann, was er will, und nichts will, was er nicht kann. In diesem Zustand bleibt Christus als der Sohn Gottes, und weil nichts sein Glück mindert, mindert auch nichts seine im Glück einbegriffene und für dieses notwendige Macht. Zum anderen führt Augustin mit einiger Gründlichkeit aus, daß der "Kampf" zwischen Christus und dem Teufel zeigt, daß eigentlich der Teufel der weniger Mächtige ist.¹¹ Denn dieser Kampf erweist Christus als den einzigen, der wirklich Mittler des Heils und damit des Lebens für den Menschen sein kann. Der Teufel führt durch seine Versuchungen den Tod des Menschen herauf, aber er selbst erleidet diesen Tod nicht. Seine Machtlosigkeit erweist sich daran, daß er für den Menschen nicht sterben, also ihn nicht zum wirklichen Heil führen kann. Obwohl er durch seine Abkehr von Gott den geistigen Tod gestor-

ben ist, ist er "körperlich" unsterblich. Gerade dadurch entsteht seine "superbia", denn er hält sich für besser und größer als der sterbliche Mensch. Die Applikation des Begriffes der "superbia" auf den Teufel ist angebracht, denn auch hier handelt es sich um ein Verkennen der schöpfungsgemäßen Ordnung, dergemäß der geistige Tod als wesentlich schlimmer zu betrachten wäre als der körperliche. Im Gegensatz zum Teufel erleidet Christus nun willentlich den Tod und macht dadurch das Heil des Menschen möglich. Er entreißt ihn dem Rechtsanspruch des Teufels und rechtfertigt ihn. Hier muß allerdings gesagt werden, daß die Erklärung der Möglichkeit der Rechtfertigung den Rahmen der Lösegeld-Vorstellung sprengt; die Lehre von dem Verständnis des Todes Christi als Opfer muß nun hinzutreten. Wichtig für den Zusammenhang von "iustitia" und "potentia" ist aber, daß Augustin - schon mit Bezug auf die Rechtfertigungslehre - sagt, daß durch Christi Erlösungstat "uns ... sowohl Gerechtigkeit gegeben als auch Macht verheißen ist."¹² Mächtig wird der Mensch dann sein, wenn er mit der körperlichen Auferstehung den Zustand der Glückseligkeit erreicht hat. Indem der Mensch in die auf diese Weise beschriebene Situation des "schon jetzt - noch nicht" versetzt wird, lernt er, Gerechtigkeit und Macht richtig einander zuzuordnen.¹³ Er versteht, daß der körperliche Tod, den er als Bedrohung seines Glücks bisher am meisten gefürchtet hat, in Wahrheit notwendige Folge des geistigen Todes ist und deshalb dann nicht mehr gefürchtet zu werden braucht, wenn in der Buße und im Glauben an Christus die geistige Auferstehung erfolgt ist. Er lernt, daß sein geistiger Zustand wichtiger ist als sein körperlicher, weil er letztlich über jenen entscheidet. Er lernt darum auch, daß die wahre Macht nur aus Gerechtigkeit entstehen kann. Das bedeutet, daß er seinen auf das Erlangen von Glück gerichteten Willen nun nicht mehr von dem bestimmen läßt, was er haben und tun kann, sondern von dem, was zu haben und zu tun nötig ist. So ist es auch deshalb notwendig, daß die Erlösung gerade durch den Tod Christi erfolgt, weil dadurch Christus gewissermaßen die Ordnung der Werte innerhalb des menschlichen Lebens offenbart und es dem Menschen möglich macht, im Glauben "ordnungsgemäß" zu leben.¹⁴ Auch dieser Aspekt des Heilsgeschehens weist aber auf die Lösegeld-Vorstellung hinaus auf die Lehre von der exemplarischen Funktion Christi.

Angemerkt zu dieser Vorstellung sei noch, daß es höchst pro-

blematisch ist, der Auferstehung Christi in ihr einen Platz anzuweisen. Der Punkt, an dem sich das Schicksal des Menschen vom Unheil zum Heil wendet, ist die Ungerechtigkeit des unverschuldeten Todes Jesu, die dem Teufel wirksam zur Last gelegt wird. Christus besiegt den Teufel nicht, weil er aus dem Tod als der Auferstandene siegreich hervorgeht, sondern weil er als Gott und als Unschuldiger in den Tod geht. Die Auferstehung begründet das Heil des Menschen in dieser Vorstellung nicht. Ihre Bedeutung ist nicht auf der Seite der ersten der beiden zu Anfang genannten Aspekte zu sehen, in dem es um das Sein des Menschen im Gegensatz zu seinem Erkennen geht und den man außer als den "ontologischen" auch als den "objektiven" Aspekt des Heilsgeschehens bezeichnen könnte. Vielmehr liegt ihre Bedeutung darin, daß sie die Möglichkeit des Glaubens, also des erkennenden Antwortens, eröffnet. Es wird deutlich, daß verschiedene Erklärungsmodelle für das Heilsgeschehen notwendig nebeneinander und nicht als einander ausschließende Alternativen existieren müssen.¹⁵ Das Modell der Lösegeld-Vorstellung geht auf die objektive Seite des Heilsgeschehens ein und macht diese hauptsächlich in forensischer Sprache verständlich. Eine andere Metaphorik, der sich Augustin auch einige Male in diesem Kontext bedient, ist die der medizinischen Sprache.¹⁶ Der Tod Christi wird als die Medizin verstanden, mit der die Krankheit des Menschen, nämlich seine Schuldverfallenheit, geheilt wird. Augustin greift dabei sicherlich auf eine ihm aus der medizinischen Wissenschaft seiner Zeit bekannte Tatsache zurück, wenn er aus diesem Sprachgebrauch die für ihn bedeutsamste Schlußfolgerung zieht: Die Medizin, das Mittel der Heilung, muß der zu heilenden Krankheit entsprechen, (congruere), wenn sie zur Heilung führen soll. Der Begriff der Entsprechung oder Kongruenz ist m.E. einer der wichtigsten in Augustins Christologie; auf ihn soll eingegangen werden, sobald das andere der beiden Modelle genannt und beschrieben ist, das auf die Seite des Erkennens gehört und das man deshalb als das "subjektive" bezeichnen könnte.

Indem ich die beiden wesentlichen, voneinander unterschiedenen und einander ergänzenden Aspekte, die sich für Augustin sowohl aus seinem philosophischen Hintergrund als auch aus seinem eigenen theologischen Nachdenken besonders über die "imago dei" und über die Sünde ergeben, als den objektiven Aspekt des Seins

und den subjektiven Aspekt des Erkennens bezeichne und diese Doppelheit auch in zwei verschiedenen Erklärungsmodellen innerhalb der Christologie Augustins wiederfinden zu können meine, unterscheide ich mich von TeSelle, obwohl auch dieser von zwei notwendig koexistierenden Modellen spricht. TeSelle unterscheidet - nicht auf Grund einer dem Denken Augustins inhärenten Notwendigkeit - zwischen zwei Modellen, die die dogmatische Tradition vorgab: dem schon besprochenen, m.E. auf den objektiven Aspekt antwortenden, Modell der Lösegeld-Vorstellung und der Vorstellung von Christi Tod als Opfer. Laut TeSelle stehen beide Modelle gleichwertig nebeneinander. Dies läßt sich aber für "De Trinitate" schon in Anbetracht der sehr unterschiedlichen Ausführlichkeit, mit der Augustin auf den "Kampf" zwischen Christus und dem Teufel einerseits und auf die Vorstellung des Opfers andererseits eingeht, keinesfalls sagen. Dieser letzteren wird explizit nur ein einziger Abschnitt gewidmet.¹⁸ Außerdem sprechen zwei Aussagen Augustins gegen eine solche Gleichstellung. Zum einen kann man seiner Feststellung, daß Gott nicht selbst Kausalgrund des menschlichen körperlichen Todes ist, sondern dieser als rechtmäßige Strafe notwendig aus der Sünde folgt, schließen, daß Gott nicht notwendig den körperlichen Tod Jesu als Opfer "braucht", um dem Menschen das Heil wieder zu eröffnen, sondern daß er dies auch auf Grund der geistigen Auferstehung des Menschen im Glauben tun würde. Im XIII. Buch verwirft Augustin ausdrücklich die Interpretation des Heilsgeschehens, nach der Gott durch die Sünde des Menschen erzürnt wurde, so daß er des Todes Christi als Opfer bedarf, der ihn wieder besänftigt.¹⁹ Er hebt dagegen die biblische Aussage hervor, daß Gott den Menschen zuerst und so sehr geliebt hat, daß er seinen eigenen Sohn in die Welt sandte. Zum anderen macht Augustin in dem Abschnitt über das Opfer Christi den Punkt sehr stark, daß derjenige, der in diesem Falle opfert, eins ist mit dem, dem geopfert wird. Das ist logisch, denn es ist gerade die Gottheit Christi, die ihn wegen seiner Sündlosigkeit zum einzigen Priester macht, dessen Opfer vor Gott "wohlgefällig" sein kann. Die Betonung dieser Einheit aber führt die Vorstellung des Opfers gewissermaßen ad absurdum, und m.E. empfindet Augustin dies. Es ist aber ein anderer wichtiger Gedanke in den Ausführungen zum Opfer enthalten. Zu den vier Dingen, die nach Augustin in jedem Opfer notwendig sind, gehören neben dem, dem geopfert wird,

dem, der opfert, und dem, was geopfert wird, auch diejenigen, für die geopfert wird. Es ist im Blick auf das Opfer Christi also notwendig, daß die Menschen dieses Opfer als solches erkennen und annehmen.²⁰ Darum ist es wichtig, daß Christus genau das opfert, was am Menschen sterblich ist, was also für ihn die erfahrbare Folge seines geistigen Todes zu spüren bekommt: "Und was wird so entsprechend (im Text: congruenter !) von den Menschen angenommen, das für sie geopfert wurde, wie das menschliche Fleisch ?"²¹ M.E. muß dieses Annehmen als geistiges Begreifen interpretiert werden: Der Mensch erkennt, daß der unverdiente Tod des von keiner Sünde beladenen Körpers Jesu wirksam für die den Tod zu Recht verdienenden schuldigen Körper der Menschen ein Opfer darstellen konnte. Dabei ist noch einmal festzustellen, daß "Körper" in einem weiten Sinne verstanden werden muß, nämlich als all die äußeren Dimensionen des Menschen, die von dem durch die Sünde schon vorausgegangenen Tod der Seele beeinflusst werden. Auf eine Unsterblichkeit der Seele weist dieser von Augustin so streng gefaßte Dualismus von Körper und Seele also gerade nicht hin. Es ist möglich, daß TeSelle recht hat, wenn er in der von Augustin auf diese Weise beschriebenen Bedeutung des Todes Jesu eine partielle Vorwegnahme der Satisfaktionslehre Anselm von Canterbury's sieht,²² denn auch in dieser muß von einer Entsprechung zwischen dem, was geopfert wird, und dem, wofür geopfert wird, die Rede sein. Vielleicht steht im Hintergrund auch die alttestamentliche Vorstellung vom Opfer, nach der sich der Opfernde mit dem Geopferten identifiziert.²³ Auf alle Fälle paßt Augustins Überlegung in den Rahmen seines Rechtsdenkens, das wiederum von der Vorstellung der "ordo" in der Schöpfung abhängig ist.

Ich möchte Augustins tatsächliche Rezeption der Opfervorstellung in "De Trinitate" auf diesen Gesichtspunkt des begreifenden Annehmens von der Seite des Menschen beschränken, obwohl auch die anderen wesentlichen Elemente zumindest genannt werden; meine These beschränkt sich allerdings ausschließlich auf "De Trinitate". Ist sie richtig, dann muß weiter gefolgert werden, daß nicht die Opfertheorie als solche den zweiten für Augustins Christologie notwendigen Aspekt umfaßt, sondern daß sie vielmehr Teil eines anderen Gedankens ist. Dieser andere Gedanke macht Christi Tod und Auferstehung in ihrer Funktion als "sacramentum" und "exemplum" verständlich. Er baut auf der Aussage

auf, daß Christus mit seinem einen körperlichen Tod und mit seiner einen körperlichen Auferstehung dem Tod und der Auferstehung des körperlichen sowie des geistigen Menschen entspricht - wieder wird der Begriff "congruere" gebraucht.²⁴ Tod und Auferstehung dienen dem inneren, geistigen Menschen als Sakrament, d.h. als sichtbares Zeichen für eine unsichtbare Sache,²⁵ dem äußeren, körperlichen Menschen hingegen als Beispiel. Einzelne ausgeführt bedeutet dies: Der Tod Christi am Kreuz ist ein Zeichen dafür, daß der innere Mensch Buße tun, also sich von seinem bisherigen Leben abkehren - diesem Leben sterben - muß. Diese Aussage mit der Aussage harmonisieren zu wollen, daß der Mensch durch die Sünde den geistigen Tod stirbt, so daß die Buße ein "Tod des Todes" wäre, liegt wohl kaum in Augustins Absicht; vielmehr zieht er zur Begründung seiner Aussage an dieser Stelle den z.B. in Rö 6,6 ausgesprochenen biblischen Gedanken heran, daß der alte Mensch stirbt, wenn er mit Christus gekreuzigt wird. In diesem Sinne versteht Augustin die Worte Jesu am Kreuz "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ?" als ein Zeichen - und, das ist zu beachten, offenbar nur als ein Zeichen ! - des Schmerzes, den der innere Mensch in der Buße empfindet. Unmittelbare Folge der Buße ist die Erneuerung, die "renovatio" des inneren Menschen, die in den konkreten Folgen der Richtungsänderung des Willens besteht, die der Mensch in der Buße vollzogen hat. Bochet interpretiert nicht dem Text des hier untersuchten Abschnitts entsprechend, wenn sie diese Erneuerung mit der "Auferstehung" des inneren Menschen identifiziert.²⁶ Diese Auferstehung betrifft nicht - oder erst in zweiter Linie - das neue Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Welt, sondern sein Verhältnis zu Gott bzw. zu Christus. Der Befehl, ihn nicht zu berühren, den der Auferstandene im Garten Gethsemane Maria Magdalena gibt, muß als Zeichen dafür verstanden werden, daß Christus nun nicht mehr "fleischlich", sondern "geistig" gekannt werden soll. Erneuert wird hier also die Erkenntnis, in der der Mensch in Christus nun nicht mehr den Menschen, sondern Gott sieht. Insofern läßt sich diese geistige Auferstehung mit dem Beginn des Glaubens gleichsetzen, der nicht den wahrnehmbaren bzw. als Figur der Geschichte erfahrbaren "sichtbaren" Menschen Jesus, sondern den eben nur im Glauben erkennbaren "unsichtbaren" Sohn Gottes zum Objekt hat. Augustin führt diesen Punkt nicht

viel weiter aus. Er zitiert jedoch Kol 3,1, wo der Mensch aufgefordert wird, das zu suchen (quaerere) und zu wissen (sapere), "was droben ist", dort nämlich, wo der Auferstandene zur Rechten Gottes sitzt.²⁷ Es wäre wohl im Sinne Augustins interpretiert, wenn man daraus schließen würde, daß über das Gesagte hinaus die gesamte geistige Welt ins Auge gefaßt ist, auf die der Mensch von nun an seinen Willen (dem entspricht "quaerere") und sein Erkenntnisvermögen (dem entspricht "sapere") richtet. Der Mensch identifiziert dann Glück und Wahrheit als lebendige Realitäten mit Gott selbst.

Dem äußeren Menschen dient der Tod Jesu als Beispiel, daß er selber seinen eigenen Tod nicht zu fürchten braucht, also auch diejenigen nicht, die seinen Tod herbeiführen wollen. Diese kurze Aussage läßt sich nur dann verstehen, wenn der Vergleichspunkt, an dem die Beispielhaftigkeit festzumachen ist, nicht so sehr in dem Tod Jesu als solchem, sondern vielmehr in Jesu Haltung, mit der er in den Tod ging, gesehen wird. Es ist Jesu Gehorsam und Demut (humilitas), an der sich der Mensch ein Beispiel nehmen soll. Besonders der Begriff der "humilitas" ist wichtig. Er bildet den Gegenbegriff zu "superbia". Mit ihm wird am besten ausgedrückt, wie der Mensch am Opfertod Christi teilhaben kann.²⁸ Die Demut, mit der Jesus den Weg mit all seinen Konsequenzen zu Ende geht, den er mit seiner Inkarnation begonnen hat, zeigt dem Menschen, daß auch er sein Menschsein willig annehmen soll. Das heißt, daß er seinen Platz in der "ordo" der Schöpfung akzeptieren und sich nicht hochmütig darüber hinwegzuheben versuchen soll.²⁹ Schlicht und ergreifend formuliert Augustin das dem Menschen für sein Leben gegebene Gebot in einem anderen Werk so: "Du, Mensch, wisse, daß du Mensch bist: Das ist die ganze Demut, das zu wissen."³⁰ In Bezug auf diesen Punkt muß auch schon die Inkarnation als Beispiel der "humilitas" Christi verstanden werden, nämlich im Sinne der im Philipperbrief-Hymnus beschriebenen Entäußerung. Weil der Mensch erkennt, daß Christus sterblicher Mensch werden mußte, um ihn zu retten, wird er in seinem Glauben ständig an sein Menschsein und an dessen Begrenzungen erinnert.³¹ Was allein den Tod Christi angeht, so besteht dessen Beispielhaftigkeit darüber hinaus noch in einem anderen Punkt: Weil Christus deutlich macht, daß der Zustand des geistigen Menschen dem des körperlichen eindeutig vorgeordnet ist, lernt der Mensch, daß ihm sein "innerer" Zustand immer

wichtiger sein soll. Das läßt Augustin sowohl die Askese in einem positiven Sinne verstehen,³² als auch, wie es in dem hier besprochenen Abschnitt geschieht, die Furchtlosigkeit der Märter gegenüber betonen.

Als Beispiel für die zukünftige Auferstehung des körperlichen Menschen dient die Auferstehung Jesu deshalb, weil der Auferstandene den Jüngern leiblich erschienen ist und sich von ihnen sogar berühren, also in dem direktesten Sinne wahrnehmen ließ. Hier wird kurz ein exegetisches Grundprinzip Augustins sichtbar: Er bringt die Erlaubnis der Berührung durch die Jünger mit dem Berührungsverbot an Maria dadurch in Einklang, daß er sie auf zwei verschiedene Bedeutungsebenen "verteilt". Die Berührung des Auferstandenen dient aber keinesfalls als ein Beweis, der den Glauben und die aus der Hoffnung entstehende Spannung unnötig macht, sondern wirklich rein als Beispiel: Im Eschaton werden die Menschen dem Sohn Gottes vollkommen ähnlich sein und gerade darin ihre Existenz als "imago" erfüllen.

Zwei Interpretationen müssen abgewehrt werden: Bailleux will die doppelte Funktion des Todes und der Auferstehung Jesu mit der Zwei-Naturen-Lehre in Verbindung bringen. Die Beispiel-funktion liegt seiner Meinung nach in der menschlichen, die Zeichenfunktion in der göttlichen Natur Christi begründet. Ihm kann nur in seinem ersten Punkt recht gegeben werden: Tatsächlich kann der Mensch sich nur deshalb an Christus ein Beispiel nehmen, weil dieser sich durch seine Menschwerdung "imitierbar" gemacht hat.³³ Die Zeichenfunktion liegt aber nicht in der göttlichen Natur Christi begründet, sondern in dem Glauben, der das Zeichen als Zeichen erkennt. Eine andere Interpretation liefert Bochet: Sie versteht den Begriff "sacramentum" in einem Sinne, der über seine Bedeutung als Zeichen hinausgeht. Sie will das "Sakrament" auch als eine kausale Begründung einer Wirkung im Menschen begreifen: Durch sein Leiden und Sterben erwirkt Christus die "innere Transformation" des menschlichen Willens.³⁴ Der Dualismus des Heilsgeschehens besteht für sie in der exemplarischen Funktion einerseits und der "wirkenden Kraft" des Geschehens andererseits;³⁵ als Begründung führt sie gerade einen Satz aus dem hier besprochenen Abschnitt an. Daß dies - jedenfalls in Bezug auf "De Trinitate" - falsch interpretiert ist, zeigt sich daran, daß sie diese wirkende Kraft genauerhin als Wirken des Geistes versteht,³⁷ Augustin jedoch

in sämtlichen in Frage kommenden Abschnitten des IV. und XIII. Buchs den Geist auffälligerweise überhaupt nicht erwähnt. M.E. muß das Heilsgeschehen als solches und der Glaube, der dieses in all seinen Aspekten begreift, logisch strenger voneinander getrennt werden. Das ist damit zu begründen, daß in dem Geschehen es explizit der Körper bzw. das Fleisch Christi ist, an dem sich das Geschehen vollzieht. Darum kann es nur als Zeichen auf eine andere Sache verweisen, diese aber nicht selbst herbeiführen. Ob damit der christologischen Lehre von der personalen Einheit der beiden Naturen in Christus Genüge getan ist, muß stark bezweifelt werden. Es scheint, als ob Augustins strenger Dualismus von Körper und Geist mit dieser Lehre notwendig in Widerspruch geraten muß.

Diese Interpretation steht im Einklang mit dem, was sich zu der schon erwähnten Bedeutung des Begriffes der Kongruenz (congruus, congruere) in Augustins Christologie m.E. am angemessensten sagen läßt. Der Begriff erschien in den Aussagen, daß der Tod und die Auferstehung Christi dem doppelten Tod und der doppelten Auferstehung des Menschen entspricht³⁷ und das der Tod Jesu als Opfer von den Menschen am entsprechendsten angenommen werden kann,³⁸ sowie in dem Grundsatz, daß das Heilmittel der Krankheit entsprechen muß.³⁹ Ein weiterer wichtiger Satz in dieser Reihe bezieht sich nicht wie die genannten Beispiele auf Tod und Auferstehung, sondern auf die Inkarnation: "Denn nicht der Sünder gelangt mit dem Gerechten zur Entsprechung, sondern zur Entsprechung mit dem Menschen gelangt ein Mensch."⁴⁰ Mit Hilfe der chiastischen Wortstellung wird ausgesagt, daß in der Inkarnation* von Christus auf den Menschen hin und nicht - etwa durch jene "wirkende Kraft" - vom Menschen aus auf Christus hin geschieht.⁴¹ Außerdem gilt, daß von der durch die Inkarnation entstehenden Verbindung die Sünde ausgeschlossen ist. In Christus ist ein Mensch offenbart, der auf Grund seiner Sündlosigkeit die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen zur "imago dei" vollkommen in sich verwirklicht hat. In ihm kann jeder Mensch seine eigene Bestimmung wiederfinden - und er kann sie eben deshalb finden, weil Christus Mensch geworden ist, allen Menschen ähnlich, so daß alle Menschen ihm ähnlich werden können.⁴² Indem Christus die wahre "imago" offenbart, offenbart er das wahre menschliche Gottesverhältnis, also alles, worin der Mensch "capax dei" ist.⁴³ Im Sinne dieses Gedankens formuliert

Augustin: "Der also, der uns die Ähnlichkeit (d.h. die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen der "imago" und Gott - d. Verf.) seiner Menschlichkeit hinzufügt (im Text: adiungens), entfernt die Unähnlichkeit unserer Sünde, und der, der Teilhaber unserer Sterblichkeit geworden ist (im Text: factus), macht uns Teilhaber seiner Göttlichkeit."⁴⁴ M.E. muß der Satz so verstanden werden, daß in seinen beiden Teilen die erste Hälfte sich jeweils auf die menschliche, die zweite auf die göttliche Natur Christi bezieht. Darum besteht kein Kausalverhältnis zwischen ihnen; die erscheinenden Partizipien müssen als reine substantivische Partizipien und nicht als Verkürzungen eines Modal- oder Kausalatzes verstanden werden. Gerade das Fehlen eines solchen Kausalzusammenhangs macht nämlich das Wesen des Begriffs der Kongruenz aus. Dessen Bedeutung läßt sich am besten aus dem Prinzip der "ordo" in der Schöpfung und damit auch in allem geschichtlichen Geschehen erklären. Dabei ist in diesem Prinzip sowohl eine ästhetische als auch eine moralische Dimension eingeschlossen. Diese wird durch die Begriffe der Konsonanz (consonantia) und der Konvenienz (convenientia) ausgedrückt, mit denen Augustin das Heilsgeschehen beschreibt.⁴⁵ Die Art, in der sich das Heilsgeschehen ereignet hat, war nötig (oportuit) deshalb, weil nur sie auf die Bedingungen des menschlichen Lebens antworten - ihnen entsprechen ! - konnte, und weil deshalb nur sie möglich macht, daß der Mensch seinerseits im Glauben auf dieses Geschehen antworten - ihm entsprechen ! - kann. Alle von Augustin in diesem Zusammenhang so häufig benutzten Worte mit dem Präfix "co(n)-" weisen in irgendeiner Weise auf diesen Gedanken hin.

Aber noch in einer anderen Weise, gewissermaßen nach noch einer anderen Richtung hin, verwendet Augustin den Begriff der Kongruenz. Es scheint, als ob dieser am besten das Problem der Beschreibung der zwei Naturen in der Einheit der Person löst: In Christus sind menschliche und göttliche Natur, sind damit Zeitlichkeit und Ewigkeit, zur Entsprechung gekommen.⁴⁶ Wieder ist damit das Problem der genauen Verhältnisbestimmung zwischen beiden Teilen zur Seite geschoben. Wichtig ist allerdings nicht so sehr das christologische, sondern vielmehr das soteriologische Ergebnis, das sich aus diesem Gedanken ziehen läßt: Er begründet die Tatsache, daß der Glaube, der per definitionem eine zeitliche Erscheinung ist und seinen Anhaltspunkt nur an zeit-

lich erfahrbaren Dingen nehmen kann (im Falle der Jünger durch direkte sinnliche Wahrnehmung, im Falle der späteren Generationen durch Glaube an den historischen Bericht der Schrift und durch Vertrauen in die Autorität der Kirche) tatsächlich den Menschen zur ewigen Wahrheit führen kann. Denn es ist das Ziel des Glaubens, innerhalb der Dimension der Zeitlichkeit das geschichtlich Geschehene als Zeichen für die ewige Wahrheit zu begreifen.⁴⁷ Weil die ewige Wahrheit in Christus zeitlich geworden ist, steht der Glaube des sterblichen Lebens mit der Wahrheit, die dem Menschen im Eschaton offenbart wird, im Einklang, also in Konsonanz.⁴⁸ Hier wird mit aller Deutlichkeit sichtbar, wie eindeutig Augustin die Notwendigkeit der Erkenntnis durch Glauben allein für das ganze Leben bestimmt, indem er ihn nämlich mit der ontologischen Dimension der Zeitlichkeit des Lebens in Verbindung bringt. Von seiner früheren Position, nach der der Glaube nur für die Masse derjenigen Menschen nötig ist, denen es an der intellektuellen Kraft fehlt, in ihrem Leben die ewige Wahrheit "schon jetzt" zu schauen, ist nichts mehr zu spüren. Die Bedingungen der - nun im neutralen Sinne verstandenen - Körperlichkeit des menschlichen Lebens sind eingestanden. Hassel erfaßt das Richtige, wenn er sagt, daß der Mensch die Wahrheit sinnlich wahrnehmbar sehen muß, um sie genügend erkennen und lieben zu können, um danach zu leben.⁴⁹ Das bedeutet in moralischer Hinsicht, daß die Menschen Christus als ihren "äußeren Lehrer" annehmen und seinen von der Schrift bezeugten Geboten folgen müssen, denn durch diese werden sie ermahnt, sich von der Konzentration auf die äußeren Dinge ab- und zu ihrem eigenen Inneren hinzukehren, wo ihnen Christus als der "innere Lehrer" begegnet und ihnen durch die - nun in ihrem Ursprung und Wesen erkannte - Illumination an der ewigen Wahrheit Anteil gibt.⁵⁰ Und das bedeutet für Augustin auch, daß der Mensch die göttliche Trinität nur dann kennen und lieben kann, wenn er sich selbst, d.h. aber die für ihn wahrnehmbaren Funktionen, die sein geistiges Leben ausmachen, als ihr "imago" erfährt.

Anmerkungen

1. Kapitel

1. Nach der Datierung von Brown wurde "De Trinitate" in den Jahren 399-419 geschrieben. Vgl. Peter Brown, Augustinus von Hippo, S. 486.
2. Vgl. Brown, S. 120.
3. Vgl. Brown, S. 289-297.
4. Es ist bezeichnend, daß weder Brown noch Karl Heussi (Kompendium der Kirchengeschichte, 16. Aufl. Tübingen, 1981, vgl. besonders § 33, S. 127-133) das Werk "De Trinitate" ausführlicher erwähnen.
5. Vgl. Brown, S. 238.
6. Vgl. De Trinitate VI, 10, 11.
7. Vgl. Heussi, loc. cit., §33b, S. 128.
8. Vgl. Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte. Band I: Gott und Welt, S. 237.
9. "in ... assertione fidei ... exstitit". De Trinitate VI, 10, 11.
10. Vgl. De Trinitate XV, 20, 38.
11. Vgl. Beyschlag, S. 270.
12. Vgl. Eugène TeSelle, Augustine the Theologian, S. 294-295.
13. "fides catholica de trinitate". De Trinitate I, 4, 7.
14. Vgl. Brown, S. 71-72, außerdem das ganze Kapitel S. 65-72.
15. Vgl. TeSelle, S. 294.
16. Vgl. De Trinitate III, 1.
17. Vgl. Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, S. 4. Brown gibt als Erscheinungsjahr das Jahr 414 an, vgl. Brown, S. 492.
18. Vgl. den Titel von Gilson's Werk: Etienne Gilson, The Christian Philosophy of Saint Augustine. Der Wahl dieses Ausdrucks stimme ich zu.
19. Vgl. Brown, S. 252-260.
20. Vgl. Brown, S. 371-373. 379.
21. Vgl. De Trinitate I, 4, 7.
22. Vgl. MPL LXVIII, 977. Zitiert wird diese Stelle in Gerald Bonner, St Augustine of Hippo. Life and Controversies, London, 1963, S. 156.
23. Vgl. TeSelle, S. 294-296.
24. Vgl. Cyril C. Richardson, The Enigma of the Trinity, S. 238-239 und TeSelle, S. 295.
25. Vgl. im folgenden Beyschlag, S. 257-272.
26. Vgl. De Trinitate VII, 4, 7 - 6, 11.
27. Vgl. De Trinitate VII, 4, 9.
28. Vgl. Eugène Portalié, A Guide to the Thought of Saint Augustine, S. 131.

29. Dies ist die Meinung von J. N. D. Kelly. Vgl. The Oxford Dictionary of the Christian Church, hg. F. L. Cross und E. A. Livingstone, 2. Aufl. Oxford 1974, Art. Athanasian Creed, S. 100-101, dort auch weitere Literatur.
30. "Libri Platoniorum". Confessiones VII, 9, 13. Wen unter den platonischen oder neuplatonischen Philosophen Augustin an dieser Stelle meint, geht aus dem Text nicht deutlich hervor und ist in der Forschung umstritten. Wahrscheinlich sind Plotinus und/oder Porphyrius.
31. Vgl. Confessiones VI, 4, 6.
32. Vgl. Portalié, S. 15.
33. Vgl. Gilson, S. 34.
34. Vgl. Confessiones III, 4, 7 - 4, 8 und TeSelle, S. 25-26.
35. Vgl. De Trinitate XIV, 1, 2.
36. "agant ... bene vivendo ut intelligant". De Trinitate XV, 27, 49.
37. "faith has its own certitude". Donald Evert Daniels, The argument of the De Trinitate, S. 65.
38. Robert E. Cushman, Faith and Reason, S. 300.
39. Z. B. De Trinitate I, 4, 7; II, 1, 22; IX, 1, 1. Textbeispiele, in denen Augustin ausdrücklich als den Ort des Glaubens die Kirche nennt, sind De Trinitate I, 2, 4; 8, 31; II, 17, 30; III, 2. Es muß allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß Augustin im XIII. Buch von "De Trinitate", besonders in den Abschnitten 1, 1 - 3, 6 den Glauben in seinem subjektiven Aspekt als "fides qua" beschreibt.
40. "Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem". De Trinitate IX, 1, 1.
41. "Fides quaerit, intellectus invenit". De Trinitate XV, 2, 2.
42. "An et inventus forte quaerendus est ?" De Trinitate XV, 2, 2.
43. "Cur ergo sic quaerit si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit nisi quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur ? Nam et quaeritur ut inveniatul dulcius et invenitur ut quaeratur avidius." De Trinitate XV, 2, 2.
44. "Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri." De Trinitate IX, 1, 1.
45. "quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur." De Trinitate VIII, 1.
46. "... talia quaerentem nemo iuste reprehendit si tamen in fide firmissimus quaerat quod aut nosse aut eloqui difficillimum est. Affirmantem vero cito iusteque reprehendit quisquis melius vel videt vel docet." De Trinitate IX, 1, 1.
47. "De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intellegendis nulla temeritate affirmemus; in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda." De Trinitate IX, 1, 1. Vgl. Gilson, S. 32: "If we have an obligation to accept truth, and to ask that we may receive it, it is with a view to possessing it that we do ask for and accept it."

(1. Kapitel)

48. Vgl. De Trinitate I, 2, 4; XV, 27, 49.
49. Z. B. De Trinitate I, 2, 4.
50. "Quapropter adiuvante domino deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et verus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intellegatur; ut non quasi nostris excusationibus inludantur sed reipsa experiantur et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur." (Hervorhebungen, bei denen es sich meist um festgeprägte Wendungen aus dem dogmatischen und biblischen Sprachgebrauch handelt, stammen aus der benutzten Textausgabe und sollen auch im folgenden wiedergegeben werden.) De Trinitate I, 2, 4.
51. "... ad initium fidei et ordinem redeant, iam sentientes quam salubriter in sancta ecclesia medicina fidelium constituta sit ...". De Trinitate I, 2, 4.
52. "ut inveniant aliquid unde dubitare non possint." De Trinitate I, 2, 4.
53. Strauss bezeichnet diesen Gedanken als die "Idee der Vorläufigkeit des Glaubens". Vgl. Gerhard Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 32.
54. Z. B. De Trinitate II, 17, 28; VIII, 4, 6; XIV, 2, 4.
55. "... the achievement of happiness, the ideal life, which he thinks attainable by man after long effort, is one in which God is enjoyed through knowledge ...". TeSelle, S. 67.
56. Vgl. Robert J. O'Connell, St. Augustine's early theory of Man, A. D. 386-391, S. 203-218. 230. O'Connell vergleicht hier Augustins frühe Ansicht mit Plotins Aussagen aus seinen "Enneaden".
57. Vgl. Olivier DuRoy, L'intelligence de la foi en la trinité selon St. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, (im folgenden zitiert als "DuRoy II"), S. 143-148. DuRoy behandelt das Problem hier im Kontext einer Exegese der "Soli loquien" Augustins.
58. Vgl. besonders De Trinitate I, 8, 17; 10, 20.
59. "ecce vide si potes deus veritas est. ... non quomodo isti oculi vident, sed quomodo cor cum audit, veritas est. ... serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas." De Trinitate VIII, 2, 3.
60. "id quod est". Confessiones VII, 17, 23.
61. "sapientia". Confessiones IX, 10, 24, im Kontext der Beschreibung der berühmten Vision von Ostia.
62. "in ictu trepidantis aspectus". Confessiones VII, 17, 23. "attingimus eam toto ictu corde" (Mit diesem Ausdruck will Augustin sogar die außergewöhnliche Länge des Moments beschreiben.) Confessiones IX, 10, 24. "primo ictu diluxit tibi". De Trinitate VIII, 2, 3.
63. So urteilt Louth über die in Confessiones IX, 10, 24 beschriebene Szene, vgl. Andrew Louth, The Origins of the Christian

Mystical Tradition, S. 137-141.

64. "credamus ... (es folgt die Nennung des trinitarischen Dogmas) ... Quaeramus hoc autem intellegere ... et quantum tribuitur quod intelligimus explicare tanta cura et sollicitudine pietatis". De Trinitate IX, 1, 1. "adiutorium ad intellegenda atque explicanda". De Trinitate V, 1, 1.
65. "Quisquis ergo cum legit dixit: 'Non bene hoc dictum est quoniam non intellego', locutionem meam reprehendit, non fidem; et forte vere potuit dici planius. Verumtamen nullus hominum ita locutus est ut in omnibus ab omnibus intellegeretur." De Trinitate I, 3, 5. Vgl. auch De Trinitate I, 3, 6, wo es um das mögliche Mißverständnis geht.
66. Vgl. De Trinitate XV, 28, 51, wo es besonders um das Problem geht, zu viele Worte zu machen.
67. "neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur." De Trinitate I, 3, 5.
68. "Ab his etiam qui ista lecturi sunt ut ignoscant peto ubi me magis voluisse quam potuisse dicere adverterint quod vel ipsi melius intellegunt vel propter mei eloquii difficultatem non intellegunt, sicut ego eis ignosco ubi propter suam tarditatem intellegere non possunt." De Trinitate V, 1, 1.
69. "quod effari nullo modo possumus". De Trinitate VII, 4, 7.
70. "ut fari aliquo modo possemus". De Trinitate VII, 4, 7. Der Unterschied zwischen "fari" und "effari" (vgl. Anm. 69) ist zu beachten; "effari" würde völliges Erfassen in der Sprache bedeuten.
71. "Ideoque utile est plures a pluribus fieri diverso stilo, non diverso fide, etiam de quaestionibus eisdem ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic." De Trinitate I, 3, 5.
72. "Proinde quisquis haec legit ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me." De Trinitate I, 3, 5. Der häufige Gebrauch des Wörtchens "mecum" fällt ins Auge.
73. Vgl. Daniels, S. 24.
74. "in omnibus litteris meis non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem desiderem ...". De Trinitate III, 2; die umgekehrte Reihenfolge ergibt sich aus dem Zusammenhang des Abschnitts. Vgl. auch De Trinitate I, 3, 5, wo Augustin die Möglichkeit eines Lesers, Kritik zu üben, mit den Worten einschränkt: "si cum caritate et veritate fecerit".
75. "Qui vero haec legens dicit: 'Intellego quidem quid dictum sit, sed non vere dictum est', asserat, ut placet, sententiam suam et redarguat meam si potest. Quod si cum caritate et veritate fecerit, mihi que etiam (si in hac vita maneo) cognoscendum facere curaverit, uberrimum fructum laboris huius mei cepero. Quod si mihi non potuerit, quibus id potuerit me volente ac libente praestiterit." De Trinitate I, 3, 5.
76. "Credant qui volunt malle me legendo quam legenda dictando laborare." De Trinitate III, 1.
77. "Oportet autem et donabit deus ut eis ministrando quae legant

(1. Kapitel; Beginn 2. Kapitel)

ipse quoque proficiam, et eis cupiens respondere quaerentibus ipse quoque inveniam quod quaerebam." De Trinitate I, 5, 8.

78. "... non tam cognita cum auctoritate disserere quam ea cum pietate disserendo cognoscere." De Trinitate I, 5, 8.
79. Daniels ist der Auffassung, daß die ersten 14 Bücher von "De Trinitate" durch das Argumentieren auf der Ebene der Analogie zu einer Einheit zusammenzufassen sind, der das 15. Buch allein gegenüberstehen würde, weil dort der Schritt vom Abbild zum Urbild als Objekt der Ausführungen vollzogen wäre, vgl. Daniels, S. 7. Da der Übergang durch den direkten Bezug der menschlichen "imago" auf Gott aber schon im 14. Buch vollzogen wird, wo Gott als Objekt und Ziel aller Elemente der "imago" beschrieben wird, kann ich dieser etwas gezwungenen Aufteilung nicht zustimmen. Hill arbeitet ein symmetrisches Schema aus, nach dem die 7 Bücher des ersten und die 7 Bücher des zweiten Teils sich um das aus dem 8. Buch bestehende Zentrum gruppieren und einander in chiastischer Form (Buch 1 entspricht Buch 15 usw.) entsprechen; dabei bezieht er in seine Argumentation z. B. auch die Länge und Abgrenzung der einzelnen Bücher mit ein, vgl. Edmund Hill, St Augustine's De Trinitate. The doctrinal significance of its structure, S. 281-283. Obwohl er interessante Aspekte herausstellt, ist es doch sehr fraglich, ob Augustin sich dieser bewußt war. Im Allgemeinen geht man von einer Zweiteilung des Werks aus; dem 8. Buch wird allerdings neben seiner Stellung zu Beginn des zweiten Teils oft auch eine zentrale Position zugeschrieben. Augustin setzt dort mit einem für ihn bezeichnenden, die aktuelle menschliche Existenz als Ausgangspunkt nehmenden, Argumentationsgang ein, erkennt ihn aber am Ende des Buchs als undurchführbar und sieht sich zu einem Neueinsatz gezwungen, der sich nun ganz auf der Ebene der Analogie abspielt.

2. Kapitel

1. "Quidquid de deo dicitur vel intelligitur non secundum accidens sed secundum substantiam dicitur." De Trinitate V, 3, 4.
2. Joh 10, 30: "Ego et Pater unum sumus."
3. Vgl. Beyschlag, S. 241.
4. Des Phänomens der Übersetzungsschwierigkeiten ist sich Augustin an sich allerdings wohl bewußt, wie z. B. an seinen Ausführungen zu den Begriffen "essentia", "substantia", "ὁὐσία", "πρόσωπον" sichtbar wird. Vgl. dazu De Trinitate VII, 4, 7; 6, 11.
5. In der zweiten Hälfte des Satzes taucht der Begriff des "de deo intellegere" nicht mehr auf ! Es ist allerdings nicht klar, ob Augustin hier frei formuliert, oder ob er auf fixierten Wortlaut zurückgreift.
6. Eine solche Ansicht vertritt Schindler, vgl. Alfred Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, S. 155, Anm. 228.
7. Die Bücher V-VII stellen einen geschlossenen Abschnitt innerhalb des Gesamtwerks dar; in ihnen tritt besonders das spekulative Element der Trinitätslehre hervor. Auch Hill faßt diese Bücher zu einem Komplex zusammen, vgl. Hill, S. 281. 283.
8. "Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus ...". De Trinitate

(2. Kapitel)

VII, 4, 7.

9. Schindler spricht von einer "hyperorthodoxen" Lehre, vgl. Schindler, S. 114.
10. De Trinitate VII, 6, 11.
11. Dieser Gedanke wird im nächsten Abschnitt dieses Kapitels (Abschnitt 2.2.) näher ausgeführt werden.
12. "communititer habent illud, quod eo nomine significatur." De Trinitate VII, 4, 7.
13. Vgl. De Trinitate VII, 4, 7.
14. Es ist bezeichnend, daß Augustin den Exkurs mit dem Hinweis auf den Schriftbefund beschließt (in De Trinitate VII, 4, 8). Dadurch erhalten Ergebnisse der Spekulation ein Kriterium; gleichzeitig werden Aussagen aus der Schrift positiv für die Spekulation fruchtbar gemacht.
15. "quod dicitur pater". De Trinitate V, 5, 6.
16. "Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur." De Trinitate V, 9, 10. "An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum?" De Trinitate VII, 4, 9. "... ut vel uno aliquo vocabulo responderi possit ...". De Trinitate VIII, 1.
17. "Quapropter si et pater non est aliquid ad seipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid." De Trinitate VII, 1, 2. Vgl. auch weiter oben im gleichen Abschnitt: "... si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia".
18. Die genaue Formulierung lautet im Griechischen: $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \pi\alpha\tau\rho\iota\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\iota\omega\ \sigma\upsilon\nu\pi\rho\omicron\beta\eta\upsilon\sigma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\delta\omicron\varsigma\alpha\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ und im Lateinischen: "qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur".
19. "Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te, unum verum deum ... et quem misisti Iesum Christum". De Trinitate VI, 9, 10.
20. "ut te et quem misisti Iesum Christi cognoscant unum verum deum". De Trinitate VI, 9, 10.
21. "Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine". De Trinitate V, 11, 12.
22. Vgl. De Trinitate V, 15, 16; 16, 17.
23. Vgl. De Trinitate V, 4, 5.
24. "nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur." De Trinitate V, 5, 6.
25. Z. B. De Trinitate VI, 5, 7.
26. Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theologiae, Pars I, q. 28, a. 2, ad 1.
27. ibid.: "Dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas vel alia relatio, quae est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo, de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens."
28. Den Begriff der "substantia" gebraucht Augustin, weil er sich hier im Rahmen der Kategorienlehre bewegt. Er meint aber "essentia". Das wird deutlich an den Stellen, wo er beide Begriffe gegeneinander abwägt, z. B. De Trinitate VII, 5, 10.

(2. Kapitel)

29. "Quemadmodum enim deus est pater et filius deus est et spiritus sanctus deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos sed unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam trinitatem." De Trinitate V, 8, 9.
30. Vgl. De Trinitate V, 5, 6.
31. "semper natus est filius". De Trinitate V, 5, 6.
32. Vgl. De Trinitate V, 11, 12.
33. Bei dem Begriff "translate" handelt es sich um einen Ausdruck aus der Rhetorik, der uneigentliches Reden bedeutet.
34. "non sic potest dici trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum." De Trinitate V, 11, 12.
35. Vgl. De Trinitate I, 8, 18.
36. Augustins Kommentare zu diesem Satz finden sich in De Trinitate VI, 1, 1 - 1, 2; VII, 1, 1 - 1, 2; 3, 4.
37. Augustin macht klar, daß diese Aussage auch eine über den Vater ist: Weil hier von Christus die Rede ist, deshalb nur die zweite Person gemeint sein kann, muß "deus" in diesem Satz gleichbedeutend mit "pater" sein, damit die angeführte Beziehung logischen Sinn ergibt.
38. Schindler spricht von einer "äußerst sublimen Form einer additiven Trinitätslehre", vgl. Schindler, S. 163-164.
39. Thomas v. Aquin, Summa Theologiae, Pars I, q. 39, a. 5, ad 1.
40. "... ad insinuandum et brevissime inculcandum quod coaeternus est patri filius ...". De Trinitate VI, 2, 3. Die Verben würden mit dem deutschen Wort "eintrichtern" nicht unzutreffend übersetzt sein.
41. Thomas v. Aquin, loc. cit.: "Dicendum quod ad exprimendam unitatem essentiae et personae sancti doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur."
42. Vgl. De Trinitate VII, 3, 4.
43. Vgl. De Trinitate VI, 9, 10.
44. Schindler fragt, "ob nicht das Auseinanderfallen der Gotteslehre in zwei zusammenhanglose Hälften, nämlich in die Lehre vom einen Gott, der auch als einer auf die Kreatur wirkt, und von den drei Personen, die völlig jenseitig bleiben, hier nun faktisch geschehen ist, so daß man zwar in jeder Hinsicht gegen alle Häresie abgesichert ist, aber gerade in dieser Absicherung die Einheit der Lehre verloren hat. Das Zugleichsein des einen Gottes und der drei Personen ist überhaupt nicht mehr eigentlich begreifbar, und hinsichtlich der Offenbarungstätigkeit ist zu fragen, wie denn der Sohn Mensch werden könne, wenn doch nicht der Sohn dabei wirke, sondern stets und in allem die Trinität. Diese zwei Probleme werden auch den hauptsächlichen Diskussionsstoff des ganzen Werkes abgeben." Vgl. Schindler, S. 127.
45. Der Begriff der "simplicitas" Gottes spielt bei Augustin eine große Rolle.
46. "de patre". Z. B. De Trinitate II, 1, 3.
47. Laut Richardson handelt es sich um eine antiarianische Formulierung, vgl. Richardson, S. 245.
48. "inseparabilis est operatio patris et filio, sed tamen ita ope-

(2. Kapitel)

rari filio de illo est de quo ipse est, id est de patre". De Trinitate II, 1, 3.

49. Vgl. De Trinitate XV, 27, 48.
50. Das Verb taucht in Joh 15, 28 auf, vgl. De Trinitate II, 3, 5.
51. Vgl. De Trinitate V, 14, 15.
52. Es ist interessant, daß dies das letzte theologische Problem ist, das in "De Trinitate" (in den Abschnitten XV, 25, 45 - 26, 47) behandelt wird, bevor Augustin abschließend noch einmal auf die unzureichende Kraft des menschlichen Verständnisses zu sprechen kommt.
53. "hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter". De Trinitate V, 11, 12.
54. Vgl. De Trinitate V, 11, 12.
55. Zur Appropriationenlehre bei Augustin vgl. Jèan-Baptiste DuRoy, L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi selon saint Augustin, (im folgenden zitiert als "DuRoy I"), S. 421.
56. Vgl. De Trinitate V, 13, 14.
57. Vgl. De Trinitate V, 14, 15.
58. Vgl. De Trinitate V, 14, 15.
59. Joh 1, 1 in der Vulgata - Übersetzung lautet: "In principio erat verbum", vgl. De Trinitate VI, 2, 3.
60. "in hac trinitate ... dicitur ... de quo genitum est verbum et de quo procedit spiritus sanctus ... deus pater". De Trinitate XV, 17, 29.
61. Die Bezeichnung taucht nur in De Trinitate II, 1, 3 auf.
62. Die Bezeichnung taucht sehr selten auf, z. B. De Trinitate V, 13, 14 (zusammen mit "verbum"); VI, 2, 3; VII, 3, 5 (im Zusammenhang mit der menschlichen "imago").
63. Diese Bezeichnung ist weitaus am bedeutendsten. Sie taucht auf in De Trinitate I, 12, 26-27; II, 5, 9; IV, 20, 27; VI, 2, 3; VII, 2, 3; XV, 10, 17 - 16, 26 (thematisch).
64. Am wichtigsten ist für Augustin 1 Kor 1, 24. Im Hintergrund steht wohl auch die traditionelle Diskussion um die Bedeutung von Sap 8, 23, vgl. De Trinitate VII, 1, 1 - 3, 6.
65. Joh 5, 19: "non potest filius in se facere quidquam nisi quod viderit patrem facientem".
66. Vgl. TeSelle, S. 225.
67. Vgl. De Trinitate VII, 6, 11: "Deus esse est persona esse".
68. Vgl. Schindler, S. 50.
69. Eine gründliche Übersicht über die Entwicklung der Exegese dieses Verses bei den altkirchlichen Theologen findet sich bei John Edward Sullivan, The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence, S. 165-203.
70. Vgl. z. B. Schmaus, S. 291-294.
71. Zur Lehre Plotins vgl. Sullivan, S. 3-11, DuRoy II, S. 335-342 (in Bezug auf Augustins Werke "De Vera Religione" und die 23. Frage der "De Diversis Quaestionibus LXXXIII"). Nähere Ausführungen dazu finden sich in dieser Arbeit im 4. Kapitel.

(2. Kapitel)

72. Vgl. DuRoy II, S. 428-429; ausführlicher Douglas W. Johnson, Verbum in the early Augustine, S. 29-46.
73. Vgl. Schindler, S. 116.
74. Schindler spricht von der Offenbarungsfunktion des Sohnes Gottes, auf die der Begriff des "verbum" hinweisen würde, vgl. Schindler, S. 86.
75. Vgl. De Trinitate I, 12, 26 (mit Bezugnahme auf Joh 12, 47-50); 12, 27 (mit Bezugnahme auf Joh 7, 16).
76. "Si enim verbum patris loquitur, se ipsum loquitur quia ipse est verbum patris". De Trinitate I, 12, 26. "Si enim hoc verbum quod nos proferimus temporale et transitorium et se ipsum ostendit et illud de quo loquimur, quanto magis verbum dei per quod facta sunt omnia ...". De Trinitate VII, 3, 4 (Die Tatsache, daß Augustin hier einen Vergleich aus der Sprachtheorie heranzieht, ist an sich schon interessant.).
77. Deutlich wird dies z. B. in Joh 7, 16: "Mea doctrina non est mea, sed eius, qui misit me."
78. "... non tantum homo missus intellegatur quod verbum factum est, sed et verbum missum ut homo fieret ...". De Trinitate IV, 20, 27.
79. Vgl. z. B. De Trinitate VII, 3, 4 ("sit et pater ipsa sapientia"); 3, 6 (ein Beweis wird hier dafür geliefert, daß auch der Geist "Weisheit" genannt werden kann).
80. Vgl. De Trinitate VII, 3, 4. Es folgt eine Interpretation dieses Abschnitts.
81. Vgl. De Trinitate VI, 5, 7. Es folgt eine Interpretation dieses Abschnitts.
82. Vgl. Mt 22, 40.
83. Vgl. De Trinitate XV, 17, 28.
84. "Sicut ergo unicum dei verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et spiritus sanctus et pater ipse sapientia, ita spiritus proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et pater et filius universaliter caritas." De Trinitate XV, 17, 31.
85. Vgl. De Trinitate XV, 17, 27. Es folgt eine Interpretation dieses Abschnitts.
86. "Neque enim dicturi sumus non propterea deum dictam esse caritatem quod ipsa caritas sit ulla substantia quae dei digna sit nomine, sed quod donum dei ...". De Trinitate XV, 17, 27.
87. Vgl. De Trinitate XV, 18, 32; 19, 37.
88. "aptus". De Trinitate XV, 17, 29. Aus der vorsichtigen Formulierung könnte man einen noch immer bestehenden Vorbehalt Augustins gegen die Konzentration dieses Begriffs auf den Geist herauslesen.
89. Vgl. De Trinitate XV, 17, 31.
90. Bochet ist der Meinung, daß Augustin hier falsch exegesierte, da Joh nie Geist und Liebe explizit verbindet, vgl. Isabelle Bochet, Saint Augustin et le désir de Dieu, S. 283.
91. Die Bezeichnung "sapientia" für den Sohn konnte nur unter dem extratrinitarischen Gesichtspunkt einsichtig gemacht werden; "principium" wurde von dem Vater nach "innen" und nach "außen"

(2. Kapitel)

hin in einem je verschiedenen Sinne gebraucht; "pater" konnte im eigentlichen Sinne nur innertrinitarisch gelten.

92. Vgl. Ps 70, 5, zitiert in De Trinitate XV, 17, 27.
93. Vgl. DuRoy I, S. 417. Dieser Aufsatz ist auch für den folgenden Gedankengang zu vergleichen. Die dort behandelte Problematik führt allerdings über das hinaus, was hier in der Konzentration auf den theologisch-dogmatischen Teil von "De Trinitate" gesagt werden kann.
94. "pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur." De Trinitate I, 4, 7.
95. Für nähere bibliographische Angaben vgl. das Literaturverzeichnis.
96. Vgl. hierzu vor allem das Buch von DuRoy II.
97. Näheres hierzu findet sich im 3. Kapitel dieser Arbeit.
98. Vgl. den Schluß dieses Abschnitts.
99. Vgl. De Trinitate II, 5, 9.
100. Maier will die Begriffe der "missio" und der "datio" in ihrer Bedeutung gleichsetzen, vgl. Jean-Louis Maier, Les Missions Divines selon saint Augustin, S. 168. Wie etwas später in diesem Abschnitt noch gezeigt werden wird, trifft diese Identifizierung in Bezug auf den Geist allerdings nicht den Textsinn.
101. Vgl. De Trinitate XV, 19, 36.
102. Vgl. De Trinitate II, 5, 9.
103. Vgl. De Trinitate XV, 19, 36.
104. Vgl. z. B. De Trinitate I, 12, 29.
105. Vgl. z. B. De Trinitate II, 5, 9.
106. Vgl. De Trinitate II, 5, 9.
107. Vgl. De Trinitate II, 5, 10.
108. Vgl. De Trinitate II, 6, 11.
109. Vgl. De Trinitate II, 6, 11.
110. Vgl. z. B. De Trinitate I, 1, 2; II, 8, 14; III, 10, 21; V, 1, 2; 4, 5; 5, 6; VI, 6, 8; VIII, 3, 5; XV, 3, 5.
111. Vgl. De Trinitate V, 4, 5.
112. "Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative ...". De Trinitate V, 11, 12. Das innertrinitarische Verhältnis und das Verhältnis zur Schöpfung hin werden in diesem Satz in einem Atemzug genannt.
113. "sibi sufficere". Z. B. De Trinitate V, 1, 2.
114. Augustin führt hier das sehr einleuchtende Beispiel einer Münze an, die sich in ihrer Substanz nicht verändert, wenn ihr Zahlungswert ein anderer wird.
115. Vgl. im folgenden besonders De Trinitate V, 16, 17.
116. "earum sint accidentia relativa quae cum aliqua mutatione rerum, de quibus dicuntur, accident". De Trinitate V, 16, 17.
117. "... certe ut tuus dominus esset aut meus qui modo esse coe-

- pimus, ex tempore accedit deo." De Trinitate V, 16, 17.
118. "ut eo modo dicatur quo potest humanu affectu capi quod dicitur". De Trinitate V, 16, 17. Es wäre keine "Eisegese", in diesem Satz eine existenzielle Dimension zu sehen.
119. "sic et pater noster esse incipit cum per eius gratiam regeneramur ...". De Trinitate V, 16, 17.
120. "Nam sempiternus spiritus donum, temporaliter autem donatum." De Trinitate V, 16, 17.
121. Vgl. De Trinitate II, 5, 7.
122. Vgl. Sap 8, 1.
123. Vgl. Ps 139, 7-8.
124. TeSelle ist der Auffassung, daß der hier in Frage kommende erste Teil des 2. Buches (bis II, 7, 12) später als der gesamte, auch das 4. Buch umfassende, Gedankenkomplex entstanden ist, vgl. TeSelle, S. 226-227. Trotzdem werden z. B. von Hill noch die Bücher II-IV als Einheit gesehen, vgl. Hill, S. 281-282. Argumente sollten aus der Feststellung eines zeitlichen Abstands wegen zu großer Unsicherheit besser nicht gezogen werden.
125. So in Gal 4, 4, vgl. De Trinitate II, 5, 8-9.
126. "Quod ergo de deo natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit." De Trinitate II, 5, 8.
127. Vgl. De Trinitate I, 4, 7.
128. Vgl. De Trinitate II, 5, 10.
129. Vgl. De Trinitate II, 6, 11. Der in Act 2, 3 gebrauchte Ausdruck "visae sunt" erinnert Augustin mehr an die geistige "visio" als das an dieser Stelle auch mögliche Verb "videbant", mit dem nur eine sinnliche Wahrnehmung gemeint sein kann.
130. Vgl. Maier, S. 136.
131. Vgl. De Trinitate II, 5, 10.
132. Vgl. im folgenden De Trinitate II, 6, 11.
133. Wie in Bezug auf die Feuerflammen, so ist auch in Bezug auf die Taube Augustin der Meinung, sie habe nur im Augenblick der Erscheinung existiert. Dadurch stellt er die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit der Erscheinungsform noch mehr heraus.
134. Vgl. De Trinitate II, 7, 12-13. Die dritte Frage, in welcher Weise die Engel als Boten Gottes sich bei den Theophanien der Kreatur bedienen, spielt eine vergleichbar geringe Rolle und wird - weil sie zu spekulativ, zu schwierig ist (vgl. De Trinitate III, 11, 27) - nicht eigentlich beantwortet. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Theophanien und Sendungen wird im letzten Teil des 4. Buches beantwortet, allerdings nur durch eine neuerliche Beschreibung der Sendungen, nicht der Theophanien. In Bezug auf diese drei Fragen bilden Buch II-IV also eine Einheit; die Unterschiede im Einzelnen lassen aber darauf schließen, daß diese Einheit die Intention späterer Redaktion ist. Vgl. oben Anm. 124.
135. Vgl. Schmaus, S. 160-163; TeSelle, S. 226-227; Maier, S. 103-121.
136. Vgl. De Trinitate II, 18, 35.

(2. Kapitel)

137. Vgl. im folgenden De Trinitate IV, 19, 25 - 21, 32.
138. "Ecce ad quod missus est filius dei; immo vero ecce quod est missum esse filium dei." De Trinitate IV, 19, 25.
139. "Quaecumque propter faciendam fidem ... in rebus ortis ab aeternitate prolatis et ad aeternitatem relatis temporaliter gesta sunt, aut testimonia missionis hujus fuerunt aut ipsa missio filii dei". De Trinitate IV, 19, 25.
140. Vgl. De Trinitate IV, 19, 26.
141. "Si autem secundum hoc missus a patre filius dicitur quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. Non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille pater est, ille filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit." De Trinitate IV, 20, 27.
142. "Sicut enim natum esse est filio a patre esse, ita mitti est filio cognosci quod ab illo sit." De Trinitate IV, 20, 29.
143. Vgl. Maier, S. 134.
144. "Sicut ergo pater genuit, filius genitus est; ita pater misit, filius missus est. Sed quemadmodum qui genuit et qui genitus est, ita et qui misit et qui missus est unum sunt quia pater et filius unum sunt; ita etiam spiritus sanctus unum cum eis est quia haec tria unum sunt." De Trinitate IV, 20, 29.
145. Vgl. Emile Bailleux, La Christologie de saint Augustin dans le De Trinitate (im folgenden zitiert als "Bailleux II"), S. 239-240.
146. "Secundum hoc (sc. daß Senden und Gesandtsein im Vater- und Sohnsein begründet sind) iam potest intellegi non tantum ideo dici missus filius quia verbum caro factum est, sed ideo missus ut verbum caro fieret ...". De Trinitate IV, 20, 27.
147. "Non ergo eo ipso quo de patre natus est missus dicitur filius: sed (vel) eo quod apparuit huic mundo verbum caro factum ...". De Trinitate IV, 20, 28.
148. Vgl. Schindler, S. 143-146.
149. Vgl. Schindler, S. 144.
150. Dies wird besonders in De Trinitate IV, 20, 29 deutlich, vgl. die einfache Parallelisierung in dem in Anm. 144 zitierten Satz.
151. Vgl. Schindler, S. 145.
152. "... vel eo quod apparuit huic mundo verbum caro factum ... vel eo quod ex tempore cuiusquam mente percipitur ...". De Trinitate IV, 20, 28.
153. "Et sicut spiritui sancto donum dei esse est a patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat." De Trinitate IV, 20, 29.
154. Maier übergeht dies. Er paraphrasiert den Satz in Bezug auf den Sohn, aber bezeichnenderweise auch nicht in Bezug auf Vater und Sohn, vgl. Maier, S. 137-138.
155. Vgl. De Trinitate IV, 20, 29.
156. Die angesprochenen Bibelstellen sind Joh 20, 22 und Act 2.

(2. Kapitel)

- "Sed quod bis datus est dispensatio certe significationis fuit ...". De Trinitate IV, 20, 29.
157. "Spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus." De Trinitate IV, 20, 29.
158. "Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat." De Trinitate IV, 20, 29.
159. Vgl. De Trinitate IV, 20, 29. Augustin meint insbesondere die Geistbegabung der Propheten des Alten Testaments sowie die Bibelstellen Lk 1, 15. 67. 46; 11, 25.
160. Vgl. De Trinitate IV, 21, 30.
161. "Sed plane fidenter dixerim patrem et filium et spiritum sanctum unius eiusdemque substantiae deum creatorem, trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari. Sed ita non posse per longe imparem maximeque corpoream creaturam inseparabiliter demonstrari, sicut per voces nostras quae utique corporaliter sonant non possunt pater et filius et spiritus sanctus nisi suis et propriis intervallis temporum certa separatione distinctis quae sui cuiusque vocabuli syllabae occupant nominari." De Trinitate IV, 21, 30.
162. "... et inseparabilem trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad patrem vel ad filium vel ad spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur." De Trinitate IV, 21, 30.
163. Vgl. De Trinitate IV, 21, 31.
164. "... illa datio, vel donatio, vel missio spiritus sancti ...". De Trinitate IV, 20, 29.
165. Das zeigt schon die Häufigkeit, ja, fast die Ausschließlichkeit, mit der Augustin je einen Begriff in dem ihm entsprechenden Kontext gebraucht. Maiers Identifizierung von "datio" und "missio" ist also tatsächlich nicht zuzustimmen, vgl. Anm. 100.
166. "Quapropter sicut sancta scriptura proclamat: Deus caritas est, illaque ex deo est et in nobis id agit ut in deo maneamus et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus quia de spiritu suo dedit nobis, ipse spiritus eius est deus caritas. Deinde si in donis dei nihil maius est caritate et nullum est maius donum dei quam spiritus sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit caritas quae dicitur et deus et ex deo? Et si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus?" De Trinitate XV, 19, 37.
167. Vgl. im folgenden De Trinitate I, 7, 14.
168. "Neque enim sic accepit formam servi ut amitteret formam dei". De Trinitate I, 7, 14.
169. "... forma dei accepit formam servi ..." De Trinitate I, 7, 14.
170. "natura aequalis, habitu minor." De Trinitate I, 7, 14.
171. "ea quae de Christo Iesu secundum hominem dicta sunt ad eius substantiam quae ante incarnationem sempiterna erat et sempiterna est transferre conati sunt." De Trinitate I, 7, 14.
172. "Quapropter cum filius sit et deus et homo, alia substantia deus, alia homo, homo potius in filio quam filius in patre;

sicut caro animae meae alia substantia est ad animam meam quamvis in uno homine quam anima alterius hominis ad animam meam." De Trinitate I, 10, 20. "Cum" kann hier nicht anders als konzessiv übersetzt werden.

173. Zwischen zwei "animae" in zwei verschiedenen Menschen besteht im Gegensatz zu zwei Personen der Trinität eine substantielle Verschiedenheit.
174. Joh 1, 14: "Verbum caro factum est". Für Augustins Gleichsetzung von "homo" und "caro" vgl. De Trinitate II, 5, 9; 6, 11.
175. "Veritas autem ostendit secundum istum modum etiam se ipso minorem filium." De Trinitate I, 7, 14.
176. Schon wenn Augustin mit dem Gegensatzpaar "substantia - habitus" arbeitet, kann er dieser Lehre nicht gerecht werden, denn die Begriffe "natura" und "substantia" entsprechen sich.
177. "Ergo quia forma dei accepit formam servi, utrumque deus et utrumque homo; sed utrumque deus propter accipientem deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem." De Trinitate I, 7, 14.
178. Vgl. im folgenden The Catholic Encyclopedia, Vol. IV, hg. Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan, John J. Wynne, New York 1913, Art. Communicatio idiomatum (A. J. Maas), S. 169.
179. Die Lehre erscheint zum ersten Mal offiziell im Jahre 449 in dem "Tomus" Papst Leos I., vgl. The Oxford Dictionary of the Christian Church, loc. cit., Art. Tome of Leo, S. 1385.
180. "Nam ecce diximus quia secundum id quod deus est glorificat suos, secundum hoc utique quod dominus gloriae est; et tamen dominus gloriae crucifixus est, quia recte dicitur et deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis; sicut dicimus quia secundum id quod deus est iudicat, hoc est ex potestate divina non ex humana, et tamen ipse homo iudicaturus est, sicut dominus gloriae crucifixus est." De Trinitate I, 13, 28.
181. "et in forma servi et in forma dei idem ipse sit filius unigenitus dei patris, in forma dei aequalis patri, in forma servi mediator dei et hominum homo Christus Iesus". De Trinitate I, 7, 14. "in quantum deus est cum illo (sc. patri) nos subiectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum illi subiectus sit." De Trinitate I, 10, 20 (zu 1 Kor 15, 28)!
182. Vgl. hierzu vor allem De Trinitate I, 8, 15.
183. Vgl. 1 Kor 15, 28: "Cum autem subiecta fuerint illi omnia: tunc et ipse filius subiectus erit ei; qui subiecit sibi omnia, ut sit deus omnia in omnibus." Es geht hauptsächlich um die Diskussion dieses Verses, der eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater auszusagen scheint.
184. Vgl. Schindler, S. 134.
185. Vgl. De Trinitate I, 10, 20 (Anm. 181).
186. Vgl. De Trinitate I, 13, 30.

3. Kapitel

1. Vgl. Confessiones VII, 9, 13.

(3. Kapitel)

2. Vgl. zum ganzen Confessiones VII, 1-2; 9-13.
3. "Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur deus et bonus secundum qualitatem sed utrumque secundum substantiam." De Trinitate XV, 5, 8. Daß Augustin diese Aussage in diesem Zusammenhang macht, zeigt wohl gerade, daß eine solche Unterscheidung gemacht wurde.
4. Vgl. den Aufsatz von Vladimir Lossky, Les éléments de "Théologie négative" dans la pensée de saint Augustin.
5. Vgl. zu allen Begriffen De Trinitate XV, 5, 7. "Immutabilis" ist der von Augustin am häufigsten gebrauchte Ausdruck.
6. Vgl. z. B. De Trinitate I, 6, 11.
7. Vgl. De Trinitate XV, 2, 2.
8. Vgl. z. B. De Trinitate I, 6, 10; IV, 18, 24.
9. "... si tamen de illo (sc. deo) proprie aliquid ore hominis dici potest." De Trinitate V, 10, 11.
10. Vgl. De Trinitate XV, 5, 7.
11. "Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod ipse ut quasi particeps eius sit deus cum magnus est, alioquin illa erit maior magnitudo quam deus; deo autem non est aliquid maius, ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo." De Trinitate V, 10, 11.
12. "hoc ergo magnum esse quod verum esse (...) est ipsa veritas magnitudo". De Trinitate VIII, 1, 2.
13. Vgl. De Trinitate V, 2, 3; XV, 5, 8.
14. "non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse." De Trinitate VI, 7, 9. Der gleiche Gedanke findet sich noch an vielen anderen Stellen.
15. Vgl. De Trinitate XV, 5, 7.
16. "manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis". De Trinitate VI, 6, 8.
17. Vgl. De Trinitate V, 2, 3.
18. "Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantaunque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit." De Trinitate V, 2, 3.
19. Vgl. Ragnar Holte, Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, S. 233.
20. Vgl. Gilson, S. 22.
21. "substantia quippe veritatis ... sola vere est ...". De Trinitate VIII, 1, 2.
22. Vgl. Gilson, S. 21.
23. "... whereas St. Thomas will try especially to prove the existence of a supreme Esse, or subsistent act of existing, St. Augustine wanted above all to stress the obligation which

(3. Kapitel)

the mind has of explaining the spurious esse known in experience by a supreme Vere Esse, i. e. by a being which fully deserves the title 'being'." (Hervorhebungen im Text). Gilson, S. 21.

24. "sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat habere se praestantissimum conditorem qui nobis mentem rationemque naturalem dedit qua viventia non viventibus, ... immortalia mortalibus, ... bona malis, ... beata miseris praeferenda videamus. Ac per hoc quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praepo-
nimus, oportet ut eum et summe vivere ..., et mori ... non
posse; ... optimum beatissimumque fateamur." De Trinitate
XV, 4, 6.
25. Vgl. De Trinitate XV, 5, 8. Die getroffene Unterteilung stammt
von mir.
26. "ne per multa distendatur intentio". De Trinitate XV, 5, 8.
27. Vgl. dazu den Abschnitt 4.5. dieser Arbeit.
28. Vgl. DuRoy II, S. 446.
29. Vgl. De Trinitate XV, 6, 9.
30. Zum Begriff der "aeternitas" als Gottesprädikation vgl. Ab-
schnitt 3.1. dieser Arbeit..
31. "Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a deo quia fac-
ta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia quia im-
mutabiliter ab eo sciuntur." De Trinitate VI, 10, 11.
32. "Ordo quippe tempororum in aeterna dei sapientia sine tempore
est." De Trinitate II, 5, 9. Der pluralische Gebrauch des Wor-
tes "tempus" weist auf das Zusammenfallen von Abstrakt- und
Konkretbegriff hin.
33. Vgl. zu Hilarius den Abschnitt 1.1. dieser Arbeit.
34. "... ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plana omnium
rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut
ipsa unum de uno cum quo unum. Ibi novit omnia deus quae fecit
per ipsam et ideo cum decedant et succedant tempora, non dece-
dit aliquid vel succedit scientiae dei." De Trinitate VI, 10, 11.
35. Vgl. TeSelle, S. 217-218; Richardson, S. 243; Emile Bailleux,
Dieu Trinité et son oeuvre (im folgenden zitiert als "Bailleux
I"), S. 192-193; außerdem De Trinitate III, 8, 13.
36. "Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascun-
tur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius ele-
mentis latent." De Trinitate III, 8, 13.
37. "Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere
atque administrare creaturam, quod qui facit solus creator est
deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et faculta-
tibus aliquam operationem forinsecus admoveere ut tunc vel tunc
sic vel sic exeat quid creatur." De Trinitate III, 9, 16.
38. "... eorum (im Text: parentes/agricola) extrinsecus adhibitis
motibus ista creanda dei virtus interius operetur ..." De Tri-
nitate III, 8, 13.
39. Act 17, 20: "In illo enim vivimus et movemur et sumus." Rö 11,
36: "Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia". Zum
Gebrauch dieser Stellen vgl. vor allem De Trinitate XIV, 12, 16.

(3. Kapitel)

40. Act 17, 27: "non longe positus ab unoquoque nostrum", zitiert in De Trinitate XIV, 12, 16.
41. Rö 1, 20: "Invisibilia enim ipsius (sc. dei) a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur ...", zitiert in De Trinitate II, 15, 25; XV, 2, 3.
42. Für nähere bibliographische Angaben vgl. das Literaturverzeichnis.
43. Dies sind das 5. Kapitel (S. 149-172) und das 10. Kapitel (S. 369-412).
44. Vgl. DuRoy II, 5. Kapitel.
45. Vgl. DuRoy II, S. 261-264.
46. Vgl. DuRoy II, S. 374-376.
47. "Pondus meum amor meus". Confessiones XIII, 9, 10.
48. Vgl. vor allem DuRoy II, 10. Kapitel. DuRoy behandelt dort Augustins Werk "De Vera Religione".
49. Vgl. De Trinitate XI, 11, 18.
50. Vgl. vor allem De Trinitate III, 10, 12.
51. "unum aliquid". De Trinitate VI, 10, 12.
52. Vgl. DuRoy II, S. 280.
53. Der biblische Beleg ist Sap 11, 21.
54. Diese Verbindung legt schon die lateinische Sprache nahe, vgl. z. B. die Abstammung der Worte "speciosus" und "formosus" von "species" und "forma". Daß Augustin bewußt mit einer solchen Etymologie umgehen konnte, zeigt De Trinitate XV, 8, 14: "Quae natura in rebus creatis excellentissima cum a suo creatore ab impietate iustificatur a deformi forma formosam transformatur in formam."
55. Vgl. DuRoy II, S. 383. 434; DuRoy I, S. 437-442.
56. Vgl. De Trinitate VI, 10, 12.
57. Vgl. DuRoy II, S. 447-450. Dort wird allerdings etwas anders argumentiert.
58. Vgl. De Trinitate XIV, 12, 16. Dort macht Augustin im Hinblick auf die "imago" im Menschen den Unterschied zwischen "in illo" (in Anlehnung an Act 17, 28) und "cum illo". "Cum" drückt genau die Freiwilligkeit aus, mit Gott in Beziehung zu treten. Vgl. auch TeSelle, S. 308 (Es ist "necessary for the mind to know that it is image") und Schmaus, S. 294.
59. 1 Kor 13, 12: "Videmus nunc per speculum in aenigmate".
60. "Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia". De Trinitate VI, 10, 12. Vgl. auch Sullivan, S. 92-93, bes. Anm. 28.
61. Vgl. dazu die Kritik Schindlers, zitiert in Anm. 44 zum 2. Kapitel.
62. Vgl. De Trinitate IV, 17, 23.
63. "de successionibus saeculorum et de resurrectione mortuorum". De Trinitate IV, 17, 23. Von diesen Dingen ist den Philosophen nichts bekannt.

4. Kapitel

4. Kapitel

1. Vgl. DuRoy II, S. 359; Sullivan, S. 13; TeSelle, S. 115-116.
2. Enneaden V, 2, 2, 3-4, zitiert bei DuRoy II, S. 140; ähnlich außerdem TeSelle, S. 114-115; Daniels, S. 105.
3. Schmaus, S. 291-292, der auf "De Genesi ad Litteram" VI, 27 verweist.
4. "quia fecisti nos ad te". Confessiones I, 1, 1. Vgl. Schindler, S. 63.
5. Vgl. De Trinitate XII, 6, 7. Augustin gesteht den Vertretern der Lehre zu, daß sie dem katholischen Glauben angehören ("etiamsi catholicam fidem asserunt"). Bochet nennt als Quelle Origines, vgl. Bochet, S. 202.
6. Vgl. De Trinitate V, 13, 14; VI, 10, 11; VII, 3, 5.
7. "de illo prorsus exprimitur" dient als Kennzeichnung der Ursprungsbeziehung. De Trinitate XI, 5, 8. Vgl. auch Sullivan, S. 9; Gerhart Ladner, The idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, S. 186.
8. "Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago dei, tamquam non ab illo nata sed ab eo creata ..." De Trinitate VII, 6, 12.
9. Eph 5, 1: "Estote itaque imitatores dei sicut filii carissimi".
10. "quid enim non pro suo genere ... similitudinem summi boni". De Trinitate XI, 5, 8. Für den hier gebrauchten Ausdruck "bonum est" ergibt sich m.E. aus dem Kontext eine substantivische Bedeutung.
11. Vgl. Ladner, S. 188.
12. Vgl. Schmaus, S. 297.
13. Vgl. Sullivan, S. 42.
14. Vgl. Schmaus, S. 295.
15. So beschreibt Augustin die Sünde in De Trinitate XI, 5, 8; XIV, 3, 4; 16, 22.
16. Vgl. Anm. 54 zum 3. Kapitel.
17. "cum oblivione deleta est". De Trinitate XI, 4, 8.
18. Vgl. Ladner, S. 187.
19. Vgl. De Trinitate VII, 6, 12.
20. "ita imago est ut ad imaginem sit". De Trinitate VII, 6, 12. Vgl. DuRoy II, S. 361, der für das Wörtchen "ad" aus Gen 1, 26 die Übersetzungsmöglichkeiten "selon" (gemäß) und "à" bzw. "vers" (zu ... hin) angibt.
21. Im folgenden sind bei dem Begriff der Gotteserkenntnis beide Aspekte mitzuhören.
22. Vgl. TeSelle, S. 307-308; zum gleichen Thema auch De Trinitate XIV, 14, 20.
23. Kol 3, 10: "Qui renovatur in agnitionem dei secundum imaginem eius qui creavit eum", zitiert in De Trinitate VII, 6, 12.
24. "non secundam formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem." De Trinitate XII, 7, 12.
25. Eph 4, 23: "Renovamini spiritu mentis vestrae et induite novum

(4. Kapitel)

hominem, eum qui secundum deum creatus est ...". Kol 3, 10: "Exuentes vos veterem hominem cum actionibus eius induite novum qui renovatur in agnitionem dei ...", beide Stellen zitiert in De Trinitate XII, 7, 12.

26. Rö 12, 2: "Reformamini in novitate mentis vestrae", zitiert in De Trinitate VII, 6, 12.

27. Vgl. De Trinitate XI, 5, 8.

28. "Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola (sc. creatura rationalis) qua superior ipse (sc. deus) solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur inter quam et ipsum nulla interiecta natura est." De Trinitate XI, 5, 8.

29. "mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit". De Trinitate XII, 7, 12.

30. "... quae ad temporalia gubernanda deflectitur". De Trinitate XII, 7, 12.

31. Vgl. De Trinitate XII, 7, 12.

32. 1 Kor 11, 7: "Vir quidem non debet velare caput suum: quoniam imago et gloria dei est; mulier autem gloria viri est."

33. Vgl. De Trinitate VII, 6, 12.

34. "Sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis quae ad temporalia gubernanda deflectitur". De Trinitate XII, 7, 12.

35. Vgl. De Trinitate XII, 7, 12. Augustin gebraucht das Wort "manifestum", das Ausdrücklichkeit und Sichtbarkeit konnotiert.

36. "ibi renovantur ad imaginem dei ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem dei ubi sexus nullus est, hoc est, in spiritu mentis suae." De Trinitate XII, 7, 12. Die hier zum Ausdruck kommende Gleichstellung der Geschlechter erklärt sich eher aus Augustins Konzept der Person als aus einer Haltung, auf die der Feminismus zurückgreifen könnte, obwohl diese Stelle ein Beispiel dafür ist, daß Augustin dem weiblichen Geschlecht nicht so negativ gegenübersteht, wie gemeinhin angenommen wird. Im Interesse des Feminismus kann es jedoch nicht liegen, die Gleichstellung der Geschlechter mit der Aufgabe der individuellen - gerade auch durch das Geschlecht bestimmten ! - Persönlichkeit zu bezahlen.

37. Gen 1, 26: "Faciamus ... ad imaginem et similitudinem nostram".

38. "... ut facerent pater et filius et spiritus sanctus ad imaginem ergo patris et filii et spiritus sancti ut subsisteret homo imago dei; deus autem trinitas." De Trinitate VII, 6, 12.

39. Gen 1, 27: "Et fecit deus hominem ad imaginem dei." Zitiert in De Trinitate XII, 6, 6.

40. Vgl. De Trinitate VII, 6, 12.

41. Vgl. Schmaus, S. 297.

42. Vgl. DuRoy II, S. 448.

43. Vgl. Schindler, S. 69.

44. Vgl. Schindler, S. 214.

45. Vgl. das Ende des Abschnitts 3.2 dieser Arbeit.

46. Vgl. im folgenden De Trinitate XII, 1, 1 - 2, 2.

(4. Kapitel)

47. "Sicut anima et corpus non sunt utique unum (quid enim tam diversus ?) nisi addatur aut subintellegatur quid unum, id est, unus homo ...". De Trinitate VI, 3, 4. In diesem Abschnitt geht es um die Verwendungsmöglichkeit des Wortes "unum" für die Trinitätstheologie.
48. Vgl. im folgenden De Trinitate III, 2, 8.
49. Vgl. Holte, S. 245.
50. Vgl. Holte, S. 244.
51. Vgl. De Trinitate XII, 3, 3.
52. Vgl. De Trinitate XII, 4, 4.
53. "in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est ...". De Trinitate XII, 4, 4.
54. "ex illa rationali nostrae mentis substantia ... tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est." De Trinitate XII, 3, 3.
55. "non ad unitatis divortium separatum sed in auxilium societatis quasi derivatum ...". De Trinitate XII, 3, 3.
56. Vgl. Gen 2, 18. 22-24, außerdem De Trinitate XII, 3, 3; 7, 10.
57. "Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationalem ...". De Trinitate XII, 3, 3.
58. Vgl. Holte, S. 384.
59. "... ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis ...". De Trinitate XII, 15, 25.
60. Vgl. De Trinitate XV, 15, 24.
61. Vgl. Holte, S. 244-245.
62. "cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria ...". De Trinitate XII, 12, 17.
63. Vgl. De Trinitate XIV, 8, 11.
64. Vgl. De Trinitate XII, 14, 23.
65. Vgl. De Trinitate XII, 14, 21; VIII, 3, 4.
66. Diese Unterscheidung treffen Holte, S. 295; Gilson, S. 118.
67. Vgl. De Trinitate XII, 1, 1.
68. Augustin hält also nicht die Frau für die allein Schuldige ! Vgl. das in Anm. 36 dieses Kapitels Gesagte.
69. "in hoc, quod etiam in homine uno geritur et dinoscitur ... carnalis, vel sensualis animae motus, qui nobis pectoribusque communis est, seclusus est a ratione sapientiae." De Trinitate XII, 12, 17.
70. Vgl. z. B. De Trinitate VIII, 2, 3; Confessiones X, 6, 8 - 7, 11.
71. "... in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est ... si desit actio temporalium" (d.h. also, wenn keine "deputatio" nötig ist). De Trinitate XII, 4, 4.
72. Es geht um die Dreiheit von Erinnern, Denken und Wollen, die Augustin mit den Begriffen "memoria - intellectus - voluntas" ausdrückt.

(4. Kapitel)

73. Augustin versteht als Dreiheit das Zusammensein von wahrgenommenem Gegenstand, dem wahrnehmenden Organ im Menschen und der beides verbindenden Intention des Geistes.
74. Dies geschieht im 14. Buch, wo Augustin den Übergang von der abstrakten Dreiheit "memoria - intelligentia - voluntas" zu dem konkreten Lebensvollzug "meminisse deum - intellegere deum - diligere deum" vollzieht.
75. Es gibt nach Augustin also einen ersten Fall in der Ursünde sowie die Erfahrung eines Falls in der konkreten Existenz eines Menschen. Ob bewußt oder unbewußt, Augustin vollzieht hier so etwas wie eine "existenziale Interpretation" des biblischen Textes.
76. Vgl. zum Ganzen Robert J. O'Connell, St. Augustine's early Theory of Man, A. D. 386-391, S. 146-183. O'Connell argumentiert für eine Beibehaltung des plotinischen Schemas in der Anthropologie der frühen Schriften Augustins. So wenig dies hier nachgeprüft werden kann, so kann doch gesagt werden, daß Augustin in "De Trinitate" zumindest den Gedanken der Präexistenz ausdrücklich ablehnt (De Trinitate XII, 15, 24) und sich auch im beschriebenen Sinne weit von Plotin - und auch von seinen eigenen frühen Anschauungen - entfernt hat.
77. Es handelt sich um die Abschnitte De Trinitate X, 5, 7 - 6, 8; XII, 8, 13; 9, 14.
78. Vgl. Gilson, S. 99. 119.
79. "stare debeat ut eis fruatur" (gemeint ist "quaedam ... pulchra in praestantiore natura quae deus est). De Trinitate X, 5, 7. Vgl. auch das in Abschnitt 1.3. über Augustins Verständnis der mystischen Schau Gesagte.
80. Der Begriff "pulchra" in De Trinitate X, 5, 7 (vgl. Anm. 79 dieses Kapitels) impliziert wohl diese Dimension.
81. Vgl. De Trinitate XII, 9, 14.
82. "Nam et animae in ipsis peccatis suis non nisi quandam similitudinem dei superba et praepostera et, ut ita dicam, servili libertate sectantur...". De Trinitate XI, 5, 8. "non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est ...". De Trinitate X, 5, 7.
83. "Potestatem quippe suam diligens anima ...". De Trinitate XII, 9, 14.
84. Vgl. De Trinitate X, 5, 7.
85. Vgl. Gilson, S. 119.
86. "Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse sine quo non potest esse." De Trinitate XIV, 12, 16.
87. Vgl. hierzu Gilson, S. 119.
88. Noch einmal ist zu betonen, daß es sich entsprechend Augustins Begriff vom "corpus" bei den Objekten auch um das körperliche Element in körperlich-geistigen Wesen handeln kann. Als Beispiel könnte man einen Sklavenhalter anführen, der zwar den Körper (also z. B. die körperliche Arbeit), nicht jedoch den Geist der Sklaven in Besitz nehmen kann. Trotzdem muß wohl gesagt bleiben, daß Augustin, von Paulus und von der altkirchlichen Tradition beeinflusst, die Sünde in erster Linie mit "fleischlichen Begierden" in Verbindung bringt. Er bleibt im Rahmen dieser Tradition, expandiert diesen durch seine Theorie

aber so weit wie möglich.

89. "ut in his (sc. corporibus) finem boni suo ponat". De Trinitate XII, 10, 15.
90. "divinum aliquid". De Trinitate XII, 10, 15.
91. "... servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia ...". De Trinitate X, 5, 7. Dies festzuhalten, ist für Augustin sehr wichtig, vgl. Abschnitt 4.4. dieses Kapitels.
92. Vgl. De Trinitate XII, 8, 13, wo Augustin als Vergleich Ps 6, 8 allegorisch auslegt.
93. "in exteriora prolabitur". De Trinitate XII, 8, 13.
94. "Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur ...". De Trinitate XII, 9, 14.
95. "ab uno deo et summo et vero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus et evanueramus in multa discissi per multa et inhaerentes in multis ...". De Trinitate IV, 7, 11.
96. "nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit". De Trinitate X, 5, 7.
97. Vgl. De Trinitate X, 5, 7; XII, 9, 14.
98. "in curam partilem truditur". De Trinitate XII, 9, 14.
99. "Cum enim neglecta caritate sapientiae quae semper eodem modo manet concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento ...". De Trinitate XII, 11, 16.
100. Vgl. DuRoy II, S. 343.
101. "Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem hominis exterioris quia et illam trinitatem quae licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilibus corporaliumque utendorum causa peperit." De Trinitate XI, 5, 8.
102. Vgl. Holte, S. 298.
103. "se ipsam (sc. anima) minus cogitat quanto magis segura est quod se non possit amittere". De Trinitate X, 5, 7.
104. γινῶσθαι σεαυτόν, im Lateinischen "cognosce te ipsum". Der Ausdruck wird von Augustin am Anfang des Abschnitts De Trinitate X, 5, 7 zitiert.
105. "atque ita formis et motibus corporalibus delectata (sc. anima), quia intus ea secum non habet, cum eorum imaginibus quas memoriae fixit involvitur ...". De Trinitate XII, 9, 14.
106. "Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae ...". De Trinitate X, 5, 7. Vgl. auch Gilson, S. 63.
107. Vgl. dazu Confessiones X, 8, 12 - 26, 37 und den Aufsatz von Klaus Winkler, La Théorie Augustinienne de la Mémoire à son point de départ.
108. Vgl. De Trinitate XIV, 11, 14; Gilson, S. 102-103.
109. Vgl. De Trinitate XII, 15, 24; Gilson, S. 75. 82.
110. "ea quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino inhaeserit attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit." De Trinitate X, 5, 7.

111. Vgl. Gilson, S. 99-100.
112. Vgl. De Trinitate X, 7, 9.
113. "Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id exsistendo sed putando...". De Trinitate X, 6, 8.
114. "... incipiens a perverso appetitu similitudinis dei pervenit ad similitudinem pecorum." De Trinitate XII, 11, 16.
115. "Quod autem quisque penitus obliviscitur nec commoneri eius utique potest." De Trinitate XIV, 12, 16.
116. "... nec redire potest effusis ac perditis viribus ...". De Trinitate XII, 11, 16.
117. Vgl. Sullivan, S. 50-51.
118. "Sed ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum deum diligamus, hoc quaeritur." De Trinitate VIII, 5, 8.
119. Vgl. im folgenden De Trinitate VIII, 5, 8.
120. "... oculis vidimus et ex similitudine visorum plurimum notionem generalem specialemve percepimus ...". De Trinitate VIII, 6, 9. Die beiden Arten werden von Augustin immer zusammen genannt; sie leiten sich also von der gleichen Wahrnehmungsart ab. Als Begriffe, die hauptsächlich die Beziehung zueinander bezeichnen, gebraucht Augustin sie nicht in Bezug auf genau bestimmte Wahrnehmungsobjekte. Der Gegensatz kann sowohl zwischen Gattung und Art als auch zwischen Art und Einzelding bestehen. Vgl. zum Verhältnis von "genus" und "species" außerdem De Trinitate VII, 4, 7; 6, 11, wo die Frage gestellt wird, ob sich mit Hilfe dieser Begriffe das Verhältnis von "substantia" und "persona" beschreiben läßt. Die Antwort ist natürlich negativ.
121. Für Augustin vermittelt nur die direkte Wahrnehmung dem Menschen sicheres Wissen. Darum ist das, was der Mensch nur aus anderen Quellen wissen kann - z. B. geschichtliches Wissen - auf Glauben von der Seite des Lernenden und deshalb auf Autorität von der Seite des Vermittelnden her angewiesen.
122. Dieser Frage widmet sich DuRoy in seinem Aufsatz, vgl. DuRoy I. Er stellt im 8. Buch von "De Trinitate" zwei Ansätze fest. Der erste entwickelt aus der Aussage "Gott ist Liebe" die Aussage, daß es im konkreten Akt der Liebe zu Gotteserkenntnis kommen kann; Objekt der Erkenntnis ist dabei aber nicht die Trinität als solche. Der zweite stellt die trinitarische Formel "Liebender - Geliebter - Liebe" (amans - amatus - amor) auf und erhält so eine Analogie der Trinität, der allerdings, wenn sie als Möglichkeit der Erkenntnis in Anspruch genommen wird, die existenzielle Dimension fehlt. DuRoy kritisiert, daß Augustin letztlich nur über diesen zweiten Ansatz zu einer Erkenntnis des trinitarischen Gottes kommen zu können meint.
123. Vgl. De Trinitate XII, 2, 2.
124. "Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas quae nisi supramentem essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus de corporibus iudicare. Iudicamus autem de corporibus ex ra-

tionem dimensionum atque figurarum quam incommutabiliter manere mens novit ?" De Trinitate XII, 2, 2.

125. "ut ... sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus." De Trinitate XII, 15, 24.
126. Vgl. Gilson, S. 77-96.
127. Vgl. TeSelle, S. 100-107.
128. Vgl. Gilson, S. 81.
129. "Augustinian illumination cannot be interpreted as an intuition of the content of God's ideas." Gilson, S. 82.
130. Vgl. Gilson, S. 90.
131. Vgl. Gilson, S. 90.
132. Vgl. Gilson, S. 84.
133. Vgl. Gilson, S. 79-80 in der Interpretation von De Trinitate XII, 15, 24.
134. Vgl. Gilson, Anm. 46 zu S. 79 (die Anmerkung findet sich S. 289-290).
135. Vgl. Gilson, S. 88 und besonders S. 91. Gilson sagt, daß nur das, was er aus den Texten interpretiert, als sichere Interpretation zu gelten hat; er sagt nicht, daß mit seinem Ansatz alles gesagt ist.
136. "Neque enim in his omnibus bonis ... diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponerimus." De Trinitate VIII, 3, 4.
137. Vgl. Gilson, S. 88.
138. "... cum recte aliquid approbamus aut improbamus". De Trinitate IX, 6, 10.
139. Vgl. De Trinitate IX, 6, 11, Anfang.
140. "... eadem luce incorruptibilis sincerrimaeque rationis et meae mentis aspectum et illam phantasiae nubem quam desuper cerno ... imperturbabili aeternitate perfundit." De Trinitate IX, 6, 11.
141. "Sic amandus est deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum ...". De Trinitate VIII, 3, 4.
142. Vgl. De Trinitate VIII, 6, 9.
143. "Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus ?" De Trinitate VIII, 6, 9.
144. "... ut inde formatur et sint iusti animi, non tantum cernentes et dicentes iustum esse animum ... sed etiam ut ipsi iuste vivant ...". De Trinitate VIII, 6, 9.
145. Das Problem, daß es Menschen gibt, die nicht gerecht und gut werden wollen, beeinträchtigt diesen Gedanken nicht: nach Augustin sind diese noch zu sehr von der Vorstellung körperlicher Dinge belastet, daß ihnen der geistige Begriff des Gerechtig- und Gutseins nicht als solcher bewußt wird.
146. Vgl. De Trinitate IX, 6, 11.

147. Vgl. Oliver O'Donovan, The Problem of Self-Love in St. Augustine, S. 24-29.
148. Gerecht ist, wer "scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit ... ut nemini quidquam debeant nisi ut invicem diligant". De Trinitate VIII, 6, 9; der letzte Teil stammt aus Rö 13, 8.
149. Vgl. im folgenden De Trinitate XIV, 15, 21.
150. Vgl. Gilson, S. 93.
151. Vgl. De Trinitate VIII, 3, 4.
152. Vgl. De Trinitate XIV, 15, 21.
153. "tamquam imprimendo transfertur". De Trinitate XIV, 15, 21.
154. Vgl. Portalié, S. 111-113. Portalié vertritt die These der sogenannten "Ideogenese". Vgl. dazu auch TeSelle, S. 103.
155. Portalié drückt sich allerdings unklar aus. Er spricht zuerst von der Produktion einer "imago" (S. 112) der "truths" (Ideen) bzw. von deren "representation", dann aber davon, daß die "ideas" selbst in der Seele "succesively produced" werden. Er trifft also auf keinen Fall die wichtige Unterscheidung zwischen Begriff und Idee.
156. Vgl. De Trinitate VIII, 6, 9.
157. Vgl. Gilson, S. 80; Aimé Solignac, Analyse et source de la Question "De Ideis", S. 309.
158. "Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando?" De Trinitate VIII, 6, 9. Daß diese Frage im Singular gestellt ist, während der Zusammenhang pluralische Redeweise gebraucht, läßt darauf schließen, daß hier eine allgemeine Feststellung getroffen wird.
159. Vgl. Gilson, S. 90.
160. Vgl. Robert E. Cushman, Faith and Reason, S. 293.
161. Vgl. Viktor Warnach, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, S. 434.
162. Vgl. im folgenden De Trinitate IX, 6, 9.
163. "formam secundum quam sumus et secundum quam ... vera et recta ratione aliquid operamur ...". De Trinitate IX, 7, 12.
164. Vgl. De Trinitate X, 7, 9.
165. "aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus vel approbare apud nosmetipsos vel improbare convincimur ...". De Trinitate IX, 6, 10.
166. "Viget et claret desuper iudicium veritatis ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est ...". De Trinitate IX, 6, 10.
167. Vgl. De Trinitate XII, 15, 24.
168. "Sed aliud mente conspicio secundum quod mihi opus illud placet, unde etiam si displiceret corrigerem." De Trinitate IX, 6, 11.
169. "aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes" (das Partizip vertritt die 1. Pers. Pl.). De Trinitate IX, 6, 11.
170. "... we apprehend with the grasp of intuition the principles

- of art embodied in such forms ...", vgl. The Library of Christian Classics, Vol. VIII, Augustine: Later works, selected and translated with Introductions by John Burnaby, London, 1955, S. 65.
171. Von den Regeln des gerechten Handelns heißt es: "... scriptae sunt ... in libro lucis illius quae veritas dicitur ...". De Trinitate XIV, 15, 21.
 172. So explizit am Anfang von De Trinitate IX, 7, 12.
 173. "in ipsa veritate ... intueri" und "sed intuemur inviolabilem veritatem ...". De Trinitate IX, 6, 9.
 174. Vgl. Gilson, S. 96.
 175. Vgl. TeSelle, S. 106.
 176. Form und Wahrheit werden identifiziert in De Trinitate VIII, 6, 9: "ipsa vero forma et veritas non est quomodo aliunde diligatur" und "Homo ... iustus ex ea forma et veritate diligitur ...".
 177. "manifestationes Veritatis aeternae". H. Hurter in Sanctorum Patrum opuscula selecta, Bd. XLII-XLIII, hg. H. Hurter, Paris/London, 1881, S. 608.
 178. Vgl. hierzu vor allem De Trinitate XIV, 15, 21.
 179. "Sed commemoratur ut convertatur ad dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur." De Trinitate XIV, 15, 21.
 180. Chichester stellt die Hypothese auf, daß Augustin mit seiner Fassung der Illuminationslehre die platonische Anamnesis-Lehre ersetzt, vgl. David Chichester, The Symbolism of Learning in St. Augustine, S. 78.
 181. Vgl. im folgenden De Trinitate XIV, 15, 21.
 182. "Domini autem dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est ... Et ubique totus est ... et ideo eius reminisci potest." De Trinitate XIV, 15, 21.
 183. Vgl. für den Zusammenhang von Illuminationslehre und Schöpfungslehre bei Augustin den Aufsatz von Chichester.
 184. Die Verbindung zwischen Illuminationslehre und gnadenhaftem Handeln Gottes wird z. B. von Portalié gezogen, vgl. Portalié, S. 109.
 185. "nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum si voluerit emendare convertat." De Trinitate VIII, 3, 4.
 186. Vgl. den in Anm. 185 dieses Kapitels zitierten Satz.
 187. Vgl. zu dieser Diskussion Holte, S. 283-294.
 188. Vgl. im folgenden De Trinitate XIII, 3, 6.
 189. Das in diesem Abschnitt verhandelte Thema gehört noch mehr als andere in den Bereich der Psychologie. Dabei ist allerdings die Ausbildung dieses Wissenschaftszweigs zur Zeit Augustins und in der ganzen Epoche der Antike im Auge, die hauptsächlich von objektiv-anthropologischen und philosophischen Grundvoraussetzungen her ihren Ausgang nimmt.
 190. Vgl. Bochet, S. 108. Der Satz aus De Trinitate XIII, 3, 6 heißt: "Qua tandem causa (sc. ist der Wille als allgemeiner

(4. Kapitel)

- aussagbar); nisi quia sunt quaedam quae non inconvenienter in aliis de se quisque coniciat compatiante vel conspirante vitio seu natura ?" "seu" heißt in diesem Falle einfach "oder".
191. "Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quae omnibus et in omnibus satis nota est non recedit." De Trinitate XIII, 3, 6.
 192. "omnino ipsa voluntas hominis". De Trinitate XI, 6, 10.
 193. Vgl. Bochet, S. 108.
 194. Vgl. Bochet, S. 108-109. In De Trinitate XIII, 5, 8 werden Epikur, Zenon und Cicero genannt.
 195. Vgl. De Trinitate XIII, 4, 7.
 196. "ut enim eos quaeque res maxime delectavit ita in ea constituerunt vitam beatam." De Trinitate XIII, 4, 7.
 197. Vgl. den Anfang von De Trinitate XIII, 5, 8, wo Augustin diesen Ansatz noch einmal grundsätzlich als Alternative hinstellt. Vgl. auch Holte, S. 221.
 198. Als Beispiel gibt Augustin hier den Bereich des Körpers, die Tugenden und eine Kombination aus beiden als mögliche Ziele an, die um eines glücklichen Lebens willen erstrebt werden können.
 199. Vgl. Holte, S. 212.
 200. "Et qui non vult beate vivere beate vult vivere." De Trinitate XIII, 4, 7.
 201. "Finem fortasse voluntatis et requiem possumus recte dicere visionem ad hoc dumtaxat unum (sc. corpus)." De Trinitate XI, 5, 10. In diesem Zusammenhang geht es um die trinitarische Struktur, die Augustin in der sinnlichen und geistigen Wahrnehmung erkennt.
 202. "Omnes autem beati habent quod volunt". De Trinitate XIII, 5, 8.
 203. "quamvis non omnes qui habent quod volunt continuo sint beati". De Trinitate XIII, 5, 8.
 204. "Si enim beate vivere est verbi gratia secundum animi virtutem vivere, quomodo beate vivere vult qui hoc non vult ?" De Trinitate XIII, 4, 7.
 205. Vgl. De Trinitate XIII, 5, 8.
 206. "... miseri qui vel non habent quod volunt vel id habent quod non recte volunt." De Trinitate XIII, 5, 8.
 207. "Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae vult et nihil vult male." De Trinitate XIII, 5, 8.
 208. "omnibus nota, omnibus cara". De Trinitate XIII, 6, 9.
 209. "... non lateat nec illum beatum esse qui quod vult non habet, nec illum qui quod male vult habet, sed illum qui et habet quaecumque vult bona et nulla vult mala ...". De Trinitate XIII, 6, 9. Die Textausgabe in CCL gibt als letztes Wort des Zitats "male", merkt aber im textkritischen Apparat an, daß sich in den verschiedenen Textausgaben beide Möglichkeiten finden. Im Hinblick auf die bestehende Parallele zum Wort "bona" (keine textkritische Anmerkung hierzu !) und auf die Vorliebe Augustins für parallele Konstruktionen scheint mir "mala" die ursprüngliche Version zu sein.
 210. Vgl. De Trinitate XIII, 6, 9.

(4. Kapitel)

211. Augustin schrieb ein Werk mit dem Titel "De Sermone Domini in Monte", abgedruckt in CCL 35. Vgl. zu diesem Adolf Holl, Augustins Bergpredigtexegese.
212. "... ut etiam in malis sit bonus, et finitis malis omnibus atque impletis bonis omnibus sit beatus." De Trinitate XIII, 6, 9, vgl. auch die ganze zweite Hälfte dieses Abschnitts.
213. Vgl. im folgenden De Trinitate XIII, 7, 10.
214. "Cumque beatus nemo sit aliquid volendo nec habendo, quanto minus beatus est qui non honore, non possessione, non qualibet alia re, sed ipsa vita nolens deseritur quando ei nulla vita erit ?" De Trinitate XIII, 8, 11.
215. "propter quod cetera et quod prae ceteris diligit". De Trinitate XIII, 8, 11.
216. "Quis autem non qualemcumque vitam qua delectatur et ideo beatam vocat vellet sic esse in sua potestate ut eam posset habere perpetuam ?" De Trinitate XIII, 7, 10.
217. Vgl. De Trinitate XIII, 8, 11, Anfang.
218. Vgl. Bochet, S. 109.
219. Die enge Verknüpfung wird deutlich an der Betonung solcher Sätze wie in De Trinitate XIII, 8, 11: "Ut enim homo beate vivat oportet ut vivat."
220. "Neque enim propterea miser non est quia miserior esset si impatienter miseriam sustineret." De Trinitate XIII, 7, 10.
221. "Nam multi per transitoria mala ad permansura bona fortiter tetenderunt." De Trinitate XIII, 7, 10. Dahinter könnte der lateinische Ruf "Per aspera ad astrum" stehen.
222. "Ac per hoc in ista mortali vita erroribus aerumnisque plenissima praecipue fides est necessaria qua in deum creditur." De Trinitate XIII, 7, 10.
223. "Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religere si bona est illa quo cuncta referentur". De Trinitate XI, 6, 10.
224. Gemeint sein können ideelle Güter wie die Tugenden, aber auch materielle Güter, entsprechend dem schon beschriebenen Einfluß, den ein sündig geführtes Leben notwendig hat. Deutlich wird die schon angesprochene Breite des Begriffs "bonum".
225. Gott selbst gibt die "bona ... quibus quisque fit bonus et illa quibus fiat beatus". De Trinitate XIII, 7, 10.
226. Vgl. Holte, S. 215-218.
227. Vgl. De Trinitate XI, 6, 10.
228. Vgl. Strauss, S. 3.
229. Vgl. De Trinitate II, 17, 28; VIII, 4, 6; XIV, 2, 4.
230. Vgl. z. B. De Trinitate I, 8, 17; 10, 20.
231. So auch Gilson, S. 77.
232. So auch Holte, S. 215.
233. Vgl. Bochet, S. 399.
234. Vgl. Holte, S. 225.
235. Vgl. Bochet, S. 397.

236. "vocation divine". Bochet, S. 402, vgl. auch S. 192.
237. Vgl. ähnlich Bochet, S. 182 zu Confessiones I, 3, 3.
238. "Et ideo rectorum voluntatum conexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem ...". De Trinitate XI, 6, 10.
239. "... ut veritas clamat, ut natura compellit cui summe bonus et incommutabiliter beatus creator hoc indidit ...". De Trinitate XIII, 8, 11.
240. Der Wunsch nach Unsterblichkeit ist nur dann gut, "si eius humana capax est deo donante natura". De Trinitate XIII, 8, 11.

5. Kapitel

1. Vgl. hierzu und im folgenden TeSelle, S. 171-176.
2. Vgl. TeSelle, S. 165-166.
3. Vgl. im folgenden besonders De Trinitate IV, 13, 17.
4. Vgl. TeSelle, S. 166. 167-168.
5. Vgl. z. B. De Trinitate XIII, 14, 18.
6. Vgl. TeSelle, S. 166.
7. Vgl. De Trinitate IV, 3, 6.
8. Vgl. im folgenden De Trinitate IV, 3, 5.
9. "Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit ...". De Trinitate XIII, 14, 18.
10. "Nisi enim homo esset non posset occidi; nisi et deus esset, non crederetur noluisse quod potuit sed non potuisse quod voluit ...". De Trinitate XIII, 14, 18.
11. Vgl. besonders De Trinitate IV, 13, 17.
12. "nobis ... et commendata est iustitia et promissa potentia." De Trinitate XIII, 14, 18.
13. Vgl. besonders De Trinitate IV, 12, 15.
14. Vgl. dazu auch Bochet, S. 358.
15. So auch TeSelle, S. 172.
16. Vgl. besonders De Trinitate IV, 18, 24; auch IV, 3, 5 und 3, 6.*
17. Vgl. De Trinitate IV, 18, 24.
18. Vgl. De Trinitate IV, 14, 19.
19. Vgl. De Trinitate XIII, 11, 15.
20. "Neque id posse rite offeri ... nisi ab eis accipiatur quod offertur, pro quibus offertur". De Trinitate IV, 14, 19. Ob dieses Element für Augustins Lehre eigentümlich ist, weiß ich nicht zu sagen.
21. "Et quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur quam humana caro ?" De Trinitate IV, 14, 19.
22. Vgl. TeSelle, S. 171.
23. Vgl. Hartmut Gese, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 1. Aufl. Tübingen, 1983, S. 85-106.

*Zu diesem Thema vgl. Rudolf Arbesmann, Christ the Medicus humilis. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 613-629.

(5. Kapitel)

24. "... simplum eius congruit duplō nostro." De Trinitate IV, 2, 4. Was hier nur in Bezug auf den Tod Jesu gesagt ist, gilt ebenso für die Auferstehung, vgl. De Trinitate IV, 3, 6: "Huic ergo duplae mortis nostrae salvator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resuscitationem nostram in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam."
25. Vgl. Bochet, S. 366-367.
26. Vgl. Bochet, S. 373.
27. Kol 3, 1: "Si autem resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite ubi Christus est in dextera dei sedens; quae sursum sunt sapite." Zitiert wird der Vers in De Trinitate IV, 3, 6.
28. So zutreffend Bochet, S. 371-372.
29. "demonstratum est homini quem locum haberet in rebus quas deus condidit". De Trinitate XIII, 17, 22. Dieser Satz bezieht sich auf die Inkarnation.
30. Tract. in Joannem, XXV, 16; zitiert bei Andrew Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition, S. 155.
31. Vgl. Bochet, S. 348.
32. Vgl. Bochet, S. 368-370.
33. Vgl. Bochet, S. 363.
34. Vgl. Bochet, S. 364.
35. Vgl. Bochet, S. 365.
36. Vgl. Bochet, S. 365.
37. Vgl. De Trinitate IV, 2, 4.
38. Vgl. De Trinitate IV, 14, 19.
39. Vgl. De Trinitate IV, 18, 24.
40. "Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo". De Trinitate IV, 2, 4.
41. Gegen Bochet, S. 351, die den Satz aus den "Ennarationes in Psalmos" CXXX, 10, abgedruckt in CC, Bd. XL, S. 1906 als Erläuterung heranzieht. Anstatt "Christus mutatus in hominem", so meint Augustin dort, sollte es lieber heißen "homo mutatus in illo ut melior fieret quam erat". Dieses "melior fieri" geschieht aber nicht durch die Inkarnation allein: Der Glaube muß hinzutreten.
42. Gut bei Bochet, S. 343: "Il se fait semblable à l'homme, afin que l'homme puisse retrouver sa ressemblance divine."
43. Vgl. Bailleux II, S. 219.
44. "Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae; et factus particeps mortalitatis nostrae fecit nos participes divinitatis suae." De Trinitate IV, 2, 4.
45. Vgl. De Trinitate IV, 2, 4.
46. Vgl. Bailleux II, S. 223.
47. Vgl. Cushman, S. 306.
48. "... ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa veritas patri coaeterna de terra orta est (Ps 88,

12) cum filius dei sic venit ut fierit filius hominis et ipse in se exciperet fidem nostram quæ nos perduceret ad veritatem suam ...". De Trinitate IV, 18, 24. Wichtig ist für Augustin auch der Satz, der das Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit mit dem Verhältnis von Glaube und Wahrheit parallelisiert: "Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas". Nach Strauss, S. 30, handelt es sich dabei um die Übertragung eines Zitats ins Lateinische, das aus Platos "Timaios" stammt: ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (Tim. 29 C).

49. Vgl. David J. Hassel, Conversion-theory and "Scientia" in the de Trinitate, S. 397.

50. Vgl. Holte, S. 331-332.

Verzeichnis der Sekundärliteratur

- Allers, Rudolf. Illumination et Vérités Éternelles. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 477-490.
- Armstrong, Hilary. Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 277-283.
- Bailleur, Émile. Dieu Trinité et son œuvre. Recherches Augustiniennes (VII). Paris, 1971, 189-218.
- Ders. La Christologie de saint Augustin dans le De Trinitate. Recherches Augustiniennes (VII). Paris, 1971, 219-243.
- Beyschlag, Karlmann. Grundriß der Dogmengeschichte. Band I: Gott und Welt. 1. Aufl. Darmstadt, 1982.
- Bochet, Isabelle. Saint Augustin et le désir de Dieu. 1. Aufl. Paris, 1982.
- Brown, Peter. Augustinus von Hippo. Deutsch von Johannes Bernard. 2. Aufl. Frankfurt, 1982. (Englische Originalausgabe: London, 1967).
- Chichester, David. The Symbolism of Learning in St. Augustine. Harvard Theological Review (Jg. 1976, Nr. 1, January 1983). Scholars Press for Harvard Divinity School, 1983, 73-90.
- *O'Connell, Robert J. St. Augustine's early Theory of Man, A. D. 386-391. 1. Aufl. Cambridge/Mass., 1968.
- Couturier, Charles. La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 543-550.
- Cushman, Robert E. Faith and Reason. A Companion to the Study of St. Augustine, hg. Roy W. Battenhouse. 2. Aufl. New York, 1956 (1. Aufl. 1955), 287-314.
- Daniels, Donald Evert. The argument of the De Trinitate. 1. Aufl. Athens/Georgia, 1976.

*Diese Angabe gehört auf S. 222, hinter den Verweis auf Nédoncelle.

- O'Donovan, Oliver. The Problem of Self-Love in St. Augustine.
1. Aufl. Ann Arbor/Michigan, 1980.
- Flasch, Kurt. Augustin. Einführung in sein Denken. 1. Aufl.
Stuttgart, 1980.
- Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of Saint Augustine.
Englisch von L. E. M. Lynch. 1. Aufl. London 1961.
- Hassel, David J. Conversion-theory and "Scientia" in the de
Trinitate. Recherches Augustiniennes (II). Paris,
1962, 383-401.
- Hauschild, Wolf-Dieter. Grundprobleme der altkirchlichen Dog-
mengeschichte. Verkündigung und Forschung (Beihefte
zu "Evangelische Theologie") (Jg. 29, Nr. 2, 1984).
München, 1984, 4-31.
- Hendrikx, Ephraem. Platonisches und Biblisches Denken bei Augu-
stinus. Augustinus Magister, Congrès international
Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communi-
cations. Paris, 1954, 285-292.
- Hill, Edmund. St Augustine's De Trinitate. The doctrinal signi-
ficance of its structure. Revue des Études Augusti-
niennes (XIX). Paris, 1973.
- Holl, Adolf. Die Welt der Zeichen bei Augustin. 1. Aufl. Wien,
1963.
- Ders. Augustins Bergpredigtexegese. 1. Aufl. Wien, 1960.
- Holte, Ragnar. Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le pro-
blème de la fin de l'homme dans la philosophie
ancienne. 1. Aufl. Paris, 1962.
- Johnson, Douglas W. Verbum in the early Augustine. Recherches
Augustiniennes (VIII). Paris, 1972, 25-53.
- Ladner, Gerhart B. The idea of Reform. Its Impact on Christian
Thought and Action in the Age of the Fathers. 2.
Aufl. New York, 1967 (1. Aufl. 1959).
- Lossky, Vladimir. Les éléments de "Théologie négative" dans la
pensée de saint Augustin. Augustinus Magister, Con-
grès international Augustinien, Paris, 21-24 Sep-
tembre 1954: Communications. Paris, 1954, 575-581.

- Louth, Andrew. The Origins of the Christian Mystical Tradition.
1. Aufl. Oxford, 1981.
- Löwith, Karl. Wissen und Glauben. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 403-410.
- Madec, Goulven. Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne. Recherches Augustiniennes (X), Paris, 1975, 77-85.
- Maier, Jean-Louis. Les Missions Divines selon saint Augustin.
1. Aufl. Fribourg, 1960.
- Nédoncelle, Maurice. L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 595-602.
- ↳*
- Portalié, Eugène. A Guide to the Thought of Saint Augustine.
Englisch von Ralph J. Bastian. 1. Aufl. London, 1960.
- Richardson, Cyril C. The Enigma of the Trinity. A Companion to the Study of St. Augustine, hg. Roy W. Battenhouse.
2. Aufl. New York, 1956 (1. Aufl. 1955), 235-256.
- DuRoy, Jean-Baptiste. L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin. Recherches Augustiniennes (II). Paris, 1962, 415-445.
- DuRoy, Olivier. L'intelligence de la foi en la trinité selon St. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. 1. Aufl. Paris, 1966.
- Schindler, Alfred. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. 1. Aufl. Tübingen, 1965.
- Schmaus, Michael. Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus. 2. Aufl. Münster, 1967 (1. Aufl. 1927).
- Sciacca, Michele Federico. Trinité et Unité de L'esprit. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 521-533.
- Solignac, Aimé. Analyse et source de la Question "De Ideis".
Augustinus Magister, Congrès international Augusti-

* Vgl. hier den Verweis auf O'Connell, S. 220.

- nien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 307-315.
- Somers, Herman. Image de Dieu et Illumination Divine. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 451-462.
- Ders. L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse. Recherches Augustiniennes (II). Paris, 1962, 403-414.
- Strauss, Gerhard. Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. 1. Aufl. Tübingen, 1959.
- Sullivan, John Edward. The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence. 1. Aufl. Dubuque/Iowa, 1963.
- TeSelle, Eugène. Augustine the Theologian. 1. Aufl. London, 1970.
- Thonnard, F.-J. Caractères platoniciens de l'ontologie augustiniennne. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 317-327.
- Verbeke, Gérard. Spiritualité et Immortalité de l'âme. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 329-334.
- Ders. Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme "cogitare". Recherches Augustiniennes (II). Paris, 1962, 59-80.
- Verhées, Jacques. Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum. Recherches Augustiniennes (X). Paris, 1972, 45-75.
- Warnach, Viktor. Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 429-450.
- Winkler, Klaus. La Théorie Augustinienne de la Mémoire à son point de départ. Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954: Communications. Paris, 1954, 511-519.

