

Enrico Grube

Universität Innsbruck

enrico.grube@uibk.ac.at • ORCID-ID: 0000-0002-8635-6184

Die Ursprünge trinitarischer Anthropologie

Der Mensch als Bild Gottes in Augustins „De Trinitate“

DOI: 10.35070/ztp.v147i1.4252

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz werden die theologisch-anthropologischen Grundlagen der trinitarischen Technikanthropologie, die in der augustinischen trinitarischen Deutung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit zu finden sind, in ihren Grundzügen dargestellt. Augustinus zufolge ist der Mensch Bild der Trinität, indem seinem Geist eine gewisse dreieinheitliche relationale Struktur zukommt, deren Glieder Augustinus zunächst mit den Begriffen *mens*, *notitia* und *amor* (*De trinitate*, Buch IX), dann mit *memoria*, *intellectus* und *voluntas* (Buch X) bezeichnet. Die Hauptthese dieses Textes ist, dass es sich dabei, entgegen proto-kartesischer oder psychologischer Deutungen, um eine genuin biblische, nämlich paulinische Anthropologie handelt, in der die Konstitution des menschlichen Geistes nicht von seiner gnadenhaften Bestimmung zur Gottesgemeinschaft getrennt werden kann.

Schlagwörter: Augustinus, De Trinitate, Trinität, Relationalität, trinitarische Anthropologie, theologische Anthropologie

1 Einleitung

Eine trinitarische Technikanthropologie (TTA), wie sie zuletzt Johannes Hoff¹ entwickelt hat und wie sie in diesem Heft von Oliver Dürr und Johannes Hoff programmatisch vorgestellt wird, basiert auf der Überzeugung, dass „jede zukunftsfähige Anthropologie zugleich auch Technikanthropologie sein muss, die sich mit der Schnittstelle und Ko-Evolution von Technik, körperlich-leiblich fundierter Medialität und menschlichem Geist auseinandersetzt“². Sie versteht sich einerseits als eine Weiterentwicklung

¹ Vgl. Johannes Hoff, *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*, Freiburg i. Br. 2021.

² Johannes Hoff / Oliver Dürr, *Umriss einer trinitarischen Technikanthropologie*, in: ZTP 147 (2025), 7–43, hier 17 (in diesem Heft).

(post-)moderner relationaler Anthropologien, die im letzten Jahrhundert zum Beispiel im Denken von Maurice Merleau-Ponty, Max Scheler oder Bernard Stiegler auftreten. Diese stellen in bewusster Absetzung von post-kartesischen und postkantischen binären Anthropologien eine klare Trennung von „innen“ und „außen“, „Subjekt“ und „Objekt“ oder „Spontaneität“ und „Rezeptivität“ in Frage. Dürr und Hoff entwickeln ihre TTA jedoch andererseits, indem sie explizit an die Tradition christlicher relationaler Anthropologien anknüpfen, die das Wesen des Menschen als Abbild der Trinität, das heißt als eine trinitarische Einheit dreier konstitutiver Relationen denken. Als Ursprung dieser Tradition, die hernach von Eriugena über Eckhart³ bis hin zu Nikolaus von Kues reicht, ist Augustins religionsphilosophisches und dogmatisches Hauptwerk *De Trinitate* anzusehen.⁴ An das augustinische Denken anzuschließen ist für die TTA keinesfalls optional, denn ihr Anliegen ist ja gerade auch die Überwindung einer modernen Form pelagianisch-voluntaristischen Denkens, dessen Ursprünge im Dualismus von Natur und Gnade ausgemacht werden können und das in der Gegenwart schließlich in transhumanistische Visionen mutiert ist. Im trinitätsanthropologischen Denken Augustins ist daher die Grundlage für ein Heilmittel gegen diese einseitige Entwicklung hin zu einer holistisch-integrativen Anthropologie zu finden.⁵

Augustinus zufolge ist der Mensch Bild der Trinität, indem seinem Geist (*mens*) eine gewisse Dreiheit zukommt. Diese bezeichnet Augustinus in *De Trinitate* zunächst mit den Begriffen *mens*, *notitia* und *amor* (Buch IX), dann mit *memoria*, *intellectus* und *voluntas* (Buch X). Dies muss tatsächlich als eine theologiegeschichtliche Innovation ersten Ranges angesehen werden.⁶ Dennoch ist es wichtig zu betonen, dass es sich, zumindest in Augustins Selbstverständnis, bei dieser These keinesfalls um die Neuentdeckung einer „theologischen Idee“ handelt. Vielmehr sieht er es als eine Offenlegung dessen, was der Schöpfung als *vestigium trinitatis* immer

³ Vgl. Christian Fröhling, *Trinität im Spiegel der Kunst. Die anagogische Struktur der „artes“ bei Eckhart von Hochheim als Modell einer trinitarischen Anthropologie*, in: ZTP 147 (2025), 72–87 (in diesem Heft).

⁴ Zur Entwicklung von Augustinus über Eriugena und Nikolaus von Kues bis hin zu Bernard Stiegler vgl. Enrico Grube / Johannes Hoff, *Imago Dei. Trinitarian Anthropology in the Age of Technology*, in: Michael Burdett u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Theological Anthropology*, Oxford (im Erscheinen).

⁵ Vgl. Hoff/Dürr, *Umriss einer trinitarischen Technikanthropologie*, 18–27 (in diesem Heft).

⁶ Vgl. Peter Manchester, *Temporality and Trinity*, New York 2015, 61: „[I]t was Augustine’s historic innovation to insist that being created in the image of God (Genesis 1:26) included reflecting the divine trinity.“ Vgl. auch Dietrich Schlüter, *Gottebenbildlichkeit*, in: HWPPh 3 (1974), 814–818, hier 816; Leo Scheffczyk, *Gottebenbildlichkeit III. Theologie- u. dogmengeschichtlich. IV. Systematisch-theologisch*, in: LThK³ 4 (1995), 874–876, hier 874.

schon als zu Entdeckendes, Intelligibles eingeschrieben ist.⁷ Hinter seiner trinitarischen Anthropologie steht innerhalb der Gesamtargumentation des Buches zunächst die Absicht, die Logik der göttlichen innertrinitarischen Beziehungen besser verstehen zu können. Dies geschieht, indem er eben keine „äußeren“ weltlichen Objekte oder Relationen als Vergleichspunkte heranzieht, sondern „die gleichen Sachverhalte *modo interiore*“, also in Bezug auf „innerliche“ Prozesse dargestellt werden.⁸ Im Vollzug dieser Darstellung entwickelt Augustinus, in den Worten Rowan Williams', „eine ganzheitliche theologische Anthropologie, in welcher verschiedene Themen der christlichen Lehre miteinander verflochten werden zu einer Darstellung dessen, wie menschliches Handeln, Wollen und Denken zu einer Teilhabe am Handeln Gottes gelangt“⁹.

Im Folgenden soll dieser Weg, auf dem Augustinus, den *vestigia* in der eigenen Innerlichkeit folgend, zum „Bild Gottes“ gelangt, nachgezeichnet und eine theologische Deutung der daraus resultierenden trinitarischen Anthropologie vorgeschlagen werden. Dabei steht die These im Vordergrund, dass es sich bei dieser, trotz aller terminologischen Innovationen und trotz aller Anleihen bei neuplatonischen Philosophemen, um eine genuin biblische, nämlich paulinische, Anthropologie handelt. Was damit gemeint ist, wird im folgenden Abschnitt entfaltet, ausgehend von der christologisch-soteriologischen Transformation des Bild-Gottes-Begriffs bei Paulus. Die These kann somit daraufhin präzisiert werden, dass dasjenige, was dort unter dem Begriff einer „paulinischen Dynamik“ zwischen Sein und Werden und einer sukzessiven Teilhabe der Glaubenden am „Urbild“ Christi verhandelt wird, in Augustins trinitarischer Anthropo-Theologie phänomenologisch angereichert ausgearbeitet ist. Hinter alledem steht das Anliegen, im Sinne des Ressourcement die TTA auf eine sichere

⁷ Vgl. Aurelius Augustinus, *De Trinitate* [= *De Trin.*] XV, 2,3, in: ders., *De trinitate libri XV* (CCSL 50), 2 Bde., Turnhout 1968. Alle deutschen Übersetzungen aus *De Trin.* V, VIII–XI und XIV–XV sind entnommen aus Aurelius Augustinus, *De Trinitate, Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V*, übers., eingl. und hg. von Johann Kreuzer, Hamburg 2001. Deutsche Zitate aus den sonstigen Büchern sind entnommen aus Aurelius Augustinus, *Des Heiligen Kirchenvaters Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreifaltigkeit*, übers. und eingl. von Michael Schmaus (BKV 2. Reihe, 13–14), München 1935/1936. Eigene Abweichungen von diesen Übersetzungen werden jeweils angezeigt und gerechtfertigt.

⁸ Vgl. Augustinus, *De Trin.* VIII, Prooem.,1. Die (auf Schmaus zurückgehende, von Kreuzer übernommene) Fehlübersetzung „auf eine eindringlichere Weise“ für „modo interiore“ verdeckt diesen in der Forschung zu *De Trinitate* wichtigen Bezug zur augustianischen Innerlichkeit. Vgl. im Englischen: „[L]et us turn our attention to these subjects, which we shall analyze *in a more inward way* than the preceding things, although they are the very same things.“ Augustine, *On the Trinity. Books 8–15*, übers. von Stephen McKenna, Cambridge 2002, 4 (Herv. E.G.).

⁹ Rowan Williams, *Trinitate, De*, in: Allan Fitzgerald / John C. Cavadini (Hg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids 1999, 845–851, hier 846. Alle Übersetzungen aus dem Englischen sind meine eigenen.

gnadentheologische Grundlage zu stellen, die es uns erlaubt, sie als eine konsistente Fortentwicklung biblisch-patristischer Quellen zu verstehen.

Dies darf auch als Herausforderung an diejenigen Deutungen verstanden werden, die – einem altbekannten „Harnack’schen“ Impuls folgend – *De Trinitate* einseitig auf Augustins neuplatonische Einflüsse zurückführen und in seinem Ansatz eine unbiblische Hellenisierung des Bild-Gottes-Begriffs am Werke sehen wollen.¹⁰ Dies geht oft mit der durch Charles Taylor bekannt gewordenen These einher, dass Augustinus als Entdecker des „biografischen Selbst“ einen Brückenschlag zwischen Platon und Descartes bilde und mithin als Vorreiter des „modernen Selbst“ in Anspruch genommen werden könne.¹¹ Solche Positionen werden, freilich in unterschiedlicher Nuancierung und mit gegensätzlichen Wertungen, in einer Reihe von Arbeiten vertreten.¹² Auf Seiten der Philosophie gehen sie bisweilen auch mit dem Anspruch einher, eine „reine“, von theologischen Annahmen oder „dogmatischen Zusätzen“ befreite augustinische „Philosophie des Geistes“ destillieren zu können, die im Zusammenwirken dreier psychologischer Fakultäten besteht, die in einer statischen Strukturanalogie zur göttlichen Trinität stehen.¹³ Solche Ansprüche werden im Folgenden zugunsten einer integrativen gnadentheologischen Lesart zurückgewiesen.

2 Die paulinische Dynamik

Der Ursprung des christlichen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit liegt in der paulinischen Transformation des Begriffes aus Gen 1,26f.

¹⁰ Zur Nachwirkung Adolf von Harnacks auf die Augustinuskritik vgl. Basil Studer, *Augustinus „De Trinitate“. Eine Einführung*, Paderborn 2005, 34–35.

¹¹ Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994, 235: „Auf dem Weg, der von Platon zu Descartes führt, steht Augustin.“

¹² Vgl. z. B. Colin Gunton, *Augustine, the Trinity, and the Theological Crisis of the West*, in: SJTh 43 (1990), 33–58; Catherine Mowry LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991; Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998. Die Augustinuskritik der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts bezieht sich gewöhnlich auf die äußerst einflussreiche psychologische bzw. psychologische Interpretation der Dissertation von Michael Schmaus, die m. E. auch der kartesischen Tradition zugerechnet werden kann – freilich ohne die Harnack’sche Wertung zu übernehmen. Vgl. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1967 (¹1927). Sowohl Karl Rahners als auch Hans Urs von Balthasars Augustinus-Kritiken beziehen sich, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, eher auf Schmaus als auf Augustinus selbst. Vgl. dazu Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“* (STAC 22), Tübingen 2007, 373–378.

¹³ Im deutschsprachigen Raum steht hierfür paradigmatisch Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“* (Paradeigmata 19), Hamburg 2000.

In den Briefen des Paulus und den mit ihnen in Beziehung stehenden pseudepigraphischen Schriften ist Christus das wahre Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15; vgl. auch Hebr 1,3) und der Mensch wird zum Bild Gottes gewandelt, indem er sich dem Bild Christi angleicht (Röm 8,29; 2 Kor 3,18). Diese doppelte Bedeutung hat ihre Grundlagen in der paulinischen Gnadenlehre, insbesondere der Adam-Christus-Typologie: Christus ist der „letzte Adam“, durch dessen Gehorsam die Herrlichkeit des Bildes Gottes, die durch die Sünde Adams verlorengegangen war (vgl. Röm 3,23), wiederhergestellt werden kann.¹⁴ Er ist als ursprüngliches Bild Gottes das „Bild des Himmlischen“, nach dem wir gestaltet werden sollen, um das „Bild des Irdischen“, nach dem wir aufgrund des Sündenfalls gestaltet wurden, zu ersetzen (1 Kor 15,49).

Diese Weise, die Errungenschaften Christi für uns zu beschreiben, zieht sich durch die gesamte paulinische Literatur: Gott transformiert die Glaubenden von ihrem gegenwärtigen Zustand in einen Zustand der Gerechtigkeit vor Gott (Röm 5) bzw. Herrlichkeit (Phil 3,21). Der paulinische *eikōn*-Begriff verbindet sich mit diesem transformativen Prozess, indem die Beziehung Christi zu uns als dynamische Urbild-Abbild-Beziehung gedeutet wird. Darin offenbart sich eine dem Begriff der Gottebenbildlichkeit inhärente Ambivalenz von Sein und Werden, die im Kolosserbrief besonders treffend ausgedrückt wird:

Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. (Kol 3,9f.)¹⁵

In der paradox anmutenden Rede vom neuen Menschen, der bereits angezogen worden ist und gleichsam weiterhin erneuert wird, spiegelt sich die mit dem Christusergebnis einhergehende Ambivalenz von Erlöst-Sein und Erlöst-Werden, präsentischer und futurischer Eschatologie.

Die Adam-Christus-Typologie bestimmt in gewisser Weise auch die paulinische Eschatologie: Mit der Ankunft Christi als zweiter Adam hat ein Prozess der Neuschöpfung eingesetzt, der nicht nur den Menschen betrifft – wer „in Christus“ ist, ist eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17; vgl. Gal 6,14–15) –, sondern auch die gesamte Schöpfungsordnung. Denn die durch die Übertretung des Urelternpaares der „Nichtigkeit unterworfenen“ Schöpfung soll befreit werden „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,20f.): Sie wartet „in Geburtswehen“ darauf, dass wir zu

¹⁴ Vgl. Otfried Hofius, *Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21*, in: ders., *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 62–103.

¹⁵ Alle Bibelübersetzungen sind entnommen aus der Einheitsübersetzung (2016).

dem werden, wofür wir bestimmt sind: wahrhaftige Bilder Gottes. Somit ist die tiefste Sehnsucht der Schöpfung auch die unsrige. Dies sollte nicht als platter Anthropozentrismus gelesen werden, sondern vielmehr als ein Konkordanz-Gedanke, der die holistische Einheit von Schöpfung und Mensch voraussetzt.

Der Kern der paulinischen christologischen Transformation des Begriffs der Gottebenbildlichkeit kann also in einer mit dem Christusereignis offenbar gewordenen Dynamik von Sein und Werden verortet werden: Wir sind insofern Bild Gottes, als wir dazu bestimmt sind zu werden, was Christus immer schon ist, unsere Herrlichkeit wiederzuerlangen, indem wir uns der seinigen angleichen.

3 Buch VIII: Augustins Weg zur Innerlichkeit

Die These, dass die trinitarische Anthropologie, die Augustinus in den Büchern VIII bis XV von *De Trinitate* entwickelt, eine phänomenologische Entfaltung dieser paradoxen transformativen Dynamik der göttlichen Liebe ist, ist alles andere als trivial. Denn zunächst handeln diese Bücher von etwas ganz anderem: Es geht Augustinus um den Versuch einer Antwort auf ein Grundproblem, das sich aus dem „orthodoxen“, also dem anti-arianischen Verständnis der Trinitätslehre ergibt. Denn sein Versuch, eine adäquate Logik der Trinitätslehre zu erarbeiten, schien am Ende des siebten Buches in eine Sackgasse geführt zu haben: Die Frage „Was sind die drei göttlichen Personen?“ – oder präziser, in der Formulierung von Rowan Williams: „Wovon gibt es drei in Gott?“ – scheint sich einer Beantwortung zu entziehen. Denn bei dem Versuch zu formulieren, was die drei „Personen“ sind, muss man zwangsläufig von drei „Entitäten“ irgendeiner Art reden. Das jedoch legt von vornherein nahe, das Wesen Gottes sei in irgendeiner Weise dreifach gespalten, was der Logik der Trinitätslehre widerspricht. Denn diese postuliert, dass die drei „Personen“ zusammengenommen nicht „mehr“ sind als eine von ihnen – das Ganze der Göttlichkeit ist inhärent in jeder göttlichen Person selbst.¹⁶ Augustinus sucht also nach einem Modell, das es ihm erlaubt, sich dem Paradox des dreifaltigen Gottes, der sich in jeder Hypostase ganz manifestiert, denkerisch anzunähern, ohne in die Fallen totalisierender Verkürzungen zu geraten.

Die Verfolgung der anthropologischen Spur beginnt in Buch VIII. Es sollen nun, so Augustinus in der Vorrede des Buches, „die gleichen Sach-

¹⁶ Vgl. Augustinus, *De Trin.* VII, 6,11. Vgl. Williams, *Trinitate, De*, 848.

verhalte“, die bisher im Rahmen der Exegese (Bücher I bis IV) und einer Erörterung der trinitarischen Logik (Bücher V bis VI) dargestellt wurden, in einer „innerlicheren Art und Weise“ (*modo interiore*) als bisher erörtert werden. Das ist deshalb angemessen, weil Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst (*quibus interior est deus*) und nicht im Äußerlichen (*exterius*), zum Beispiel im Wirken sogenannter „himmlischer Mächte“ gefunden werden kann.¹⁷ Gott ist keine bloße Abstraktion von Sichtbarem ins Unendliche, auch kein als ins Unendliche gesteigert imaginiertes „Engel“ oder „reiner Geist“. Doch begründet dies für sich genommen noch keine positive Gotteserkenntnis. Das Licht der göttlichen Wahrheit kann nicht direkt geschaut werden, weil unser endlicher Geist in dem Versuch der Abstraktion doch immer am Kreatürlichen haften bleibt. Es braucht also einen grundlegenden Neuansatz. Und diesen findet Augustinus schließlich im Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis.

Wir lieben das Gute. Das bedeutet zunächst, dass wir Dinge lieben, insofern wir sie für gut erachten. Das Gute ist das formale Objekt der Liebe, unseres Wollens und Strebens. Gott selbst aber soll als derjenige geliebt werden, der nicht irgendein Gut, sondern das Gute selbst ist. Darin liegt auch das „Gute der Seele“ (*bonum animae*): dass sie Gott als dem schlechthinigen Guten „in Liebe anhängt“¹⁸. Hier eröffnet sich jedoch ein Paradox: Da wir „noch im Glauben wandeln, nicht im Schauen“ und Gott noch nicht „von Angesicht zu Angesicht“ sehen, kennen wir ihn noch nicht. „Wer aber liebt, was er nicht kennt?“¹⁹ Mit anderen Worten: Wie kann Gott als derjenige, der jedem konkreten Gut transzendent ist, selbst zum intentionalen Objekt der Liebe werden, wo doch schon erwiesen ist, dass Gott – zumindest in diesem Leben – kein Objekt der Erkenntnis sein kann? Schließlich gehören Erkenntnis und Liebe zusammen: Ich kann einen Freund, eine Mahlzeit oder ein Landhaus nur dann lieben, wenn ich mit diesen Dingen vertraut bin, wenn ich sie kenne. Nun habe ich von Gott in diesem Leben keine Erkenntnis. Also scheint es, als könne ich ihn nicht lieben. „Wenn wir ihn jedoch jetzt nicht lieben, werden wir ihn niemals sehen.“²⁰

¹⁷ Vgl. Augustinus, *De Trin.* VIII, 7,11. Bereits in den *Bekenntnissen* heißt es: „Du aber warst mir innerlicher als mein Innerstes [*interior intimo meo*] und höher als mein Höchstes [*superior summo meo*].“ Aurelius Augustinus, *Confessiones* [= *Conf.*] III, 6,11 (lateinischer Text nach: ders., *Confessionum libri XIII* [CCL 27], Turnhout 1981; dt. Übersetzungen: ders., *Bekenntnisse*, übers. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2008).

¹⁸ Augustinus, *De Trin.* VIII, 1,2.

¹⁹ Ebd. VIII, 4,6, mit Bezug auf 2 Kor 5,7 und 1 Kor 13,12.

²⁰ Ebd. Dieses epistemische Paradox zieht sich in der einen oder anderen Form nicht nur durch die folgenden Bücher von *De Trinitate*, sondern durch Augustins Gesamtwerk. Es ist eine Version des epistemischen Paradoxes aus Platons Dialog *Menon*: Wie kann ein Mensch etwas lernen? Denn wenn er weiß, was er sucht, dann ist das Lernen unnötig; wenn er nicht

An dieser Stelle tut Augustinus den entscheidenden Schritt zur „innerlicheren Weise“ des Verstehens der Trinität. Seine Grundfrage lautet: Woher weiß ich, was ein Gerechter ist, wenn ich selbst nicht gerecht bin, aber nach Gerechtigkeit strebe? Anders als bei anderen Eigenschaften können wir ja aufgrund der Sinneswahrnehmung nicht lernen, was Gerechtigkeit ist, denn sie ist keine materielle Eigenschaft, sondern „eine Art Schönheit der Seele, durch welche die Menschen schön sind“²¹. Was ist also diese eigentümliche Liebe bzw. Zuneigung (*amor/dilectio*) zur Gerechtigkeit? Diese scheint zunächst eine paradoxe Natur zu haben: Ich weiß, so Augustinus, was ich will, „aus mir selbst“ heraus und nicht etwa aufgrund der Erinnerung an ein externes Objekt, das ich einmal gesehen habe, oder aufgrund eines Vorstellungsbildes von etwas, das ich nie selbst gesehen habe. Vielmehr „sehe [ich] etwas Gegenwärtiges, und zwar sehe ich es bei mir, wenn ich auch selber nicht bin, was ich sehe“²². Was aber ist dieses „Sehen bei mir“? Augustinus zufolge sehen die nach Gerechtigkeit strebenden Ungerechten eine ihnen gegenwärtige „innere Wahrheit“ (*veritas interior*), die sie deshalb erfassen können, weil sie „eben der nämlichen Gestalt (*forma*), die sie schauen, *anhängen*, auf dass sie von ihr gestaltet und gerechte Seelen werden“²³.

Der springende Punkt dieser Darstellung ist nicht, dass es sich um einen innerlichen Bezug zu einer platonischen Idee der Gerechtigkeit handelt, sondern dass dieser Bezug kein neutraler ist: „Wie soll man dieser Gestalt anhängen außer in Liebe?“²⁴ Rowan Williams zufolge kann er auch als eine Art Fertigkeit (*skill*) beschrieben werden: die Fähigkeit, in den wahrnehmbaren Handlungsmustern anderer Personen etwas zu erkennen, das ich erstrebe, das für mich etwas ist, das ich in mir selbst verwirklichen will. Dies ist ein „eigenartiges“ Wissen, aber nichtsdestotrotz eine Art des Wissens: Ich weiß, wer ich sein will.²⁵ Der Ungerechte, wenn er nach Gerechtigkeit strebt, kann die Gerechtigkeit also in einem bestimmten Modus „kennen“: als Liebens- bzw. Erstrebenswertes, als Objekt der *dilectio*, der Zuneigung. Er ist kein „neutraler Beobachter“, sondern immer bereits

weiß, was er sucht, dann ist es unmöglich. Platons bekannte Lösung, dass die Seele sich an die Ideen erinnert, die sie vorgeburtlich geschaut hat (die sog. Anamnesis-Lehre) wird von Augustinus zugunsten seiner Illuminationslehre abgelehnt, von der noch zu reden sein wird. Vgl. Ryan Hacker / Daniel Moulin-Stozek, *Recollecting the Religious. Augustine in Answer to Meno's Paradox*, in: *SPE* 40 (2021), 567–578; Lydia Schumacher, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford 2011.

²¹ Augustinus, *De Trin.* VIII, 6,9.

²² Ebd.

²³ Ebd. (Herv. E.G.).

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Rowan Williams, *On Augustine*, London 2016, 159.

involviert. Moralisches Wissen bzw. das Vermögen des moralischen Urteilens, hängt von einer Bereitschaft zur Selbsttransformation ab, einer Liebe (*amor*) zum Guten. In einem nächsten Schritt geht es Augustinus darum, diese Liebe, die immer auch die Liebe zum Nächsten mit einschließt, von Begierlichkeit (*cupiditas*) abzugrenzen. Letztere bleibt bei bestimmten innerweltlichen Objekten als Objekten möglichen Besitzes stehen, hängt sich an Bestimmtes, während die wahre Liebe frei von Abhängigkeiten und selbst-transformativ ist. Sie ist von der Nächstenliebe nicht zu trennen, aber auch diese darf nicht als bloße Anhänglichkeit an andere Personen verstanden werden. Liebe im eigentlichen Sinn liebt Augustinus zufolge auch den „Bruder“ vor allem insofern, als sie ihn entweder als gerecht erkennt oder seine Gerechtigkeit ersehnt.

Das eigentliche Wesen der Liebe kann also in letzter Konsequenz nicht in ihren intentionalen Objekten, in bestimmten Dingen oder Personen gefunden werden. Sie kann nicht bei Kontingentem oder Endlichem haften bleiben, denn das würde immer in „Anhänglichkeit“, in Konkupiszenz und Idolatrie münden. Dies führt Augustinus zu der Einsicht, dass dasjenige, was wir lieben, wenn wir vollkommen lieben, die Liebe selbst ist.²⁶ Dies ist freilich nicht so zu verstehen, dass die Liebe selbst zu einer Art Ersatzobjekt oder zu einem „höheren Objekt“ des Strebens wird.²⁷ Vielmehr gilt: Indem der Liebende etwas wahrhaft liebt, geht diese Liebe immer bereits über ihr jeweiliges Objekt hinaus. Leben im Modus des transformativen Liebens heißt aber letztlich Leben für Gott, der die Liebe selbst ist, wie Augustinus mit Bezug auf 1 Joh 4,16 betont.²⁸

Liebe hat also einen doppelten Sinn: Einerseits ist Gott die Liebe, andererseits ist sie „in uns“ eine fundamentale Zuneigung zum Guten, die sich konkret in der Liebe zu einer anderen Person oder auch zu Dingen manifestieren kann. Der Punkt der Unterscheidung zwischen Liebe und Begehrlichkeit ist ja nicht, dass weltliche Dinge nicht geliebt werden sollen, sondern dass es darauf ankommt, *wie* sie geliebt werden: nicht im Modus des Besitzes, sondern als konkrete, kontextgebundene Manifestationen der Liebe zur Liebe, das heißt der Liebe Gottes. All dies mündet für Augustinus in der Einsicht einer dreieinheitlichen Struktur der Liebe:

²⁶ Dies darf natürlich keinesfalls im gegenwärtigen Alltagssinn von „die Liebe lieben“ verstanden werden, was gerade auf so etwas wie Konkupiszenz mit wechselnden Objekten hinausliefe.

²⁷ Dass man überhaupt nicht einfachhin die „Liebe lieben“ kann, ohne *etwas* zu lieben, betont Augustinus im nächsten Buch noch einmal expliziter. Vgl. Augustinus, *De Trin.* IX, 2,2.

²⁸ Vgl. ebd. VIII, 8,12.

Die Liebe [...] ist die Liebe eines Liebenden, und durch die Liebe wird etwas geliebt. Siehe, da sind drei; der Liebende und das Geliebte und die Liebe. Was ist also die Liebe anderes als eine Art Leben, welches zwei miteinander vereint oder zu vereinen trachtet, den Liebenden nämlich und das Geliebte?²⁹

4 Buch IX: Die drei(ein)heitliche Struktur des Geistes

Im Buch IX von *De Trinitate* kommt Augustinus erstmalig explizit auf den Menschen als Bild der göttlichen Dreieinheit zu sprechen, fährt aber sogleich mit einer Erinnerung an die soeben erarbeitete Dreieinheit aus Liebendem, Geliebtem und Liebe fort.³⁰ Noch vor einer expliziten Erörterung des menschlichen Geistes als Bild der göttlichen Dreieinheit nimmt er also die Struktur des Liebens, die aus der phänomenologischen Analyse der Liebe zur Gerechtigkeit gewonnen wurde, als Kandidat für dieses Bild, das wir selbst sind, in den Blick. Dies mag bereits als Hinweis genommen werden, dass es ihm nicht darum geht, einen proto-kartesischen Raum der Innerlichkeit, der Subjektivität oder des „Selbst“ als dieses Bild darzustellen.

Die Dreieinheit der Liebe taugt aber deshalb nicht als Bild Gottes, weil für Augustinus keine Beziehung zu etwas Externem, zum Beispiel die Liebe zu einem anderen Menschen, Bild Gottes sein kann. Dieser Gedanke findet an vielen Stellen Erwähnung. Seine Begründung wird in den späteren Büchern von *De Trinitate* zweimal vertieft nachgeliefert. Zunächst ausführlich in Buch XI im Zusammenhang der Erörterung der Sinneswahrnehmung: Da Gott als Schöpfer alles Kontingenten unabhängig von diesem existiert, kann auch sein Bild keine externe, von Kontingentem abhängige Relation beinhalten. Da Gott *eine* Substanz bzw. *ein* Wesen (*essentia*) ist, kann sein Bild nicht aus Relationen zu unterschiedlichen Substanzen bestehen. Somit kann auch die Dreieinheit, die uns in der Wahrnehmung externer Dinge durch die „Sinne des Leibes“ vorliegt – die Gestalt des wahrgenommenen Objekts, die Wahrnehmung selbst und die Aufmerksamkeit, welche die Wahrnehmung mit seinem Wahrnehmungsobjekt verbindet – kein Bild Gottes sein, da es sich hier um eine Beziehung zwischen verschiedenen Substanzen handelt.³¹ In Buch XII wird dies nochmals mit Blick auf die drei „Personen“ vertieft: Wäre das Bild Gottes eine Beziehung zu etwas Äußerlichem jenseits meiner selbst, könnte sie die ewige inner-trinitarische

²⁹ Ebd. VIII, 10,14.

³⁰ Vgl. ebd. IX, 2,2.

³¹ Vgl. ebd. XI, 2,2 und passim.

Struktur nicht abbilden, da die göttlichen Personen einander gerade nicht äußerlich sind. So besteht Augustinus auch darauf, dass der Mensch streng genommen nicht im Bilde des Sohnes, der zum Vater in einer Beziehung steht, erschaffen wurde, sondern Bild der dreieinheitlichen Beziehungsstruktur Gottes selbst ist.³²

Aus diesem Grunde liegt der Fokus in Buch IX auf der Struktur der Selbstliebe.³³ Diese bezieht sich auf kein externes Objekt, aber *prima facie* sind nur zwei Terme involviert: der liebende Geist (*mens*), der sich selbst liebt, und die (Relation der) Liebe. Allerdings ist, wie bereits in Buch VIII betont, die Liebe nicht auf eine Relation zwischen Subjekt und Objekt reduzierbar, weil sie immer eine objektive Erkenntnisdimension in Bezug auf die Liebe selbst ins Spiel bringt, die über beides hinausweist. Sie setzt also immer eine bestimmte Form des Wissens voraus, das dem Geist das Geliebte als Ziel seiner Liebe erstrebenswert macht. Darin erkennt Augustinus nun eine trinitarische Struktur, die frei von jeglichen externen und kontingenten Beziehungen existiert:

Wie aber zwei sind der Geist [*mens*] und seine Liebe [*amor*], wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis [*notitia*], wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, *und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich*.³⁴

Zum weiteren Verständnis dieser Dreiheit als „Bild Gottes“ seien zunächst einige Bestimmungen Augustins selbst aufgezählt: Der Geist (*mens*) ist *principale hominis*, „gleichsam das Haupt der menschlichen Substanz“³⁵. Er ist keine Substanz „neben“ dem Körper, sondern das lebendige Subjekt in seiner intelligenten und bewussten Aktivität insgesamt. Geist, Kenntnis und Liebe sind „eine Substanz oder ein Wesen, während sie gleichzeitig in bezug aufeinander beziehentlich heißen“³⁶. Sie dürfen nicht als „Eigenschaften“ der Seele (*anima*) betrachtet werden, die irgendwie „in ihr“ als ihrem „Träger“ wären, da sie sich erstens sowohl aufeinander als auch auf andere Gegenstände beziehen, also relationale Entitäten sind, und zweitens für den Menschen insgesamt stehen: Es ist der gesamte lebendige Mensch, der nicht nur *etwas* liebt und kennt, sondern auch *sich* liebt

³² Vgl. ebd. XII, 6,6–7.

³³ Gemeint ist hier wirkliche, tugendhafte Liebe *ad me ipsum*, nicht wahnhaftige Formen der Selbstliebe bzw. des Narzissmus. Vgl. Peter Hampson / Johannes Hoff, *Whose Self? Which Unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate*, in: NBF 91 (2010), 546–566.

³⁴ Augustinus, *De Trin.* IX, 4,4 (Herv. E.G.).

³⁵ Ebd. VI, 9,10.

³⁶ Ebd. IX, 5,8.

und *sich* kennt. Daher sind Liebe und Kenntnis auch keine Akzidenzien, sondern haben „ein Sein nach Weise der Substanz wie der Geist selbst [...], auch wenn sie in bezug aufeinander beziehentlich heißen“³⁷. Sie drücken die gesamte Substanz relational aus und sind daher auch keine „Teile“ des Geistes, denn:

[K]ein Teil umfasst das Ganze, dessen Teil er ist. Wenn aber der Geist sich als ganzer erkennt, das heißt, wenn er sich vollkommen erkennt, dann umfasst seine Kenntnis sein Ganzes. Und wenn er sich vollkommen liebt, dann liebt er sich ganz, und seine Liebe betrifft sein Ganzes.³⁸

Ferner sind sie nicht vermischt, sondern sowohl „von einem Wesen“ als auch drei, die wechselseitig aufeinander bezogen sind.³⁹ Sie sind *gleich* nicht nur im Vergleich der jeweils einzelnen zueinander, sondern auch insofern, als „jedes einzelne in je zweien ist oder je zwei in jedem einzelnen sind, und so alles in allen“⁴⁰. Diese perichoretische Durchdringung wird von Augustinus in langen Passagen ausgeführt, die vermutlich analoge Passagen aus dem Johannesevangelium (zum Beispiel Joh 14,20) evozieren sollen.

An dieser Stelle im Fortgang des Textes sieht es zunächst danach aus, als hätte Augustinus gefunden, wonach er gesucht hatte: ein „Bild“, anhand dessen die paradoxe logische Struktur der Trinität etwas besser verstanden – wenngleich nicht „begriffen“ – werden kann. Und doch wird zugleich deutlich, dass er sich damit nicht zufriedengeben will. Ihm stand 800 Jahre vor dem Vierten Laterankonzil bereits deutlich vor Augen, dass in dieser Ähnlichkeit gleichermaßen eine unendlich größere Unähnlichkeit liegt. So kann ein großer Anteil des gesamten restlichen Textes von *De Trinitate* als Ausdruck seines fortgesetzten Ringens um dieses „Bild“ gelesen werden, das sich über mehrere Jahre erstreckte und sich insbesondere in den Ergänzungen und Revisionen seiner Darstellung in den Büchern X, XIV und XV niederschlug.⁴¹

Dieses Ringen deutet sich in den soeben zusammengefassten Passagen in Buch IX bereits auf zweierlei Weise an. *Erstens* bringt Augustinus gleich in der ersten Erwähnung der Dreiheit des Geistes den Zusatz: „[D]iese drei sind eins, *und wenn sie vollkommen sind*, sind sie gleich.“⁴² Noch vor all den weiteren Bestimmungen dessen, worin die strukturelle Analogie des

³⁷ Ebd. IX, 4,5.

³⁸ Ebd. IX, 4,7.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Ebd. IX, 5,8.

⁴¹ Vgl. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 31–46.

⁴² Augustinus, *De Trin.* IX, 4,4 (Herv. E.G.).

Bildes mit der göttlichen Dreieinheit zu finden ist, ist ihm daran gelegen, die Unvollkommenheit des Bildes näher zu bestimmen: Unvollkommenheit der Selbstliebe heißt, die Hierarchie der Liebe (*ordo amoris*) nicht zu beachten, zum Beispiel indem der Geist sich so liebt wie einen Körper oder sich selbst so liebt wie Gott. Unvollkommenheit der Selbsterkenntnis heißt dementsprechend, sich selbst für mehr oder weniger zu halten, als man ist.⁴³ Hinter diesen fehlenden Übereinstimmungen zwischen Selbstbild und Wirklichkeit steht *zweitens* die grundlegende Differenz zwischen dem Menschen als Bild und seinem Urbild: Im Vollzug des Daseins des menschlichen Geistes bildet ein in der Zeit, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgefaltetes Bild das ewige, unzeitliche Sein der göttlichen Dreifaltigkeit ab. Unsere Selbstkenntnis ist wandelbar und der in ihr und durch sie erkannte Geist ist ein Wandelbarer, wohingegen diejenige Wahrheit, die ihn in diesem Prozess erleuchtet, unwandelbar ist.⁴⁴

Aus der Zeitlichkeit des Daseins resultiert einerseits die Möglichkeit des Irrtums: Unsere Vorstellungsbilder sind mehr oder weniger wahr, je nach Grad ihres Realitätsbezuges.⁴⁵ Unsere rationalen Urteile ändern sich je nach unserer gegenwärtigen Perspektive und der uns zugänglichen Belege.⁴⁶ Alle diese Prozesse sind in höchstem Maße irrtumsanfällig und doch Ausdruck eines vom göttlichen Geist erleuchteten Geistes. Denn andererseits sind der Geist, seine Selbstkenntnis und seine Selbstliebe gerade in ihrer produktiven zeitlichen Verfasstheit Bild der ewigen Trinität, wie sie sich in der Schöpfung offenbart.⁴⁷ Wir empfangen die Kenntnis der Dinge (*notitia rerum*) durch göttliche Illumination, indem wir ein „inneres Wort“ (*verbum interior*) empfangen und im „inneren Sprechen“ gleichsam gebären.⁴⁸ Dieses Wort ist kein Wort einer bestimmten menschlichen Sprache, sondern ein internes, präreflexives Ereignis, in welchem sich der menschliche Geist an einem bestimmten Zeitpunkt in konkreten Gedanken manifestiert – ein Prozess, der kontinuierlich von einem motivierenden

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Ebd. IX, 6,9.

⁴⁵ Ebd. IX, 6,10.

⁴⁶ Ebd. IX, 6,11.

⁴⁷ Ebendies wird in Buch X den zweiten Ternar (*memoria, intellectus, voluntas*) notwendig machen (s. u., Abschnitt 5).

⁴⁸ Die These, dass menschliches Wissen bzw. Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung empfangen wird, durchzieht das gesamte Œuvre Augustins und ist insbesondere im Mittelalter heiß diskutiert worden. Dabei wurde, wie Lydia Schumacher überzeugend argumentiert, Augustins Illuminationslehre insbesondere von Bonaventura und den sich auf ihn berufenden Franziskanern als extrinsischer Einfluss auf den menschlichen Geist missverstanden, während er bei Augustinus eine dem menschlichen Geist immanente Bedingung der Möglichkeit seines Wirkens überhaupt ist. Vgl. Schumacher, *Divine Illumination*, 25–65.

Willen zum Guten, also von der Liebe, getragen wird.⁴⁹ Im Gespräch mit anderen „gewähren wir dem Wort, das innen bleibt, den Dienst der Stimme oder irgendeines körperlichen Zeichens, damit durch eine sinnlich wahrnehmbare Erinnerung auch im Geist des Hörenden etwas Ähnliches entsteht, wie es dem Geist des Sprechenden nicht entweicht“⁵⁰. Allen unseren Taten und Worten liegt das „inwendig hervorgebrachte Wort“ voraus. „Niemand nämlich tut mit Willen etwas, was er nicht zuvor in seinem Herzen gesprochen hätte.“⁵¹

Der springende Punkt ist, dass das innere Wort, der konkrete, sich im Geist formende Gedanke, zwar teilweise der Suchbewegung des Subjekts – seiner Liebe (*amor*) – entspringt, aber dennoch nicht in dessen Verfügungsgewalt liegt. Das kann phänomenologisch erfasst werden, wenn uns „etwas auf der Zunge liegt“ und plötzlich, nach einem langen Suchen, in ein Wort bzw. einen Gedanken mündet. Das resultierende Wort ist nicht das Ergebnis eines „autonomen“ Aktes des Subjekts, sondern geschieht ihm ebenso, wie es aus ihm hervorgeht. Der zugrundeliegende Prozess ist weder rein aktiv noch rein passiv, sondern ein mediopassives Ereignis, gleichsam eine epistemische Gnadenerfahrung: ein Wort, das aus dem Fundus des Geistes in die Welt tritt.

Aus dieser Darstellung des Erkenntnisprozesses als mediopassives Illuminationsgeschehen und Hervorgang des inneren Wortes kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass der Geist nicht primär deshalb „Bild Gottes“ ist, weil in ihm drei gleichwertige relationale Entitäten gewissermaßen als „Fakultäten“ ausgemacht werden können – das wäre zu statisch gedacht.⁵² Vielmehr vollzieht sich in ihm ein Prozess, der dem ewigen Hervorgang des *Logos* aus dem Vater entspricht. Selbst die Differenz der innertrinitarischen Relationen („Zeugung“ bzw. „Hauchung“) werden darin abgebildet: Anders als die Selbstkenntnis ist die Liebe nicht vom Geist „gezeugt“, sondern verbindet vielmehr Geist und Kenntnis miteinander. Das liebende Verlangen (*appetitus*), das im Suchen liegt, „geht vom Suchenden hervor, bleibt gewissermaßen in Schwebelage und ruht in dem Ziel, nach dem es sich ausspannt, erst dann, wenn das Gesuchte gefunden und mit dem Suchenden geeint ist“⁵³. Da durch dieses Verlangen die Kenntnis

⁴⁹ Vgl. Augustinus, *De Trin.* IX, 7,12.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Es wäre auch zu transzendentalphilosophisch gedacht. Denn bei der Rede von Fakultäten geht die Möglichkeit *qua* „Vermögen des Geistes“ immer der Wirklichkeit voraus. Hier gilt umgekehrt: Die Wirklichkeit des Hervorgangs des *Logos* ist gegenüber den Möglichkeiten primär. Diesen Hinweis verdanke ich Johannes Hoff.

⁵³ Augustinus, *De Trin.* IX, 12,18.

empfangen und geboren wird, kann sie „nicht selbst mit Recht geboren und Sprössling genannt werden“⁵⁴. Hier deutet sich sogar das *Filioque* an, denn Liebe geht nicht nur aus dem Geist allein, sondern auch aus der Erkenntnis seiner selbst als *liebenswert* hervor. Diese gnadenhaft geschenkte Selbsterkenntnis ist paradoxerweise sogar eine Bedingung der Möglichkeit der Suchbewegung der Liebe selbst, die erst zur Selbsterkenntnis führt, wie in Buch X noch weiter ausgearbeitet werden wird.

Doch der Bild-Gottes-Charakter des Geistes ist auch in der Dynamik des mediopassiven Hervorgangs des inneren Wortes aus dem Geist als illuminatives Gnadengeschehen noch nicht vollständig erfasst. Denn er liegt nicht bzw. nicht allein in einer reinen Strukturanalogie eines zeitlichen Erkenntnisvorganges zu den ewigen innertrinitarischen Relationen. Dem menschlichen Geist liegt aufgrund der Differenz zwischen seiner zeitlichen Verfasstheit und der Ewigkeit Gottes eine Zielgerichtetheit inne, die von seiner Bildhaftigkeit nicht getrennt werden kann. Dies deutet Augustinus bereits im letzten Satz von Buch IX an, wenn er zusammenfassend schreibt:

Und so besteht in einer gewissen Weise ein Bild der Dreieinheit: der Geist selbst, seine Kenntnis, die sein Sprössling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz. *Der Sprössling ist nicht geringer, wenn nur der Geist sich so kennt, wie er ist, und die Liebe ist nicht geringer, wenn er sich nur so liebt, wie er sich kennt und wie er ist.*⁵⁵

Geist, Kenntnis und Liebe sind „in einer gewissen Weise“ Bild der Dreieinheit, doch diese Bildhaftigkeit ist graduell. Sie hängt davon ab, ob die drei untereinander gleich sind; und ihre Gleichheit hängt wiederum an der Übereinstimmung von Selbstbild und Wirklichkeit. Denn andernfalls ist sowohl die Kenntnis geringer als der Geist als auch die Liebe geringer als Geist und Kenntnis, da sie sich zum Teil auf ein falsches, illusorisches Selbstbild bezieht. Die Gottebenbildlichkeit des Geistes ist also abhängig von seiner Selbsterkenntnis.

5 Buch X: „Si fallor, sum.“ Der Prozess der Selbsterkenntnis

Zu Beginn von Buch X kehrt Augustinus in *De Trinitate* zunächst zu dem grundlegenden epistemischen Problem zurück, das ihn bereits in Buch VIII in Bezug auf die Gotteserkenntnis beschäftigte und in gewisser Weise den Anstoß des gesamten Verfahrens *modo interiore* gab: Wie kann ich etwas

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd. (Herv. E.G.).

suchen bzw. lieben, das ich nicht kenne? Unter den Vorzeichen des bisher Verhandelten folgt nun jedoch sogleich die Antwort: Wir können grundsätzlich nichts Unbekanntes lieben; der Suchende muss immer schon ein Vorverständnis dessen haben, was er sucht. Diese These verifiziert Augustinus im Folgenden zunächst an einigen paradigmatischen Beispielen des Lernens. Wenn wir zum Beispiel eine Sprache lernen und den Klang eines unbekanntes Wortes hören, beruht unser Streben, dessen Bedeutung zu erfahren, auf einer ganzen Reihe bereits bekannter Tatsachen, zum Beispiel jener, dass es von den Sprechern verwendet wird und also Teil dieser Sprache ist.⁵⁶

Was für das Wissen im Allgemeinen gilt, gilt auch für das Selbstwissen: Der Geist (*mens*) muss, um sich suchen zu können, sich zumindest bereits *als Suchenden* kennen. Da er sich „als Nichtwissenden weiß“, ist er sich also nicht gänzlich unbekannt.⁵⁷

Worin besteht nun aber dieses Vorverständnis des Geistes von sich und was heißt es für ihn, sich selbst zu suchen (*se ipsam quaerere*)? Falsch wäre Augustinus zufolge zum Beispiel die Annahme, dass ein Teil des Geistes ihm selbst bekannt, ein anderer ihm unbekannt ist, und der unbekannt Teil durch den sich selbst bekannten gesucht wird. Die Phänomenologie der Selbsterkenntnis geht genau in die entgegengesetzte Richtung: Der Geist weiß immer schon, dass er (als Ganzer) lebt und dass er Geist ist, wenn er beginnt, nach Selbsterkenntnis zu streben. Und dasjenige, wonach er sucht, wenn er sich um Selbsterkenntnis bemüht, kann gerade nicht anhand des Modells der Suche nach etwas Unbekanntem verstanden werden – als wäre ihm etwas entfallen, von dem er will, dass es ins Gedächtnis zurückkehre.

Das Gebot der Selbsterkenntnis, das ihm und der christlichen Patristik vom delphischen Orakel entgegenweht, ist für Augustinus überhaupt kein kognitives oder epistemisches Problem, und seine Ausführungen sollten daher auch nicht als Entwicklung einer rein kognitiven Theorie des Selbstwissens oder der „Introspektion“ im modernen Sinne missverstanden werden. Vielmehr geht es in der Selbsterkenntnis des Geistes um *einen Prozess der Negation von Selbstbildern*. Dessen Notwendigkeit ergibt sich aus der Genese unserer Vorstellungen von uns selbst: Der Geist „kennt“ sich zwar in einer ursprünglichen Bekanntschaft als lebendig, denkt aber natürlich nicht ständig an sich, sondern ist in seinen Gedanken nach außen gerichtet – so wie wir vieles wissen und kennen, woran wir dennoch nicht

⁵⁶ Vgl. ebd. X, 1,2.

⁵⁷ Vgl. ebd. X, 3,5.

ständig denken. In seiner Präokkupation mit weltlichen Dingen „gewinnt er die äußerlichen Körper lieb“⁵⁸ und bezieht diese dann, wenn er wieder an sich denkt, auf sich selbst, so dass er sich schließlich selbst für einen solchen äußerlichen Körper hält. Er ist sich also insofern unbekannt, als er sich in irrtümlichen narzisstischen Vorstellungsbildern (*phantasmata*) von sich selbst verliert. Daher ist für Augustinus die Gier (*cupiditas*) nach äußerlichen Dingen der Ursprung allen Materialismus: Das Streben nach Materiellem wird in einem ersten Schritt reflexiv auf den Geist übertragen. Und wenn dieser sich dann in einem zweiten Schritt in seiner Selbstreflexion doch seines Vorrangs über den äußerlichen Körper bewusst wird, überträgt er die Vorstellung dieser Vorrangstellung kurzschlussartig auf einen besonderen Teil dieses Körpers, den er dann mit sich identifiziert. Augustinus nennt als Kandidaten solcher Teile, mit Verweis auf Cicero, sowohl das Herz als auch das Hirn!⁵⁹ Das zugrundeliegende Problem materialistischer Positionen liegt also nicht in einer Unbekanntheit des Geistes mit sich selbst, sondern im Gegenteil darin, dass unsere Selbstvorstellungen ihm „etwas hinzufügen, ohne das sie sich eine Natur nicht denken können“⁶⁰. Wahre Selbsterkenntnis resultiert dementsprechend aus einer Negation bzw. Reduktion von Vorstellungsbildern.

Eine solche Reduktion ist dadurch möglich, dass dem Geist eine Selbstdistanz eigen ist, die ihm „innerlicher“ ist als Sinneswahrnehmung und Vorstellungskraft und aufgrund derer er über die von außen akquirierten Vorstellungsbilder kritisch reflektieren und urteilen kann. Diese Gabe nennt Augustinus *intellegentia* oder *intellectus* und wählt somit die gängige lateinische Übersetzung desjenigen, was bei Aristoteles und im Neuplatonismus Plotins mit *noûs* bezeichnet wird:

Er [der Geist] bewahrt aber auch etwas in sich, womit er frei über die Gestalt solcher Bilder urteilt, und das ist in höherem Maße Geist, das heißt die des Denkens fähige Einsicht [*rationalis intellegentia*], die aufbewahrt wird, damit sie urteilt.⁶¹

Die Aufgabe des Geistes ist also, aus der Verfallenheit an die Bilder – Heidegger würde sagen, aus der Verfallenheit an das „Man“ – zu sich selbst zurückzugelangen. Er „soll sich wieder gegenwärtig werden“⁶²; und erst wenn er sich selbst gegenwärtig ist, erkennt er auch, was das Wort „sich selbst“ (*se ipsam*) bedeutet. Was er jedoch jenseits seiner Selbstbilder je

⁵⁸ Ebd. X, 5,7 – 6,8.

⁵⁹ Vgl. Ebd. X, 7,9.

⁶⁰ Ebd. X, 7,10.

⁶¹ Ebd. X, 5,7.

⁶² Ebd. X, 9,12.

schon ist, erkennt er durch die verstehende Einsicht (*intellegentia*),⁶³ die nicht nur das Mittel dieser Erkenntnis ist, sondern auch dasjenige, was selbst „in höherem Maße“ Geist ist. Der Geist erkennt dies selbst dann, wenn er noch den falschen Vorstellungsbildern verhaftet ist, so dass Augustinus sagen kann: „Wenn sich also der Geist etwa für Luft hält, dann glaubt er, dass die Luft Einsicht hat.“⁶⁴ Die Gabe der *intellegentia* ist also für den Geist *a priori*.

In diesem Zusammenhang führt Augustinus nun das zweite Begriffstrio für dasjenige ein, was den Geist als „Bild Gottes“ auszeichnet: Was in Buch IX der Geist (*mens*) selbst war, wird nun zur Erinnerung (*memoria*), Kenntnis (*notitia*) wird zur Einsicht (*intellegentia/intellectus*) und Liebe (*amor*) zum Willen (*voluntas*). Und diese drei identifiziert er im Folgenden mit dem Selbst vor bzw. jenseits all seiner Selbstbilder und Vorstellungen. Das nun folgende Argument vom Zweifel, das Descartes zu seinem *Cogito*-Argument inspirierte, ist vor diesem Hintergrund zu verstehen:

Wer möchte jedoch zweifeln, dass er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, dass man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Gewissheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, dass man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, dass man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfte. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln, dass, wenn es all dies nicht gäbe, er an keiner Sache zu zweifeln vermöchte.⁶⁵

Im Kontext der Diskussion in *De Trinitate* will das Argument nichts anderes als dies: Es will den für den Geist wesentlichen Charakter von Leben, Erinnerung, Einsicht, Wille betonen – sowie die zu diesen zugehörigen Vermögen Denken (*cogitare*), Wissen (*scire*) und Urteilen (*iudica-*

⁶³ Die Übersetzung von *intellegentia* und *intellectus* mit „Einsicht“ stammt von Schmaus und wurde von Kreuzer übernommen. Sie bringt besser als die klassische Übersetzung „Verstand“ den Ereignischarakter des *noûs* zum Ausdruck. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von „einsichtsvollem Verstehen“ oder „verständiger Intelligenz“ sprechen. Die kantische Gleichsetzung von „Vernunft“ mit der „höheren“ Geistesgabe ist allerdings das Resultat einer Begriffsverdrehung, infolge derer sich auch die Bedeutung und gegenseitige Zuordnung von *noûs/intellegentia/Verstand* und *dianoia/ratio/Vernunft* verschob. Vgl. dazu Hoff, *Verteidigung des Heiligen*, 210.

⁶⁴ Augustinus, *De Trin.* X, 10,13.

⁶⁵ Ebd. X, 10,14. Einen guten Überblick über die Genese des *Si-fallor-sum*-Arguments in Augustins Werk bietet Christian Tornau, *Saint Augustine*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>, Stand: 2.12.2024, Abschnitt 5.1. Dass Descartes das augustinische Argument kannte, ist von ihm selbst im Briefwechsel mit Arnauld zugegeben worden, aber erst, nachdem dieser ihn darauf hingewiesen hatte. Vgl. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Bd. 2, übers. von John Cottingham, Cambridge 1984, 139 (Arnauld) und 154 (Descartes' Antwort).

re). Und es will diese von akzidentellen, oft irrtümlich materialistischen Selbstbildern abgrenzen. Der Geist *ist* nichts anderes als Erinnerung, Einsicht und Wille, weil er in seiner Selbstkenntnis „immer sich seiner erinnert, immer sich selbst einsieht und liebt, wenngleich er sich nicht immer in seiner Verschiedenheit von dem denkt, was nicht ist, was er ist“⁶⁶. Diese drei Bestimmungen sind deshalb über jeden Zweifel erhaben, weil sie es sind, die übrig bleiben, wenn die falschen Selbstbilder abgefallen sind.

Doch warum kommt es zwischen Buch IX und X überhaupt zu dieser terminologischen Neubestimmung der Dreieinheit des Geistes? Diese Frage kann an dieser Stelle aus Platzgründen nur kurz angerissen werden: Es handelt sich hierbei um eine „Verzeitlichung“ des ersten Ternars, mit der Augustinus eine schöpfungstheologisch motivierte Differenz zu den ihm vorliegenden neuplatonischen Ternaren Plotins und Victorins zum Ausdruck bringen wollte, die ihm als Kontrastfolie dienten.⁶⁷ Für Plotin hat die Wirklichkeit selbst eine „vertikale“ triadische Struktur aus dem Einen (*hen*), dem Geist (*noûs*) und der Seele (*psyché*), zwischen denen eine kenotische Abstiegsbeziehung vorliegt. Dies ist nicht bloß eine Analyse des Ganzen der Wirklichkeit, sondern auch Bewegungsrichtung der Seele, die durch Reinigung und Kontemplation erst zum Geist, dann schließlich zum Einen zurückkehren soll.⁶⁸ Marius Victorinus, der als christlicher Neuplatoniker auf Augustinus eine entscheidende Wirkung ausübte, war gegenüber Plotin besonders insistent in seiner Ablehnung dieses rein „vertikalen“ Bildes, da es für ihn zum Arianismus bzw. Subordinationismus führe, indem der Sohn in gewisser Weise „weniger“ wäre als der Vater. Victorins noetische Trinität von *esse* (sein), *vivere* (leben) und *intellegere* (denken) will demgegenüber die Gleichheit der drei Momente betonen und kann daher bereits als ein Bild der Trinität verstanden werden: Gott als Vater ist Ursprung des Seins, der Sohn als Logos das Leben, das dieses Sein in der Welt manifestiert, und der Geist (*spiritus*) das Denken als Moment kontemplativer Sammlung, das, so Manchester, dem Sein und Leben nicht hinzugefügt wird, sondern eher als „Medium ihrer Verschiedenheit“⁶⁹ bezeichnet werden kann. Vor dem Hintergrund dieses metaphysischen Victorin’schen Bildes der Trinität kann das eigentlich Innovative an Augustins „innerlichem“

⁶⁶ Augustinus, *De Trin.* X, 12,19.

⁶⁷ Auf diesen Zusammenhang hat in der jüngsten Literatur insbesondere Peter Manchester in detaillierten Textvergleichen zwischen Augustinus und Plotin aufmerksam gemacht. Vgl. Manchester, *Temporality and Trinity*, 61–80.

⁶⁸ Vgl. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, 12.

⁶⁹ Manchester, *Temporality and Trinity*, 68.

Bild in den Differenzen gesehen werden, die er demgegenüber setzt. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, wie zwei der wichtigsten Augustinusinterpreten das Entscheidende dieser Innovation zwar an zwei verschiedenen Stellen situieren, doch letztlich aus recht ähnlichen Gründen heraus.

Peter Manchester zufolge besteht die Innovation darin, die Erinnerung (*memoria*) als Terminus des Ursprungs anzunehmen, denn dies *verzeitlicht* den gesamten Prozess: Für Augustinus ist die Erinnerung nicht *ein* geistiges Phänomen unter anderen; vielmehr ist der Geist insgesamt nichts anderes als eine Manifestation und Entfaltung der Erinnerung.⁷⁰ Mit dieser Gleichsetzung von Geist und Erinnerung, die bereits in den *Bekennnissen* eine Rolle spielt,⁷¹ aber erst in *De Trinitate* in den gesamten trinitätstheologischen Zusammenhang der augustianischen Anthropologie gerückt wird, nimmt Augustinus die moderne Diskussion der wesentlich temporalen Verfasstheit des Geistes seit Bergson und Heidegger vorweg: Wir sind in jedem Moment unserer Existenz temporal ausgefaltet zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und befinden uns somit in einem kontinuierlichen Prozess des „Gebärens“ unseres Selbst.⁷² *Memoria*, *intellectus* und *voluntas* stehen also für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Das Gesammelte manifestiert sich im gegenwärtigen Gebären des Wortes vor dem Hintergrund eines wollenden Strebens zum Guten. Diese drei sind „ein Leben, ein Geist, eine Substanz“⁷³.

Für Rowan Williams dagegen besteht das wichtigste Charakteristikum der augustianischen Triade gerade in der Einbeziehung dieses Willens (*voluntas*). Denn wie wir bereits in Buch VIII gesehen haben, ist für Augustinus die Liebe als Wille zum Guten das grundlegende Faktum, das dem Geist seine Innerlichkeit offenbart.⁷⁴ Das Paradox des Selbstwissens, das im Hintergrund der Entwicklung des dreieinigen Geistes in den Büchern IX und X steht, ist für Williams das eines Geistes, der sich vollständig erst als Unvollständigen erkennt. Selbstwissen ist Einsicht in die Endlichkeit und die mit ihr einhergehende Strebenatur des Geistes. Daher ist fehlendes Selbstwissen auch keine kognitive Fehlleistung, sondern vielmehr ein Versagen im moralischen bzw. geistlichen *Habitus*, das von fehlender

⁷⁰ Ebd., 90: „Memory is not a phenomenon of mind, mind is a phenomenon of memory.“

⁷¹ Vgl. Augustinus, *Conf. X*, 16,25: „Sum qui memini“.

⁷² Heideggers rein immanent-nihilistisches Verständnis dieses Prozesses als „Vorlaufen in den Tod“ kann im augustianischen Zusammenhang der kontinuierlichen Reduktion der Selbstbilder besser als Prozess des Gebärens des wahren Selbst in seiner eigentlichen Gottebenbildlichkeit verstanden werden: Gebären durch Reduktion.

⁷³ Augustinus, *De Trin. X*, 11,18.

⁷⁴ Vgl. Williams, *Trinitate, De*, 846.

Liebe nicht getrennt werden kann.⁷⁵ Das Resultat der Reflexion auf die Fremdbestimmung durch Selbstbilder in Buch X geht damit einher: Die klare Einsicht des Geistes in sich selbst ist eine Einsicht in seine eigene suchende Aktivität, die einhergeht mit einer Reinigung (*purificatio*) seiner Liebe – weg von „äußeren“ Objekten und hin zu Gott, der als Quelle der Liebe bzw. ihrer sich selbst transzendierenden Natur im „Inneren“ zu finden ist. Somit ist das Eigentliche des augustinischen Bildes der Trinität, das wir selbst sind, in der Zeitlichkeit zu finden: Wir *sind* dieser dreieinige relationale Prozess, der aus der gegenwärtigen Unvollständigkeit und Verlorenheit an unsere Selbstbilder heraus zu Gott führen soll.

Aus diesem Grunde kann das augustinische „Selbst“ auch nicht, wie in Charles Taylors bekannter Genese moderner Innerlichkeit, als Verbindungsglied zwischen platonischer Ideenlehre und der kartesischen Konstitution eines substanziellen „denkenden Dinges“ gedacht werden.⁷⁶ Taylor zufolge liegt der Schlüssel zum Verständnis von Augustins Anthropologie in dessen Gegensatz zwischen „innerlichem“ und „äußerem“ Menschen, den Taylor zu Recht mit dem „christlichen“ (das heißt paulinischen) Gegensatz von Geist und Fleisch in Verbindung bringt.⁷⁷ Den „innerlichen Menschen“ deutet er jedoch weiter als „radikale Reflexivität“ des Selbst, „eine Art von Selbst-Gegenwärtigkeit [...], die nicht von dem Sachverhalt zu trennen ist, dass man selbst der Urheber der eigenen Erfahrung ist“⁷⁸. Wie wir jedoch gesehen haben, besteht für Augustinus Selbstwissen gerade nicht in einer radikalen Reflexivität eines Selbst auf sich selbst. Denn das einzige, was der Geist *a priori* von sich erkennen kann, ist seine Relationalität: dass er Erinnerung, Einsicht und Wille ist, dass er ausgefaltet ist in der Zeit, dass er (nach dem Sündenfall) an seinen ihm äußerlichen Selbstbildern hängt und sich (im besten Falle) in einem Prozess der Loslösung von ihnen befindet. Wie wir (im Buch XIV) sehen werden, kann dieses Selbst aus sich selbst heraus niemals zu so etwas wie „Selbst-Gegenwärtigkeit“ (Taylor) gelangen. Sein Ziel besteht vielmehr in einer Teilhabe am innertrinitarischen Leben. Nichts an ihm ist abgeschlossen oder auch nur potentiell selbst-konstitutiv. Seine „Sammlung“ kann nur in Gott vollendet werden. Die Alternative, die Annahme eines unabhängig sich selbst konstituierenden, selbstbezüglichen Selbst, wäre ein Selbst in ebenjenem Zustand, den Augustinus mit „Sünde“ bezeichnet: das „Eingekrümmtsein“ in sich selbst.

⁷⁵ Vgl. Williams, *On Augustine*, 165.

⁷⁶ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*, 235–261.

⁷⁷ Vgl. ebd., 235.

⁷⁸ Ebd., 242.

Entstehungsgeschichtlich ist dazu auch zu bedenken, dass Augustinus *De Trinitate* während seines Kampfes gegen den Pelagianismus vollendete.⁷⁹ Die Annahme eines eigenständigen „Selbst“, das unabhängig von seiner Teilhabe an der Dreifaltigkeit beschrieben werden kann, ist genau die Art von Annahme, die Augustinus bis aufs Messer bekämpfte! Das Wesen des Pelagianismus besteht ja gerade in der Annahme eines Willens als unabhängiger Fakultät, auf die Gott nur „von außen“, wie andere, weltliche Ursachen, einwirken kann.

Eine weitere Schwierigkeit für die proto-kartesische Lesart wurde von John Cavadini herausgestellt, der darauf hinweist, dass das Englische „self“ bzw. das Deutsche „Selbst“ im Lateinischen eigentlich gar kein Äquivalent haben.⁸⁰ Englische wie deutsche Übersetzungen des Begriffs *interior homo* oder auch des reflexiven *se ipsum* sind oftmals ontologisch überfrachtet mit Bezügen zu einem hypostasiertem, allzu leicht substanzial oder existenzialistisch (im Sinne Sartres) verstandenen „Selbst“. Es gibt jedoch keinerlei schlüssige Belege dafür, dass Augustinus eine solche Ontologie akzeptiert hätte. Im Gegenteil, darin sind sich Cavadini und Williams einig, scheint er sie explizit abzulehnen.⁸¹ So besteht auch Williams darauf, dass Augustins Argument für die Unbezweifelbarkeit des Selbstwissens nicht die Suche nach einer unbezweifelbaren Grundlage aller Erkenntnis oder der Ausdruck einer „zeitlosen geistigen Identität“⁸² ist, sondern das Erfassen einer beständigen Bewegung, einer sich entwickelnden Aktivität, einer Unruhe, einer Sehnsucht.

6 Buch XIV: Trinitarische Struktur und Ausgerichtetheit auf Gott

Wenn wir diese Genese dieser sogenannten „psychologischen“ Trinitätslehre im Auge behalten, wird uns auch das grundlegende Problem deutlich, mit dem Augustinus in den letzten beiden Büchern von *De Trinitate* fortwährend zu ringen schien: *Mens* ist als zeitlich verfasster Prozess zum einen nichts anderes als Gedächtnis (*memoria*), zum anderen einsichtsvolles

⁷⁹ Vgl. Williams, *On Augustine*, 168.

⁸⁰ Vgl. John C. Cavadini, *Visioning Augustine*, Hoboken 2019, 138–139.

⁸¹ Ebd., 141: „For [Augustine], the ‚person‘ in which this relational trinity operates – and which, unlike God, has to be distinguished from it, because as created being it is not identical with it (XV.7.11) – is itself essentially processual and relational, and its ‚self-awareness‘ is awareness of ‚a struggle, a brokenness, a gift, a process of healing, an emptiness, a reference that impels one not to concentrate on oneself, in the end, but on that to which one’s self-awareness propels one, to God.‘“

⁸² Williams, *Trinitate, De*, 849: „Contrary to some textbook accounts, Augustine does not here appeal to the intuition of a timeless spiritual identity.“

Verstehen (*intellectus*).⁸³ Die *memoria* muss vor dem Hintergrund eines beständigen Strebens (*voluntas*) immer wieder in konkreten Gedanken, dem „inneren Wort“, das im Wirken des *intellectus* geboren wird, aktualisiert werden, wobei die Gefahr der Selbsttäuschung durch die *phantasmata* immer gegeben bleibt. Dieser zeitliche Prozess ist sowohl das Abbild des innertrinitarischen Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater im Heiligen Geist als auch Ausdruck einer unendlichen Differenz zu ihm. Letztlich kommt der menschliche Geist nur im Übersteigen des Weltlichen, *inklusive seiner selbst*, in der Teilhabe an der göttlichen Liebe zur Erfüllung. Die Frage ist nun, wie dieses Verhältnis zwischen dem dreieinheitlichen Selbstverhältnis des Geistes und seiner Offenheit zur Teilhabe an Gott, bzw. zwischen der Strukturanalogie von endlichem und ewigem Geist einerseits und der dem endlichen Geist innewohnenden teleologischen Offenheit gedacht werden soll.

Augustinus entfaltet dieses Problem detailliert in Buch XIV. Hier stehen trinitarische Struktur und Ausgerichtetheit zu Gott in seiner Bestimmung der Gottebenbildlichkeit nebeneinander und greifen ineinander:

Eben *dadurch* ist [der Geist] ja Bild Gottes, dass er Gottes aufnahmefähig ist und seiner teilhaftig werden kann [*eius capax est eiusque esse particeps potest*], was ein so großes Gut ist, dass er es nur *dadurch*, dass er dessen Bild ist, vermag. Sieh nun, der Geist erinnert sich seiner, sieht sich ein, liebt sich. Wenn wir das erkennen, erkennen wir eine Dreiheit, noch nicht zwar Gott, aber doch schon Gottes Bild.⁸⁴

Wenn man diese Passage einer rein logischen Analyse unterzieht, könnte man versucht sein, eine zirkuläre und mithin gänzlich uninformativ Erklärung zu konstatieren: Der Geist ist dadurch Bild Gottes, dass er Gottes teilhaftig werden kann, was dadurch möglich ist, dass er Bild Gottes ist. Stattdessen will Augustinus jedoch darauf hinaus, dass trinitarische Struktur und Ausgerichtetheit auf Gott zwei Seiten derselben Medaille sind. Der relationale Charakter des Geistes ist Voraussetzung seiner Hinordnung zur Gottesschau, wobei diese seine Gottebenbildlichkeit aber selbst wiederum begründet. Einerseits ist der Geist nur insofern Bild Gottes, als er eine Hinordnung zur *visio Dei* hat. Andererseits ist er aufgrund seiner Dreigliedrigkeit auch dann Bild Gottes, wenn er dieses Ziel verfehlt – nur ist seine Bildhaftigkeit dann gewissermaßen verdunkelt.⁸⁵ Auch der von

⁸³ Vgl. Augustinus, *De Trin.* XI, 1; ebd. XII, 1f.; ebd. XII, 13; sowie dazu Gareth B. Matthews, *The Inner Man*, in: APQ 4 (1967), 166–172.

⁸⁴ Augustinus, *De Trin.* XIV, 8,11 (Herv. E.G.).

⁸⁵ Vgl. ebd. XIV, 4,6.

seiner Begierde beherrschte Mensch hört nicht auf, nach diesem Ziel zu streben. Nur tut er dies auf verblendete (idolatrische) Weise.

Augustins Aussage, dass der Geist auch dann Bild Gottes bleibt, wenn seine Bestimmung zum Gottesverhältnis nicht erfüllt wird,⁸⁶ könnte dazu veranlassen, den augustinischen Geistbegriff gänzlich unabhängig von seiner Anlage zu Gott darstellen zu wollen. Für diese Position hat insbesondere Johannes Brachtendorf argumentiert.⁸⁷ Brachtendorfs Anliegen ist es dabei, den „philosophischen“ Gehalt der augustinischen Geisttheorie gegenüber „theologischen“ Interpretationen herauszustreichen.⁸⁸ Und es ist eben dieses methodische Apriori einer für Augustinus anachronistischen Eigenständigkeit der Philosophie, die ihn meines Erachtens in dieser Frage auf eine falsche Fährte lockt. Als Kontrastfolie diente ihm vor allem die einflussreiche Dissertation von Michael Schmaus, der *De Trinitate*, ganz im Sinne seines Lehrers Martin Grabmann, mit Bezug auf die scholastische Interpretationsgeschichte liest.⁸⁹ In diesem Zusammenhang ist Schmaus insbesondere gegen Ende seines Werkes bemüht, die Unterschiede zwischen der dreigliedrigen Struktur des Geistes und der göttlichen Dreieinheit zu betonen, die Gegenstand des letzten Buches sind und daher leicht als Augustins „letztes Wort“ in dieser Sache gelesen werden könnten.⁹⁰ Brachtendorf verweist dagegen mit Recht auf das die gesamte zweite Hälfte des Werkes durchwirkende Argument für die Strukturähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Geist. Dabei fällt jedoch auch auf, dass er dieses Argument im Vergleich zur Komplexität der dynamischen Darstellung des augustinischen Textes recht statisch beschreibt: Vater, Sohn und Geist kommen sowohl Eigenständigkeit als auch Gleichheit zu, die aufgrund der „Nicht-Addierbarkeit“ der Drei als substanzielle Einheit verstanden werden müssen. Sie unterscheiden sich daher allein durch die ihnen spezifischen Relationen.⁹¹ Diese Merkmale vergleicht Brachtendorf sodann mit den drei Relationen des menschlichen Geistes und kommt zu

⁸⁶ Vgl. auch ebd. XIV, 14,19–20.

⁸⁷ Vgl. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes*, passim; sowie in verdichteter Form ders., *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes. Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in: ders. (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, 155–170.

⁸⁸ Vgl. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes*, 2.

⁸⁹ Vgl. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 135–142. Dies ist nicht der Ort, um detailliert auf Schmaus' psychologistische Interpretation einzugehen, die theologiegeschichtlich verheerenden Einfluss geübt hat, indem sie z. B. sowohl Rahner als auch von Balthasar davon abhielt, Augustins Trinitätslehre ernstzunehmen. Ich schließe mich hier in allen wesentlichen Punkten Kany's Kritik an.

⁹⁰ Vgl. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 399–406.

⁹¹ Brachtendorf, *Der menschliche Geist als Bild*, 158.

dem Ergebnis, dass dieser die gleichen grundlegenden Eigenschaften aufweist, „nämlich Eigenständigkeit, Gleichheit, Einheit und relationale Verschiedenheit der Glieder“⁹². Sodann weist er nach, dass Augustinus, *pace* Schmaus, diese Strukturgleichheit auch im XV. Buch nicht aufgab, obwohl er dort aus theologischen Gründen die Unterschiede in den Vordergrund rückte. Der zweite Aspekt des Geistes, seine Anlage zur Gottesschau, wird von Brachtendorf dabei zwar keineswegs ignoriert, gehört ihm zufolge jedoch nicht zur Gottebenbildlichkeit selbst – zum einen eben, weil für Augustinus auch derjenige Geist, der sie nicht aktualisiert, Bild Gottes ist,⁹³ zum anderen, weil Brachtendorf zufolge der erste Aspekt die Bedingung der Möglichkeit des zweiten und insofern auch als grundlegender anzusehen ist: „Das fundamentale Selbstverhältnis konkurriert nicht mit dem Verhältnis zu Gott, sondern ist dessen Möglichkeitsbedingung.“⁹⁴

Dies wird jedoch der Vielschichtigkeit des augustinischen Textes nicht gerecht. Nicht nur, dass Augustinus, wie wir bereits gesehen haben, die strukturelle Dreigliedrigkeit des Geistes mit seiner Ausgerichtetheit zu Gott in eine *wechselseitige* Beziehung setzt. Nicht nur, dass sein komplexes Argument für die Dreigliedrigkeit des Geistes keinesfalls als Konstitution eines „fundamentalen Selbstverhältnisses“ im modernen Sinne gelesen werden kann.⁹⁵ Darüber hinaus lehnt Augustinus an anderer Stelle explizit ab, dass der dreigliedrige Selbstbezug des Geistes seine Gottebenbildlichkeit ausmacht:

Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern *weil er zu erinnern, einzusehen und zu lieben vermag, von dem er geschaffen ist*. Wenn er dies tut, wird er selbst weise.⁹⁶

⁹² Ebd., 161.

⁹³ Vgl. ebd., 166.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Brachtendorf schiebt im Laufe seiner Interpretation von Buch IX Augustinus die These unter, dass *mens*, *notitia* und *amor* ein fundamentales präreflexives Selbstverhältnis konstituieren. Dies wurde bereits von Maarten Wisse als proto-idealistisch kritisiert. Dabei ist es interessant zu sehen, dass Brachtendorf vor seiner Arbeit über Augustinus zu Fichtes Philosophie promoviert hatte. Vgl. Maarten Wisse, *Trinitarian Theology Beyond Participation. Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*, London 2011, 150–163. Vgl. auch Chungman Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque* (SVigChr 169), Leiden 2021, 174.

⁹⁶ Augustinus, *De Trin.* XIV, 12,15 (Herv. E.G.). Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu sehen, dass Brachtendorf in seinem ausführlichen Kapitel zu Buch XIV diese Passage sowie die oben zitierte Passage aus *De Trin.* XIV, 8,11 mit keiner Silbe erwähnt. Vgl. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes*, 213–250. Stattdessen reduziert er Augustins Behandlung der Gottesfähigkeit des Geistes auf eine nachgeordnete, bewusste „Erneuerung“ des Bildes auf der Ebene des ethischen Handelns. Zu dieser Einschätzung kommt auch Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 148.

Mit anderen Worten: Die Anlage zur Gottesbeziehung – und das heißt für Augustinus Anlage zur Teilhabe (*participatio*) an Gott – ist sehr wohl ein integraler Bestandteil der Gottebenbildlichkeit des Geistes. Er *verwirklicht* sie erst dann, wenn er die göttliche Dreifaltigkeit nicht nur in der formalen Struktur seiner gewohnten Tätigkeit abbildet, sondern sich in dieser dreigliedrigen Dynamik auf Gott bezieht.⁹⁷ Dass er Augustinus zufolge auch dann Bild Gottes ist, wenn er seine Ausgerichtetheit auf Gott nicht bzw. auf idolatrische Weise manifestiert, impliziert keineswegs, dass sie nicht zu seiner Gottebenbildlichkeit gehört.⁹⁸

In der Mitte des XIV. Buches ist die Darstellung des Argumentationsganges *modo interiore*, der mit einer Phänomenologie der Liebe in Buch VIII seinen Anfang nahm, in gewisser Weise beendet. Alle Elemente des augustininischen Begriffes der Gottebenbildlichkeit sind eingeführt und begründet worden. Dazu gehört, wie wir gesehen haben, neben der trinitarischen Struktur des Geistes auch seine Gottesfähigkeit, seine Ausgerichtetheit zur Teilhabe an der göttlichen Dreifaltigkeit – unabhängig davon, ob diese auch verwirklicht wird. Das transzendente (und transzendente) Ziel aller menschlichen geistigen Tätigkeit, die Teilhabe an der göttlichen Dreifaltigkeit, erscheint unter den Bedingungen zeitlicher Existenz zunächst in Gestalt einer Sehnsucht, eines Strebens. Dieses könnte insofern als „diffus“ bezeichnet werden, als es in keinem endlichen Objekt zur Ruhe kommen kann. Es ist jedoch auch immer schon mit einem illuminativen Wissen verbunden, das dieses Streben erst ermöglicht. Diese nicht einseitig aufzulösende Einheit von *intellectus* und *amor*, verstehender Einsicht und Liebe, ist der Kern augustininischer Anthropologie.

7 Schlussbemerkungen: Die augustininischen Grundlagen der TTA

In Buch XV beendet Augustinus *De Trinitate*, ein Werk, an dem er mehrere Jahrzehnte seines Lebens gearbeitet hatte, mit einer ausführlichen Reflexion des paulinischen *Videmus nunc per speculum in aenigmate* (1 Kor 13,12). Unser eigener enigmatischer Charakter ist das Ergebnis der Nicht-Identität unseres Daseins als zeitlich verfasste geistige Wesen. Für Augustinus ist es also nicht unsere Rationalität oder einfach unser Geist selbst im Sinne

⁹⁷ Vgl. Williams, *On Augustine*, 173 (Herv. im Original): „The *image* of God in us (as opposed to the mere *vestigial* of triadic structures in the mind) is realized when the three moments of our mental agency all have God for their object. The image, in other words, is not the mind's self-relatedness.“

⁹⁸ Einer (plausiblen) Lesart zufolge kann man sich für Augustinus letztlich nicht *nicht* auf Gott beziehen, sondern dies nur auf rechte Weise (*amor*) oder idolatrische Weise (*cupiditas*) tun.

einer strukturierten Summe mentaler Eigenschaften, die uns zu einem Bild Gottes machen, sondern unsere Bewegung hin zu einer Konkordanz von Erinnerung, Intellekt und Wille – eine Bewegung, die selbst auf der Ebene der Einsicht (*intelligentia/intellectus*) immer schon von der Gnade Gottes vermittelt ist. Gottebenbildlichkeit ist kein Zustand, sondern ein Ziel. Somit vertritt Augustinus eine paulinische Anthropologie, denn der menschliche Geist ist für ihn eben kein durch eine „innere“ dreigliedrige Relationalität konstituiertes, geschlossenes Selbst, sondern „semipermeabel“, immer schon offen für den Einfall der Gnade, immer schon offen für seine Erneuerung und Umgestaltung. Er kann gar nicht im modernen Sinne „Herr im eigenen Haus“ sein, da ihm eine Strebensdynamik eigen ist, die erst in der Teilhabe am göttlichen Geist zu ihrer Erfüllung kommt – eine Erfüllung, die er nicht selbst bewirken kann und die er doch als seine höchste Aktivität erfährt. Die Realisierung dieser Anlage ist die sukzessive Manifestation der Gottebenbildlichkeit in uns, was nichts anderes ist als der Prozess der Heiligung (*sanctificatio*).

Die TTA erweitert dieses Bild, indem sie, Einsichten von Eriugena, Meister Eckhart und Cusanus folgend, eine radikal externalistische Deutung dieses drei(ein)heitlichen Vorgangs vorschlägt. Der ist zwar, könnte man argumentieren, auch bei Augustinus selbst bereits angelegt, aber noch nicht ausgeführt. In diesem Vorgang wird nicht mehr zwischen „innen“ und „außen“, dem Geist, seinen technischen Erweiterungen und seinem kulturellen Kontext unterschieden. Vielmehr zielt die augustininische Konkordanz letztlich auf eine Konkordanz von Natur, Technik (*ars*) und Kultur (*cultus*). Die grundlegenden augustininischen anthropologischen bzw. gna-dentheologischen Einsichten bleiben jedoch dieselben.

Wir sind im Bild Gottes erschaffen, aber wir können die Bedeutung dessen nicht erfassen vor der *visio Dei*.⁹⁹

⁹⁹ Diese Forschung wurde gänzlich durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert (DOI: 10.55776/P36322).

Abstract: In this essay, the theological-anthropological foundations of a trinitarian anthropology of technology, which can be found in the Augustinian trinitarian interpretation of the concept of the image of God, are presented in their most important basic features. According to Augustine, man is the image of the Trinity in that his mind has a certain tripartite relational structure, the members of which Augustine first describes with the terms *mens*, *notitia* and *amor* (*De Trinitate*, Book IX), then with *memoria*, *intellectus* and *voluntas* (Book X). The main thesis of this text is that, contrary to extant proto-Cartesian or psychologistic interpretations, this is a genuinely biblical, Pauline anthropology in which the constitution of the human mind cannot be separated from its grace-imbued destiny to participation in the Divine.

Keywords: Augustine, *De Trinitate*, Trinity, relationality, trinitarian anthropology, theological anthropology