

JOHANNES BRACHTENDORF

Die Struktur des menschlichen Geistes
nach Augustinus

Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes
in »De Trinitate«

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1435-5
ISBN eBook: 978-3-7873-2562-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

| | |
|---|----|
| <i>Einleitung</i> | 1 |
| 1. Intention und Aufriss der Arbeit | 1 |
| 2. Zur Berechtigung einer philosophischen Interpretation | 6 |
| a) De Trinitate als »exercitatio animi«? | 6 |
| b) Theologische Deutungen | 8 |
| <i>I. Augustins Trinitätsdenken und der neuplatonische Kontext</i> | 15 |
| 1. Neuplatonische Anknüpfungspunkte für Augustins Lehre vom dreieinigen Gott | 15 |
| a) Augustins Verarbeitung der Geistmetaphysik Plotins | 15 |
| b) Die Diskussion um die Entwicklungslinie: Plotin – Porphyrios – Marius Victorinus – Augustin | 20 |
| 2. Selbstreflexion und Aufstieg zu Gott | 24 |
| a) Plotins Lehre von der Selbsterkenntnis | 24 |
| b) Augustins Theorie des Selbstbezugs vom Frühwerk bis zu den <i>Confessiones</i> | 34 |
| c) Selbstreflexion und Transzendenz in den <i>Confessiones</i> | 40 |
| d) »Intellectualis« und »intelligibilis« in <i>De Genesi ad litteram</i> 12 | 48 |
| <i>II. Die Ontologie der Trinität (Trin. 5–7)</i> | 56 |
| 1. Gott als »substantia« und »essentia« | 57 |
| 2. Substanzidentität und Gleichheit der Personen | 61 |
| 3. Relationalität | 63 |
| 4. Das Verhältnis von Substantialität und Relationalität | 67 |
| 5. Die Logik der Sprache und das Problem des Personbegriffs | 74 |

| | |
|---|-----|
| <i>III. Das Scheitern der Trinitätsschau und das Projekt der Geist-Analyse (Trin. 8)</i> | 79 |
| 1. ›Veritas‹ und ›bonum ipsum‹ als intelligible Wirklichkeiten | 81 |
| 2. Das Verhältnis dieser Überlegungen zu den <i>Confessiones</i> | 85 |
| 3. Das Wissen im Glauben | 88 |
| 4. Die Erörterung der Liebe | 98 |
| 5. Ein natürliches Verständnis von »Trinität«? | 107 |
| <i>IV. Die trinitarische Struktur des menschlichen Geistes (Trin. 9, I. Teil)</i> | 118 |
| 1. Die Seele als Analogat Gottes? Analogie und Aufstieg | 121 |
| 2. Die trinitarische Ontologie des menschlichen Geistes im Grundriß | 126 |
| 3. Abgrenzung der Struktur des Geistes von ontologisch ähnlichen Phänomenen | 133 |
| a) Augustin und Aristoteles über Relationen | 133 |
| b) Augustin und Aristoteles über Ganzes und Teil | 136 |
| c) Augustins Auseinandersetzung mit der Theorie der Mischung | 139 |
| 4. Positiver Nachweis der Trinitätsstruktur des menschlichen Geistes – Selbstbezüglichkeit als grundlegendes Merkmal | 141 |
| <i>V. Die Frage nach den genetischen Verhältnissen im menschlichen Geist – ›notitia‹ und ›verbum‹ (Trin. 9, II. Teil)</i> | 149 |
| 1. Die Abkünftigkeit der ›notitia‹ – die ›notitia‹ als Wort | 149 |
| 2. Der moralphilosophische und der geistphilosophische Aspekt des inneren Wortes | 154 |
| 3. Die Funktion des ›amor‹ bei der Hervorbringung des Wortes | 159 |
| <i>VI. Das ursprüngliche Selbstverhältnis des menschlichen Geistes und seine trinitarische Struktur (Trin. 10)</i> | 163 |
| 1. Die Entdeckung der ursprünglichen Selbstkenntnis | 165 |
| 2. Implizite und explizite Selbstkenntnis | 167 |
| 3. Selbstgegenwart und das Kriterium der Sicherheit | 174 |
| 4. Inhaltliche Bestimmung des Geistes mit Hilfe des Sicherheitskriteriums | 181 |

| | Inhalt | VII |
|---|------------|-----|
| 5. ›Se nosse‹ und Bewußtsein | 184 | |
| 6. Charakteristika der Dreiheit unmittelbarer Selbstkenntnis | 187 | |
| a) Trinitarische Strukturen | 187 | |
| b) Vollkommenheit als Wesensmerkmal | 188 | |
| VII. Selbsterkenntnis und Weisheit (Trin. 11–13) | 194 | |
| 1. Der Aufstieg zum Bild Gottes als pädagogisches Projekt (Trin. 11) | 194 | |
| 2. Wissenschaft und Weisheit (Trin. 12) | 199 | |
| a) Wissenschaft und Weisheit als Themen der Ethik | 199 | |
| b) Betrachtung des Ewigen und Selbstkenntnis | 202 | |
| 3. Glaube als Akt und als Weg zur Weisheit (Trin. 13) | 206 | |
| VIII. Bild sein und Bild werden (Trin. 14) | 213 | |
| Erster Teil: Der Bildcharakter als Wesensmerkmal des menschlichen Geistes | 213 | |
| 1. Die Vorgängigkeit des Bildseins vor der Teilhabe an Gott | 213 | |
| 2. Implizite und explizite Selbstreflexion | 218 | |
| 3. Die Unterscheidung der beiden Weisen der Selbstreflexion durch das Kriterium der Zeitlichkeit | 221 | |
| Zweiter Teil: Die Erneuerung des Bildes | 230 | |
| 1. Die ›cogitatio‹-Dreiheit als Adressat der Aufforderung zur Erneuerung | 230 | |
| 2. Erinnerung an Gott | 232 | |
| 3. Die Vorgängigkeit des ursprünglichen Selbstbezugs im Praktischen – Selbstliebe und Gottesliebe | 234 | |
| 4. Das Bild Gottes auf der Ebene bewußter Reflexion | 238 | |
| IX. Menschliche Subjektivität und göttliche Dreifaltigkeit – Entsprechungen und Differenzen (Trin. 15) | 251 | |
| 1. Das Begreifen des Unbegreiflichen | 251 | |
| 2. Vergleich mit der bewußten Reflexion und mit dem unmittelbaren Selbstbezug | 257 | |

| | |
|--|-----|
| <i>X. Sprache als Spiegel der Dreifaltigkeit (Trin. 15)</i> | 266 |
| 1. Die ›cogitatio‹ als ›verbum‹ | 266 |
| 2. Wahrheit und Falschheit des inneren Wortes | 267 |
| a) Das Kongruenzprinzip (ja-ja; nein-nein) | 267 |
| b) Das Problem der Lüge | 269 |
| c) Täuschung und Irrtum – Augustins späte Kritik an den Akademikern | 271 |
| d) Die notwendige Entsprechung von ›cogitatio‹ und ›notitia‹ | 277 |
| 3. Göttliches Wort und innere Rede | 279 |
| | |
| <i>XI. Das innere Wort – ein semantisches Konzept?</i> | 282 |
| 1. Kratylos – die naturalistische und die konventionalistische Sprachauffassung | 283 |
| 2. Augustins <i>De dialectica</i> | 286 |
| 3. Die Zeichentheorie von <i>De magistro</i> | 288 |
| a) Kritik der Grammatik | 288 |
| b) Kritik der naturalistischen Sprachauffassung | 291 |
| c) Sprachkritik bei Sextus Empiricus | 293 |
| 4. Lernen der Wörter – Augustins Theorie des Spracherwerbs in <i>Confessiones</i> 1 | 295 |
| 5. Die Behandlung der ›artes‹ in <i>De doctrina christiana</i> – Konventionalität und Realität | 298 |
| 6. Das innere Wort und das Verhältnis von Denken und Sprechen | 303 |
| 7. Eine neue Sprachphilosophie beim späten Augustin? – Zwei moderne Deutungen der Lehre vom inneren Wort (R. A. Markus; H. G. Gadamer) | 307 |
| | |
| <i>Zusammenfassung</i> | 315 |
| | |
| <i>Literaturverzeichnis</i> | 325 |

EINLEITUNG

1. *Intention und Aufriß der Arbeit*

De Trinitate darf wohl als das schwierigste und anspruchsvollste Werk Augustins gelten. In größter kompositorischer Dichte werden teils alte Themen aufgearbeitet, teils neue Ideen entwickelt, ohne daß sich der sachliche Aufbau und die innere Logik des Werkes dem ersten Lesen erschließen würde. Vermutlich ist der hermetische Eindruck, den das Werk als ganzes hinterläßt, verantwortlich dafür, daß die Sekundärliteratur überwiegend einzelne Lehrstücke thematisiert, den Zusammenhang des Ganzen aber nur selten aufnimmt. So muß dem 1927 erschienenen Werk von M. Schmaus: »Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus«,¹ in dem eine Gesamtdarstellung von *De Trinitate* versucht wird, immer noch der Rang eines Klassikers zugestanden werden. Hinzugereten sind in neuerer Zeit lediglich die reich kommentierte und insofern zur Sekundärliteratur zählende Ausgabe von *De Trinitate* im Rahmen der Bibliothèque Augustinienne² sowie A. Schindlers: »Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre«.³

Die Augustinforschung vollzieht sich interdisziplinär in einem Maße, wie es bei kaum einem anderen Gegenstand der Geistesgeschichte anzutreffen ist. Theologen, Philosophen, Latinisten, Historiker und Politologen finden im Werk Augustins Gegenstände ihres Interesses. Doch so wertvoll die Kommunikation über die Fachgrenzen hinweg auch ist, so sind die jeweiligen Fragestellungen doch verschieden. Von daher muß es als Mangel erscheinen, daß alle oben genannten Werke theologische Abhandlungen sind. Von philosophischer Seite wurde bisher noch gar keine Gesamtinterpretation versucht. Die Literatur beschränkt sich hier zumeist auf Einzelthemen, wobei

¹ Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus*, Münster 1967 (Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers).

² *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, Bde. 15 und 16: 2^{me} série, Dieu et son oeuvre, La Trinité, vol.1 (= BA 15): Le mystère (De trin. I–VII, hg. u. übers. v. M. Mellet und Th. Camelot, Einleitung v. E. Hendriks), vol. 2 (= BA 16): Les images (De trin. VIII–XV, hg. u. übers. v. P. Agaësse, erläutert v. J. Moingt u. P. Agaësse), Paris 1955.

³ Schindler, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965. Einen exzellenten Überblick gibt Kany, R., Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit F. Chr. Baur, in: *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hg. v. J. Brachtendorf, Paderborn 2000.

das Interesse oft auf eine Darstellung systematisch ausgewählter Aspekte der »Philosophie Augustins« gerichtet ist, so daß ein einzelnes Werk wie *De Trinitate* nur selektiv und kurSORisch herangezogen werden kann.⁴ Eine Ausnahme bildet L. Hölschers Monographie: »The Reality of the Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance«,⁵ insofern hier eine eingehende systematisch-philosophische Interpretation eines wichtigen Lehrstücks von *De Trinitate* vorliegt. Überhaupt lässt sich in jüngster Zeit, sicher angeregt durch die englischsprachige philosophy of mind, ein verstärktes Interesse an den geistphilosophischen Themen aus *De Trinitate* feststellen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir gerechtfertigt, eine philosophische Interpretation von *De Trinitate* vorzulegen, die zum einen Einzelargumente Augustins wie diejenigen für die Immateriellität des Geistes in den Gesamtduktus der Erörterungen zur ›mens humana‹, wie *De Trinitate* sie bietet, einordnet, und die zum anderen die Theorie des menschlichen Geistes im Rahmen des Gesamtprojektes von *De Trinitate* zur Darstellung bringt. Die Bearbeitung der ersten Aufgabe ist wünschenswert, weil eine Herausarbeitung des Ansatzes, den Augustin für seine Geistphilosophie in *De Trinitate* wählt, für eine zutreffende Deutung der Einzelthemen unerlässlich ist. Allzu oft zeigen sich in der einschlägigen Literatur Defizite, die aus einer Mißachtung der größeren Argumentationszusammenhänge bei Augustin resultieren.

Die erste Aufgabe lässt sich aber nur sinnvoll bearbeiten, wenn auch die zweite in Angriff genommen wird. Augustins Hinwendung zur Analyse der ›mens humana‹ ist motiviert durch sein Projekt der Gotteserkenntnis, so daß unter Berücksichtigung seiner Trinitätsspekulation die Wege verständlich werden, die er bei der Untersuchung des menschlichen Geistes einschlägt. Daß bisher keine philosophische Arbeit vorliegt, die dies leistet, hat wohl mit einem Bedürfnis nach Distanznahme gegenüber theologischen Fragestellungen zu tun, demzufolge etwa die Bücher 1–7 *De Trinitate* der Theologie zugewiesen werden, so daß nur Materialien aus den Büchern 8–15 einer philosophischen Behandlung offen stehen. Eine solche Fragmentierung ist dem Verständnis von *De Trinitate* nicht förderlich und sie kann meines Erachtens vermieden werden, ohne die Grenze zwischen den Disziplinen zum Verschwimmen zu bringen. Daß von außerhalb der Philosophie her An-

⁴ Vgl. etwa O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles 1987; Mader, J., *Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum*, St. Pölten-Wien 1991.

⁵ Hölscher, L., *The Reality of the Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, London and New York 1986.

stöße zu philosophischen Untersuchungen ausgehen, ist geistesgeschichtlich gesehen eher die Regel als die Ausnahme. Neue Entwicklungen im Bereich der Wissenschaften oder der Künste haben oftmals Anlaß zu philosophischer Reflexion gegeben, und für die Theologie gilt dies allemal. H.G. Gadamer hebt die motivierende Kraft theologischer Fragen deutlich hervor, wenn er argumentiert, erst auf dem Wege einer Durchdringung der griechischen Philosophie durch die christliche Trinitätslehre, wie sie bei Augustin vorliege, sei es gelungen, einen philosophisch akzeptablen Begriff von Sprache zu gewinnen.⁶ Die dogmatische Vorgabe muß nicht die Prinzipien philosophischen Denkens bestimmen und meines Erachtens tut sie dies in Augustins *De Trinitate* auch nicht. Unter den Interpreten von *De Trinitate* ist es beinahe zur Regel geworden, sperrige und einer glatten Deutung sich nur schwer fügende Elemente der Geist-Analyse auf den Einfluß der theologischen Fragestellung zurückzuführen. Wie es um die Integrierbarkeit solcher Elemente wirklich bestellt sein mag, läßt sich nur durch Einzelanalyse entscheiden. Grundsätzlich gilt aber, daß Augustin Glaubenselemente aus dem Begründungszusammenhang der Geistanalyse herauszuhalten bemüht ist und daß er, sollte ihm dies nicht gelingen, gegen seine eigenen Maßstäbe handelt.

Unser Versuch einer philosophischen Interpretation, die den Gesamtaufbau von *De Trinitate* berücksichtigt, nimmt in etwa folgenden Verlauf. Wir werden zunächst den historischen Kontext der Trinitätsauffassung Augustins vorführen. Dabei gilt es umrißhaft zu zeigen, inwiefern Augustin auf beiden Themenfeldern, der Prinzipienlehre und der Lehre von der Selbsterkenntnis, Anleihen bei Plotin macht und inwiefern er sich von neuplatonischen Konzeptionen absetzt. (Kap. I). Danach sei Augustins Erläuterungen zum Trinitätsdogma nachgegangen, wobei die Aufmerksamkeit nicht auf die biblische Begründung gerichtet sein wird, die Augustin in den Büchern 1–4 liefert, sondern auf die denkerische Durchdringung mithilfe platonischer und aristotelischer Konzepte, wie sie in den Büchern 5–7 enthalten ist. Unter dem Titel »Ontologie der Trinität« sollen diejenigen ontologischen Charakteristika herausgearbeitet werden, die Augustin zufolge dem als dreifaltig verstandenen Gott zuzusprechen sind (Kap. II). Nach Augustin vollendet sich das Verstehen eines Gegenstandes in dessen Anschauung. Bereits in seinen Frühschriften und besonders in den *Confessiones* spielt das Projekt eines Aufstiegs zur direkten Schau Gottes eine hervorragende Rolle. Das 8. Buch *De Trinitate* kann im Blick auf Augustins Denkgeschichte revolutionär genannt werden, weil es auf der These beruht, daß die ontologische Struktur

⁶ Vgl. Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, S. 405.

der Dreifaltigkeit eine Schau des trinitarischen Gottes durch den endlichen Verstand unmöglich macht. Ein direkter Weg zur Trinität auf dem Wege neu-platonischer Anschauung existiert nicht (Kap. III). Augustins Ersatzstrategie zur unmittelbaren *visio* steht unter dem Titel einer vermittelten Schau Gottes im Bild und im Spiegel. In der metaphysischen Hierarchie des Seins stellt der menschliche Geist das höchstrangige Seiende unterhalb Gottes dar. Die Analyse der ›mens humana‹ im 9. Buch ergibt, daß diese trotz ihrer Endlichkeit strukturell die gleichen ontologischen Charakteristika aufweist, die sich auch als kennzeichnend für die göttliche Dreifaltigkeit erwiesen. Auch der menschliche Geist hat eine trinitarische Gestalt, so daß ein Verstehen seiner als Schau Gottes im Bild gelten kann. Damit wird das Projekt »*De Trinitate*« auf das Gleis einer Ontologie der ›mens humana‹ gelenkt (Kap. IV/V). Während das 9. Buch die Umrisse einer solchen Ontologie liefert, führt Augustin im 10. Buch die Unterscheidung ein zwischen einer immer schon bestehenden Selbstkenntnis des Geistes und einer erst noch zu erwerbenden, ausdrücklichen Selbsterkenntnis im Sinne des Delphischen Gebotes: »Cognosce te ipsum!« (Kap. VI) Die Konsequenzen dieser Unterscheidung sind bedeutend. Erstens weist das Phänomen unmittelbarer Selbstkenntnis auf einen Kernbereich des Geistes hin, in dem die Trinitätsstruktur besonders ausgeprägt ist, weil hier ebenso wie bei der göttlichen Dreifaltigkeit keine Zeitdifferenz zwischen den Gliedern besteht. Zweitens löst sich das hermeneutische Problem, wie das Verstehen des Begriffes »Trinität«, das jeder Akt der Liebe zum trinitarischen Gott voraussetzt, möglich ist. Auf dem Wege der Bekanntschaft mit sich selbst ist der menschliche Geist unmittelbar vertraut mit einer trinitarisch strukturierten Entität, die Gott so ähnlich ist, daß sie ›imago Dei‹ heißen kann. Drittens ermöglicht diese Unterscheidung eine Integration ethischer Themen in den geistphilosophischen Zusammenhang. Während der Geist auf der Ebene unmittelbarer Selbstkenntnis immer schon Bild Gottes ist, soll er es auf der Ebene bewußter Reflexion erst noch werden. Durch eine moralisch positive Lebensführung wird der Geist zu wahrer Selbsterkenntnis gelangen, d.h. er wird sich selbst als Bild Gottes und somit Gott selbst bildhaft erkennen, um so zu derjenigen Ähnlichkeit mit Gott zu gelangen, die in der Weisheit liegt. Die Bücher 11–13 geben sich als pädagogisch motivierter Umweg zur Erfassung der zeitlosen Trinität im menschlichen Geist. Der Leser, der es nicht gewöhnt ist, gleichzeitig auftretende Gründe zu unterscheiden, soll durch Analyse leichter erfaßbarer, d.h. zeitlich differenzierter Dreiheiten zum Verständnis des Bildes Gottes geführt werden (Kap. VII). Mit der Thematisierung der Weisheit wird hier gleichzeitig die ethische Problematik vorbereitet, die im 14. Buch unter dem Titel »Erneuerung des Bildes« zum Austrag kommt. Augustin führt hier die

Unterscheidung durch zwischen dem ursprünglichen Selbstbezug und den Akten ausdrücklichen Bewußtseins, durch deren normgerechten Vollzug der Mensch zur Teilhabe an Gott und damit zum Glück gelangt (Kap. VIII). Das 15. Buch vergleicht schließlich die Struktur des bewußten Denkens mit derjenigen der göttlichen Trinität. Die wichtigste Strukturparallelie erörtert Augustin ausführlich in seiner Lehre vom inneren Wort. Vor allem durch seine Diskursivität, so wird sich zeigen, bleibt das endliche, reflexive Denken hinter der Simultaneität der göttlichen Dreifaltigkeit zurück. Erst wenn die Bedingungen irdischer Existenz aufgehoben sein werden, wird diese Einschränkung entfallen, so daß dann auch das ausdrückliche Denken zu größtmöglicher Ähnlichkeit mit Gott gelangen wird (Kap. IX/X).

Sprache schließlich, die in der Frühschrift *De Ordine* zunächst zur ursprünglichsten Vernunftmanifestation erklärt wurde,⁷ schon in *De Magistro* aber eine Abwertung als in sich realitätsloses Zeichensystem erfuhr,⁸ spielt in *De Trinitate* eine überraschende Rolle. *De Trinitate* gipfelt in einem spezifischen Begriff des Wortes, indem die Worthaftigkeit des Selbstbezugs als Mensch und Gott gemeinsames Merkmal herausgestellt wird. Im letzten Abschnitt dieser Arbeit (Kap. XI) sei der Frage nachgegangen, ob die Lehre vom inneren Wort, wie etwa H.G. Gadamer behauptet, neben ihrer geistphilosophischen Bedeutung auch sprachphilosophisch relevante Aspekte besitzt, so daß Augustins Trinitätsspekulation eine Bedeutung auch für die Entwicklung des philosophischen Sprachbegriffs zuzuerkennen ist.

Wie aus diesem Abriß bereits hervorgeht, ist weder die dogmengeschichtliche Entwicklung im Allgemeinen Gegenstand der vorliegenden Arbeit,⁹ noch etwa die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis der augustinischen zur kappadokischen Trinitätsauffassung im Besonderen.¹⁰ Ebenfalls ausgeklammert werden Versuche, vermeintliche Fehlentwicklungen abendländischer Kultur wie etwa die Apotheose des selbstmächtigen Subjekts und den Triumph des Individualismus über den Gemeinschaftsgedanken nicht auf Kants Transzentalphilosophie oder auf Descartes Gewißheitsprinzip

⁷ Vgl. Ord. 2.11.32. Für die Auflösung der Siglen vgl. das Abkürzungsverzeichnis.

⁸ Vgl. dazu die Ausführungen im letzten Kapitel dieser Arbeit.

⁹ Vgl. dazu Courth, F., Trinität in der Schrift und Patristik, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* II/Ia, Freiburg 1988, S. 189–209.

¹⁰ Ein forschungsgeschichtlicher Überblick dazu bei Barnes, M.R., *De Régnon Reconsidered*, in: *AS* 26 (1995), S. 51–79. Eine Verteidigung Augustins gegen den Vorwurf, im lateinischen Westen sei die heilsökonomisch begründete Rede von der Trinität zugunsten eines immanenten Trinitätsverständnisses unterdrückt worden, findet sich bei Hill, E., Karl Rahner's »Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate* and St. Augustine«, in: *AS* 2 (1971), S. 67–80.

zurückzuführen, sondern darüber hinaus Augustins Trinitätslehre als wahre Wurzel zu identifizieren.¹¹ Solche Zuordnungen sind in der Regel zu unbestimmt, als daß sie bei unserer Analyse von *De Trinitate* Verwendung finden könnten. Angemerkt sei schließlich, daß diese Arbeit nicht den Anspruch erhebt, die Literatur zu Augustins *De Trinitate* vollständig aufzuführen oder gar aufzuarbeiten. Ein solcher Anspruch wäre schon angesichts der Menge der Publikationen nicht einlösbar. Daher werden vor allem solche Werke herangezogen, die entweder grundlegende Thesen und Informationen bereitstellen, oder in direktem – sei es positivem, sei es negativem – Bezug zu Positionen stehen, die in der vorliegenden Arbeit eingenommen werden.

2. Zur Berechtigung einer philosophischen Interpretation

a) *De Trinitate* als »exercitatio animi«?

Aus diesem Abriß geht hervor, daß *De Trinitate* unserer Auffassung zufolge sachliche Stringenz besitzt und eine kohärente Argumentationskette aufweist. Diese Auffassung ist nicht selbstverständlich. H.-I. Marrou¹² vertrat die These, *De Trinitate* könne nur dann vor dem Vorwurf der Inkohärenz gerettet werden, wenn man das Werk als »exercitatio animi« deute, d.h. als Versuch, den Leser zum Nachvollzug einer höheren Einsicht zu führen. Obwohl Marrou seine These später vollständig widerrufen hat,¹³ ist das Schlagwort »exercitatio animi« zum Standardbegriff der modernen Augustin-Interpretation geworden. Zu fragen ist, was mit diesem Begriff gesagt sein soll. Marrou hatte einen Mangel an systematischer Einheit in Augustins Werken festgestellt. Um Augustin angesichts dieses Befundes nicht kompositorischer Unfähigkeit beschuldigen zu müssen, brachte er vor, das Ziel der Schriften Augustins sei stets die Hinführung des Lesers zu einem Verständnis intelligibler Wirklichkeiten. Dazu müsse aber die Auffassungsfähigkeit des Lesers gleichsam trainiert werden, wozu Marrou zufolge intellektuelle Anstrengungen aller Art geeignet seien. Ein thematischer Zusammenhang dieser Übungen mit dem spezifischen Inhalt einer Schrift könne durchaus fehlen, da es Augustin in diesen Partien nur um eine formal zu verstehende »exercitatio animi« gehe. So seien Augustins Werke trotz ihres Mangels an thematischer

¹¹ Vgl. etwa Gunton, C.E., *The One, the Three and the Many*, Cambridge 1993. Siehe dazu die Besprechung von Ayres, L., Augustine, the Trinity and Modernity, in: *AS* 26 (1995), S. 127–133.

¹² Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.

¹³ Vgl. die »Retractatio«, die Marrou seinem Werk ab der 4. Auflage beigegeben hat.

Einheit dennoch in pädagogischer Hinsicht planvoll komponiert. In seiner *Retractatio* hat Marrou jedoch den Vorwurf der Inkohärenz zurückgenommen. Die zuvor diagnostizierten Brüche im Gedankengang existierten nicht wirklich, sondern seien lediglich auf Fehlinterpretationen und Verständnis mangel zurückzuführen. Damit entfällt der Anlaß für die Aufstellung der »exercitatio animi«-These.

Trotz dieses Widerrufs findet sich in der neueren Literatur oftmals die Tendenz, die Ansprüche an die thematische und argumentationslogische Einheit der Werke Augustins zu verringern mit dem Hinweis, es handele sich eben um eine spirituelle Übung. Dagegen gilt es zu beachten, daß jede systematische Abhandlung das Ziel hat, dem Rezipienten Resultate verständlich und einsehbar zu machen, und daß umgekehrt eine »exercitatio animi« sicher nicht ihren Zweck erfüllen kann, wenn sie unsystematisch oder gar methodisch inkonsistent ist. Nur in Marrous ursprünglicher Deutung könnte der Anspruch an thematische Kohärenz durch das Element spiritueller Übung verringert werden. Teilt man diese radikale Deutung nicht, dann steht das Projekt einer »exercitatio animi« dem systematischen Anspruch einer Schrift nicht entgegen, sondern fordert ihn.

Tatsächlich stellen die Bücher 11–13 *De Trinitate* in Augustins eigener Deutung eine »exercitatio animi« dar, doch dies bedeutet faktisch nichts anderes, als daß diese Bücher in geordneter Weise eine Reihe von Dreiheiten analysieren, die auf die am schwierigsten zu verstehende, für den menschlichen Geist aber fundamentale Dreheit zuläuft. Hier besteht kein Mangel an argumentationslogischer Einheit. Vielmehr liegt die Struktur gerade dieser Partien vollständig am Tage, wie schon die Einstimmigkeit der Interpreten bei der Deutung dieser Abschnitte anzeigt.

Zudem ist es fraglich, ob *De Trinitate* eine solche Verringerung der Ansprüche überhaupt nötig hat. Gemäß unserem Aufriß ist das argumentative Grundgerüst klar erkennbar. Darüber hinaus ist festzustellen, daß Augustin die Konsequenzen einer in einem bestimmten Sachgebiet aufgestellten These für weitere Fragebereiche stets im Blick hat. Dies bedeutet aber nicht, daß er keine Klarheit über die Fachgrenzen besessen hätte, sondern zeigt sein Interesse an den Zusammenhängen des Verschiedenen. Der Anschein von thematischer Ungeordnetheit in Augustins Werken, und insbesondere in *De Trinitate*, ergibt sich aus der Tendenz des Autors, beispielsweise die moralphilosophischen Konsequenzen einer geistphilosophischen These nicht in einem gesonderten Werk über Ethik zu ziehen, sondern die Primärargumentation durch einen Einschub zu unterbrechen, um sie später wieder aufzunehmen. Der Umfang solcher Einschübe sprengt zwar mitunter die einem Korollarium üblicherweise gesetzten

Grenzen, doch von der Argumentationsordnung her sind die Verhältnisse in der Regel klar.

Diese Vorbemerkungen sollen nicht besagen, in *De Trinitate* erreiche Augustin seine Argumentationsziele stets in befriedigender Weise. Es geht lediglich darum, Augustins Werk auf Kohärenz und Schlüssigkeit hin beurteilbar zu erhalten und die Verwässerung dieser Kriterien, wie sie aus der Charakterisierung als »exercitatio animi« folgen könnte, abzuweisen. Wie die zahlreichen Hinweise zum Zusammenhang des Ganzen im Text von *De Trinitate* zeigen, war Augustin selbst stets um Kohärenz bemüht. Die Stärken und die Schwächen in Augustins Werk zeigen sich nur dann, wenn auch die Interpretation diesen Anspruch ernst nimmt.

Die vorliegende Arbeit sieht von der Verwendung redaktionsgeschichtlicher Argumente weitgehend ab.¹⁴ Wo eine systematisch einheitliche Deutung möglich ist, muß auf die relative Bestimmung von Abfassungszeiträumen und Überarbeitungsschichten, auch dort wo diese möglich ist, nicht Bezug genommen werden. Selbst wenn ein Werk nicht in einem Zug verfaßt wurde, ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß es systematisch gesehen ein in sich geschlossenes, folgerichtig aufgebautes Ganzes darstellt.

b) Theologische Deutungen

Eine philosophische Deutung von Augustins *De Trinitate* hat mit Kritik von theologischer Seite zu rechnen. Obwohl sich die zentralen Probleme nur anhand der Interpretation der Texte bearbeiten lassen und daher dem Verlauf der vorliegenden Abhandlung vorbehalten bleiben müssen, sei doch vorwegnehmend auf zwei theologische Positionen eingegangen, die entweder implizit oder explizit für sich selbst einen Totalitätsanspruch erheben und somit die Möglichkeit einer philosophischen Interpretation verneinen.

M. Schmaus schreibt, die Vernunft vermöge »aus eigener Kraft das Geheimnis [sc. der Trinität] weder in seiner Tatsächlichkeit zu erkennen noch in seinem Inhalte zu begreifen«.¹⁵ Wer eine solche These aufstellt, muß Stellung nehmen zu jenen Passagen in *De civitate dei* 10, in denen Augustin zugesteht, daß vor allem Porphyrios eine der christlichen Trinitätsvorstellung

¹⁴ Für den Entstehungsprozess von *De Trinitate* sowie die redaktionsgeschichtlichen Aspekte dieses Prozesses vgl. LaBonnardière, A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965, sowie die Einleitung zur Ausgabe von *De Trinitate* innerhalb der *Oeuvres de saint Augustin*.

¹⁵ Schmaus 1967, S.177.

nahe kommende Prinzipienlehre vertreten habe.¹⁶ Augustin tadeln Porphyrios, weil dieser die Inkarnation nicht zugeben wollte, doch scheint er ihm trotzdem das Vermögen zur Einsicht in die Trinität zuzuerkennen.¹⁷ Schmaus zufolge vermag der Geist des Menschen ohne Offenbarung nicht einmal die Schemata der raumzeitlichen Wirklichkeit zu überwinden, um sich der intelligiblen Realität und ihrer besonderen Struktur zuzuwenden, derzufolge zwei nicht größer als eins sind. Doch gerade diese Idee übernahm Augustin von den Platonikern. Und von seinen eigenen Darlegungen zur trinitarischen Struktur der ›mens humana‹ gilt sicherlich, daß sie für jeden Leser, nicht nur für gläubige Christen, verstehtbar sein sollen. Wenn Augustins These ernst genommen wird, daß der menschliche Geist immer schon Bild Gottes und somit wesentlich trinitarisch strukturiert ist, dann muß sich diese Struktur in einer Wesensanalyse des Geistes auffinden lassen, und zwar unabhängig davon, ob man bereit ist, in dieser Struktur ein Abbild Gottes zu sehen oder nicht.

Nach Schmaus hat sich die Vernunft zu beschränken auf »die inhaltliche Klarstellung des Dogmas, die Zurückweisung falscher Auffassungen und die Entkräftung von Einwänden sowie die analogische Bewährung desselben« (183), der die letzten acht Bücher *De Trinitate* gewidmet seien. »Analogische Bewährung« impliziert wohl, daß die Erfassung der trinitarischen ›mens‹-Struktur als Bild Gottes insofern den Glauben voraussetzt, als die These, Gott sei dreifaltig, einen Glaubenssatz darstellt. Doch selbst wenn man dies zugesteht, bleibt erstens zu bedenken, daß die Vergleichbarkeit von Gott und menschlichem Geist erst durch Augustins philosophische Interpretation des Trinitätsglaubens hergestellt wird, und zweitens daß die Idee einer analogischen Bewährung, soll sie wirklich eine Bewährung sein, von sich her eine neutrale, nicht schon durch den Dreifaltigkeitsglauben bestimmte Untersuchung des menschlichen Geistes fordert.

Schon E. Benz übte eine Kritik an Schmaus' Ansatz, die den philosophischen Charakter der Trinitätspekulation Augustins akzentuiert.¹⁸ Gegenüber Schmaus hebt Benz hervor, daß die Deutungen der göttlichen Trinität und der ›mens humana‹ bei Augustin sozusagen aus einem Guß sind. Die

¹⁶ Vgl. Civ. dei 10.23; 10.29.

¹⁷ Vgl. dazu Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa Théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, S. 102f. Du Roy geht so weit über den frühen Augustin zu sagen: »c'est dans Plotin et par lui qu'Augustin a trouvé l'intelligence du mystère de la Trinité. Nous avons vu qu'il reconnaît exactement les trois personnes de la Trinité chrétienne dans les trois Hypostases plotiniennes.« (148)

¹⁸ Vgl. Benz, E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, S. 367f.

christliche Trinitätsvorstellung habe sich aus Plotins Hypostasenlehre herausentwickelt, wobei nicht etwa Offenbarungswissen das systematisch entscheidende Movens gewesen sei, sondern eine philosophische Neuinterpretation des Willens. Benz zufolge fungierte selbst die Inkarnationsvorstellung bei Victorinus als ein philosophisches Theorem über den Gang des Logos durch die Welt, nicht aber als denkerisch uneinholbares, historisches Faktum.¹⁹ Das neue Willenskonzept habe zur Idee der Einheit von Intellekt und Wille als eines metaphysischen Gesetzes geführt, demzufolge nicht nur Gott als dreifaltig begriffen werden müsse, sondern auch der endliche Geist. Trotz aller Unterschiede, die mit dem Analogie- und Bildcharakter des menschlichen Geistes zusammenhängen, oder gerade wegen des Analogiecharakters gelte, daß das metaphysische Gesetz der Dreiheit im Selbstbezug für die Struktur der ›mens humana‹ ebenso maßgeblich sei wie für das Denken Gottes. Benz' Kritik an Schmaus' Idee einer »psychologischen Trinitätslehre« zielt wohl auf die Möglichkeiten der Unterscheidung göttlichen und menschlichen Denkens, die im Begriff »psychologisch« liegen. Eben weil diese Trinitätslehre nur »psychologisch« sei, so könnte man Schmaus deuten, könne sie nur zur »analogischen Bewährung«, nicht aber zum Begreifen der göttlichen Dreifaltigkeit dienen. Dagegen hält Benz: »Es ist nicht so, daß Augustin eine »psychologische Trinitätslehre« erfunden hat, vielmehr ist die Grundlage dieser Psychologie die Entwicklung eines aus der Analyse des Denkprozesses gewonnenen metaphysischen Gesetzes, das schon zweihundert Jahre zuvor Plotin als das universelle Gesetz der Entfaltung des Geistes überhaupt gefunden hatte, d.h. als ein Gesetz, das die Hypostasierung des absoluten Geistes innerhalb des Prozesses der Selbsterkenntnis regelt und das in dem menschlichen Geist als dem Abbild des reinen Intellekts gleichermaßen sich aktivierend gedacht wird. Die Trinitätslehre Augustins ist eine metaphysische, keine psychologische.«²⁰

Auch die Idee der Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes, auf der ja die Möglichkeit des Rückschlusses vom Menschen auf Gott beruht, bezieht Augustin Benz zufolge nur vordergründig gesehen aus der heiligen Schrift (vgl. Gen. 1,26). In Wahrheit liege Augustins Analyse der ›mens humana‹ von vornherein Plotins Auffassung zugrunde, daß sich die Selbstanschauung des göttlichen Geistes durch alle Hypostasen hindurch bis in die menschliche Seele hinein abspiegele.²¹ Die biblische Absicherung des Bildverhältnisses

¹⁹ Vgl. ebd., S. 106–118.

²⁰ Ebd., S. 368

²¹ Ebd., S. 374

werde nur nachgeholt²² und selbst dabei noch metaphysisch interpretiert, etwa wenn Augustin nur die ›mens‹ als Bild Gottes zulasse, oder wenn er hervorhebe, die ›mens‹ sei nicht Bild *einer* göttlichen Person, sondern der gesamten Trinität.²³

Eine radikal theologische Interpretation von *De Trinitate* bietet die Ausgabe des Werkes im Rahmen der »Oeuvres de Saint Augustin« (BA Bd. 15/16).²⁴ Nicht nur Augustins Interpretation des Trinitätsdogmas sei theologisch zu verstehen, sondern auch die Analyse des menschlichen Geistes sei »une oeuvre théologique, voire mystique« (16). Augustin argumentiere hier nicht in der Weise eines Philosophen von außerhalb der Offenbarung her: »Non seulement c'est la foi qui déclenche la recherche, mais c'est elle qui la juge, qui la nourrit, qui la féconde et qui la finalise.« (8) Die These, Augustin weise dem Glauben das Richteramt über die Wahrheit der Geistanalyse zu, ist jedoch unzutreffend. Die Kriterien für die Richtigkeit von Augustins Ontologie der *mens humana* sind Phänomengerechtigkeit, Erklärungskraft und innere Kohärenz, nicht aber Übereinstimmung mit dem Glauben. Hendrikx Auffassung kann zugestimmt werden, soweit sie nicht mehr besagt als daß das Trinitätsdogma im Entdeckungszusammenhang eine bedeutende Rolle spielt, doch die Behauptung, Augustins Ontologie des Geistes gründe in der Offenbarung,²⁵ verfehlt Augustins Ansatz. Die Mangelhaftigkeit der radikal theologischen Interpretation wird sich vor allem an ihrer Unfähigkeit zeigen, Augustins These festzuhalten, daß der menschliche Geist nicht nur erst der göttlichen Trinität ähnlich werden *soll*, sondern immer schon trinitarisch strukturiert *ist*. Außerdem vermag eine solche Interpretation nicht zu würdigen, daß Augustin über die Konstitutionsbedingungen des menschlichen Geistes spricht, die jedem bestimmten Denken und Tun vorausliegen und somit weder moralisch beurteilbar sind, noch einen Ansatzpunkt für das Einwirken operativer Gnade bieten, deren Sinn gerade darin besteht, den Menschen zum Tun des Guten zu befähigen. Hendrikx faßt *De Trinitate* letztlich als einen ethischen bzw. moraltheologischen Traktat auf und über-

²² Beispielsweise in Trin. 12.6.6

²³ Vgl. Benz, S. 375. Letzteres beinhaltet zugleich eine Kritik an Plotins Hypostasenhierarchie, derzufolge der menschliche Geist nur Bild der zweiten Hypostase, nämlich des Nous, ist (vgl. Benz, S. 376 Anm. 21). Für eine weitere Stellungnahme zum Begriff der »psychologischen Trinitätslehre« vgl. Du Roy 1966, S. 432 ff.

²⁴ Für die Einleitung zum zweiten Band dieser Ausgabe, auf die hier Bezug genommen wird (vgl. BA 16, S. 7–22), ist vermutlich E. Hendrikx verantwortlich.

²⁵ »Il ne s'agit pas là d'abord d'une analyse psychologique, mais ontologique, et cette ontologie elle-même est fondée sur la Révélation.« (BA 16, S. 12)

geht dabei Augustins geistphilosophische Grundlegung einer Theorie des Denkens und Handelns.²⁶

Zu den Charakteristika der theologischen Interpretation gehört die Bedeutung der Verschiedenheit des menschlichen Geistes von Gott. Die ›mens‹ gehöre ontologisch zum Reich des Veränderlichen, Gott hingegen sei unveränderlich. Zudem sei der Geist desjenigen Menschen, der nicht moralisch vollkommen ist, kein wahres sondern nur ein entstelltes Bild Gottes (vgl. dazu Trin. 14.16.22). Schließlich zeige Augustin selbst im abschließenden 15. Buch ausführlich, wie groß der strukturelle Unterschied zwischen der göttlichen Trinität und der ›mens humana‹ sei (vgl. Trin. 15.70.11–13; 15.22.42). Trotz Augustins Rede vom Bild Gottes gelte daher: »Il n'y a qu'une Trinité. [...] Dieu seul est semblable à lui-même.«²⁷ Eine Analyse der Texte wird jedoch zeigen, daß Augustin differenzierter denkt. Die genannten Unterschiede betreffen die Ebene konkreten Denkens und Handelns, nicht aber die Konstitutionsbedingungen der ›mens humana‹ als solcher. Hier besteht die Bildhaftigkeit des Geistes in der Strukturgleichheit seiner als eines geschaffenen Wesens mit der ungeschaffenen göttlichen Trinität, und diese Strukturgleichheit steht nicht erst noch aus, sondern ist immer schon wirklich.

Die Frage, wie es um das Verhältnis offenbarungsbegründeter und philosophiegeschichtlicher Anteile bei der Entstehung des christlichen Trinitätsdogmas stehe, braucht hier nicht beantwortet zu werden. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt es festzuhalten, daß auf jeden Fall Augustins denkerische Systematisierung des Dogmas zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung gemacht werden kann. Daß die biblischen Aussagen über den Vater, den Sohn und den hl. Geist in Anlehnung an Plotins *Nous*-Begriff und unter Verwendung der Idee einer $\epsilon\nu\pi\omega\lambda\alpha$ -Struktur zu deuten seien, ist nicht selbst Inhalt der Offenbarung, sondern eine Überzeugung des Philosophen Augustin. Die Begrifflichkeit der aristotelischen Kategorienlehre, mit deren Hilfe die Arianer das Wesen der Dreifaltigkeit zu bestimmen versuchten, erschien Augustin als letztlich auf Gott nicht anwendbar. Dadurch wurde gleichsam der Weg frei für eine Untersuchung des menschlichen Geistes, die ebenfalls nicht in diese Konzepte eingezwängt blieb, sondern ein anderes Instrumentarium verlangte. Dies bedeutet aber nicht, daß Augustin eine Theologie des menschlichen Geistes vorlegt, sondern daß die Erfahrung der begrenzten Gültigkeit dieser Kategorien neue Ansätze bei der Erfassung des menschlichen Geistes ermöglicht. Augustins Beschreibung der ›mens humana‹ kann und muß somit aus philosophischer Perspektive erörtert werden,

²⁶ Eine Auffassung ähnlich derjenigen Hendrikx' findet sich bei Hill 1971, bes. S. 79.

²⁷ BA 16, S. 17.

wobei sich die Selbstbezüglichkeit als Wesen der ›mens‹ zeigen wird. Zudem gilt es – nun ganz im Sinne Benz’ – dasjenige Gesetz zu entdecken, aufgrund dessen die Struktur des menschlichen Geistes mit der durch die philosophische Interpretation festgelegten Struktur der göttlichen Dreifaltigkeit übereinstimmt. Anders gesagt: Was bedeutet es für die ›mens humana‹, Bild Gottes zu sein?²⁸

²⁸ E. Booth sieht sogar eine argumentationslogische Priorität der Geistanalyse vor der Trinitätspekulation. Seiner Deutung zufolge war *De Trinitate* zunächst gegen den arianischen Subordinationismus gerichtet, dessen intellektuelles Grundgerüst die neuplatonische, ebenfalls subordinationistische Hypostasenlehre bildete. Augustin habe nun den Nachweis für eine nicht-subordinationistische Trinität im menschlichen Geist geführt, um es von dort aus wahrscheinlich zu machen, daß auch die göttliche Trinität nicht im Sinne einer Hierarchie von Hypostasen zu verstehen sei. Die Validität des trinitätstheologischen Argumentes hinge somit von der Schlüssigkeit der Geistanalyse ab. (Vgl. Booth, E., *St. Augustine's »notitia sui« Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*, in: *Augustiniana* 28 (1978), S. 199.)

I. AUGUSTINS TRINITÄTSDENKEN UND DER NEUPLATONISCHE KONTEXT

1. Neuplatonische Anknüpfungspunkte für Augustins Lehre vom dreieinigen Gott

a) Augustins Verarbeitung der Geistmetaphysik Plotins

In den ersten sieben Büchern *De Trinitate* argumentiert Augustin vor allem gegen die arianische Trinitätslehre, indem er zunächst zeigt, daß diejenigen Bibelstellen, die von einer Unterordnung der drei göttlichen Personen zu sprechen scheinen, auch anders als subordinatianistisch verstanden werden können (Trin. 1–4), um im Anschluß daran auf einer rein begrifflichen Ebene die Denkbarkeit eines dreipersönlichen Gottes aufzuweisen, in dem die Personen einander gleich sind (Trin. 5–7). Intellektuelle Unterstützung erhielt der Arianismus durch Plotins Geistmetaphysik, derzufolge die drei höchsten Wesenheiten, nämlich das Eine, der Nous und die Seele, ebenfalls als hierarchisch geordnet aufgefaßt wurden im Sinne einer von oben nach unten zunehmenden Vielheit, der eine Abnahme an Einheit entspricht.¹

Außer der Hierarchisierung der Hypostasen weist Augustin vor allem Plotins These zurück, das höchste Prinzip sei jenseits von Sein und Denken.² Anders als Plotin bestimmt er Gott (in Anlehnung an Ex 3, 14: »Ich bin, der ich bin«) als das Sein selbst, das allem Seienden als wandelloser Grund vorausliegt.³ Plotin hatte Sein und Denken erst der zweiten Hypostase, nämlich dem Nous zugeschrieben, wobei ihm das Denken des Nous vor allem als ein Sich-selber-Denken galt. Dem Nous mit der ihm eigentümlichen Selbstbezüglichkeit ordnete Plotin vor allem deshalb das Eine vor, weil ein Selbstbezug neben dem Identitätsmoment immer auch ein Moment von Verschiedenheit und Vielheit enthalte, so daß der Nous nicht als jenes schlechthin einfache Prinzip gelten konnte, das an der Spitze der Hierarchie aller Wesen

¹ Vgl. Enn. V 2. E. Booth vermutet, daß Augustin wegen des Einströmens einer Vielzahl gebildeter, neuplatonisch gesinnter Römer nach Nordafrika, bedingt durch den Fall Roms im Jahre 410, seine Argumentation ab dem 8. Buch noch stärker gegen den Neuplatonismus gerichtet habe, als dies im ersten Teil der Fall sei. (Vgl. Booth 1977, S.102f. (Anm. 105), 367.)

² Vgl. ebd., S. 396f. Booth gibt dort eine Auflistung der wichtigsten Kritikpunkte Augustins.

³ Vgl. u.a. Conf.7.11.17; 17.23; 20.26; Trin. 5.2.3.

zu stehen habe.⁴ Augustin akzeptiert das Postulat einer reinen Einfachheit nicht, d.h. er sieht keine Notwendigkeit, die Dreieinigkeit Gottes auf ein plotinisch gedachtes Eines hin zu überschreiten. Selbstreferentialität gilt Augustin nicht als ein Merkmal ontologischer Defizienz, sondern als Eigenschaft selbst des vollkommenen Wesens.⁵ Insofern kann Augustin dem dreifältigen Gott Strukturmerkmale des plotinischen Nous zuerkennen.

Plotin konstruiert den Zusammenhang der Hypostasen so, daß die jeweils untere aus der oberen hervorgeht und durch Betrachtung der oberen ihre Einheit erhält. Der Nous erfaßt sich selbst, indem er sich zum Einen hinwendet, und die Seele findet zu ihrer Einheit, wenn sie den Nous erfaßt.⁶ Dagegen konzipiert Augustin mit dem Theorem der wechselseitigen Durchdringung der göttlichen Personen einen viel engeren Zusammenhang. Alle Aussagen über eine der drei Personen (mit Ausnahme solcher, die deren spezifisches Verhältnis zu einer der anderen Personen betreffen) gelten von jeder Person sowie von der Trinität als ganzer.⁷ Der Zusammenhang der Personen ist derart, daß jede einzelne Person zugleich jede andere und die gesamte Trinität repräsentiert. Zwei oder drei Personen sind demnach nicht »größer« als eine. Augustin ordnet also die von Plotin hierarchisierten Hypostasen einander gleich und zwar auf einer Ebene, die derjenigen von Plotins Nous entspricht.

Zur Beschreibung des Zusammenhangs der Personen greift Augustin nicht auf das Modell der Prinzipienhierarchie zurück, sondern auf einen Gedanken, den Plotin in seiner Theorie der Selbstbezüglichkeit des Nous verwendete. Es ist dies der Gedanke der $\epsilon\nu\pi\omega\lambda\alpha$ -Struktur. In Platons *Parmenides* heißt es, das Eine als Seiendes sei Vieles.⁸ Der Neuplatonismus, der in seiner Hypostasenlehre stark auf Platons *Parmenides* Bezug nahm, deutete das $\epsilon\nu\pi\omega\lambda\alpha$ als Beschreibung des Nous, d.h. der zweiten Hypostase, die dadurch entstehe, daß das überseiende Eine sich auf die niedere Stufe des Seins herablässe. In Plotins Augen unterscheidet Platon im *Parmenides* das erste, im eigentlichen Sinne Eine ($\tau\omega\pi\omega\tau\omega\tau\omega\epsilon\nu$) vom Zweiten, das er »Eines

⁴ Ausführungen zur Zweiheit von Denkendem und Gedachtem im sich selbst denkenden Nous finden sich etwa in Enn. V 3, 13, Z. 9f.; V 6, 1, Z. 12f.; V 6, 6, Z. 20–30. Zur Nous-Lehre Plotins vgl. Volkmann-Schluck, K.H., *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt 1966; Kremer, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971; Szlezák, Th., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel 1979; Bussanich, J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on selected Texts*, Leiden 1988.

⁵ Vgl. Trin. 15.6.10.

⁶ Vgl. Enn. V 3, 6, Z. 39ff.; V 3, 7, Z. 1ff.

⁷ Vgl. dazu unten Kap. II.

⁸ [...] $\tau\omega\pi\omega\epsilon\nu\pi\omega\lambda\alpha\epsilon\sigma\tau\omega\tau\omega\epsilon\nu$ [...]. (das seiende Eins ist Vieles) (Parm. 144e)

Vieles« (ἐν πολλά) nenne und vom Dritten, das »Eines und Vieles« (ἐν καὶ πολλά) sei. Darin stimme Plato mit seiner (Plotins) Lehre von den drei Naturaen überein.⁹ Daß es sich beim Nous um ein Phänomen handelt, bei dem die Struktur des Ganzen und jedes Moment untereinander identisch sind,¹⁰ bringt Plotin durch weitere scheinbar paradoxe Bestimmungen zum Ausdruck: der Nous sei einfach und nicht einfach (ἀπλοῦν καὶ οὐχ ἀπλοῦν)¹¹ sowie ununterschieden und unterschieden (ἀδιάχριτον καὶ αὐτὸν διαχρημένον).¹²

Der späte Platon selbst hatte den Gedanken des ἐν πολλά im Rahmen seiner These von der Verflochtenheit der Ideen vorgebracht.¹³ Plotins Deutung dieses Gedankens zufolge verhalten sich die Ideen nicht wie abstrakte, gegeneinander isolierbare Verstandesbestimmungen. Vielmehr unterscheide sich die intelligible Welt von der sichtbaren Welt gerade dadurch, daß hier jedes Einzelne nur ein Teil sei, während dort das Einzelne zugleich das Ganze darstelle. Immer wieder hebt Plotin hervor, daß dort oben jedes alles sei.¹⁴ Die Struktur der Ideenwelt entspricht somit derjenigen des Nous, mehr noch: Plotin zufolge *ist* der Nous der lebendige, sich selbst reflektierende Ideenkosmos.¹⁵ Plotin geht von jener Aussage in Platos *Sophistes* aus, derzufolge das wahrhaft Seiende (παντελῶς ὄν) nicht ohne Bewegung (χίνησις), Leben (ζωή) und Vernunft (νοῦς) sein könne, wenn sich all dieses auch schon auf niederen Seinsstufen finde.¹⁶ Die Ideen selbst sind Leben und Denken und haben ἐνέργεια-Charakter, wie auch der wesentlich lebendige und denkende Geist ἐνέργεια ist. Der ἐν πολλά-Gedanke findet also gleichsam von

⁹ Vgl. Enn. V 1, 8, Z. 23–26. In Enn. IV 2, 2, Z. 49 ff. verlängert Plotin diese Liste nach unten über die Hypostasen hinaus, indem er die Seele wiederum als »Eins und Vieles« (ἐν καὶ πολλά) bestimmt, die Formen an den Körpern als »Vieles und Eines« (πολλά καὶ ἐν) und die Körper schließlich als »nur Vieles« (πολλά μόνον).

¹⁰ Vgl. dazu v.a. Enn. I 8, 2, Z. 17–19. Enn. III 8, 8, Z. 40–45 sagt, der Geist sei Gesamtgeist aller Dinge und auch sein Teil sei Gesamtgeist. Für weitere Stellenangaben siehe Halfwassen, J., *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz 1994 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10), S.11 (Anm. 23).

¹¹ Enn. V 6, 1, Z.13; VI 4, 11, Z.15 f.

¹² Enn. VI 9, 5, Z.16

¹³ Vgl. Parm. 142e; 144e–145c; 157c–158d; Soph. 248e ff.; 253de; 254d–257c; Tim. 30c ff.

¹⁴ πᾶν πᾶν καὶ ἔχαστον πᾶν (jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze) (Enn. V 8, 4, Z. 8). Vgl. auch Enn. VI 7, 14; V 9, 6, Z. 3–4. Siehe auch Proklus, *Elementatio Theologica* § 103 (ed. Dodds): πάντα ἐν πᾶσιν οἰκεῖως δέ ἐν ἔχαστῷ.

¹⁵ Vgl. etwa Enn. VI 7, 14 über die Parallelität zwischen der Einheit des Nous und dem Einssein aller Dinge in der intelligiblen Welt. Siehe besonders Enn. V 9, 8 über die Identität jeder einzelnen Idee mit dem Nous und über den Nous als Gesamtheit aller Ideen.

¹⁶ Vgl. Soph. 248e–249a

zwei Seiten her Anwendung auf den Nous: einmal insofern der Nous als zweite Hypostase nicht mehr die reine Einheit der ersten aufweist, sondern in gewisser Weise bereits mit Vielheit behaftet ist, und zum anderen, weil er identisch ist mit der intelligiblen Welt, in der alle Ideen miteinander verflochten sind. Da Augustin den Gedanken des ersten Einen zurückwies und die göttliche Trinität auf der Ebene des Nous ansiedelte, legte es sich für ihn nahe, das Konzept der $\epsilon\nu\pi\lambda\lambda\alpha$ -Struktur aufzunehmen und mit der Trinität in Verbindung zu bringen. Besonders leicht ließen sich Züge des platonischen Nous mit der zweiten trinitarischen Person parallelisieren, weil Plotin selbst hier die Rede von der $\sigma\omega\varphi\alpha$ ins Spiel brachte,¹⁷ die sich durch das biblische Weisheitsbuch¹⁸ vermittelt christlich deuten ließ. Anknüpfungspunkte waren die Stellung der Weisheit direkt bei Gott¹⁹ sowie ihre Mittlerschaft bei der Hervorbringung der Dinge.²⁰ Beide, $\sigma\omega\varphi\alpha$ und zweite trinitarische Person, konnten als Inbegriff derjenigen Gedanken gedeutet werden, die der Schöpfung zugrunde liegen. Charakteristisch ist aber, daß Augustin nicht bereit ist, der Weisheit ein absolutes Eines vorzuordnen. Statt dessen unterscheidet er den Vater vom Sohn wie die ungezeugte Weisheit von der gezeugten Weisheit, oder wie die *sapientia* von der *sapientia de sapientia*.²¹ So behält Augustin zwar die Idee der Abkünftigkeit der Weisheit bei, aber dasjenige, von dem sie abstammt, ist selbst wiederum Weisheit und unterscheidet sich hinsichtlich des Einheitscharakters nicht von seinem Gezeugten.

Inhaltlich mußte Augustin natürlich differenzieren zwischen dem Zusammenhang der Ideen und dem Zusammenhang der göttlichen Personen. Plotin hatte die $\epsilon\nu\pi\lambda\lambda\alpha$ -Struktur eben nur zur Beschreibung des Ideenkosmos und des Nous verwendet, nicht aber um die Beziehung der Hypostasen zu-

¹⁷ Vgl. Enn. V 8, 4, Z. 35–39

¹⁸ Vgl. Sap. 9, 1–4

¹⁹ Plotin spricht hier von $\delta\omega\varphi\eta$ und Zeus (Enn. V 8, 4, Z. 41–42), die Bibel von der »Weisheit, die an Deiner Seite thront« (Sap. 9, 4).

²⁰ Vgl. dazu Enn. V 8, 4, Z. 44–47 und Sap. 9, 1–2. Zu diesem Thema siehe auch Perler, O., *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931, S. 72 f.

²¹ Vgl. etwa Lib. arb. 2.15.39; De vera religione 58.161; Trin. 7.2.3. Über den Kontrast zwischen Augustins Trinitarismus und Plotins Theorie des Einen siehe Koch, J., Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. v. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 317–342, bes. 323–328. Problematisieren ließe sich das Kriterium, mit dessen Hilfe Koch augustinische und dionysische Einflüsse in der Philosophie des Mittelalters unterscheiden will. Die Gegenüberstellung von Einheit und Vielheit sowie die These, daß das Seiende als solches Einheit hat und zur Einheit hinstrebt – Auffassungen, die Koch als plotinisch-dionysisch kennzeichnet – finden sich bei Augustin ebenso wie bei Pseudo-Dionysios (vgl. etwa Civ. dei 19.12–14).

einander zu charakterisieren. Ein Unterschied zwischen diesen beiden Themen liegt schon darin, daß die Anzahl der zu einem Geflecht zusammentregenden Ideen virtuell nicht begrenzt ist, während sowohl Plotins Hypostasen als auch Augustins Trinität auf eine Dreizahl von Gliedern beschränkt sind. Augustin mußte also die Anwendbarkeit der $\delta\upsilon\pi\omega\lambda\alpha$ -Struktur auf den Zusammenhang der göttlichen Personen allererst aufzeigen, ohne in dieser Hinsicht unmittelbar von Plotin zehren zu können. Allerdings hatte Plotin auf der Ebene des Nous bereits eine Dreiheit von Elementen namhaft gemacht, nämlich den Geist, sein Denken und das Gedachte ($\nu\bar{\imath}\bar{\imath}\bar{\sigma}$ – $\nu\bar{\eta}\bar{\sigma}\bar{\iota}\bar{\sigma}$ – $\nu\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\sigma}\bar{\nu}$),²² und auf der Grundlage der Idee, daß der Geist sich in vollkommener Weise selbst erkenne, hatte Plotin diesen Dreierzusammenhang als Identität in Verschiedenheit bestimmt. Augustin fand hier also zumindest in formaler Hinsicht eine aus drei Elementen gebildete Struktur vor, in die er die Lehre vom dreifaltigen Gott gleichsam eintragen konnte.

Augustin ist an der Idee eines Zusammenhangs dreier Glieder interessiert, in dem jedes Element jedes andere Element und zugleich das Ganze repräsentiert, und siedelt diesen Zusammenhang auf der Ebene des plotinischen Nous an. Da Augustin aber das Gesamtarrangement der Hypostasenlehre Plotins nicht übernimmt, muß er eigene Argumente entwerfen, um die von ihm projektierte Trinitätsstruktur zu begründen. Grundsätzlich stand ihm dabei das von Plotin formulierte Konzept der Selbstbezüglichkeit des Nous zur Verfügung, in dem bereits die Identität des Verschiedenen behauptet worden war. Wie wir sehen werden, wird Augustin tatsächlich dieses Konzept aufnehmen und die göttliche Trinität als selbstbezüglich darstellen, doch dies erst ganz am Ende von *De Trinitate*, nachdem er die Selbstreferentialität des menschlichen Geistes erwiesen haben wird.²³ Im ersten Teil von *De Trinitate* zieht Augustin diesen Gedanken noch nicht heran, um die $\delta\upsilon\pi\omega\lambda\alpha$ -Struktur der göttlichen Dreifaltigkeit aufzuzeigen. Vielmehr dient ihm hier die aristotelische Kategorienlehre sowie die auf ihr beruhende Aussagenlogik als Ausgangspunkt. Hier wie auch später bei der Analyse des menschlichen Geistes wählt Augustin also einen anderen Zugang zu der von ihm behandelten Problematik als Plotin.²⁴ So legt Augustin zunächst dar, daß Gott aufgrund seiner Unveränderlichkeit und Einheit dem Substanz-Akzidens-Schema entbunden ist (vgl. unten Kap. II 2). Wegen dieser Einheit müs-

²² Vgl. *Enn.* V 3

²³ Vgl. *Trin.* 15.6.10

²⁴ Der Grund dafür mag darin liegen, daß die Arianer sich bei der Formulierung ihrer Trinitätslehre und bei der Abweisung anderer Entwürfe auf aristotelisches Gedankengut stützten, so daß Augustin ihnen wohl auf ihrem eigenen Felde begegnen wollte. Zur Argumentationslogik der Arianer vgl. Vandenbussche, E., *La Part de la Dialectique dans la*

ZUSAMMENFASSUNG

De Trinitate fällt in die Zeit der Distanznahme Augustins von Plotin, die sich sowohl auf dem Gebiet der Gotteslehre als auch bei der Deutung des menschlichen Geistes beobachten lässt. So weist Augustin das Konzept der Hypostasenhierarchie für die Interpretation seiner Prinzipienlehre zurück, da die Dreifaltigkeit nicht subordinatianistisch zu denken sei. Andererseits macht Augustin aber Gebrauch von Plotins Theorie des Nous, auf dessen ontologischer Ebene er die Dreifaltigkeit verankert. Plotin hatte im Rahmen der Idee eines vollkommenen Selbstbezuges des Nous bereits das Konzept einer Einheit in Verschiedenheit ausgearbeitet. Eine ähnliche Denkfigur fand Verwendung bei der Beschreibung des inneren Zusammenhangs der Ideenwelt. Augustin weist Plotins Postulat einer reinen Einheit, auf die hin auch der Nous noch überstiegen werden müsse, zurück und kann somit die Struktur der göttlichen Trinität unter Zuhilfenahme struktureller Merkmale des Nous und der Ideenwelt deuten. Vor allem spielt hier der ἐν πολλά Gedanke eine Rolle, demzufolge ein einzelnes Glied eines Gefüges auch alle anderen Glieder und die Gesamtheit repräsentiert. Bemerkenswert ist, daß Augustin in seiner Gotteslehre diese Struktur nicht wie Plotin mit dem Gedanken eines vollkommenen Selbstbezuges in Verbindung bringt. Plotins Nous-Konzept kann geradezu als Gipfel einer antik-idealistischen Geschichte des Reflexionsgedankens bezeichnet werden, die wahre Selbsterkenntnis nur im göttlichen, alles Prinzipienwissen umfassenden Geist für möglich hielt. Umso auffallender ist es, daß Augustin die Struktur göttlicher Trinität vom Reflexionsgedanken abtrennt und sie eher in Auseinandersetzung mit der aristotelischen Kategorienlehre begründet.

Augustin begreift das Substanz-Akzidens-Schema als Raster zur Deutung nur der veränderlichen Welt. Substanzen und Akzidentien kommen in ihrer Vergänglichkeit überein und stehen so gemeinsam der unveränderlichen, göttlichen »essentia« gegenüber. Diese »essentia« besitzt ihre Eigenschaften nicht durch Teilhabe an Ideen (dies käme einer Akzidenshaftigkeit der Eigenschaften gleich), sondern alle Eigenschaften sind ihr wesentlich, da in ihr diejenigen Prinzipien zusammenfallen, an denen die endlichen Wesen teilhaben. Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß, wenn die »essentia« als trinitarisch konzipiert wird, die drei Elemente nicht nur gleich sein müssen, sondern auch eine Einheit bilden, in der das Gesetz der Nicht-Addierbarkeit gilt, so daß ein Glied nicht »geringer« ist als zwei oder drei, sondern alle gleichzeitig

repräsentiert. Für die Unterscheidbarkeit dieser Glieder kommt Augustin zufolge der Relationsgedanke auf. Da die Beziehungen der Glieder zueinander unveränderlich sind und Akzidentien zuvor als verlierbar gekennzeichnet wurden, muß nicht befürchtet werden, daß mit der Relationalität Akzidentien in den Bereich der göttlichen ›essentia‹ hineingetragen würden. Von Prädikationsarten ausgehend unterscheidet Augustin Aussagen ›ad se‹ von Aussagen ›ad aliiquid relative‹, wobei die ersten das Wesen jeder einzelnen Person sowie der Gesamtheit zum Ausdruck bringen und somit keine Personenunterscheidung erlauben, während die letzteren gerade spezifische Eigenschaften jeder einzelnen Person beschreiben und somit erst die Identifizierung eines einzelnen Gliedes innerhalb der Dreifaltigkeit möglich machen. Wie in der Sphäre des Veränderlichen, so gilt Augustin zufolge auch im Hinblick auf Gott, daß Wesenbestimmungen Vorrang vor Relationsbestimmungen haben, so daß letztere erstere nicht ersetzen können, sondern diese voraussetzen. Augustin wehrt hier eine Deutung ab, derzufolge die Rede von »Christus als der Weisheit Gottes« dahingehend zu verstehen wäre, daß der Vater ohne den Sohn keine Weisheit besitze. Für Augustin fügt der Sohn zum Vater nichts hinzu, auch nicht etwa eine Explikation von vielleicht noch nicht entwickelten Momenten, sondern er repräsentiert den Vater als Weisheit von Weisheit. Durch das Pluralisierungsverbot für ›ad se‹-Bestimmungen, das aus der Einheit Gottes folgt, entzieht sich die göttliche Trinität der Sprachlogik, die Augustin als Subsumptionslogik begreift.

Gerade die Trinitätsstruktur Gottes macht einen Aufstieg der menschlichen Seele zur Schau des Höchsten unmöglich. Ein solcher Aufstieg, wie Augustin ihn noch in den *Confessiones* konzipiert hatte, vollzieht sich an ›ad se‹-Bestimmungen Gottes wie ›veritas‹, ›bonum‹ und ›iustitia‹ und vermag somit die Dreifaltigkeit als solche prinzipiell nicht zu erreichen. Das Relationspotential, das in der Charakterisierung Gottes als Liebe (caritas) liegt, nutzt Augustin nicht. Andererseits fordern aber der Glaube an den dreifaltigen Gott und die Liebe zu ihm ein Wissen darum, was geglaubt und geliebt wird, so daß sich die Frage stellt, woher dieses Wissen stammt, wenn die Schau der Dreifaltigkeit als Wissensquelle auszuschließen ist. So wie laut *Confessiones* 10 die Suche nach Gott eine implizite Bekanntschaft mit der Bedeutung des Begriffes »Gott« voraussetzt, so ist auch eine Kenntnis der Bedeutung von »Trinität« für das Verständnis des Trinitätsdogmas bereits vorausgesetzt und kann somit nicht erst aus ihm folgen. Als Wissensquelle bietet sich hier jene unmittelbare Selbstanschauung an, die dem menschlichen Geist wesentlich zukommt. Wenn sich zeigen läßt, daß die ›mens humana‹ eine Dreifaltigkeitsstruktur besitzt und daß sie sich selbst unmittelbar bekannt ist, dann kann argumentiert werden, der menschliche Geist sei nie-

mals ohne ein implizites Verständnis von Trinität. Der katechetische Unterricht kann an dieses natürliche Verständnis appellieren. Die Philosophie wendet sich dem Phänomen impliziten Verstehens in doppelter Weise zu. Zum einen zeigt sie, daß und wie es das Verständnis von Aussagen über die göttliche Dreifaltigkeit ermöglicht; zum anderen bemüht sie sich um eine Explikation der impliziten Selbstkenntnis, so daß der Mensch auf dem Wege einer methodischen Selbstbesinnung zu einer adäquaten Interpretation seiner selbst gelangen kann. Die Unmöglichkeit einer Schau der göttlichen Trinität sowie das immer schon Gegebensein des Selbstbezugs im trinitarisch strukturierten menschlichen Geist motivieren die ausführliche Geistanalyse Augustins in *De Trinitate* 9–15.

Wie für die Prinzipienlehre so gilt auch für die Theorie des Selbstbezuges der ›mens humana‹, daß Augustin sich teils Plotin anschließt, teils von ihm abweicht, wobei die Distanz zum Neuplatonismus im Laufe des Schaffens Augustins größer wird. Augustin übernimmt zunächst Plotins Konzeption dia-noetischer Selbsterkenntnis, die sich vor allem in den freien Künsten vollzieht und einen Überstieg zur Anschauung des Intelligiblen ermöglicht. Anders als Plotin bestimmt Augustin diese ekstatische Anschauung aber niemals als Teilnahme an einem göttlichen Selbstbezug. Doch in Übereinstimmung mit Plotin kennt der frühe Augustin auch keinen unmittelbaren Selbstbezug des endlichen Geistes. Vielmehr ist die berühmte Einkehr ins Innere erstens stets ein Werk des diskursiven Verstandes, der Fragen wie diejenige nach der Unsterblichkeit der Seele beantwortet wissen will, und zweitens dient dieses Innere immer nur als Basis für die Erschließung der Existenz Gottes und als Durchgangsstation auf dem Weg zur Anschauung seiner. Erst in den späten Teilen der *Confessiones* wird jener Gedanke angedeutet, der in *De Trinitate* zur Durchführung gelangt und der in Bezug auf die Philosophiegeschichte der Antike wohl innovativ zu nennen ist: Es gibt eine unmittelbare Selbsterfassung des endlichen Geistes. Diese ist nicht ekstatisch, sondern kontinuierlich; sie vollzieht sich unbewußt, kann aber durch geeignete Reflexion ins Bewußtsein gehoben werden. Dieser Selbstbezug kann nicht mit einer natürlichen Reflexivität der Ideenwelt in Verbindung gebracht werden, denn derjenige Geist, um dessen Selbstbezug es hier geht, ist nicht göttlicher Nous, der alles Wissen umfaßt, und nicht »intellectus agens«, der den endlichen Verstand erleuchtet, sondern er ist menschlicher, rezeptiver und auf Erleuchtung angewiesener Geist. Anders gesagt: Er ist nicht Gott, sondern Gottes Bild. Während die göttliche Trinität dem Anschauungsvermögen der ›mens humana‹ prinzipiell entzogen ist, kann diese doch – wenn auch nur mittels besonderer pädagogischer Maßnahmen – Zugang gewinnen zum Bild Gottes, das sie selbst ist, denn nichts ist ihr so gegenwärtig wie sie selbst.

Augustins Insistieren auf der Verschiedenheit der ›anima‹ von Gott steht dem Projekt einer Erkenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit im menschlichen Geist nicht entgegen, denn diese Verschiedenheit ist mit der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf abgegrenzt und läßt die Auffassung, der dreifaltige Gott habe ein Bild seiner selbst geschaffen, nämlich ein Wesen, das die gleiche Struktur aufweise wie er selbst, durchaus zu. Für Augustin stellt sich somit die Aufgabe nachzuweisen, daß und inwiefern die ›mens humana‹ trinitarisch ist.

In Augustins Analysen tritt immer wieder die Frage auf, wie sich das Wesen des menschlichen Geistes und seine Aufgabe zueinander verhalten. Einerseits *ist* der Geist, unabhängig von seiner moralischen Qualität im Einzelfall, Bild Gottes. Andererseits steht er vor der Forderung, Gott ähnlich zu *werden*. Geistphilosophie und Ethik müssen in rechter Weise einander zugeordnet werden. Grundsätzlich kann das Bildsein nicht mit einem moralischen Vollkommenheitszustand identifiziert werden, der erst eschatologisch realisierbar ist, weil damit das ganze Projekt einer Erkenntnis Gottes im Bild hinfällig würde. Denn im Eschaton, wo das Bild verwirklicht wäre, bedarf es der Vermittlung durch ein Bild nicht mehr, und in der irdischen Existenz, die einer solchen Vermittlung bedürfte, gäbe es kein Bild. Das Bildsein ist somit als natürlicher Charakter der ›mens humana‹ zu verstehen, wobei Raum bleiben muß für den Gedanken der Verähnlichung mit Gott im Sinne eines Strebens nach moralischer Perfektion.

Für ein rechtes Verständnis vor allem der Bücher 9–15 *De Trinitate* ist es unverzichtbar, die Besonderheiten der Methode Augustins zu beachten. Niemals argumentiert Augustin im Sinne einer deduktiven Beweisführung, dergemäß zunächst Prinzipien eingeführt und gesichert werden, die eine Ableitung von Ergebnissen ermöglichen. Vielmehr beginnt er stets mit dem für uns Bekannteren und zeigt von dort aus durch eine vertiefende Denkbewegung die Prinzipien auf. Im 9. Buch argumentiert Augustin für eine Dreieinigkeitsstruktur des menschlichen Geistes, gebildet durch die Elemente ›mens‹, ›amor sui‹ und ›notitia sui‹, für die die Charakteristika der Trinitätsstruktur nachzuweisen sind, nämlich Substanzeinheit der Glieder, radikale Relationalität sowie durch die Möglichkeit von ›ad se‹-Aussagen verbürgte Substantialität der Elemente. Durch Abgrenzung gegen ontologisch ähnliche, letztlich aber einem untergeordneten Wirklichkeitsbereich angehörige Strukturen wie diejenige von Substanz und Akzidens, Ganzem und Teil sowie der Mischung arbeitet Augustin die trinitarische Struktur der ›mens humana‹ heraus. Während gemäß der antiarianischen Tendenz der Gotteslehre besonderes Gewicht auf den Nachweis der Einheit Gottes zu legen war, argumentiert Augustin bei der Geistanalyse gegen ein Vorverständnis der

›mens‹ als einer einfachen Substanzeinheit, indem er die Substantialität und Relationalität von ›amor sui‹ und ›notitia sui‹ hervorhebt. Mit dem Hinweis auf die Intentionalität von ›amor‹ und ›notitia‹ weist Augustin die Auffassung zurück, es handele sich hier um Akzidentien der ›mens‹. Die Selbstbezüglichkeit im Sinne einer rückgewendeten Intentionalität steht für die Möglichkeit von Selbstprädikationen ein (notitia noscens; amor amans), die als ›ad se‹-Aussagen Substantialität anzeigen. Die reflexive Totalerfassung stellt jene radikale Bezogenheit her, derzufolge jedes einzelne Glied die Gesamtheit repräsentiert. Somit weist der endliche Geist durch seine Selbstbezüglichkeit die gleichen Strukturen auf wie die göttliche Trinität. Gegenstand des Selbstbezuges sind hier nicht zufällige, subjektiv-private Seelenzustände, die bloß der Introspektion ihres jeweiligen Trägers offensärenden, denn dies beträfe nur die akzidensbehaftete Seite des Geistes. Vielmehr geht es darum, die »Wahrheit« des Geistes zu sehen, die jedem geistbegabten Individuum als solchem zukommt und von allen gleichermaßen erfaßt werden kann.

Im Anschluß an die Strukturanalyse thematisiert Augustin genetische Aspekte der ›mens humana‹ (*De Trinitate* 9, 2. Teil) und leitet dadurch über zu einer vertieften Wesensbetrachtung (vgl. *De Trinitate* 10). Die ›notitiae‹ der ›mens‹ sind von der ›mens‹ anlässlich der Betrachtung der ewigen Wahrheit hervorgebracht. Die ›notitia sui‹ stellt dabei jenen Fall dar, in dem nicht irgendwelches Wissen der ›mens‹ zum Ausdruck kommt, sondern ihr Wesen. In ihrem Verhältnis zur ›mens‹ entspricht die ›notitia sui‹ dem Sohn Gottes und dessen Relation zum Vater, so daß diese ›notitia‹ nun ›imago mentis‹ oder ›verbum mentis‹ genannt werden kann. Augustins Erörterungen zum praktischen Aspekt dieser Hervorbringung führen zu einem differenzierten Ergebnis. Die anfängliche Verbindung von ›amor‹ und ›notitia‹ könnte den Eindruck erwecken, als ginge es Augustin gar nicht um eine allgemeine Theorie des Wissens, die eine Grundlage für die Analyse der Selbstkenntnis bildete, sondern lediglich um einen Begriff moralisch qualifizierten Handelns. Doch bald zeigt sich, daß Augustin den ›amor‹ als jene Kraft deutet, die überhaupt zur Hervorbringung von Wissen treibt, gleichgültig um welche Inhalte es sich dabei handelt. Augustin zufolge muß unterschieden werden zwischen einer wertenden Stellungnahme zu ›notitiae‹, die praxisrelevant sein können – der in dieser Wertung wirksame ›amor‹ kann gut oder schlecht sein und ist somit seinerseits Gegenstand moralischer Beurteilung – und jener Kraft (ebenfalls ›amor‹ genannt), die den Geist dazu treibt, ›notitiae‹ im Allgemeinen und eine ›notitia sui‹ im Besonderen hervorzubringen. Diese Kraft bringt diejenigen Gedanken ins Dasein, die, nachdem sie einmal existieren, in guten oder bösen Handlungsvorsätzen relevant werden kön-

nen, liegt selbst aber als wesentliche Funktion des Geistes jeder moralischen Bewertung voraus.

Zu den Charakteristika der Trinitätsstruktur gehört die Gleichheit der Glieder. Eine wahre ›notitia sui‹ liegt nur dann vor, wenn sie der ›mens‹ gleich ist, d.h. wenn die ›mens‹ in ihr rein zum Ausdruck kommt, wie auch der ›amor sui‹ nur dann der ›mens‹ entspricht, wenn diese sich dem metaphysischen Rang ihres Wesens gemäß selbst liebt. Damit sind nicht nur ethische Anforderungen an die *Selbstliebe* gestellt, sondern auch an die *Selbstkenntnis*, denn Augustin zufolge ist nur der von Lastern freie Geist in der Lage, sich selbst so zu sehen, wie er wirklich ist. Diese Bedingungen sind aber nur eschatologisch voll erfüllbar, so daß das Projekt einer Trinitätskenntnis im Bild hinfällig würde, wenn nicht eine Dimension der ›mens humana‹ gefunden werden könnte, in der die ethische Frage keine Rolle spielt. Die Entdeckung des ›amor‹ als derjenigen Kraft, die überhaupt zur Hervorbringung von ›notitia‹ führt, weist bereits in diese Richtung.

Im 10. Buch zeigt Augustin die Existenz einer solchen Dimension auf. Eine Reflexion auf das Delphische Gebot zur Selbsterkenntnis sowie auf die Möglichkeitsbedingungen seiner Befolgung soll zeigen, daß Selbsterkenntnis immer schon besteht, weil nur unter dieser Voraussetzung jenes Streben nach Selbsterkenntnis möglich ist, das den Erwerb einer der ›mens‹ gleichen ›notitia sui‹ zum Ziel hat. Die terminologisch als ›se nosse‹ gekennzeichnete Selbstbeziehung im Wissen ist stetig und vollständig, d.h. sie hat nur einen möglichen Gegenstand, nämlich das Selbst, und umfaßt diesen ganz. Die darin liegende Selbsterkenntnis macht jene Dimension der ›mens‹ aus, in der diese unveränderlich und frei von Akzidentien ist. In diesem Bereich, der das innerste Wesen der ›mens‹ ausmacht und ihr somit natürlicherweise zukommt, ist die Gleichheitsforderung immer schon erfüllt. Hier liegt jenes Bild Gottes, dem Augustins Suche galt. Diese Selbsterkenntnis stellt ein aktuelles, aber nur implizites Wissen dar, das von sich her nicht Gegenstand jenes bewußten, diskursiven Denkens ist (cogitare), das sich auf Beliebiges richten kann, sondern erst durch besondere methodische Anstrengungen aus seiner Latenz herausgehoben werden muß, um zum Gegenstand ausdrücklichen Selbst-Wissens (se cogitare) zu werden. Augustin zufolge kann eine Aussage über den Geist nur dann als Explikation der fundamentalen Selbsterkenntnis gelten, wenn sie unbestreitbar ist, weil Unbestreitbarkeit eine gelungene Vergegenwärtigung des latenten Selbstwissens auf der Ebene bewußter Reflexion anzeigt. Materialistische Geistphilosophien scheiden damit von vornherein aus. Dem 10. Buch *De Trinitate* gemäß umfaßt die trinitarische Struktur am Grunde der ›mens humana‹ die Glieder ›memoria sui‹, ›intellegentia sui‹ und ›voluntas sui‹, die ebenso wie die Dreiheit ›mens‹, ›notitia