

Meiner

Philosophische Bibliothek

Aurelius Augustinus

De trinitate

Lateinisch-Deutsch





AURELIUS AUGUSTINUS

De trinitate

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

Neu übersetzt
und mit Einleitung herausgegeben
von
Johann Kreuzer

Lateinisch–deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

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

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

INHALT

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

Aurelius Augustinus

De trinitate

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

EINLEITUNG

1.

Zu dieser Ausgabe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

*Trinität als Gegenstand
philosophischer Betrachtung*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

Der Kontext

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ Vgl. Confessiones. V,13,23 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

*Augustinus' Analyse
des Denkens der Trinität*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ Vgl. De trin. XI,5,8, S. 152/53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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