



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Augustins Biblische Anthropologie: Der Mensch als Bild Gottes
in De Trinitate

verfasst von | submitted by

Enrico Grube

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dipl.-Theol. Dr. Ludger Schwienhorst-
Schönberger Bakk.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. <i>Imago Dei</i> : Begriffliche Transformationen	8
1.1. <i>Der Mensch als Statue Gottes</i>	9
1.2. <i>Die christologisch-soteriologische Transformation bei Paulus</i>	15
1.3. <i>Die Dreigliedrige Anthropologie des Paulus</i>	18
1.4. <i>Bild und Ähnlichkeit nach Irenäus von Lyon</i>	24
2. Die Dreiheiten in <i>De Trinitate</i>	28
2.1. <i>Zur Logik der Trinitarischen Relationen</i>	31
2.2. <i>Buch VIII: Augustins Weg zur Innerlichkeit</i>	36
2.3. <i>Buch IX: Die drei(ein)heitliche Struktur des Geistes</i>	43
2.4. <i>Buch X: „Si fallor, sum.“ Der Prozess der Selbsterkenntnis</i>	50
3. „Jetzt sehen wir im Spiegel“: Vom endlichen und ewigen Geist	59
3.1. <i>Buch XIV: Trinitarische Struktur und Gottesfähigkeit</i>	61
3.2. <i>Buch XV: Das Rätsel von der Zeugung des Wortes</i>	73
Schlussbemerkungen	81
Bibliografie	82
Abstract.....	85

Einleitung

So nämlich ist das Unbegreifliche zu suchen: nicht soll glauben, nichts gefunden zu haben, wer finden konnte, wie unbegreiflich ist, was er suchte.¹

Dass der Mensch als ‚Bild‘ bzw. ‚Statue Gottes‘ (צלם אלהים – *sälām elohim*)² (Gen 1,26.27) erschaffen wurde, muss als anthropologische Ur-These der Priesterschrift zu den axiomatischen Grundsätzen einer jeden Anthropologie gehören, die für sich beanspruchen will, auf der biblischen Tradition zu beruhen. Die stark divergierenden Deutungen dieses Grundsatzes sind jedoch oft vor allem Spiegelbilder des theologischen Denkens derjenigen, die sie vertreten. Dabei wird in der zeitgenössischen Theologie entweder auf anthropologische Thesen aufgebaut, die sich aus neuzeitlichen säkularen Denkströmungen ableiten lassen, oder es wird ein rein offenbarungstheologischer Zugang zu den biblischen Quellen entwickelt.

So verorten z. B. sowohl Hans Urs Von Balthasar als auch Kathryn Tanner die Gottebenbildlichkeit³ in der menschlichen Fähigkeit zu freiem und selbstbestimmtem Handeln, und grenzen sich darin ausdrücklich von älteren Deutungen ab, die sie mit Bezug auf den Geist oder einer hypostasierten menschlichen Natur bestimmen.⁴ Für von Balthasar liegt „die entscheidende Gottabbildlichkeit der Kreatur in ihrem *autexousion*, in der geschaffenen Abspiegelung der ungeschaffenen Freiheit,“ womit „das ‚Bild Gottes‘ im Menschen jede gegenständliche Anschaulichkeit und Feststellbarkeit“

¹ *De Trin* 15, 2, 2: *Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda: ne se existimet nihil invenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit invenire.* ‘De Trin’ = A. AUGUSTINUS: *De trinitate libri quindecim* (CCL 50). Turnhout 1968. Alle deutschen Übersetzungen aus *De Trin* V, VIII–XI, und XIV–XV sind entnommen aus A. AUGUSTINUS: *De Trinitate*, Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V. Neu übersetzt und mit Einleitung hg. von J. Kreuzer. Hamburg 2001; deutsche Zitate aus den sonstigen Büchern sind entnommen aus A. AUGUSTINUS: *Des Heiligen Kirchenvaters Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreifaltigkeit*. Übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus (BKV 2. Reihe, 13–14). München 1935/36. Eigene Abweichungen von diesen Übersetzungen werden jeweils angezeigt und gerechtfertigt.

² Zur Begriffsklärung im Rahmen der Priesterschrift vgl. §1.1.

³ In der exegetischen Literatur wird dieser Terminus, seiner vermeintlichen theologischen Überfrachtung wegen, häufig durch Ausdrücke wie ‚Bild-Gottes-Begriff‘ ersetzt. Da eben diese ‚Überfrachtung‘ in der vorliegenden Arbeit reflektiert werden soll, behalte ich dort, wo es mir sinnvoll erscheint, den klassischen Ausdruck bei.

⁴ Vgl. M. LEVERING: *Engaging the doctrine of creation: cosmos, creatures, and the wise and good creator*. Grand Rapids, Michigan 2017, 146–148.

verliert.⁵ Sein Inhalt könne daher auch nicht von der ‚menschlichen Natur‘ abgeleitet werden, denn erst „[i]m Blick auf die unendliche Freiheit erkennt die endliche Freiheit, wie sie sich in ihrer Endlichkeit und Naturhaftigkeit verwirklichen kann und soll.“⁶ In ähnlicher Weise bestimmt Kathryn Tanner die Gottebenbildlichkeit in der ‚Plastizität‘ menschlichen Lebens, die die Grenze von Geist und Materie übersteigt. Es sei gerade die Offenheit für radikale Transformation, durch die der Mensch sich selbst zum ‚Bild des göttlichen Bildes‘ (d. i. Christi) formt, indem er die Unbegreiflichkeit Gottes nachahmt.⁷

Entgegen solchen freiheitstheologischen bzw. voluntaristischen Positionen kann für Karl Barth die Gottebenbildlichkeit nur darin bestehen, „dass Gott uns dazu bestimmt hat, in unserer Existenz von seiner Existenz Zeugnis zu geben“, da wir Gott in keiner Weise gleichen, sondern „nur der Welt und allem, was in der Welt ist.“⁸ Dass diese minimalistisch-responsive Deutung passgenau Barths passiver Gnadenlehre und seiner Ablehnung der *analogia entis* entspricht, entbehrt nicht einer gewissen Ironie; denn er selbst sieht in den klassischen Deutungen von Gen 1,26–27, von Athanasius bis Troeltsch, vor allem „die Vielseitigkeit des menschlichen Erfindungsgeistes“ am Werk, von der es zugunsten eines ‚direkten Weges‘, der näher am biblischen Text liegt, Abstand zu nehmen gelte.⁹ Im Zuge der Aufzählung solcher eher ‚erfinderischen‘ und also unbiblischen Ansätze erwähnt Barth auch den Augustins, der „dieses Gottebenbildliche (...) im Blick auf Gottes Dreieinigkeit in den drei Seelenkräften der *memoria*, des *intellectus* und des *amor*“ gefunden haben will.¹⁰

Der trinitarischen Deutung zufolge, die Augustinus sukzessive in der zweiten Hälfte (Bücher VIII–XV) seines philosophisch-theologischen Hauptwerkes *De Trinitate* vorstellt, ist der Mensch Bild der Trinität, indem seinem Geist (*mens*) eine gewisse Dreiheit zukommt, die Augustinus zunächst mit den Begriffen *mens*, *notitia* und *amor* (Buch IX), dann mit *memoria*, *intellectus* und *voluntas* (Buch X) bezeichnet. Dies muss tatsächlich als eine theologiegeschichtliche Innovation ersten Ranges angesehen

⁵ H. U. VON BALTHASAR: Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln 1976, 364.

⁶ Ebd.

⁷ K. TANNER: Christ the key. Cambridge 2010, 52–53: „One can say human nature in this respect [i.e., the fact that humans are open to radical transformation] forms an image of that divine image by imitating God’s own incomprehensibility.”

⁸ K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/I: Die Lehre von Gott. Zollikon-Zürich 1940, 211.

⁹ Vgl. K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/I: Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon-Zürich 1945, 216.

¹⁰ Ebd.

werden.¹¹ Dennoch ist es wichtig zu betonen, dass es sich, zumindest in Augustins Selbstverständnis, bei dieser These keinesfalls um die Neuentdeckung einer theologischen Idee handelt, sondern vielmehr um eine Offenlegung dessen, was der Schöpfung als *vestigium trinitatis* immer schon als zu Entdeckendes, Intelligibles eingeschrieben ist.¹² Dies ist als Grundzug augustinischen Denkens im gesamten Werk offenkundig, doch er betont es insbesondere am Beginn des letzten Buches, wenn er schreibt, „wir sind beim Geschaffenen verweilt, um in ihm den zu erkennen, der es erschaffen hat.“¹³ Und mit Verweis auf Röm 1,20, sowie Weish 13,5 rechtfertigt er sein Vorgehen, durch welches er „in der Schöpfung durch mancherlei Arten von Dreieinheiten (*trinitates*) gewissermaßen stufenweise bis zum menschlichen Geist (*ad mentem hominis*) gelangte, Anzeichen jener höchsten Dreieinheit (*indicia summae illius trinitatis*) suchte, die wir suchen, wenn wir Gott suchen.“¹⁴

Hinter diesem Weg von den Dreieinheiten der Schöpfung zu derjenigen Dreieinheit, die Bild Gottes ist, steht innerhalb der Gesamtargumentation des Buches zunächst die Absicht, die Logik der trinitarischen Beziehungen besser verstehen zu können, indem eben keine ‚äußeren‘ Objekte oder Relationen als Vergleichspunkte herangezogen werden, sondern „die gleichen Sachverhalte *modo interiore*“, also in Bezug auf ‚innerliche‘ Prozesse dargestellt werden.¹⁵ Dies ergibt sich aus der Logik der Problemstellung, ist jedoch keinesfalls rein illustrativ zu verstehen; denn im Vollzug dieser Darstellung entwickelt Augustinus, in den Worten Rowan Williams‘, „eine ganzheitliche theologische Anthropologie, in welcher verschiedentliche Themen der christlichen Lehre miteinander verflochten werden zu einer Darstellung dessen, wie menschliches Handeln, Wollen und Denken zu einer Teilhabe am Handeln Gottes gelangt.“¹⁶

¹¹ Vgl. P. 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. D. SCHLÜTER: Art. Gottebenbildlichkeit. In: HWP 3 (G–H) (1974), 814–818, 816; L. SCHEFFCZYK: Art. Gottebenbildlichkeit, III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, IV. Systematisch-theologisch. In: LThK³ Bd. 4 (1995), 874–876, 874.

¹² Barth lehnt die Idee der *vestigia trinitatis* in der Schöpfung freilich ab, was dazu führt, dass ihm die Augustinische Konzeption als reine Erfindung erscheinen musste. Zur Analyse und Metakritik der modernen Augustinuskritik, mit Blick auf Barth, Rahner, von Balthasar, Moltmann und Pannenberg, vgl. R. KANY: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“* (STAC 22). Tübingen 2007, 369–392.

¹³ *De Trin* 15, 2, 3.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. *De Trin* 8, Prol, 1.

¹⁶ „Ultimately, *De Trinitate* is more than simply a meditation on a particular doctrine; it is an integral theological anthropology, a structure in which diverse doctrinal themes are woven together in an account

In der vorliegenden Arbeit 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. Wie bereits aus dem Titel hervorgeht, steht dabei die These im Vordergrund, dass es sich bei dieser, trotz aller terminologischen Innovationen und trotz aller Anleihen an neuplatonischen Philosophemen, um eine genuin *biblische* Anthropologie handelt. Was damit gemeint ist, wird im ersten Kapitel erläutert, das zunächst auf den ursprünglichen Bild-Gottes-Begriff der Priesterschrift (§1.1.) sowie seine christologisch-soteriologische Transformation bei Paulus (§1.2.) eingeht, um dann zum einen in der paulinischen Dreigliedrigkeit des Geistes (§1.3.) einen Kerngedanken der Anthropologie des Paulus vorzustellen, an dem sich seine Gnadenlehre in all ihrer Vielschichtigkeit und Paradoxität bereits *in nuce* abzeichnet, zum anderen die auf Irenäus von Lyon zurückgehende dynamische Deutung der priesterschriftlichen Unterscheidung von ‚Bild‘ und ‚Ähnlichkeit‘ als dem biblischen Text keinesfalls fremd zu verteidigen (§1.4.). Die These dieser Arbeit kann somit daraufhin präzisiert werden, dass dasjenige, was hier unter den Begriffen einer ‚paulinische Dynamik‘ zwischen Sein und Werden, einer sukzessiven Teilhabe der Glaubenden am ‚Urbild‘ Christi, aber auch der paradoxalen Natur des den Glaubenden einwohnenden *pneumas* verhandelt wird, in Augustins trinitarischer Anthro-po-Theologie phänomenologisch angereichert ausgearbeitet wird.

Der Titel der Arbeit darf auch als Herausforderung an diejenigen Interpreten verstanden werden, die, einem altbekannten ‚Harnackschen‘ 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.¹⁷ 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 bildet und mithin als Vorreiter des ‚modernen Selbst‘ in Anspruch genommen werden kann.¹⁸ Solche Positionen werden, freilich in unterschiedlicher Nuancierung und

of how human acting, desiring, and thinking come to participate in the action of God.” R. WILLIAMS: *Art. Trinitate, De.* In: FITZGERALD, A. / CAVADINI, J. (Hg.): *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia.* Grand Rapids 1999, 845–851, 846. Alle Übersetzungen aus dem Englischen sind meine eigenen.

¹⁷ Zur Nachwirkung Adolf von Harnacks auf die Augustinuskritik vgl. B. STUDER: *Augustins 'De Trinitate'. Eine Einführung.* Paderborn 2005, 34–35.

¹⁸ Vgl. C. TAYLOR: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Frankfurt a. M. 1994, 235: “Auf dem Weg, der von Platon zu Descartes führt, steht Augustin.“

mit gegensätzlicher Wertung, von einer Reihe von Philosophen und Theologen vertreten.¹⁹ 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 Strukturanalogie zur göttlichen Trinität stehen.²⁰

Diese Deutungen stimmen trotz aller Unterschiede darin überein, dass sie den komplexen Aufbau und bisweilen schwierigen, in manchen Passagen mäandrierenden Duktus des augustinischen Textes nicht ernst nehmen, sondern sich aus den jeweiligen Büchern herausgreifen, was zu ihrer kartesischen bzw. psychologischen Theorie passt. Zur Untermauerung der biblischen bzw. paulinischen Deutung, die hier vorgeschlagen wird, werden daher die hierfür relevanten Bücher aus *De Trinitate* im Sinne eines *close reading* eingehend analysiert und darin Augustins Text in seiner Vielschichtigkeit vergegenwärtigt. Dabei wird sich zeigen, dass es sich bei diesem Werk nicht nur um eine philosophische oder dogmatische Abhandlung, sondern mindestens ebenso um ein Stück philosophischer Schriftexegese handelt.

Das zweite Kapitel beginnt dementsprechend zunächst mit einer Vorstellung des trinitätstheologischen Grundproblems, das Augustinus mit seinem Verfahren *modo interiore* behandeln will (§2.1.). Es folgt eine Analyse derjenigen Bücher, in denen er die dreieinheitliche Struktur des Geistes vorstellt. Obwohl das erst in Buch IX geschieht, sind die vorbereitenden Ausführungen in Buch VIII zum Verständnis augustinischer ‚Innerlichkeit‘ unentbehrlich (§2.2.). Darin zeigt sich auch schon ein entschieden *un-*kartesischer Zug in seinem Verständnis dessen, was in der Moderne mit ‚Selbst‘ oder ‚Subjekt‘ bezeichnet werden wird. Eine Analyse der Darstellung der ‚Dreiheiten‘ des

¹⁹ Vgl. z. B. C. GUNTON: Augustine, the Trinity, and the Theological Crisis of the West. In: Scottish Journal of Theology 43 (1990), 33–58; C. M. LACUGNA: God for us: The Trinity and Christian life. San Francisco 1991; S. MENN: Descartes and Augustine. Cambridge 1998. Die Augustinuskritik der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts bezieht sich gewöhnlich auf die äußerst einflussreiche psychologische bzw. psychologistische Interpretation der Dissertation von Michael Schmaus, die m. E. auch der ‚kartesischen‘ Tradition zugerechnet werden kann – freilich ohne die Harnacksche Wertung zu übernehmen. Vgl. M. SCHMAUS: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Münster 1967 (¹1927). Z. B. beziehen sich sowohl Rahners als auch von Balthasars Kritiken, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, eher auf Schmaus als auf Augustinus selbst (vgl. KANY: Augustins Trinitätsdenken, 373–378). Diese prominenten kritischen Ansätze werden bisweilen von nachfolgenden Theologen auch einfachhin übernommen. Vgl. z. B. J. WERBICK: Gott verbindlich: eine theologische Gotteslehre. Freiburg im Breisgau 2007, 247.

²⁰ Im deutschsprachigen Raum steht hierfür beispielhaft J. BRACHTENDORF: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in 'De Trinitate' (Paradeigmata 19). Hamburg 2000.

menschlichen Geistes in den Büchern IX (§2.3.) und X (§2.4) wird dies zu zeigen versuchen.

De Trinitate ist auch dasjenige Werk, an dem Augustinus am längsten arbeitete. Wie Kany nach einer detaillierten Sichtung des Materials zur Entstehungsgeschichte schließt, hat er es mit hoher Wahrscheinlichkeit „um 399 begonnen und zwischen 420 und 427 beendet.“²¹ Diese lange Entstehungsperiode führte dazu, dass einige der früheren Bücher ohne seine Zustimmung vervielfältigt und gewissermaßen als ‚Raubkopie‘ verschickt wurden, was Augustinus nicht nur Anlass zu Klagen gab, sondern sogar dazu führte, dass er die Arbeit für längere Zeiten unterbrach, da er den Eindruck hatte, „die gesamte rhetorische Strategie der Präsentation von *De Trinitate* sei unterminiert worden.“²² Dies sollte zum Anlass genommen werden, auf die letzten Bücher (XIV und XV) ein besonderes Augenmerk zu legen; denn Augustinus zufolge sind die früheren Bücher für sich genommen offenbar potenziell irreführend. Tatsächlich liest sich das Werk insgesamt als eine Art narrativer Aufstiegsbewegung (*anabasis*), die erst am Ende des Werkes – in der Mitte von Buch XIV – zum Gipfel gelangt, um diesen dann weiter zu erkunden. Und gerade dort scheint sich die hier vorgeschlagene paulinische Lesart förmlich aufzudrängen. Daher ist das dritte Kapitel der Analyse einiger für die vorliegende These relevanter Passagen dieser beiden komplexen Bücher (Buch XIV: §3.1.; Buch XV: §3.2.) gewidmet.

Diese Arbeit kann freilich keine vollständige Analyse und Interpretation von *De Trinitate* liefern. Dies könnte nur im Rahmen einer umfangreichen Monografie geschehen.²³ Stattdessen beschränkt sie sich darauf, für die erwähnte biblisch-paulinische Deutung der augustinischen Anthropologie begründet Stellung zu beziehen. Die Betonung einer fundamentalen Differenz zwischen dem augustinischen Denken und der post-kartesisch neuzeitlichen Anthropologie ist dabei keineswegs neu, sondern wurde bereits von Rowan Williams ausgearbeitet, auf dessen Deutung sich die vorliegende

²¹ KANY: Augustins Trinitätsdenken, 46. Vgl. Ebd., 31–46.

²² C. MARSHALL: Retrieving the imago agens in the structure of systematic theology and spiritual exercise: a search inspired by the illumination of the Master of the early fourteenth-century Luttrell Psalter (Dissertation). Heythrop (SAS) 2022, 56–57, mit Verweis auf *Epistula* 174 in A. AUGUSTINUS: Letters 156–210. *Epistulae* II (Übers. ROTELLE, JOHN E.). New York 1990. Vgl. auch WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 846.

²³ Neben den bereits erwähnten klassischen Monografien von Schmaus (vgl. Fn. 19) und Brachtendorf (vgl. Fn. 20), sowie der umfassenden Überblicksdarstellung über die Forschungslandschaft von Kany (vgl. Fn. 12) sei an dieser Stelle besonders verwiesen auf L. AYRES: *Augustine and the Trinity*. Cambridge 2010, sowie M. HANBY: *Augustine and modernity*. London 2003.

Arbeit auch in weiten Teilen stützt,²⁴ und der seinerseits Autoren wie Michael Hanby und John Cavadini stark beeinflusst hat,²⁵ auf deren Arbeiten auch zurückgegriffen werden wird.

Auch soll nicht unerwähnt bleiben, dass diese Arbeit Teil eines umfassenderen Projekts des Autors ist, die Grundzüge einer biblisch wie theologiegeschichtlich fundierten verkörperten, relationalen theologischen Anthropologie systematisch zu erarbeiten.²⁶ Dass gerade Augustinus, dem so oft eine durch Anhänglichkeit an den Neuplatonismus begründete Leibfeindlichkeit zugeschrieben wird, in gewisser, weiter zu bestimmenden Weise als Gewährsmann einer verkörperten Anthropologie in Anspruch genommen werden kann, wird nur demjenigen eigenartig erscheinen, der vergisst, dass wir in unseren Zuschreibungen allzu oft unsere eigenen modernen Dualismen in die Vergangenheit hineinprojizieren.

²⁴ R. WILLIAMS: *Sapientia and the Trinity: Reflections on the De Trinitate*. In: BRUNING, B. u.a. (Hg.): *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. Van Bavel*, vol. 1. Leuven 1990, 317–32, wiederabgedruckt in R. WILLIAMS: *On Augustine*. London 2016, 171–190; sowie R. WILLIAMS: *The Paradoxes of Self-knowledge in De trinitate*. In: LIENHARD, J.T. u.a. (Hg.): *Augustine: Presbyter Factus Sum. Collectanea Augustiniana*. New York 1993, 121–34, wiederabgedruckt in WILLIAMS: *On Augustine*, 155–170.

²⁵ HANBY: *Augustine and modernity*; J. C. CAVADINI: *Visioning Augustine*. Hoboken 2019.

²⁶ Ein erster Aufsatz hierzu ist im Erscheinen: E. GRUBE / J. HOFF: *Imago Dei: Trinitarian Anthropology in the Age of Technology*. In: ZIMMERMANN, JENS u.a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Theological Anthropology*. Oxford i. E. 2025.

1. *Imago Dei: Begriffliche Transformationen*

Die außerordentliche Wirkungsgeschichte, die der Begriff der Gottebenbildlichkeit in der christlichen Theologiegeschichte entfaltete, steht in einer gewissen Spannung zur Spärlichkeit seines Vorkommens in den alttestamentlichen Quellen, auf denen diese Geschichte beruht. Sein wohlbekannter Ursprung und primärer biblischer Bezugspunkt ist das Hexameron (Sechstageswerk) der Priesterschrift (P), Gen 1,26–27:

Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild [צלם – *sälām*], uns ähnlich [דמות – *demuth*]. Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. [27] Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes [צלם אלהים – *sälām elohim*] erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.²⁷

Daneben gibt es lediglich zwei weitere Stellen im Alten Testament, beide in P, wo auf den Begriff rekuriert wird; wobei durch seine Verwendung jeweils ein Rückbezug zum ursprünglichen Schöpfungsereignis hergestellt wird. Zunächst in Gen 5,1–3, im Zusammenhang der Aufzählung der Nachkommenschaft Adams:

Dies ist das Buch der Geschlechterfolge Adams: Am Tag, da Gott den Menschen erschuf, machte er ihn Gott ähnlich [*demuth*]. [2] Männlich und weiblich erschuf er sie, er segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch an dem Tag, da sie erschaffen wurden. [3] Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn, der ihm ähnlich [*demuth*] war, wie sein Bild [*sälām*], und gab ihm den Namen Set.

Wie Gott Adam nach seinem Bilde erschuf, so zeugt Adam nun seinerseits einen Sohn nach dem seinigen. Durch die begriffliche Parallele wird hier nahegelegt, dass sich die im Schöpfungswerk etablierte Beziehung über die Geschlechterfolgen hinweg auf die gesamte Menschheit überträgt. Wir haben mithin eine erste Andeutung dessen, was mit dem Paulinischen Begriff der Gotteskindschaft theologisch entfaltet werden wird – schöpfungstheologisch begründet, gewissermaßen die positive Kehrseite der Erbsünde.²⁸

Das dritte Vorkommen steht im Zusammenhang der Noach-Erzählungen in Gen 9,6, in der nachsintflutlichen Rede Gottes an Noach und seine Söhne:

²⁷ Alle biblischen Zitate sind der Neuen Einheitsübersetzung (EÜ 2016) übernommen.

²⁸ Dieser Zusammenhang kann hier freilich nicht weiter verfolgt werden. Zur theologischen Begründung der Erbsündenlehre und ihrer Aktualität vgl. C. SCHÖNBORN, et al.: Zur kirchlichen Erbsündenlehre: Stellungnahmen zu einer brennenden Frage. Einsiedeln 1991.

Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes [*säläm elohim*] hat er den Menschen gemacht.

Gott selbst begründet hier das Verbot, das Blut von Menschen zu vergießen, unter Verweis auf die Erschaffung des Menschen als sein Bild. Daraus ergibt sich auch bereits ein Deutungskriterium: Eine adäquate Interpretation dessen, worin die Beziehung der Gottebenbildlichkeit besteht, muss erklären können, dass sich aus ihr signifikante ethische Konsequenzen ergeben.

Die Erklärung der Diskrepanz zwischen diesem insgesamt recht sporadischen Auftreten des Begriffs innerhalb der alttestamentlichen Literatur und seiner stellaren Wirkungsgeschichte liegt m. E. darin begründet, dass und wie er in der paulinischen Literatur aufgegriffen und transformiert wurde. Es war schließlich dieser modifizierte Begriff, der über Paulus die Kirchenväter und insbesondere auch Augustinus beeinflusste. Die theologische Bedeutung der Gottebenbildlichkeit geht also auf eine innerbiblische Schriftexegese zurück, die ihrerseits die patristische Exegese begründete. Um den theologischen Kern des Begriffs zu verstehen, ist es also notwendig, eine rezeptions-ästhetische Perspektive einzunehmen. Diese Geschichte soll im Folgenden skizzenhaft nachgezeichnet werden. Doch zuvor sind noch einige Worte mit Blick auf die Deutung der priesterschriftlichen Bild-Gottes-Aussagen zu verlieren, um klären zu können, ob und inwiefern die spätere Transformation dem alttestamentlichen Text entspricht oder dessen Bedeutung entstellt.

1.1. Der Mensch als Statue Gottes

Was also ist in P mit ‚Bild Gottes‘ gemeint? In einer umfassenden Arbeit zu den Bild-Gottes-Aussagen und dem damit verbundenen Gedanken der Sonderstellung des Menschen im Alten Testament unterscheidet Annette Schellenberg drei Strömungen von Interpretationen, die in der Exegese des 20. Jahrhunderts einflussreich wurden:

(1.) Nach einer Interpretation ist der Mensch nach P durch den Dialog zwischen Gott und Mensch von seinen Mitgeschöpfen ausgezeichnet. (2.) Nach einer anderen Interpretation zielt die Bild-Gottes-Prädikation auf die besondere Funktion des Menschen als Stellvertreter Gottes, ohne dabei etwas über sein Wesen zu besagen. (3.) Nach einer dritten Interpretation schließlich qualifiziert die Bild-Gottes-Prädikation den Menschen als Repräsentanten Gottes und besagt

dabei sowohl etwas über seine Funktion (Stellvertreter) als auch sein Wesen (Gottähnlicher).²⁹

Die erste Strömung, der zufolge der Mensch vor den anderen Geschöpfen dadurch ausgezeichnet ist, dass Gott mit ihm in einen direkten Dialog tritt, ist Schellenberg zufolge, zumindest in ihren klassischen Formulierungen, exegetisch nur dürftig begründet. Sie beruht auf einer kleinen textlichen Differenz zwischen Gottes Anrede – Segen und Aufforderung zur Fruchtbarkeit – der Tiere in Gen 1,22 und der Menschen in Gen 1,28. Dieser Unterschied liegt jedoch nur in den Einleitungen („Gott sprach“ bzw. „Gott sprach zu ihnen“); die Anrede selbst ist in beiden Fällen eine direkte Anrede im Imperativ.³⁰

Die beiden anderen Strömungen sind auch deshalb besser begründet, weil sie „auf der Einsicht [beruhen], dass die priesterschriftlichen Aussagen von der Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen traditionsgeschichtlich mit der ao. [= altorientalischen] Bildtheologie und/oder den Bild-Gottes-Aussagen der ägyptischen (und assyrischen) Königsideologie verbunden sind.“³¹ Im alten Orient galten sowohl ‚echte‘ Bilder bzw. Statuen von Gottheiten als auch Könige und Pharaonen als Repräsentanten der Gottheiten selbst. Entsprechend wird der Mensch als solcher in P als Repräsentant bzw. Stellvertreter Gottes dargestellt. Somit wird auch verständlich, warum in Gen 1,26.27 der Mensch als ‚sälām‘ Gottes bezeichnet wird, das eher ‚Statue‘ als ‚Bild‘ bedeutet. Wie Georg Fischer in seinem Genesis-Kommentar anmerkt:

[Der Ausdruck] evoziert die im Alten Orient verbreiteten plastischen Darstellungen von Göttern und Königen. Ihren Standbildern erwies man Verehrung (vgl. Ex 20,5; Dan 3); diese repräsentierten die damit Abgebildeten. Von daher kommt dem Menschen eine ähnliche Funktion zu, in diesem Fall, Gott in der Welt zu *vertreten*, an seiner Stelle zu stehen. Da im Glauben Israels alle Abbildungen Gottes verboten waren (Ex 20,4), bedeutet das ‚Statue (Gottes)‘-Sein des Menschen eine außergewöhnliche Auszeichnung.³²

Erst die griechische Übersetzung des Ausdrucks in der LXX mit εἰκών (‚Bild, Abbild‘), die dann ins lateinische *imago* (‚Bild, Bildnis‘) mündete, transformierte die mit ihm ursprünglich verbundene Vorstellung von einer ‚lebendigen Statue Gottes‘³³ zu „einem

²⁹ A. SCHELLENBERG: Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101). Zürich 2011, 69.

³⁰ Vgl. Ebd.

³¹ Ebd., 69–70.

³² G. FISCHER: Genesis 1–11 (HThKAT 1). Freiburg 2018, 149.

³³ Vgl. B. JANOWSKI: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte. In: JANOWSKI, BERND (Hg.): Die Welt als Schöpfung (BThAT 4). Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.

weitgehend zweidimensional wahrgenommenen Konterfei bzw., in übertragenem Sinn, als eine Art Nachbildung, Abbild, ‚Ebenbild‘ Gottes.“³⁴

Die Kontroverse zwischen den Strömungen (2) und (3) bezieht sich nun darauf, wie diese Repräsentanz bzw. Stellvertretung weiter zu verstehen ist. Der laut Schellenberg auch heute gängigsten Interpretation³⁵ (2) zufolge handelt es sich bei den Bild-Gottes-Aussagen in P um rein funktionale Aussagen, die nichts über das Wesen oder die Substanz des Menschen aussagen, sondern ihn einzig und allein als Herrscher bzw. Verwalter der Schöpfung bestimmen. Anders als in früheren exegetischen Ansätzen wäre somit der Herrschaftsauftrag keine Folge der Gottebenbildlichkeit, sondern fiel mit ihr zusammen. Walter Groß argumentiert für diese Position zum einen auf der Grundlage der altorientalischen Königsideologie:

Von etwa 1780 vC. bis zu den Ptolemäern wird in Ägypten der Kg. terminologisch vielfältig als Bild Gottes, damit *aufgrund seines Amtes* als gottähnlich u. als Repräsentant Gottes auf Erden bezeichnet.³⁶

Zum anderen argumentiert Groß jedoch auch positivistisch textimmanent *ex silentio* – Gottebenbildlichkeit müsse sich auf den Herrschaftsauftrag beschränken, weil P ansonsten mehr dazu gesagt hätte:

Will man P nicht unterstellen, er habe gerade das Wichtigste zu sagen versäumt – nämlich, worin die Gottebenbildlichkeit besteht –, sei es, weil das allen Zeitgenossen selbstverständlich gewesen sei, sei es, weil P selbst keine klare Vorstellungen davon gehabt habe, wird man aus dem Wortlaut von Gen 1,26 schließen müssen: Die Gottebenbildlichkeit ist selbst eine funktionale Aussage. Der Mensch ist nicht kraft unbekannter Qualität Gottes Bild und soll infolgedessen u. a. über die Tiere herrschen, sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen.³⁷

Dagegen betonten Vertreter der Strömung (3), dass die Gottebenbildlichkeit nicht einfach mit dem Herrschaftsauftrag identifiziert werden kann, wenn sie für diesen Erklärungskraft haben soll. So argumentiert z.B. Heinrich Groß, „dass die dem Menschen verliehene Herrschaft über die untermenschliche Schöpfung nicht Wesen, sondern Folge der Gottebenbildlichkeit ist. Denn um diese Herrschaft ausüben zu können, müssen dem

³⁴ FISCHER: Genesis 1–11, 152.

³⁵ Vgl. SCHELLENBERG: Der Mensch, das Bild Gottes?, 70.

³⁶ W. GROß: Art. Gottebenbildlichkeit, I. Altes Testament. In: LThK³ Bd. 4 (1995), 871–873, 873, Hervorhebung E.G.

³⁷ W. GROß: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. In: ThQ 161 (1981), 244–264, 260.

Menschen selber zuvor herrscherliche Qualitäten zu eigen sein.“³⁸ Als ‚herrscherliche Qualitäten‘ wären dann solche zu identifizieren, die dem Menschen eine Repräsentanz Gottes gegenüber der Schöpfung ermöglichen – traditionellerweise der Geist bzw. das geistige Wesen des Menschen.

Schellenberg nimmt beiden Strömungen gegenüber eine weitere Position ein, der zufolge der Mensch weder aufgrund seiner Funktion noch aufgrund bestimmter Eigenschaften Bild Gottes ist, „sondern weil Gott ihn als ein solches Bild erachtet.“³⁹ Diese zunächst lapidar anmutende Deutung hat letztlich einige Berührungspunkte mit der dialogischen (1), macht sich jedoch deren Argumente nicht zu eigen.⁴⁰ Vielmehr deutet Schellenberg den Begriff im Rahmen des weiteren narrativen Verlaufs der P-Urgeschichte, in denen sowohl die im Herrschaftsauftrag implizierte Stellvertreterrolle des Menschen als auch seine Gottähnlichkeit insgesamt stark relativiert werden. Dabei zeigt sie m. E. überzeugend auf, dass der oft bemühte Kontrast zwischen P und den Bild-Gottes-Theologien der altorientalischen Umwelt gewöhnlich zu oberflächlich angesetzt wird. So spricht der textliche Befund eher gegen die oft getroffene Annahme, dass, anders als die von Handwerkern hergestellte Statue oder das Kultbild, der Mensch ‚echtes‘ Bild Gottes sei.⁴¹ Im Gegenteil: Dass es in P keinen erkennbaren Bezug zum Bilderverbot gibt, ist für Schellenberg „ein deutliches Indiz dafür, dass die priesterschriftliche Prädikation des Menschen als ‚Bild Gottes‘ rein metaphorisch zu verstehen ist“⁴² – im Unterschied zu vielen der ägyptischen Bild-Gottes-Aussagen, die hinsichtlich der göttlichen Natur des Pharao zumindest teilweise wörtlich gemeint waren.⁴³ Denn der Pharao wurde, *pace* Walter Groß, nicht nur in seinem Amt bzw. seiner Herrscherfunktion als ‚Bild Gottes‘ angesehen, sondern besaß mit seiner Thronbesteigung als ‚Sohn des Re‘ auch eine irdisch-göttliche Natur – wobei die Texte Schellenberg zufolge nicht genau erkennen lassen, „ob er dabei tatsächlich als Gott wahrgenommen wurde oder eher als Zeichen, das auf Gott hinweist.“⁴⁴ Ähnliches gilt auch für altorientalische Kultbilder. Diese wurden nicht als Abbildungen der Gestalt von Gottheiten verstanden, sondern „als Repräsenta-

³⁸ H. GROß: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. In: GROß, HEINRICH / MUßNER, FRANZ. (Hg.): *Lex Tua Veritas*. Festschrift für Hubert Junker zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 8. August 1961, dargeboten von Kollegen, Freunden und Schülern. Trier 1961, 89–100, 98, zitiert in SCHELLENBERG: *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 71.

³⁹ SCHELLENBERG: *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 72.

⁴⁰ Vgl. Ebd.

⁴¹ Vgl. Ebd., 117.

⁴² Ebd., 118.

⁴³ Vgl. Ebd.

⁴⁴ Ebd., 106.

tionen dieser Gottheiten selbst. Dies gilt in erster Linie für die Kultstatuen, die im Alten Orient als irdische Manifestationen der Gottheiten galten.“⁴⁵ Gottheiten waren in ihren Statuen real präsent, ähnlich wie Leib und Blut Christi in der Eucharistie.⁴⁶ Angesichts dieser Verständnisooptionen, sowie der bildkritischen Kultur des exilischen Israel wäre an dieser Stelle ein kritischer oder zumindest kontrastierender Kommentar zu erwarten gewesen. Da dieser jedoch fehlt und auch sonst kein Bezug zur Bilder(verbots)thematik erkennbar ist, „kann man entsprechend schließen, dass der Bezug zu den ‚echten‘ Kultbildern für den P-Verfasser lediglich ein indirekter war.“⁴⁷

Aber auch die Annahme eines nur indirekten, metaphorischen Bezugs zieht die Frage nach sich, was der Referenzpunkt der Statue-Gottes-Metapher ist. Hier könnte man wiederum entweder auf die Stellvertreterfunktion verweisen oder auf die Gottähnlichkeit in bestimmten Eigenschaften: Wie altorientalische Statuen und Kultbilder die Gottheit repräsentieren, so repräsentiert der Mensch als solcher Gott in der Schöpfung, entweder aufgrund einer Funktion, oder aufgrund einer Ähnlichkeit. Die atl. Konzentration auf den Herrschaftsauftrag könnte zunächst eine funktionalistische Deutung nahelegen – doch diese wird gerade im weiteren Verlauf der P-Urgeschichte infrage gestellt:

Der Beginn der Flutgeschichte (6,11–13) macht klar, dass Gott die Aufgabe, auf der Erde für Recht und Ordnung zu sorgen, tatsächlich delegiert hat (offenbar an den Menschen), dass der Mensch in dieser Rolle aber kläglich versagt hat. Hat Gott den Menschen bis zu diesem Zeitpunkt als seinen Stellvertreter gesehen, so nicht mehr im weiteren Fortgang: Bereits mit den Anweisungen zum Bau der Arche nimmt Gott die Zügel wieder selbst in die Hand, und in den Neuregelungen von 9,1–7 beauftragt er den Menschen nicht mehr zu ‚herrschen‘, sondern verweist auf sich selbst als denjenigen, der die Befolgung der neuen Regeln durchsetzen wird. Und dennoch bestätigt Gott in 9,6, dass er den Menschen als ‚Bild Gottes‘ erschaffen hat. Damit ist klar, dass es dem P-Verfasser bei der Bild-Gottes-Prädikation (noch) um anderes geht als um die Stellvertreterrolle des Menschen.⁴⁸

Gerade die Wiederholung des Bild-Gottes-Begriffs im Zusammenhang der post-sintflutlichen Weisungen Gottes an Noach machen also klar, dass die Gottebenbildlichkeit auch unabhängig von der Erfüllung des Herrscherauftrags bestehen bleibt. Dies legt wiederum den (supplementären) Gedanken einer funktionsunabhängigen Gottähnlichkeit des Menschen nahe; wie sich auch in den altorientalischen Kultbildern

⁴⁵ Ebd., 86.

⁴⁶ Vgl. Ebd., 88–89.

⁴⁷ Ebd., 118.

⁴⁸ Ebd., 120.

Funktion und Wesen nicht trennen lassen.⁴⁹ Doch an dieser Stelle gibt Schellenberg Walter Groß' kritischem Einwand Recht: Die Frage, worin diese Gottähnlichkeit des Menschen besteht, bleibt in P letztlich unbeantwortet – und dies ist bedeutsam:

Dass dem Aspekt der Gottähnlichkeit des Menschen in P nicht weiter nachgegangen wird, obwohl er mit der Bild-Gottes-Prädikation angedeutet ist, ist kaum ein Zufall.⁵⁰

Muss man also Groß folgen und entweder dem P-Verfasser unterstellen, dass er „das Wichtigste zu sagen versäumt“,⁵¹ oder aber annehmen, dass es sich bei der Gottebenbildlichkeit um einen rein funktionalen Begriff handelt? Schellenberg zufolge gibt es noch eine dritte Möglichkeit: „Das Schweigen ist Teil der Botschaft.“⁵² Denn das Versagen des Menschen ist nicht nur für seine Stellvertreterrolle bedeutsam, sondern „besagt auch viel über das Wesen des Menschen, kann man es sich doch nur damit erklären, dass dieser den Auftrag Gottes nicht erfüllen konnte oder wollte.“⁵³ Dies sei eine Konsequenz, die in der Forschung nur selten gezogen würde, da man sich meist nur auf einen Vergleich mit den mesopotamischen Schöpfungsmythen beschränkt, in denen der Mensch nicht zum Herrscher über die Schöpfung, sondern zum Sklaven der Götter erschaffen wird.⁵⁴ Aus dieser Perspektive wird der Mensch in P auch vergleichsweise durchaus positiv gezeichnet.

[D]ie negativen Aspekte fallen erst auf, wenn man den weiteren Verlauf der Urgeschichte mitberücksichtigt und diesen Kontext der priesterschriftlichen Bild-Gottes-Aussagen mit den Kontexten der ägyptischen und mesopotamischen Bild-Gottes-Prädikationen vergleicht: Während die ao. Bild-Gottes-Prädikationen im Zusammenhang überschwänglicher Beschreibungen des gottähnlichen Handelns und Wesens des Königs erfolgen, wird in P einzig über Noah positiv gesprochen (vgl. 6,9), über den Menschen als solchen aber primär negativ: Wie der Rest „allen Fleisches“ ist er verdorben und hat nicht nur nicht verhindert, sondern selbst dazu beigetragen, dass sich die Erde mit „Gewalttat“ gefüllt hat (vgl. 6,11–13). Und diese Natur des Menschen lässt sich auch mit der Sintflut nicht wegwaschen oder verändern. Es ist vielmehr Gott, der seine Regeln verändern muss, um ein erneutes Ausbrechen von „Gewalttat“ zu verhindern (vgl. 9,1–7).⁵⁵

Wenn man also den katastrophalen narrativen Fortgang der priesterschriftlichen Erzählung in den Blick nimmt, lässt sich Schellenberg zufolge die Schlussfolgerung

⁴⁹ Vgl. Ebd., 121.

⁵⁰ Ebd., 122.

⁵¹ GROß: Gottebenbildlichkeit im Kontext, 260.

⁵² SCHELLENBERG: Der Mensch, das Bild Gottes?, 122.

⁵³ Ebd., 123.

⁵⁴ Vgl. Ebd.

⁵⁵ Ebd.

ziehen, dass, pointiert formuliert, „der Mensch in P nicht wegen, sondern trotz seiner Natur ‚Bild Gottes‘ genannt [wird].“⁵⁶ Entsprechend ist die priesterschriftliche Erzählung von der Erschaffung des Menschen auch nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch orientiert: Die Betonung liegt „nicht auf dem Menschen, der ‚Bild Gottes‘ ist, sondern auf Gott, der den Menschen als ‚Bild Gottes‘ erschafft.“⁵⁷ Die weitere Schlussfolgerung Schellenbergs, dass der Mensch in P „nicht aufgrund seiner Qualitäten oder Aufgaben [Bild Gottes ist], sondern weil Gott ihn als dieses Bild erachtet“,“⁵⁸ rückt ihre Interpretation zum einen in die Nähe der dialogischen Interpretation – mit dem Unterschied, dass sie die „Eigentlichkeit des Menschen“ nicht so sehr in einem dialogischen „Gegenüber zu Gott“ verortet, sondern vielmehr in einem grundlegenden „Zuspruch, den Gott auch gegenüber der ernüchternden Realität der menschlichen Natur aufrecht erhält.“⁵⁹

Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist dem Verhältnis von Eltern zu ihrem Adoptivkind vergleichbar. Wie (im guten Fall) bei einem Adoptivkind ist die biologische Verwandtschaft bzw. wesensmäßige Entsprechung irrelevant. Indem Gott den Menschen als sein ‚Bild‘ erklärt, ist er es auch.⁶⁰

1.2. *Die christologisch-soteriologische Transformation bei Paulus*

Die für das christliche Denken entscheidende Transformation bzw. Zuspitzung des Begriffs geschieht im Zusammenhang der paulinischen Gnadenlehre. Für Paulus ist Christus das eigentliche Bild Gottes; und die Erkenntnis seiner Herrlichkeit (δόξα) ist mit der Annahme der Verkündigung des Evangeliums durch die Glaubenden verbunden:

Wenn unser Evangelium dennoch verhüllt ist, ist es nur denen verhüllt, die verloren gehen; denn der Gott dieser Weltzeit hat das Denken der Ungläubigen verblendet. So strahlt ihnen der Glanz des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist [ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ], nicht auf. (2Kor 4,3–4)

⁵⁶ Ebd., 124.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. Schellenberg erwähnt in diesem Zusammenhang auch E. ZENGER: Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112). Stuttgart 1983. Zenger betone zum einen, dass die Menschen „[n]icht aufgrund besonderer Leistungen oder Aufgaben, sondern als solche [...] Bilder Gottes sind“ (87), nur um drei Seiten weiter doch wieder funktionalistische Kriterien auszuformulieren, wenn er schreibt, die priesterschriftliche Bild-Gottes-Prädikation weise dem Menschen „eine dreifache Fähigkeit und Aufgabe“ zu, „(1) Wie ein König die Lebensordnung der Schöpfung zu sichern und zu schützen; (2) wie ein Götterbild Erscheinungsweise und Offenbarungsmedium göttlicher Wirkmächtigkeit auf der Erde zu sein; (3) wie ein Verwandter/Sohn Gottes die Welt als das ihm zugewiesene Heimathaus/Vaterhaus zu verwalten und liebevoll zu gestalten.“ (90). Vgl. SCHELLENBERG: Der Mensch, das Bild Gottes?, 124, Fn. 489.

⁵⁹ Ebd., 125, Fn. 491.

⁶⁰ Ebd., 125.

Taucht der Ausdruck hier noch in einem Nebensatz, im Zusammenhang einer Paränese auf, so wird er im Kolosserbrief zu einem schöpfungstheologisch begründeten Zentralbegriff. Wenn man der Annahme folgt, dass in Kol 1,15–20 ein urchristlicher Hymnus überliefert ist, so liegt Paulus diese christologische Fokussierung bereits in der Gebetstradition der Gemeinde vor, die Christus als ‚Erstgeborenem‘ (πρωτότοκος) nicht nur auf engste Weise mit dem Schöpfungshandeln Gottes verknüpft, sondern als Zielpunkt der gesamten Schöpfung ausweist:

Er ist Bild des unsichtbaren Gottes [ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου], der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin [δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν] erschaffen. (Kol 1,15–16)

Schöpfung ereignet sich nicht nur durch Christus, sondern auf Christus hin.⁶¹ Dieser Zusammenhang von Schöpfung und Vollendung, Protologie und Eschatologie, mit dem kosmischen Christus im Zentrum, ist auch anthropologisch bedeutsam; denn für Paulus sind die Glaubenden dazu bestimmt, Bilder Gottes zu werden, indem sie in das Bild Christi verwandelt werden, „in einem stufenweise voranschreitenden ‚charismatisch-ekstatischen‘, vielleicht visionären Erleben“⁶²:

Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt [τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα], von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn. (2Kor 3,18)

In Röm 8,29 und 1Kor 15,49 wird diese Neugestaltung bzw. Gleichgestaltung an Christus im Zusammenhang zukünftiger Vollendung behandelt, in beiden Fällen mit explizitem Bezug zum εἰκὼν-Begriff.⁶³ Im ersten Korintherbrief verbindet Paulus diesen Gedanken mit der in Röm 5,12–21 entwickelten 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.⁶⁴ Er ist als ursprüngliches Bild Gottes das ‚Bild des Himmlischen‘, nach dem wir gestaltet

⁶¹ Auch im der paulinischen Literatur nahe stehenden Hebräerbrief (Hebr 1,2–3) verbindet sich der Gedanke der primordialen Gottebenbildlichkeit Christi mit dem seiner kosmischen Rolle in Schöpfung und Erlösung, was für den Verfasser auch deshalb wichtig ist, da er die Herrschaft Christi über die Engel betonen will, die für seine Adressaten wohl eine über die Gebühr große theologische Bedeutung besaßen.

⁶² J. ERNST: Art. Gottebenbildlichkeit. In: LThK³ 4 (1995), 873–874, 873.

⁶³ In Röm 8,29 verdunkelt die EÜ leider diesen Zusammenhang: „[D]enn diejenigen, die er im Voraus erkannt hat, hat er auch im Voraus dazu bestimmt, *an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben*.“ Im Griechischen: συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

⁶⁴ Vgl. O. HOFIUS: Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21. In: Paulusstudien II (WUNT 143). Tübingen 2002, 62–103.

werden sollen, um das ‚Bild des Irdischen‘, nach dem wir aufgrund des Sündenfalls gestaltet wurden, zu ersetzen (1Kor 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 εἰκών-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 [10] und habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. (Kol 3,9–10)

In der paradox anmutenden Rede vom neuen Menschen, der bereits angezogen worden ist und gleichsam weiterhin erneuert wird, spiegelt sich die mit dem Christusergehn einhergehende Ambivalenz von erlöst sein und erlöst werden, präsentischer und futurischer Eschatologie, die sich, wie wir sehen werden, auch in den patristischen und insbesondere augustinischen Reflexionen zur Gottebenbildlichkeit wiederfindet.

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“ (2Kor 5,17; cf. 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 8,20–21): Sie wartet „in Geburtswehen“ darauf, dass wir zu dem werden, wofür wir bestimmt sind: wahrhaftige Bilder Gottes. Somit ist die tiefste Sehnsucht der Schöpfung auch die unsrige. Dies ist kein platter Anthropozentrismus, sondern ein Konkordanz-Gedanke, der die holistische Einheit von Schöpfung und Mensch voraussetzt.

Wenn wir Schellenbergs Deutung des priesterschriftlichen Bild-Gottes-Begriffs folgen, so ist der paulinische mit ihm nicht nur verträglich, sondern kann geradezu als seine Erfüllung angesehen werden: Nach dem Verlust des Anspruchs, Gott herrschaftlich vertreten zu können oder in irgend einer Weise zu ähneln, bleibt die Bildhaftigkeit des

Menschen aufgrund des göttlichen Zuspruchs bestehen, der bereits in der Gottesrede an Noach und seine Söhne getätigt, im Bundesschluss mit Abraham über die Generationen hinweg verstetigt wird, hernach (z. B. in Jesaja und Ezechiel) eine Dynamik hin zur universalen Gültigkeit für alle Menschen entfaltet und schließlich in Christus zur Erfüllung kommt. Der Kern der paulinischen christologischen Transformation des Begriffs der Gottebenbildlichkeit kann in der 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.

1.3. *Die Dreigliedrige Anthropologie des Paulus*

Der paulinischen Gnadenlehre zufolge kommt die Initiative in diesem Prozess Gott selbst zu. Dies zieht die Frage nach sich, wie Gott ihn im Menschen bewirkt, die wiederum eng mit der Frage nach dem Status des (Heiligen) Geistes (πνεῦμα) vis-à-vis dem Menschen bzw. der Seele (ψυχή) verknüpft ist: Zum einen ist dieser der Geist Gottes, eine Hypostase der Trinität; zum anderen soll er, mit den Worten Samuel Vollenweiders, „in die Glaubenden so eingehen, dass er zum wesenhaften Grund ihres eigenen Seins wird.“⁶⁵ Wie aber ist das möglich?

Bereits Henri de Lubac hatte, mit Verweis auf das Briefende des ersten Briefs an die Thessalonicher, die These aufgestellt, dass die paulinische Anthropologie nicht bzw. nicht nur, wie gemeinhin angenommen, einer binären Logik von Geist (πνεῦμα) vs. Fleisch (σάρξ) folgt, sondern vielmehr primär einer dreigliedrigen Einteilung von Geist (πνεῦμα), Seele (ψυχή) und Körper (σῶμα).⁶⁶ Explizit ausformuliert wird diese freilich nur an einer Stelle des paulinischen Oeuvres, deren Bedeutsamkeit daher leicht vernachlässigt werden könnte:

Er selbst, der Gott des Friedens, heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib [τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα] unversehrt,

⁶⁵ S. VOLLENWEIDER: Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie. In: VOLLENWEIDER, SAMUEL (Hg.): Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144). Tübingen 2002, 163–192, 163.

⁶⁶ H. DE LUBAC: Tripartite Anthropology. In: Theology in History. San Francisco 1996, 117–149.

damit ihr ohne Tadel seid bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus. (1 Thess 5,23)

Der Sache nach führt diese Stelle De Lubac zufolge direkt ins Herzstück der paulinischen Anthropologie; denn Paulus kontrastiert auch an anderen Stellen den zwar beseelten, jedoch geistlosen Menschen mit dem vom Geist Gottes Erfüllten (ἄνθρωπος ψυχικός vs. πνευματικός, 1Kor 2,14–15; vgl. auch 1Kor 15,44–46; Röm 8,9–11). Die Seele (ψυχή) ist dabei zwar nicht an sich selbst das Objekt pejorativer Konnotationen; dennoch kann der *nur* bzw. *lediglich* ‚beseelte Mensch‘ (ἄνθρωπος ψυχικός, 1Kor 2,14)⁶⁷ nicht erfassen, was vom Geist Gottes kommt. Da er sich dem Wirken des Geistes Gottes verschließt, ist es für ihn nichts als Torheit.⁶⁸

Natürlich darf man die körperliche, somatische Dimension in dieser Dreigliederung nicht mit dem paulinischen Begriff des Fleisches verwechseln. ‚Fleisch‘ hat mit Leib nichts zu tun, sondern bezeichnet den Menschen in seiner Verfallenheit an die Sünde. In der paulinischen Gegenüberstellung von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ werden keine verschiedenen Elemente der menschlichen Natur bezeichnet, wie Körper, Seele und Geist, sondern vielmehr gegensätzliche geistliche Verfasstheiten des gesamten Menschen.⁶⁹ Jedoch auch im Bezug auf die Unterscheidung von Seele und Geist dürfte klar geworden sein, dass es sich um keine rein innerlichen Vorgänge handelt. Daher wäre eine Rede von ‚Fakultäten‘ oder gar ‚Substanzen‘ hier verfehlt. De Lubac redet vielmehr von einem dreifaltigen ‚Aktivitätsgebiet‘, das von der Peripherie ins Zentrum reicht bzw. – um einen älteren spirituellen Ausdruck zu verwenden – ins Herz.⁷⁰ Aus diesem Grund wäre es auch nicht angemessen, in Platons dreigliedriger Einteilung der Seele in Begierde (ἐπιθυμητικόν), Wille (θυμοειδές) und Vernunft (λογιστικόν) einen Vorläufer der paulinischen zu wännen.⁷¹ Wenn man nach einem griechischen Vorläufer zu Pauls Trichotomie sucht, täte man De Lubac zufolge besser daran, ihn in Aristoteles zu sehen, der in *De Anima* (3,5) vom νοῦς, dem Prinzip intellektuellen Lebens, als unsterblich und göttlich spricht.⁷² Dennoch besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem

⁶⁷ Die EÜ übersetzt diesen Ausdruck zwar sachlich richtig, jedoch stark deutend als „irdisch gesinnter Mensch“, was die Gegenüberstellung ‚seelisch‘ vs. ‚geistig‘ verdeckt.

⁶⁸ Vgl. DE LUBAC: Tripartite Anthropology, 124.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Ebd., 117.

⁷¹ Vgl. aber G. H. VAN KOOTEN: Paul's anthropology in context: the image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity (WUNT 232). Tübingen 2008, der in einer beeindruckenden Materialsammlung über alle denkbaren intellektuellen Kontexte des Paulus auch einen indirekten Platonischen Einfluss über Philon geltend macht. Dennoch: Eine platonische Seelenlehre ist in Paulus nicht erkennbar.

⁷² DE LUBAC: Tripartite Anthropology, 125.

aristotelischen νοῦς und dem paulinischen πνεῦμα; und dieser Unterschied ist nicht nur terminologisch. De Lubac zufolge wird er zuerst bei Philon von Alexandrien deutlich, der zwar den Begriff des νοῦς als kosmischer Vernunft gebraucht, jedoch dort, wo er von der Schöpfung des Menschen spricht, den Begriff πνεῦμα verwendet: Wenn Gott dem Menschen sein πνεῦμα einatmet, gibt er ihm Philon zufolge in diesem Akt nicht einfach Leben, sondern einen Teil seines Geistes. Für Philon besteht mithin die Gottebenbildlichkeit des Menschen auch nicht einfach darin, dass er eine Seele hat, sondern dass er Anteil am πνεῦμα Gottes hat.⁷³

Für Paulus wie zuvor für Philon ist πνεῦμα ein semitischer Ausdruck, der auf den Akt der Einhauchung des Geistes in Gen 2,7 (LXX) zurückgeht; für Paulus ist er zudem eine Wirklichkeit, die den Zustand der Gnade in der Seele widerspiegelt, in welchem sie am Geist Gottes teilhat.⁷⁴ Ist er nun jedoch, um unsere anfängliche Frage wieder aufzugreifen, der Geist Gottes, wie er gewissermaßen ‚von außen‘ auf den Menschen einwirkt, oder ist er als ein Teil des Menschen, seines ‚Selbst‘ anzusehen? Hier sind sich De Lubac und Vollenweider, trotz ihrer unterschiedlichen theologischen Quellen und Hintergründe, einig in einem Sowohl-Als-Auch bzw. Weder-Noch.⁷⁵ De Lubac zufolge kann πνεῦμα weder einfach auf einen Zustand der Seele selbst reduziert und gewissermaßen als ‚Seele im Zustand der Gnade‘ verstanden werden, noch einfach als externe Realität, der gegenüber der Mensch völlig passiv ist – wie er u. a. gegen Karl Barth mit Verweis auf 1Kor 2,11 zu zeigen versucht.⁷⁶

Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist [τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ]? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes.

Dass dieser Geist des Menschen, der „in ihm ist“, nicht einfach mit dem Heiligen Geist identifiziert werden kann, wird De Lubac zufolge bereits durch den Folgesatz deutlich.⁷⁷

⁷³ “This *pneuma*, in man, is [for Philo] the principle of a higher life, the place of communication with God. Now such is also one of the meanings of *pneuma* in Saint Paul. It is not in Greece that we must search for its origin but in the Bible.” Ebd., mit Verweis auf Philon, *Legum allegoriae* I,12–13.

⁷⁴ Ebd., 126.

⁷⁵ Es ist sehr interessant zu sehen, dass der evangelische Neutestamentler Vollenweider, trotz der Tatsache, dass er De Lubacs Artikel an keiner Stelle erwähnt, zu recht ähnlichen Ergebnissen kommt; und das aufgrund von Analysen *anderer* Stellen aus dem Paulinischen Oeuvre (Vollenweider konzentriert sich v.a. auf Röm 8,9–11, während De Lubac, freilich aus der ihm eigenen Perspektive der systematischen Gesamtschau heraus, eher die oben erwähnten Stellen aus den beiden Korintherbriefen nimmt) und der Gegenüberstellung *anderer* Autoren für die letztlich abzulehnenden Extrempositionen.

⁷⁶ Vgl. DE LUBAC: *Tripartite Anthropology*, 129.

⁷⁷ Vgl. ebd. Diese Begründung trägt De Lubac m. E. zu lapidar vor: “This *pneuma* is certainly not the Holy Spirit, since Paul adds: ‘Similarly, no one knows the secrets of God except the Spirit of God.’” Die sachliche

Aber ebenso wenig kann er als konstitutiver Teil des Menschen bzw. seines ‚Selbst‘ verstanden werden, denn nach „Geist *des* Menschen“ fügt Paulus sogleich – sich selbst korrigierend oder ergänzend? – hinzu: „der *in* ihm ist.“ Was demzufolge den Menschen *par excellence* auszeichnet, ist eben dieses Element, das ihm nicht lückenlos zukommt, sondern ihm gleichsam innewohnt – als Fremdes und Ureigenstes. Für De Lubac manifestiert sich in ebendieser Ambiguität, dieser Oszillation, der Kern der paulinischen wie auch patristischen Anthropologie. Sie darf daher nicht einfachhin aufgelöst werden.

Vollenweider stellt, in recht ähnlicher Manier, zwei klassische Positionen gegenüber, in diesem Fall diejenige Wilhelm Boussets mit der Rudolf Bultmanns. Wilhelm Bousset steht dabei für die Deutung des Geistes als extrinsische Einwirkung, die ihm zufolge bei Paulus in eine ‚Übernahme‘ des Selbst der Glaubenden bis hin zum Ich-Verlust mündet:

Man sieht, der Supranaturalismus des Paulus ist so stark, dass er die Einheit und Kontinuität des menschlichen Ich ganz und gar zu sprengen droht. Der paulinische Christ hat, wie der Ekstatiker, sein Ich verloren, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd. Das Ich des Menschen ist Nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles.⁷⁸

Dagegen deutet Bultmann das paulinische Selbst als rein geschichtlich begründetes Selbst, das durch die Einwirkung des Geistes nicht von außen gesprengt, sondern erst konstituiert wird:

[Das Sein des Menschen] ist nicht natur- oder substanzhaft gedacht, sondern vollzieht sich in seinem Verhalten zu Gottes Anspruch, also in seinem *Handeln*, sofern dies nicht als ein in der Zeit ablaufender Prozess (wie der Gang einer Maschine) verstanden wird, sondern als entschlossenes und verantwortliches Handeln. *Eben deshalb hat er sein Sein nicht in der Verfügung, da es in jedem Jetzt auf dem Spiele steht, nämlich für Paulus: unter der Möglichkeit, von Gott oder von der Sünde bestimmt zu sein.*⁷⁹

Gegen eine depersonalisierende Übernahme des Selbst durch den Geist wie auch gegen cartesische Vorstellungen eines substanziiell gegebenen Ichs betont Bultmann, dass sich

Frage, in welchem Verhältnis der Geist Gottes zum Selbst steht, kann sicherlich nicht in einer einfachen Identifizierung beantwortet werden; jedoch begründet sich diese Einsicht nicht einfachhin aus diesem Vers.
⁷⁸ W. BOUSSET: *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (FRLANT 4). Göttingen ⁵1965, 123; zitiert in VOLLENWEIDER: *Geist Gottes als Selbst der Glaubenden*, 164.

⁷⁹ R. BULTMANN: Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft (1928). In: BULTMANN, RUDOLF (Hg.): *Glauben und Verstehen I*. Tübingen ⁴1961, 114–133, 132; zitiert in VOLLENWEIDER: *Geist Gottes als Selbst der Glaubenden*, 165. Hervorhebungen E. G.

dieses Selbst erst durch seine Entscheidungssituationen konstituiert und sich darin als ein entweder vom Geist Gottes oder der Sünde bestimmtes Selbst erweist.

Vollenweider zufolge wird keine der beiden Positionen den paulinischen Texten gerecht, obwohl er derjenigen Bultmanns nähersteht. Vorstellungen eines Ich-Verlusts durch den Geist stellt sich Paulus explizit entgegen; Depersonalisation wird für ihn ausschließlich von der Sünde bewirkt (vgl. Röm 7,17–23). Dagegen, so Vollenweider, rückt Paulus „die *Interferenz zwischen eingehendem göttlichem Geist und geschichtlichem Menschen* in den Vordergrund.“⁸⁰

Der eingehende göttliche Geist ersetzt also nicht das Erlebens- und Verhaltenszentrum des geschichtlichen Menschen, sondern er durchdringt es. Zugespitzt formuliert: *Das Pneuma handelt nicht anstelle unser selbst, sondern als unser Selbst.*⁸¹

Entgegen Bultmanns existentialistischer Deutung darf diese perichoretische Durchdringung von Selbst und Geist jedoch nicht als Ergebnis von Entscheidungen „eines einsamen Ichs“ verstanden werden, weil dies „den primären Gabecharakter des Lebens zu verspielen droht.“⁸² Mit anderen Worten: Bultmanns Existenzialismus erscheint Vollenweider als zu semi-pelagianisch, um die genuine paulinische Position widerzuspiegeln.

Vollenweiders eigener Versuch, aus den paulinischen Textbausteinen ein schlüssiges Bild zu entwickeln, mündet in eine Position, die derjenigen De Lubacs sehr ähnlich ist. Er spricht von einem „individuierten Pneuma“ im Menschen, das „in den Menschen eingegangene Pneuma“, das zwar nichts anderes ist als „die Gestaltwerdung des einen und selben Geistes“, von dem der Apostel in 1Kor 12,11 schreibt, dass er seine Gaben zuteilt, wie er will, jedoch nicht mit diesem identifiziert werden kann.⁸³ Gleichzeitig warnt er davor anzunehmen, dieses individualisierte Pneuma konstituiere so etwas wie ein „pneumatische[s] Selbst als *substanzhafte, hypostatische Größe*“, denn dies liefe auf einen gnostischen Dualismus hinaus, der Paulus fremd ist.⁸⁴ Vielmehr zeichne es sich durch seine Relationen aus: zu Gottes Geist als seinem Ursprung, zum Leib als

⁸⁰ VOLLENWEIDER: Geist Gottes als Selbst der Glaubenden, 184, Hervorhebungen d. Autors.

⁸¹ Ebd., Hervorhebungen d. Autors.

⁸² Ebd., 166.

⁸³ Vgl. Ebd., 185. Allerdings hütet sich De Lubac davor, in positiver Weise von einem solchen Pneuma zu sprechen, sondern beschränkt sich vielmehr darauf, *ex negativo* auf es zu verweisen, in der oben beschriebenen Differenz zwischen der Bezeichnung ‚Geist des Menschen‘ und der nachgestellten Relation des Innewohnens in 1Kor 2,11.

⁸⁴ Ebd.

„Inbegriff all dessen, was Menschen ihrer *Herkunft* nach sind“, sowie zur Welt insgesamt. Dieses Pneuma ist es auch, das „natürliche Fähigkeiten und Talente des Einzelnen zu Charismen“ macht.⁸⁵ Dennoch kommt ihm Vollenweider zufolge auch eine gewisse Substantialität zu; denn wie dem Sohn eignet auch dem Geist eine inkarnatorische Dimension, eine „kondeszente Bewegung in die erfahrbare Welt hinein“, die sich z. B. mit „Paulus‘ Reden vom pneumatischen Leib (1Kor 15,44.46), von der Erleuchtung der Glaubenden (2Kor 3,18; 4,6), von der Wirkung der Sakramente (1Kor 10,3f; 11,27–32), von pneumatischen Phänomenen wie etwa den Heilungskräften (1Kor 12,9.28.30) und eben auch [mit dem] Einwohnen des Geistes im Leib (Röm 8,9–11; 1Kor 6,19)“ assoziieren lässt.⁸⁶ Im schöpfungstheologischen Zusammenhang kann freilich die Unterscheidung zwischen Relationalität und Substantialität des Geistes letztlich relativiert werden, denn im Kontext einer *creatio continua* vermittelt „[d]ie *Bewegung des göttlichen Gebens* [...] erst die Pole von Geber und Gabe.“⁸⁷

Vollenweider zufolge wurden in der Paulusforschung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oft zwei Aspekte dialektisch gegenübergestellt, die in dieser pneumatischen Perspektive zusammengedacht werden müssen: die Rede von einem mystischen Einwohnen des Geistes, sowie die eher juridisch orientierte Rede von Rechtfertigung und Sühnetod.

So bringt die Aussage vom Einwohnen des Geistes in den Glaubenden das rückhaltlose *Eingehen Gottes* in seine Schöpfung zum Ausdruck. Die Rechtfertigungsbotschaft aber stellt heraus, dass sich die Geistesgabe nie zum habituellen Besitz der Beschenkten verselbständigen kann, sondern sich allein Gottes kontingentem Stiften von *Relation* verdankt.⁸⁸

Gleichwohl muss konstatiert werden, dass auch Vollenweider die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Geist Gottes und dem Selbst der Glaubenden letztlich nur diskursiv umkreisen kann; denn die Postulierung der Existenz eines individualisierten Geistes vom Geiste als Gabe des Gebers, die sich im Geben konstituiert, der den Leib zum Tempel des Heiligen Geistes macht und Charismen schenkt, beantwortet noch nicht die Frage, wie sich dieser einwohnende Geist zum Selbst insgesamt verhält. Auch Vollenweider kann hier nur negative Bestimmungen anbieten: dass der Geist das Selbst weder überformt noch zu einem separaten pneumatischen Selbst macht oder schlechthin

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 186.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., 192, Hervorhebungen d. Autors.

konstituiert. Insgesamt scheinen die paulinischen Texte selbst diese Frage in der Schwebe zu halten. Wie immer wieder zu Recht in der Paulusforschung zu bedenken gegeben wird, war eine systematische Darstellung theologischer Sachfragen nicht Paulus' Hauptinteresse. Seine Theologie ist immer eingebunden in konkrete kerygmatische Anliegen und hat eine pastorale und paränetische Grundhaltung. Es liegt also an der nachfolgenden Theologie, die sich aus diesen Texten wie auch aus der Glaubenspraxis der Gemeinden ergebenden Fragen weiter zu bedenken.

1.4. *Bild und Ähnlichkeit nach Irenäus von Lyon*

Im Blick auf die voraugustinische patristische Exegese und Theologie kann, neben einer gewissen Ungenauigkeit der Begrifflichkeit, die in der frühen Phase des Nachdenkens über die anthropologischen Implikationen des Christus-Ereignisses wohl unvermeidlich war, vor allem eine Fortsetzung der paulinischen Christozentrik des Bild-Gottes-Begriffs und der daraus sich ergebenden Dynamik von Sein und Werden festgestellt werden.⁸⁹ Diese manifestiert sich bei einigen Autoren in einer auf Irenäus von Lyon (ca.135 – ca.200) zurückgehenden theologischen Deutung der priesterschriftlichen Unterscheidung von Bild (*sälām – εἰκών – imago*) und Ähnlichkeit (*demuth – ὁμοίωσις – similitudo*). Irenäus geht dabei wie Paulus davon aus, dass nach dem Sündenfall zwischen der mit der Schöpfung des Menschen einhergehenden Gottebenbildlichkeit als „anthropologischer Grundbefindlichkeit“⁹⁰ und einer solchen unterschieden werden muss, die mit der Sünde Adams zunächst verloren gegangen war und erst durch Nachfolge Christi und Teilhabe an Christus wiedergewonnen werden kann. Diese beiden Aspekte identifiziert Irenäus mit den Begriffen ‚Bild‘ und ‚Ähnlichkeit‘ und setzt sie in direkte Beziehung zum Christus-Ereignis:

In den vergangenen Zeiten sagte man nämlich, der Mensch sei nach dem Bild Gottes gemacht, aber gezeigt wurde das nicht: Denn das Wort war bis dahin unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch gemacht worden war; deswegen hat er aber auch so leicht die Ähnlichkeit verloren. Als aber das Wort Gottes Fleisch geworden war (vgl. Joh 1,14), bestätigte es beides: Es zeigte nämlich das wahre Bild, indem es selbst das wurde, was sein Bild war, und es stellte die Ähnlichkeit

⁸⁹ Vgl. zum Folgenden T. HEITHER / C. REEMTS: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*. Münster 2007, 45–61; sowie SCHEFFCZYK: *Gottebenbildlichkeit*.

⁹⁰ HEITHER / REEMTS: *Adam*, 46.

sicher, indem es den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort ähnlich machte.⁹¹

Für Irenäus wurde Adam als Bild Christi, des Wortes, erschaffen, und konnte deshalb die Ähnlichkeit mit Gott verlieren, weil ihm Christus als sein Urbild nicht sichtbar war. Erst mit der Menschwerdung, da dieses Wort „das wurde, was sein Bild war“ konnte diese Ähnlichkeit wiederhergestellt werden. Der inkarnierte Christus wirkt gewissermaßen nicht nur erlösend, sondern auch epistemisch als sichtbares und zugängliches Bindeglied zwischen Gott und Mensch.

Während Irenäus in seiner betont anti-gnostischen Stoßrichtung v. a. die in Christus und seinem Opfer am Kreuz bereits wiederhergestellte Ähnlichkeit betont, und dabei die Notwendigkeit der Inkarnation ins Zentrum seiner Überlegungen stellt,⁹² legen andere Autoren wie Origenes und Clemens vor allem Wert darauf, dass wir uns an Christus durch Nachfolge in Gebet und einem tugendhaften Leben erst sukzessive angleichen müssen. Vor allem in der griechischen Theologie, von Didymus dem Blinden bis Johannes Chrysostomus, taucht dieser Gedanke in eben dieser begrifflichen Unterscheidung von wesenhaftem Bild und bedingt verwirklichter Ähnlichkeit immer wieder auf,⁹³ wobei auf die paulinische Dynamik der Angleichung an Christus als Urbild abgezielt wird.

Die Frage, ob diese patristische Deutung mit der ursprünglichen Intention der priesterschriftlichen Begriffe in Einklang zu bringen ist, wurde in der exegetischen Literatur oft klar verneint. So schreibt z. B. Walter Groß lapidar, die „Unterscheidung der beiden Lexeme *imago* und *similitudo*“ bei Irenäus sei „unsachgemäß“, da es sich dabei um Synonyme handle.⁹⁴ Dies wurde allerdings in der neueren exegetischen Forschung in Frage gestellt. So verweist Schellenberg zunächst auf die Verwandtschaft von *sālām* mit dem akkadischen Wort *šalmu(m)*, das „kein künstlerischer Begriff ist und entsprechend ganz unterschiedliche Arten von ‚Bildern‘ bezeichnen kann, sondern ein ‚religiöser‘ Begriff, bei dem ‚weniger das Moment der genauen Reproduktion einer dargestellten Wirklichkeit als vielmehr die machtvolle Repräsentation des Dargestellten im

⁹¹ IRENÄUS V. LYON: *Adversus Haereses*. Gegen die Häresien. Fünfter Teilband: (Übers. BROX, NORBERT) (FC 8/5). Freiburg i. Br. 2001, 5,16,2 (135–137); jedoch folge ich HEITHER / REEMTS: Adam, 47 darin, ‚similitudo‘ nicht wie Brox mit ‚Gleichnis‘, sondern mit ‚Ähnlichkeit‘ zu übersetzen.

⁹² Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.*, 5,17,1 (139–141).

⁹³ Vgl. HEITHER / REEMTS: Adam, 48–49.

⁹⁴ GROß: *Gottebenbildlichkeit im Kontext*, 245.

Vordergrund steht.“⁹⁵ *Demuth* habe dagegen deutlich andere Konnotationen. Als Bildung aus der Wurzel דמת (ähneln/gleichen) gehe es um Gleichheit oder Ähnlichkeit zweier Größen; und „[a]nders als beim Verb, bei dem es häufig auch um eine (wie auch immer näher zu bestimmende) ‚innere‘ Ähnlichkeit geht, verweist das Nomen meist auf eine ‚äußere‘ Ähnlichkeit, d. h. die Gestalt.“⁹⁶ Dies könne eine materielle Größe sein, aber auch die ‚Gestalt‘ in einem abstrakten Sinne; die Rede solle jedoch verdeutlichen, „dass das danach genannte Wort das Bezeichnete nicht ganz trifft.“⁹⁷ Das Wort markiere also einen „Differenzpunkt“; im Deutschen könne es auch mit „etwas wie“ wiedergegeben werden.⁹⁸ Insgesamt kommt Schellenberg zu dem Ergebnis, „dass die beiden Wörter im gemein-atl. Sprachgebrauch keine Synonyme sind.“⁹⁹ Und insbesondere mit Blick auf Gen 1,26 kommt sie schließlich im Rahmen ihrer Gesamtdeutung zu der Schlussfolgerung:

Mit der Bevorzugung des Wortes צלם liegt das Gewicht auf der Bild-(Gottes-) Bestimmung des Menschen, über das Wort דמות wird angedeutet, inwiefern dieses ‚Bild‘ Gott tatsächlich gleich ist oder eben auch nicht.¹⁰⁰

So werde der grundlegende Gedanke der „Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen“ in P über den Ausdruck ‚Bild Gottes‘ ausgedrückt und „Akzente über den (Nicht-)Gebrauch“ mit dem Ausdruck ‚Ähnlichkeit‘ gesetzt. Dies sei auch in Abgrenzung zu ägyptischen und assyrischen Bild-Gottes-Prädikationen geschehen. Es soll das Missverständnis vermieden werden, das „Bild Gottes“ sei selbst Gott. Vielmehr sei der Mensch lediglich „*elohimgestaltig*“;¹⁰¹ ein Gott Ähnliches – „und zwar eines, bei dem offen gelassen bleibt, worin diese Ähnlichkeit besteht.“¹⁰² Diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz wird auch von Fischer betont:

Kam in ‚Statue‘ die große Nähe zu Gott zum Ausdruck, so bringen das folgende [*demuth*] ‚Ähnlichkeit‘ und die Vergleichspartikel ‚wie‘ dabei zusätzlich den Aspekt der *nicht genauen* Entsprechung ein (...). Gott und Mensch stehen einander sehr nahe, mehr als alles sonst Geschaffene, doch bleibt zwischen ihnen eine Distanz.¹⁰³

⁹⁵ SCHELLENBERG: Der Mensch, das Bild Gottes?, 77, mit Zitat von SCHROER, S.: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg 1987.

⁹⁶ Ebd., 78.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., 80.

¹⁰⁰ Ebd., 125.

¹⁰¹ Ebd., 125, Fn. 495.

¹⁰² Ebd., 126.

¹⁰³ FISCHER: Genesis 1–11, 150.

Die asyndetische Kombination von ‚Statue‘ mit ‚Ähnlichkeit‘ verbindet *Konkretes mit Abstraktem*. (...) Diese Formulierungen unterstreichen zusammen zweifach doppelt sowohl die enge Beziehung als auch die bleibende Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch.¹⁰⁴

Damit soll natürlich keinesfalls gesagt sein, dass die irenäische Deutung dieser Begriffe irgendwie aus der priesterschriftlichen Bedeutung abgeleitet werden könnte; das ist schon aufgrund des unableitbaren Ereignischarakters der Inkarnation unmöglich. Sehr wohl ergibt sich daraus jedoch eine *semantische Offenheit* dieser Begriffe: Sie verweisen auf eine *Differenzbeziehung* zwischen Urbild und Abbild, die im Kontext von P nicht nur den Gegensatz zur ägyptischen und assyrischen Identifikation von Herrscher und Gottheit betont, sondern auch den Sündenfall und die weitere Verfallsgeschichte des Menschen vorwegnehmen kann. Doch dies ist wiederum ohne weiteres mit der paulinischen Deutung verträglich, die das Urbild mit Christus identifiziert, der, so Irenäus, „wegen seiner grenzenlosen Liebe (vgl. Eph 3, 19) das geworden ist, was wir sind, um uns zu dem zu vollenden, was er selbst ist.“¹⁰⁵

Augustinus, der der Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit in seinen Texten zwar nirgends die irenäische Bedeutung beimisst,¹⁰⁶ hat in den anthropologischen Büchern von *De Trinitate* gleichwohl nichts anderes geleistet als eine phänomenologische, trinitätstheologische Ausarbeitung ebendieser paulinischen Dynamik der göttlichen Liebe. Dies soll im Folgenden entfaltet werden.

¹⁰⁴ Ebd., 152., Hervorhebungen vom Autor.

¹⁰⁵ IRENÄUS, Adv. Haer., 5, Vorrede.

¹⁰⁶ Vgl. HEITHER / REEMTS: Adam, 50–51.

2. Die Dreiheiten in *De Trinitate*

Das lateinische Wort ‚trinitas‘ bedeutet in seiner ursprünglichen, vor-theologischen Bedeutung nichts anderes als ‚Dreiheit.‘ Augustinus verwendet es auch so und überlässt es meist dem Leser, aus dem Kontext zu erschließen, was für eine Dreiheit jeweils gemeint ist. An manchen Stellen, wo er betonen möchte, dass er von der göttlichen Dreieinheit redet, fügt er hinzu: *trinitas quae deus est*.¹⁰⁷ Der Titel von *De Trinitate* könnte also auch mit ‚Über die Dreiheit‘ übersetzt werden.

Der Dreiheiten sind viele in diesem Werke. Neben derjenigen, die Gott ist, beschränken sie sich nicht nur auf die oft zitierte ‚psychologische‘ Dreiheit *memoria*, *intellectus*, und *voluntas*, die erst im Buch X eingeführt wird. Zur Beantwortung der Frage, in welcher Hinsicht diese Augustinus zufolge als Bild der ‚höchsten‘ Drei(ein)heit bezeichnet werden kann, müssen die vorherigen Entwicklungsschritte eines langjährigen Erkenntnisprozesses, der hier seinen Niederschlag findet, mitbedacht werden.

Bereits im letzten Buch der *Bekenntnisse* lädt Augustinus im Zuge des Nachdenkens über die ‚allmächtige Dreieinheit‘ (*trinitas omnipotens*) zu einer Art Gedankenexperiment ein:

Über dreierlei sollte man bei sich selbst – so meine Empfehlung – nachdenken. Diese drei Momente [*ista tria*] sind von jener Dreiheit gänzlich verschieden, aber ich bringe sie vor, dass man sich an ihnen übt, mit ihnen prüfend umgeht und dabei merkt, wie groß der Unterschied ist. Ich meine folgende drei Momente [*dico autem haec tria*]: das Sein [*esse*], das Wissen [*nosse*], das Wollen [*velle*]. Denn ich bin, ich weiß und ich will: Ich bin als einer, der weiß und will, und ich weiß, dass ich bin und will, und ich will, dass ich bin und weiß. Wie unabtrennbar im Falle dieser drei Momente [*in his igitur tribus*] nun das Leben [*vita*] von ihnen ist, das eine Leben, der eine Geist [*mens*] und das eine Wesen [*essentia*], wie unabtrennbar von ihnen dann aber auch noch die Unterschiedenheit ist, die gleichwohl Unterschiedenheit bleibt, das mag einsehen, wer dazu in der Lage ist.¹⁰⁸

Zu bemerken ist hier zunächst, dass Augustinus noch vor ihrer Nennung die Unterschiedenheit der Dreiheit von Sein, Wissen und Wollen zur göttlichen Dreieinheit

¹⁰⁷ Vgl. MANCHESTER: *Temporality and trinity*, 61. Für eine genaue Analyse der Titelangaben in den Handschriften vgl. KANY: *Augustins Trinitätsdenken*, 23–28.

¹⁰⁸ *Conf* 13, 11, 12. ‚Conf‘ = A. AUGUSTINUS: *Confessionum libri XIII* (CCL 27). Turnhout 1981. Deutsche Übersetzungen aus den *Confessiones* sind entnommen aus A. AUGUSTINUS: *Bekenntnisse* (Übers. KURT FLASCH, BURKHARD MOJSISCH). Stuttgart 2008. Die *Bekenntnisse* wurden 401 n. Chr. vollendet, während die Bücher in *De Trinitate*, in denen die ‚psychologischen‘ Dreiheiten auftreten, wohl erst in den 410er Jahren entstanden. Vgl. KANY: *Augustins Trinitätsdenken*, 36–46.

betont und sogar die Erkenntnis der Größe des Unterschieds zum Ziel der gesamten Übung erklärt, obwohl im Folgenden ebenso klar wird, dass es auch darum geht aufzuzeigen, dass die Einheit einer Dreiheit, in der die drei ‚Momente‘ unterschieden und doch eines sind – nämlich eines in Leben, Geist und Wesen – nicht nur für die göttliche Dreieinheit gilt und dass mithin der arianische Vorwurf einer begrifflichen Verwirrung oder Einführung einer theologischen Ad-hoc-Ontologie unhaltbar ist. Die Möglichkeit eines Vergleichs bzw. einer Analogie zwischen Gott und ‚Selbst‘ soll einerseits die Sinnhaftigkeit trinitarischer Rede untermauern, während sie andererseits unter anti-idolatratischen Gesichtspunkten sofort eingeschränkt werden muss. So warnt Augustinus gleich nach der zitierten Passage davor, die Dreiheit, die im Vollzug einer introspektiven Selbstprüfung im ‚Selbst‘ gefunden wird, mit dem zu verwechseln, „was all das als Unveränderliches überragt, was nämlich auf unveränderliche Weise ist, auf unveränderliche Weise weiß und auf unveränderliche Weise will.“¹⁰⁹ Die Analogie sagt uns nichts über die ewige und unveränderliche Natur Gottes, denn das, was wir da ‚in uns‘ finden, ist zeitlich verfasst und mithin dem Prozess von Werden und Vergehen unterworfen.

Ein weiterer wichtiger Gedanke, der sich im Text direkt an das vorige Zitat anschließt, betrifft die Beziehung von Einheit und Dreiheit in Gott:

[G]ibt es wegen dieser drei Momente [*propter tria haec*] hier auch dort eine Dreieinheit, oder finden sich diese drei in jedem einzelnen, so dass jedem einzelnen drei Momente zugehören, oder ist gerade es aufgrund der gewaltigen Fülle seiner Einheit beides, indem es auf wundersame Weise einfach und mannigfaltig zugleich in sich für sich unbegrenzte Grenze ist, durch die es auf unveränderliche Weise ist, sich bekannt ist und sich genügt – wer könnte das ohne Schwierigkeiten denken? Wer wäre in der Lage, die richtigen Worte zu finden? Wer wäre so vermessen, sich überhaupt sprachlich darüber zu äußern?

Es gibt keine Ursprungsbeziehung zwischen Einheit und Dreiheit, oder eine solche ist wenigstens für den endlichen Geist nicht denkbar.¹¹⁰ Das bedeutet insbesondere, dass auch die Einheit nicht in irgend einer Weise ‚vor‘ oder ‚über‘ der Drei(ein)heit zu denken ist, was den mannigfachen Vorwürfen widerspricht, die dem Denken Augustins und des ‚Westens‘ von ostkirchlicher Seite immer wieder entgegengebracht wurden: er identifiziere das Sein Gottes vorgängig mit seiner Substanz oder seinem Wesen, nicht mit

¹⁰⁹ *Conf* 13, 11, 12.

¹¹⁰ Dies schließt natürlich nicht aus, dass man in einem analogischen Sinne von einer Ursprungsbeziehung zwischen den ‚Momenten‘ selbst, z. B. der des Gebärens in Ewigkeit, reden kann.

der Trinität und ihrem Wirken.¹¹¹ Zwar haben wir ein ‚Model‘ für Einheit in der Dreieinigkeit, doch können wir weder sagen noch erkennen, ob Gott nun Dreieinheit ist, weil das göttliche Leben dreifaltig ist, oder ob das dreifaltige Leben in jeder Person oder Hypostase bereits vollständig vorhanden ist – oder ob beides gleichzeitig gilt. In den Worten Rowan Williams‘: „Die Analogie löst das Mysterium nicht auf, sondern vertieft es.“¹¹²

Vorsicht ist auch geboten bei der Verwendung eines Wortes wie ‚Moment‘ für dasjenige, das hier dreifach vorkommt. Augustinus selbst vermeidet in seinem elegant lakonischen Latein jegliche weitere Bestimmung ‚dieser drei.‘ Doch Sprache und Denken verlangen danach. Auch Williams redet in seiner Beschreibung der Passage von drei ‚Modi‘, in denen wir leben;¹¹³ und er meint damit sicher keine ‚Modi‘ im Sinne eines trinitarischen Modalismus. Die Analogie hält hier stand: Ebenso wenig wie Christus eine Erscheinungsweise des Vaters ist, ist Wissen eine ‚Erscheinungsweise‘ der menschlichen Existenz, oder *vice versa*. Begriffe wie ‚Moment‘ oder ‚Modus‘ sind hier nichts als neutrale Platzhalter, wie auch schon die von den kappadozischen Vätern stipulativ eingeführten ‚Hypostasen‘ oder die westliche Entsprechung ‚Personen‘ eher Platzhalter als positive Bestimmungen, ein begrifflicher Verweis auf das Mysterium sind.¹¹⁴ Dies

¹¹¹ Vgl. WILLIAMS: On Augustine, 171.

¹¹² WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 846: “The mystery is not dissolved by the analogy but deepened.”

¹¹³ Ebd., 846: “[I]ntelligent subjects live in three modes, existence, knowledge, and will: they are distinct but inseparable, constituting ‘one life, one mind, one essence.’”

¹¹⁴ Die Unterschiede zwischen Ost- und Westkirche betreffen v. a. die Frage, wie *angemessen* die jeweiligen Platzhalter sind. So behauptet Gregor von Nazianz unumwunden, dass der ‚italienische‘ Ausdruck ‚Person‘ auf die Armut der lateinischen Sprache zurückzuführen sei. Freilich räumt er dabei auch ein, dass Vorwürfe der Häresie sich oft als Missverständnisse über die verwendeten Worte erweisen:

“We use in an orthodox sense the terms *one Essence and three Hypostases*, the one to denote the nature of the Godhead, the other the properties of the Three; the Italians mean the same, but, owing to the scantiness of their vocabulary, and its poverty of terms, they are unable to distinguish between Essence and Hypostases, and therefore introduce the term Persons, to avoid being understood to assert three Essences. The result, were it not piteous, would be laughable. This slight difference of sound [persona, prosopon] was taken to indicate a difference of faith. Then, Sabellianism was suspected in the doctrine of Three Persons, Arianism in that of Three Hypostases, both being the offspring of a contentious spirit. And then, from the gradual but constant growth of irritation (the unfailing result of contentiousness) there was a danger of the whole world being torn asunder in the strife about syllables.” GREGORY OF NAZIANZ: Oration 21. In: SCHAFF, PHILIP / WACE, HENRY (Hg.): Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series Vol. 7. Buffalo, NY 1894, 21.35.

Augustinus schätzt dies natürlich anders ein: ‚Die Griechen‘ gebrauchen ihm zufolge die Begriffe *ousia* und *hypostasis* so, dass ihr Unterschied unklar ist (*De Trin* 5, 8, 10). Wie Gregor von Nazianz sieht er aber auch deutlich, dass es sich bei der Formel „ein Wesen (*ousia*), drei Hypostasen“ um eine sprachliche Festlegung handelt. So werde nun im Zusammenhang mit der Trinität *substantia* mit *essentia* gleichgesetzt, nicht aber mit *hypostasis* (*De Trin* 5, 9, 10). Der Ausdruck ‚drei Personen‘ (*tres personas*) werde von lateinischen Schriftstellern so verwendet, um dasjenige zum Ausdruck zu bringen, was mit: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30) gemeint ist. In diesem „Wir sind eins“ sei es eine Bezeichnung für dieses ‚wir‘, in dem sie Sprache eigentlich an ihre Grenzen gerate.

sollte zur Warnung reichen, diese Hypostasen ‚hypostasieren‘ zu wollen. Das Grundproblem bleibt: Wie können wir sinnvoll von ‚diese drei‘ reden?

2.1. Zur Logik der Trinitarischen Relationen

Die trinitarische Anthropologie, die Augustinus in den Büchern VIII–XV entwickelt, und von der die kurze Passage aus den *Bekenntnissen* gewissermaßen als eine gedankliche Vorstufe betrachtet werden kann, ist als Antwort auf dieses Grundproblem zu verstehen, das sich aus dem ‚orthodoxen‘, d.i. anti-arianischen Verständnis der Trinitätslehre ergibt. Die intellektuell redliche Auseinandersetzung mit (semi-)arianischen Lehren ist ein Grundanliegen des gesamten Werkes.

So beginnt Augustinus in den ersten Büchern zunächst mit umfassenden Erörterungen exegetischer Probleme, die laut Rowan Williams noch sehr eng an ähnliche Diskussionen bei Ambrosius und Hilarius anknüpfen, und die die Frage betreffen, wie Schriftstellen zu interpretieren sind, die vordergründig subordinationistisch klingen.¹¹⁵ Wie Hilarius vor ihm, deutet auch Augustinus solche Stellen als Bezüge auf das inkarnierte Leben Jesu. So bezieht sich z. B. die Aussage: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28) auf die menschliche Natur Jesu, die „von der Jungfrau angenommene Knechtsgestalt.“¹¹⁶ Sie will besagen, dass der Vater größer ist als diese Knechtsgestalt, insofern sie noch nicht „verherrlicht“ worden ist. Insgesamt ist die absolute Gleichheit der Natur der göttlichen ‚Personen‘ das Hauptthema in den ersten Büchern von *De Trinitate*.¹¹⁷ Auch die johanneische Sendungstheologie müsse so verstanden werden, dass keine ontologische Inferiorität des Sohnes impliziert ist.¹¹⁸ Die in Ewigkeit bestehenden Relationen zwischen den Personen sind die des ‚Gebärens‘ und des ‚Schenkens‘,¹¹⁹

¹¹⁵ WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 846.

¹¹⁶ *De Trin* 1, 8, 15.

¹¹⁷ WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 847.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Williams zufolge übernimmt Augustinus die Rede vom Geist als ‚beider Geschenk‘ (*utriusque donum spiritus sanctus*, vgl. *De Trin* 8, Prooem., 1) von Hilarius, hütet sich jedoch gleichzeitig davor, den Sohn als ‚Ursprung‘ des Geistes zu bezeichnen. Williams, ebd.: „The Father’s status as sole origin is carefully safeguarded (4.20.29).“ Dennoch scheint das *Filioque* an manchen Stellen des Werkes in gewisser, subtiler Weise auf. So fragt Augustinus an einer Stelle zunächst, wie sich der Sohn und der Hl. Geist überhaupt voneinander unterscheiden, da doch beide vom Vater ausgehen, und antwortet auch zunächst: „Der Heilige Geist ging vom Vater aus nicht als einer, der geboren wurde, sondern als einer, der geschenkt wurde.“ Dann fügt er jedoch hinzu: „Was aber geschenkt wurde [besser: ‚gegeben wurde‘, *datum est*, E. G.], das hat eine Beziehung sowohl zu dem, der gibt, als auch zu denen, denen er gegeben hat. Deshalb heißt der Heilige Geist nicht nur *Geist des Vaters und Sohnes*, die ihn schenkten, sondern auch unser Geist, die wir empfangen, ebenso wie man vom ‚Heil des Herrn‘ spricht, weil er das Heil gab, und dasselbe auch unser Heil ist, die wir empfangen.“ *De Trin*, 5, 14,15, Hervorhebung E.G.

während die Rede von der Sendung des Sohnes zur Heilsökonomie gehört: Er wurde gesandt, damit wir die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater verstehen und somit einmal der göttlichen Natur teilhaftig werden können.¹²⁰

Mit Buch V wird eine deutliche Zäsur gesetzt; und es beginnt ein neuer Abschnitt des Werkes, in dem sich Augustinus systematisch mit den Problemen auseinandersetzt, wie die orthodoxe Trinitätslehre überhaupt gedacht werden kann. Denn ebenso wie bei den zuvor diskutierten Schriftstellen, so scheint auch hier das arianische Verständnis das *prima facie* naheliegende zu sein; und Augustins Anliegen ist es wiederum, die Lehre von der Gleichheit von Vater und Sohn zu plausibilisieren und philosophisch zu untermauern.

Ausgangspunkt ist dabei der Substanzbegriff: Gott ist nicht nur eine bestimmte Substanz, sondern Substanz (*substantia*) bzw. Wesen (*essentia*) schlechthin,

was die Griechen *ousia* nennen; denn *essentia* ist von *esse* abgeleitet, und wer ‚ist‘ mehr als jener, der zu seinem Diener Moses sagte: ‚Ich bin, der ich bin‘ und: ‚Sage den Kindern Israels: Der da ist, hat mich zu euch gesandt‘?¹²¹

Wenn Gott als derjenige, dem im eminenten Sinne ‚Sein‘ zukommt, Substanz ist, so ist er doch in einer wichtigen Hinsicht verschieden von weltlichen Substanzen: Da diese sich verändern, haben sie Akzidenzen, also Eigenschaften, die ihnen ‚hinzukommen‘ (*accedere*) und die sie auch verlieren können. Gott dagegen ist notwendigerweise unveränderlich, da er nicht Teil seiner Schöpfung ist und somit auch nicht Zeit und Veränderung unterworfen sein kann. Er hat also keine Akzidenzen, keine Eigenschaften, die er verlieren kann.

Diese Eigenart zeitlosen Seins: dass alles, was ihm zukommt, ihm *notwendigerweise* und *in höchstem Maße* zukommt (und also nicht *hinzukommt*), gilt jedoch nicht nur für seine Eigenschaften bzw. Qualitäten (z. B. Güte oder Macht), sondern auch für seine Relationen. Während die Relationen geschaffener Dinge, wie z. B. *Freundschaft*, *räumliche Distanz* oder *Ähnlichkeit*, ebenfalls Akzidenzen sind, muss dies bei Gott anders sein: Auch seine Relationen kommen ihm notwendigerweise zu. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht Aristoteles‘ *Kategorienschrift*. Aristoteles zufolge handelt es sich bei allen Kategorien, die nicht entweder die primäre Substanz (das

¹²⁰ Williams, ebd.: “The phrases *natum esse*, ‘to be born,’ and *donum Dei esse*, ‘to be the divine gift,’ designate the relations of origin within the divine life; for both, *mitti*, ‘to be sent,’ means to be *apprehended* as born or proceeding, apprehended by creatures in the economy of salvation. *Mitti* does not refer to any process by which God deals through inferior realities with the created order (4.20.29).”

¹²¹ *De Trin* 5, 2, 3.

Einzelnding) oder die sekundäre Substanz (die Spezies) sind, um Akzidenzien. Das gilt also für die neun Kategorien Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Zustand, Handeln, Wirken, und Erleiden: Sie sind ‚abhängige‘ Entitäten, die zur Substanz ‚hinzutreten‘ und der Veränderung unterworfen sind bzw. sein können. Augustinus weist nun darauf hin, dass dies zwar für geschaffene Substanzen gelten mag, bei Gott aber gerade nicht so *sein kann*. Im Anschluss daran geht er direkt zur Diskussion der Trinität über: Was nun, wenn in Gott eine „Beziehung auf Anderes“ (*ad aliquid*) ausgesagt wird, wie die des Vaters zum Sohn? Hierbei kann es sich um keine Akzidenz handeln, weil der Sohn „niemals anfang, Sohn zu sein.“¹²² Innertrinitarische Relationen müssen also als *nicht-akzidentelle Relationen* verstanden werden:

Und wenn daher auch Vater und Sohn verschieden sind, so ist doch keine verschiedene Substanz, weil dies nicht gemäß der Substanz ausgesagt wird, sondern gemäß der Beziehung. Die Beziehung aber ist kein Akzidens, weil sie nicht veränderbar ist.¹²³

Genau darin liegt Augustinus zufolge der Fehler des Arianismus. Die Arianer verstehen die Prädikate ‚gezeugt‘ und ‚ungezeugt‘ so, dass sie „in Beziehung auf die Substanz ausgesagt“ werden, also als einstellige Prädikate aufzufassen sind. Also schlussfolgern sie, dass die Substanzen von Vater und Sohn verschieden sein müssen, da ihnen gegensätzliche Eigenschaften zukommen.¹²⁴ Wenn man aber einsieht, dass das Prädikat ‚gezeugt‘ einen relationalen Begriff ausdrückt und in ‚ungezeugt‘ dementsprechend lediglich „Beziehenthliches verneint“ wird, so sieht man auch ein, dass diese sich nicht auf die Substanz beziehen, sondern auf das innertrinitarische Leben.¹²⁵

Insofern hinter den arianischen Behauptungen einer Wesensverschiedenheit von Vater und Sohn also die Überlegung steht, dass den ‚Personen‘ inkompatible Eigenschaften zugeschrieben werden, kann eine Differenzierung zwischen solchen Zuschreibungen, die die Substanz betreffen und solchen, die trinitarische Beziehungen ausdrücken, hilfreich sein. Somit können Prädikate, die den einzelnen Personen selbst (nicht-relational) zukommen, immer jeweils sowohl jeder der beiden anderen Personen (*singulariter*) als auch dem dreieinen Gott insgesamt zugeschrieben werden, z. B. *Gott*

¹²² *De Trin* 5, 5, 6. Obwohl Augustinus dies hier nicht diskutiert, können wir hinzufügen, dass die *prima facie* veränderlichen Relationen Gottes zu den geschaffenen Dingen deshalb keine Gegenbeispiele sind, weil hier die Veränderung nur die geschaffenen Dinge betrifft, nicht aber Gott. Solche Überlegungen haben später Thomas von Aquin zu der These veranlasst, dass die Relationen zwischen Gott und Welt asymmetrisch sind: Die Welt verhält sich zu Gott, Gott jedoch nicht zur Welt.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ *De Trin* 5, 6, 7.

¹²⁵ Ebd.

sein, allmächtig sein, oder gut sein. Prädikate wie *Vater sein, oder Sohn sein* dagegen kommen deshalb nur einer der Personen zu, weil sie gar nicht die Substanz betreffen, sondern nur die Beziehungen der Personen untereinander ausdrücken.¹²⁶ Das gilt auch für die sogenannten ‚Eigentümlichkeiten‘ (Proprietäten) der einzelnen Personen, die ihre Funktion in der Heilsökonomie benennen: sie sind immer relational, weil sie die Beziehung der jeweiligen Person zur Schöpfung ausdrücken.¹²⁷ Zu denken wäre hier etwa an *von Maria geboren werden, oder zu Pfingsten ausgegossen werden.* Freilich kommen bestimmte Relationen zur Schöpfung allen drei Personen zu, wenngleich vielleicht auf unterschiedliche Weise. So spricht Augustinus davon, dass nicht nur der Vater ‚Ursprung‘ bzw. ‚Schöpfer‘ ist, sondern auch der Sohn und selbst der Heilige Geist, insofern er Erkenntnis und Weisheit verleiht (vgl. 1 Kor 12,7–11).¹²⁸ In jedem Falle können von den ewigen Personen nur in Relation zur Schöpfung zeitliche Aussagen gemacht werden. Hier erwähnt Augustinus z. B. die Ausdrücke ‚Herr‘ (Gott ist Herr in Bezug auf seine Diener, d. i. die ganze Schöpfung), ‚Zuflucht‘ (Gott ist Zuflucht, insofern wir uns zu ihm flüchten) und ‚Vater‘ (Gott ist Vater, insofern wir seine Kinder sind, durch Gnade und Wiedergeburt).¹²⁹ Er vergleicht diese Ausdrücke mit dem Prädikat ‚Freund‘ und dem Wert einer Münze: Beides liegt nicht in der intrinsischen Beschaffenheit des Dinges selbst, sondern ist abhängig von den Einstellungen der zu ihm in Beziehung Stehenden.

In der Schlusspassage von Buch V scheint in Augustins Betonung der Unveränderlichkeit der göttlichen Liebe auch seine Prädestinationslehre hervor, die sich aus der Lehre von der Ewigkeit Gottes folgerichtig ergibt:

Fern aber sei es, dass Gott jemand zeitlich liebt, gleichsam mit neuer Liebe, die in ihm vorher nicht war, wo doch bei ihm das Vergangene nicht vorübergegangen und das Zukünftige schon geschehen ist. Er liebte also alle seine Heiligen vor Erschaffung der Welt, wie er sie auch vorherbestimmte. Aber wenn sie sich bekehren und ihn finden, dann beginnen sie nach unserer Ausdrucksweise von ihm geliebt zu werden, um es in einer Weise auszudrücken, in der das Gesagte dem menschlichen Empfinden fasslich wird. Wenn man so auch von Gott sagt, dass er

¹²⁶ *De Trin* 5, 8, 9. Dies ist ein wichtiger Punkt, den Augustinus immer wieder aufs Neue betont. Vgl. z. B. *De Trin* 8, Prooem., 1. Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch, dass Augustinus auf die Partizipationslehre rekurriert, wenn er die Frage bedenkt, wie die Prädikate, die Gott ‚in eigentlichen Sinne‘ zukommen, auch auf die Schöpfung angewandt werden können. So seien ‚große Dinge‘ durch Teilhabe (*participatio*) an der Größe groß; die Größe Gottes ist der Maßstab selbst, denn für Gott ist ‚sein‘ (*esse*) dasselbe wie ‚groß sein‘ (*magnum esse*). „Das gilt auch von der Güte, der Ewigkeit und der Allmacht Gottes und von allen Prädikamenten, die man von Gott aussagen kann, was (von ihm) in Beziehung auf sich selbst, nicht im übertragenen oder gleichnishaften Sinn, sondern eigentlich ausgesagt wird, wenn denn mit dem Menschenmund überhaupt etwas im eigentlichen Sinn ausgesagt werden kann.“ (*De Trin* 5, 10, 11).

¹²⁷ Vgl. *De Trin* 5, 11, 12.

¹²⁸ *De Trin* 5, 13, 14.

¹²⁹ *De Trin* 5, 16, 17.

den Bösen zürnt und den Guten gnädig ist, so verändern sich jene, nicht er; ebenso wie das Licht für schwache Augen grell, für starke mild ist, so ist es dies durch die Verschiedenheit der Augen, nicht durch seine.¹³⁰

Die folgenden beiden Bücher (VI und VII) bereiten die ‚anthropologische Wende‘, die ab Buch VIII einsetzt, insofern vor, als sie die Konsequenzen der in Buch V entwickelten trinitarischen Logik weiter entfalten. So behandelt Buch VI die Frage nach dem Status des Heiligen Geistes als ‚Band der Liebe‘ zwischen Vater und Sohn:¹³¹ eine Liebe, die wiederum nicht einfach eine Eigenschaft der göttlichen Substanz sein kann, sondern als (nicht-akzidentielle) Relation verstanden werden muss, eine eigenständige Realität der ‚Einheit‘, die von der Einheit der göttlichen Natur verschieden ist.¹³² Dies ist für Augustinus auch ein hinreichender Grund dafür, warum die Dreizahl wesentlich für das Sein Gottes ist und es daher nicht mehr als drei ‚Personen‘ hätte geben können: Die Struktur von Liebendem, Geliebtem und Liebe ist wesentlich zum Verständnis göttlichen Lebens. Dies wird in Buch VIII eine bedeutsame Rolle spielen.

Buch VII bereitet in seiner Formulierung des sich aus der entwickelten Logik der trinitarischen Relationen ergebenden Grundproblems schließlich den Boden für alles Weitere. Die göttlichen ‚Personen‘ sind nicht einfach personifizierte göttliche Qualitäten, denn diese kommen immer allen Personen gleichsam zu. So wird der Sohn zwar wegen seiner Rolle in *unserer* Erkenntnis Gottes auch ‚Weisheit‘ des Vaters genannt; dennoch sind alle Personen gleichermaßen weise. Es wäre Unsinn zu behaupten, der Vater wäre weise durch den Sohn.¹³³

Somit bleibt, trotz aller bisherigen Bemühungen und trotz der ‚Lösung‘ der arianischen Versuchung durch eine Unterscheidung von substanzieller und relationaler Prädikation die einfache Frage bestehen: *Was sind die drei göttlichen Personen?* Oder präziser, in der Formulierung von Rowan Williams: *Wovon* gibt es drei in Gott? Eine Beantwortung dieser Frage erscheint deshalb hoffnungslos, weil man bei dem Versuch zu formulieren, was die drei ‚Personen‘ sind, zwangsläufig von drei ‚Entitäten irgend

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Vgl. *De Trin* 6, 5, 7.

¹³² Vgl. WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 848: “[T]he Spirit must be something ‘belonging’ both to Father and Son, and yet is not simply a quality of the whole Godhead but is to be thought of in connection with the mutual love that binds Father and Son in relation. Neither Father nor Son alone effects the union; and this is a union different from the union of nature between the two. And since God is *substantia*, concrete reality, and God is *caritas*, this mutual love is a substantial reality alongside Father and Son.”

¹³³ Vgl. *De Trin* 7, 1, 1 – 7, 3, 6; sowie WILLIAMS, Ebd.

einer Art‘ reden muss. Das jedoch legt von vornherein nahe, das Wesen Gottes sei in irgend einer Weise ‚gespalten‘ in drei Individuen, was wiederum der Logik der Trinitätslehre widerspricht, die postuliert, dass die drei ‚Personen‘ zusammengenommen nicht ‚mehr‘ sind als eine von ihnen ist – das Ganze der Göttlichkeit ist inhärent in jeder göttlichen Person selbst.¹³⁴ Mit anderen Worten: Die Herausforderung ist, wie man die erarbeitete Logik nicht-akzidentieller, inhärenter Relationen auf eine Weise gedanklich füllen kann, die es uns erlaubt, uns dem Paradox des dreifaltigen Gottes, der sich in jeder Hypostase ganz manifestiert, denkerisch anzunähern, ohne in die Fallen totalisierender Verkürzungen zu geraten.

Hier wird Augustins Grundidee in Buch IX ansetzen: Wenn wir in Gottes Bild erschaffen sind, zeigt sich in unserer eigenen Natur ein Hinweis, eine Fußspur dieses Geheimnisses.

2.2. *Buch VIII: Augustins Weg zur Innerlichkeit*

Die Verfolgung dieser Fußspur beginnt jedoch bereits in Buch VIII. Es sollen nun, so Augustinus in der Vorrede des Buches, ‚die gleichen Sachverhalte‘, die bisher im Rahmen der Exegese (Bücher I–IV) und einer Erörterung der trinitarischen Logik (Bücher V–VI) dargestellt wurden, in einer ‚innerlicheren Art und Weise‘ (*modo interiore*) als bisher erörtert werden.¹³⁵ Das ist deshalb angemessen, weil Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst (*quibus interior est deus*) und nicht im Äußerlichen (*exterius*), z. B. im Wirken sogenannter ‚himmlischer Mächte‘ gefunden werden kann.¹³⁶ So assoziiert Augustinus das Suchen im Äußeren denn auch mit einem selbstherrlichen und unsteten Geist, der

¹³⁴ Vgl. *De Trin* 7, 6, 11. WILLIAMS, Ebd.: “But we must not expect to find a fully satisfactory answer to the question ‘What are there three of in God?’ as this would give us simply three instances of a generic type, common to God and created humanity. Three ‘substances’ is as bad as ‘three persons’ from this point of view. We need a terminology that allows us to think of an ‘essence’ of God which consists entirely and exclusively in the three terms in which it is ‘explicated’ or concretely realized [...], and to think of those terms as something other than three cases of a genus that can be added to one another in cumulative fashion (three human beings are more than one human being).”

¹³⁵ *De Trin* 8, Prooem., 1. Die (auf Schmaus zurückgehende, von Kreuzer übernommene) deutsche Fehlübersetzung ‚auf eine eindringlichere Weise‘ für ‚modo interiore‘ verdeckt diesen in der Forschung zu *De Trinitate* wichtigen Bezug zur Augustinischen ‚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. MCKENNA, STEPHEN). Cambridge 2002, 4.

¹³⁶ Vgl. *De Trin* 8, 7, 11.

„weit umher geschleudert“ wird, „nicht durch Orte und Räume, sondern durch die Gegensätzlichkeit [seiner] Neigungen“; die Suche im Inneren jedoch mit einer „Frömmigkeit [...], durch welche die göttliche Ruhe erreicht wird.“¹³⁷ Und 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*].¹³⁸

Diese doppelte Bestimmung des Göttlichen als Kern der Innerlichkeit und höchstes Gut – denn das ist es, was mit „höher als *mein* Höchstes“ gemeint ist – ist für Augustinus in der eigenen Erfahrung begründet: Seine innere Suche, seine Lebensgeschichte mit all ihren Irrungen und Wirrungen hatte sich als eine Suche Gottes nach ihm herausgestellt, in der Gott an und mit seiner Seele arbeitete. Das ist Denys Turner zufolge der Grund dieser eigenartigen Vermischung der Genres in den *Bekenntnissen*, die – bisweilen sogar in ein- und demselben Paragraphen – zwischen Biographie und philosophisch-theologischem Traktat oszillieren.¹³⁹ Augustinus vergegenwärtigt sich den Prozess des eigenen Lebens, inklusive der früheren, nunmehr als Irrweg entlarvten manichäisch-materialistischen Theorien des ‚Selbst‘, als Wirken der Gnade an und *in* seinem ‚inneren Menschen‘. Das aber bedeutet auch, dass dieses Selbst gerade dann, wenn es meint, ganz ‚zu sich‘ gekommen zu sein, notwendigerweise über sich hinaus ist: Die gnaden-theologische Deutung des eigenen Lebens subvertiert die Konstitution der eigenen Innerlichkeit und erweist sie als durchlässig für das Absolute.¹⁴⁰ Vor diesem Hintergrund kann auch Augustins Anspruch verstanden werden, die Trinität durch eine Reflexion auf die Strukturen der eigenen Innerlichkeit verstehen zu wollen: Die Doktrin der Gottebenbildlichkeit manifestiert sich phänomenologisch in einer Dreigliedrigkeit des Geistes in seiner lebendigen Suchbewegung, weil in der Reflexion auf diese Suchbewegung und deren ‚Durchlässigkeit‘ zum Absoluten das heilsökonomische Wirken der Dreifaltigkeit offenbar wird.¹⁴¹

¹³⁷ Ebd

¹³⁸ *Conf* 3, 6, 11. Erich Przywara wird diese doppelte Relationalität von ‚innerlicher‘ und ‚höher‘ in seiner analogischen Metaphysik unter der Bezeichnung ‚Sosein *in-über* Dasein‘ zu einem paradoxalen Grundlagenbegriff erheben, der für die gesamte Geschichte der Philosophie bedeutsam ist. Vgl. E. PRZYWARA: *Analogia Entis. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln ²1962, passim.

¹³⁹ Vgl. D. TURNER: *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge 1995, 50–73.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., 69: ‘The paradox, then, is that there, where God is most intimately und ‘subjectively’ interior to us, our inwardness turns out beyond itself towards the eternal and boundless objectivity of Truth. The language of ‘interiority’ is, as it were, self-subverting: the more ‘interior’ we are the more our interiority opens out to that which is inaccessibly ‘above’ and beyond it.’

¹⁴¹ Folgerichtig erinnert Augustins methodisches Vorgehen zum Erweis dieser Dreigliedrigkeit auch sehr an Edmund Husserls phänomenologischen Methode, insofern diese durch eine genaue Beschreibung der

Am Beginn dieses Weges steht die Erkenntnis der Unmöglichkeit, die ewige Wahrheit, die Gott ist, allein durch einen Prozess der Negation von kreatürlichen, der Zeit unterworfenen Dingen erkennen zu können. Freilich darf „nichts Wandelbares, das auftauchen sollte, für Gott gehalten werden.“¹⁴² Diese Erkenntnis ist sogar bereits recht wertvoll, da es im geistigen Aufstieg zu Gott der Einsicht bedarf, dass Gott keine bloße Abstraktion von Sichtbarem ins Unendliche ist, auch kein als ins Unendliche gesteigert imaginierter ‚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, nach einem längeren Weg der phänomenologischen Reflexion, die sich in diesen Seiten auch widerspiegelt, 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. Ob es sich nun um ein „liebliches und fruchtbares Landgut“ handelt, um „die leckere, der Gesundheit zuträgliche Speise“, oder „das Antlitz eines Menschen mit ausgeglichenen Formen, heiterem Ausdruck und blühender Farbe.“ Was auch immer das Objekt des Wollens sein mag:

Nimm dies und jenes weg und schaue das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute eines jeglichen Guten.¹⁴³

Gott soll also 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 schlechthinnigen Guten „in Liebe anhängt.“¹⁴⁴ 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?“¹⁴⁵

Strukturen des ‚Inneren‘, unter bewusster Ausklammerung von metaphysischen Voraussetzungen wie der ‚natürlichen Einstellung‘ eines Gegenüber von ‚Innen‘ und ‚Außen‘, zu einer Erkenntnis der grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit gelangen will. Dies wird im Folgenden anhand der Darstellung von Augustins Vorgehensweise eher performativ gezeigt als theoretisch ausgeführt. Eine knappe Einführung in die phänomenologische Methode Husserls bietet E. GRUBE: 'Zurück zu den Sachen selbst!' Edmund Husserl. In: BREUL, MARTIN / LANGENFELD, AARON (Hg.): Der Glaube im Denken. Eine Philosophiegeschichte. Freiburg i. Br. 2023, 255–261.

¹⁴² *De Trin* 8, 1, 2.

¹⁴³ *De Trin* 8, 3, 4.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ *De Trin* 8, 4, 6, mit Bezug auf 2 Kor 5,7 und 1 Kor 13,12.

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.“¹⁴⁶

Mit der Lösung, die man an dieser Stelle eigentlich erwarten würde: dass in diesem Falle der Glaube (*spes*) die Grundlage der Liebe sein muss, gibt sich Augustinus jedoch nicht zufrieden. Denn, so fragt er weiter, was ist das Entscheidende bzw. Wesentliche am Glauben? Wenn ich z. B. an die Existenz einer vergangenen Person glaube, die ich selbst niemals gesehen habe, bilde ich mir eine leibliche Gestalt ein. Ich mache mir Gedanken darüber, wie sie z. B. ausgesehen haben mag. Darauf kommt es jedoch nicht an: Mein Glaube ist nicht deshalb angemessen, weil die Person so ausgesehen hat, wie ich sie mir vorstelle. Vielmehr kommt es „auf das Leben“ an, „das sie durch die Gnade Gottes geführt hat.“¹⁴⁷ Auch im Falle des Glaubens an Jesus Christus oder Maria kommt es nicht auf die Vorstellung irgendwelcher Eigenschaften an, die sie gehabt haben mögen oder nicht, sondern darauf, dass dieser Glaube eine Grundlage in einer gewissen Kenntnis (*notitia*) hat, durch die wir erst befähigt werden, uns diese Vorstellungen zu bilden:

Trotzdem haben wir den festen Glauben an diese Dinge, weil wir sie gemäß einem Art- oder Gattungsbegriff, der uns gewiss ist, denken. Wir glauben nämlich, dass der Herr Jesus Christus aus einer Jungfrau, die Maria genannt wurde, geboren wurde. Was aber eine Jungfrau ist, was geboren werden, was ein Eigenname ist, das glauben wir nicht, sondern das wissen wir ganz genau.¹⁴⁸

¹⁴⁶ 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 *Meno*: Wie kann ein Mensch etwas lernen? Denn wenn er weiß, was er sucht, dann ist das Lernen unnötig; wenn er nicht 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. R. HACKER / D. MOULIN-STOZEK: Recollecting the Religious: Augustine in Answer to Meno's Paradox. In: *Studies in Philosophy and Education* 40 (2021), 567–578; sowie L. SCHUMACHER: *Divine illumination: the history and future of Augustine's theory of knowledge*. Oxford 2011.

¹⁴⁷ Vgl. *De Trin* 8, 4, 7.

¹⁴⁸ *De Trin* 8, 5, 7.

Der Sache nach spricht Augustinus hier von dem, was spätere Autoren wie Thomas von Aquin mit dem Begriff der *species intelligibilis* beschreiben werden: Unser Geist kann bestimmte allgemeine Begriffe wie ‚Jungfrau‘, ‚Tiger‘, ‚Mensch‘ oder ‚Engel‘, wenn er sie einmal gelernt hat, direkt erfassen. Diese Begriffe bilden die Grundlage für unser Denken über konkrete Objekte, seien sie an- oder abwesend, und also auch für den Glauben. Doch im Falle Gottes gibt es keine *species intelligibilis* zu erfassen, da Gott zu keiner Spezies gehört. Also bietet der Verweis auf den Glauben für sich genommen noch keine Lösung des epistemischen Problems. Die Frage bleibt: „Wie also können wir diese Dreiheit, die wir nicht kennen, *gläubend lieben*?“¹⁴⁹

Es ist an dieser Stelle, dass Augustinus den entscheidenden Schritt zur ‚innerlicheren Weise‘ des Verstehens der Trinität unternimmt: Was, so fragt er, liebe ich, wenn ich z. B. beim Lesen der paulinischen Briefe den Apostel Paulus liebe? In diesem Falle liebe ich ja nicht sein Aussehen oder seine Gestalt, sondern seine gerechte Seele. Was aber heißt es, eine gerechte Seele zu lieben? Was eine Seele ist, das wissen wir:

Was wird denn so innerlich gewusst, und was weiß so um sein eigenes Wesen, als das, wodurch alles andere wahrgenommen wird, nämlich die Seele selbst?¹⁵⁰

An dieser Stelle lassen sich, zumindest oberflächlich, gewisse Parallelen zu Descartes‘ *Cogito*-Argument erkennen, von denen noch zu reden sein wird: Anders als bei den Bewegungen der Körper, die wir nur aufgrund von Ähnlichkeiten mit uns als „lebend“ beurteilen, kennen wir die Seele Augustinus zufolge auf eine direktere Weise. Das Problem liegt jedoch nicht in unserer apriorischen Kenntnis von der Seele, sondern in der Kenntnis der Gerechtigkeit: Woher weiß ich, was ein Gerechter ist, wenn ich selbst nicht gerecht bin? Anders als bei anderen Eigenschaften können wir ja nicht nur aufgrund der Sinneswahrnehmung lernen, was Gerechtigkeit ist, denn sie ist keine materielle Eigenschaft, sondern „eine Art Schönheit der Seele durch welche die Menschen schön sind.“¹⁵¹

Was ist also diese eigentümliche Phänomenologie der Liebe bzw. Zuneigung¹⁵² (*amor/dilectio*) zur Gerechtigkeit, insbesondere in einem ungerechten Menschen, der

¹⁴⁹ *De Trin* 8, 5, 8. Hervorhebung E. G. An dieser Stelle fällt eine seltene humoristische Nebenbemerkung Augustins: Wir lieben ja nicht die ‚Dreiheit‘ an sich, sonst könnten wir einfach drei Finger heben.

¹⁵⁰ *De Trin* 8, 6, 9.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Die Begriffe ‚*amor*‘ und ‚*dilectio*‘ werden von Augustinus synonym gebraucht und von den Übersetzern auch gleichermaßen mit ‚Liebe‘ übersetzt. Dabei bringt jedoch ‚*dilectio*‘ sehr gut die Strebenatur, den konativen Charakter der Liebe zum Ausdruck, der mit ‚Zuneigung‘ oder auch ‚Begehren‘ übersetzt werden

aufgrund dieser Zuneigung nach Gerechtigkeit strebt? Diese scheint zunächst eine paradoxe Natur zu haben: Ich weiß, so Augustinus, was ich will, ‚aus mir selbst‘ heraus, nicht etwa aufgrund der Erinnerung an ein externes Objekt, das ich einmal gesehen habe, wie die Stadt Karthago. Auch nicht etwa aufgrund eines Vorstellungsbildes von etwas, das ich nie gesehen habe, wie Alexandria. Sondern:

Wenn ich [...] sage, und zwar wissend sage: ‚Gerecht ist die Seele, welche mit Wissen und Überlegung im Leben und im Verhalten jedem das Seinige zuteilt‘, so denke ich nicht ein abwesendes Ding, wie Karthago, so mache ich mir nicht, so gut ich kann, ein Vorstellungsbild wie von Alexandrien, mag es stimmen oder nicht, sondern *ich sehe etwas Gegenwärtiges, und zwar sehe ich es bei mir, wenn ich auch selber nicht bin, was ich sehe*; und viele werden mir zustimmen, wenn sie hören, was ich sehe. Und jeder, der mich hört und als Wissender seine Zustimmung gibt, *sieht auch seinerseits bei sich das gleiche, auch wenn er selber nicht ist, was er sieht*.¹⁵³

Was 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.“¹⁵⁴

Der springende Punkt dieser Darstellung ist aber nicht, dass es sich um einen Bezug zu einer platonischen ‚Idee‘ handelt, sondern dass dieser Bezug kein neutraler ist: „Wie soll man dieser Gestalt anhängen außer in Liebe?“¹⁵⁵ 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 als etwas, das ich in mir selbst verwirklichen will. Dies ist ein ‚eigenartiges‘ Wissen, aber nichtsdestotrotz eine Art des Wissens: Ich weiß, wer ich sein will.¹⁵⁶

Der Ungerechte ‚kennt‘ die Gerechtigkeit also in einem bestimmten Modus: als Liebens- bzw. Erstrebenswertes, Objekt der *dilectio*, der Zuneigung. Er ist kein ‚neutraler Beobachter‘, sondern immer bereits involviert. Moralisches Wissen, bzw. das Vermögen

könnte. Da jedoch ‚Begehren‘ den negativen Beigeschmack des ‚Besitzenwollens‘ hat, reserviere ich es für *cupiditas*.

¹⁵³ *De Trin* 8, 6, 9. Hervorhebungen E. G.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ ‘I must then have some inbuilt skill at recognizing justice [...]. I recognize not by comparing one object with another, but by comparing the perceivable pattern of life in another person with my own aspiration. In other words, the love of a righteous person is intelligible because the pattern I perceive is what I want to realize in myself [...]. I know what I want to be: which is a slightly odd kind of knowledge, undoubtedly, but one which gives us the recognitional skills ordinarily associated with knowing.’ WILLIAMS: *The Paradoxes of Self-knowledge in De trinitate*, wiederabgedruckt in WILLIAMS: *On Augustine*, 159.

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 Objekten als Objekte möglichen Besitzes stehen, hängt sich an Bestimmtes, während die wahre Liebe frei von Abhängigkeiten und 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 auch den ‚Bruder‘ vor allem insofern, als sie ihn entweder als gerecht erkennt oder seine Gerechtigkeit ersehnt.

Das aber ist die wahre Liebe, dass wir, der Wahrheit anhangend, gerecht leben und so alles Sterbliche verachten aus Liebe zu den Menschen, in der wir wünschen, dass sie ein gerechtes Leben führen.¹⁵⁷

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.¹⁵⁸ Dies ist freilich nicht so zu verstehen, dass die Liebe selbst zu einer Art ‚Ersatzobjekt‘ oder zu einem ‚höheren Objekt‘ des Strebens wird.¹⁵⁹ Sondern *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.¹⁶⁰

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 Begierlichkeit ist ja nicht, dass weltliche Dinge nicht geliebt werden sollen – dies ist ein weit verbreitetes Missverständnis, besonders in beiläufigen Augustinusinterpretationen außerhalb der Augustinusforschung –, sondern

¹⁵⁷ *De Trin* 8, 7, 10.

¹⁵⁸ Dies darf natürlich keinesfalls im gegenwärtigen Alltagssinn von ‚die Liebe lieben‘ verstanden werden, was gerade auf so etwas wie Konkupiszenz mit wechselnden Objekten hinauslaufen würde.

¹⁵⁹ Dass man überhaupt nicht einfachhin die ‚Liebe lieben‘ kann, ohne *etwas* zu lieben, betont Augustinus im nächsten Buch noch einmal expliziter. Vgl. *De Trin* 9, 2, 2.

¹⁶⁰ Vgl. *De Trin* 8, 8, 12,

dass es darauf ankommt, *wie* sie geliebt werden: nicht im Modus des Besitzes, sondern als Manifestationen der Liebe zur Liebe, d. i. der Liebe Gottes.

All dies mündet für Augustinus in der Einsicht einer dreieinheitlichen Struktur der Liebe: „Wer die Liebe sieht, sieht eine Drei(ein)heit.“¹⁶¹

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?¹⁶²

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

Nach diesem längeren Ausflug in die Phänomenologie der Liebe kehrt Augustinus am Beginn von Buch IX zu seiner ursprünglichen Fragestellung zurück:

Wir suchen also ganz gewiss die Dreieinheit [*trinitatem certe quaerimus*], nicht eine beliebige, sondern jene Dreieinheit, die Gott ist [*trinitatem quae deus est*], der wahre und höchste und einzige Gott.¹⁶³

Einige Absätze danach, die einige paulinisch begründete Überlegungen über den Glauben als Anfang der Erkenntnis zum Inhalt haben, erwähnt Augustinus erstmalig explizit den Menschen als Bild der göttlichen Dreieinheit. Von ihm solle deshalb nun die Rede sein, weil der „Blick auf dieses Bild“ für unseren endlichen Geist „vertrauter und leichter“ (*familiarius et facilius*) sei als eine Erwägung der göttlichen Dreieinheit selbst.¹⁶⁴ Sogleich danach fährt er mit einer Erinnerung an die soeben erarbeitete Dreieinheit aus Liebendem, Geliebtem und Liebe fort. Es kann also zunächst festgehalten werden, dass Augustinus noch vor einer expliziten Erörterung des menschlichen Geistes als Bild der göttlichen Dreieinheit 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 nimmt. Dies mag bereits als ein Hinweis genommen werden, dass es ihm nicht darum geht, einen proto-kartesischen ‚Raum‘ der Innerlichkeit, der Subjektivität oder des ‚Selbst‘ als dieses Bild darzustellen.

¹⁶¹ Vgl. Ebd.

¹⁶² *De Trin* 8, 10, 14.

¹⁶³ *De Trin* 9, 1, 1.

¹⁶⁴ Vgl. *De Trin* 9, 2, 2.

Die Dreieinheit der Liebe taugt aber deshalb nicht als Bild Gottes, weil für Augustinus keine Beziehung zu etwas Externen, z. B. die Liebe zu einem anderen Menschen, Bild Gottes sein kann. Dieser Gedanke findet an vielen Stellen Erwähnung. Seine Begründung wird in späteren Büchern 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 Dreiheit, 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.¹⁶⁵ In Buch XII wird dies nochmals mit Blick auf die drei ‚Personen‘ vertieft: Wäre das Bild Gottes eine Beziehung zu etwas Externen jenseits meiner selbst, könnte sie die ewige inner-trinitarische Struktur nicht abbilden, da die göttlichen Personen gerade nicht ‚extern‘ zueinander sind. So besteht Augustinus auch darauf, dass der Mensch streng genommen nicht im Bilde des Sohnes, der zum Vater in einer Beziehung steht, erschaffen worden ist, sondern Bild der dreieinheitlichen Beziehungsstruktur Gottes selbst ist.¹⁶⁶

Aus diesem Grunde liegt der Fokus in Buch IX auf der Struktur der Selbstliebe.¹⁶⁷ Diese bezieht sich zwar auf kein externes Objekt, dafür sind *prima facie* nur zwei Terme involviert: der liebende Geist (*mens*), der sich selbst liebt, und die (Relation der) Liebe. Allerdings setzt Liebe immer eine bestimmte Form des Wissens voraus, das dem Geist das Geliebte als Ziel seiner Liebe erstrebenswert macht, wie bereits in Buch VIII ausführlich dargelegt wurde. 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.*¹⁶⁸

¹⁶⁵ Vgl. *De Trin* 11, 2, 2 und passim.

¹⁶⁶ Vgl. *De Trin* 12, 6, 6–7.

¹⁶⁷ Gemeint ist hier ‚wirkliche‘, tugendhafte Liebe *ad me ipsum*, nicht wahnhafte Formen der Selbstliebe bzw. des Narzissmus. Vgl. P. HAMPSON / J. HOFF: Whose Self? Which Unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate. In: *New Blackfriars* 91 (2010), 546–566.

¹⁶⁸ *De Trin* 9, 4, 4. Hervorhebung E. G.

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.“¹⁶⁹ 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.“¹⁷⁰ 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 und *sich* kennt. Daher sind Liebe und Kenntnis auch keine Akzidentien, sondern haben „ein Sein nach Weise der Substanz wie der Geist selbst [...] auch wenn sie in bezug aufeinander beziehentlich heißen.“¹⁷¹ 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.¹⁷²

Ferner sind die nicht vermischt, sondern sowohl „von einem Wesen“ als auch drei, die wechselseitig aufeinander bezogen sind.¹⁷³ 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.“¹⁷⁴ Dies wird von Augustinus in langen Passagen ausgeführt, die eindeutig analoge Passagen aus dem Johannes-evangelium (z. B. Joh 14,20) evozieren sollen. Hier seien nur einige Zeilen davon *pars pro toto* widergegeben:

Wechselseitig ineinander aber sind sie so, dass der liebende Geist in der Liebe ist und die Liebe in der Kenntnis des liebenden Geistes und die Kenntnis im erkennenden Geist. Jedes einzelne ist in je zweien, weil der Geist, der sich kennt und liebt, in seiner Liebe und Kenntnis ist, und die Liebe des sich liebenden und sich selbst wissenden Geistes im Geist und in seiner Kenntnis ist, und die

¹⁶⁹ *De Trin* 6, 9, 10.

¹⁷⁰ *De Trin* 9, 5, 8.

¹⁷¹ *De Trin* 9, 4, 5.

¹⁷² *De Trin* 9, 4, 7.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ *De Trin* 9, 5, 8.

Kenntnis des sich wissenden und sich liebenden Geistes im Geist und in seiner Liebe ist ...¹⁷⁵

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 zufrieden geben will. Ihm stand 800 Jahre vor dem IV. Laterankonzil bereits deutlich vor Augen, dass in dieser Ähnlichkeit gleichermaßen eine unendlich größere Unähnlichkeit liegt.¹⁷⁶ So kann ein großer Anteil des gesamten restlichen Texts 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.¹⁷⁷

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 der Zusatz: „[D]iese drei sind eins, *und wenn sie vollkommen sind*, sind sie gleich.“¹⁷⁸ Noch vor all den weiteren Bestimmungen dessen, worin die strukturelle Analogie des 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, z. B. 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, zum Beispiel für einen bloßen Körper.¹⁷⁹ 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 Selbsterkenntnis ist wandelbar und der in ihr und

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Wie das Konzil gegen die Lehren Joachims von Fiore feststellte, „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ H. DENZINGER / P. HÜNERMANN: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 45. Auflage. Freiburg i. Br. 2017, n. 806 (=DH 806).

¹⁷⁷ Vgl. KANY: Augustins Trinitätsdenken, 31–46.

¹⁷⁸ *De Trin* 9, 4, 4, Hervorhebung E. G.

¹⁷⁹ Vgl. Ebd.

durch sie erkannte Geist ist ein Wandelbarer, wohingegen diejenige Wahrheit, die ihn in diesem Prozess erleuchtet, unwandelbar ist.¹⁸⁰

Aus der Zeitlichkeit des Daseins resultiert einerseits die Möglichkeit des Irrtums: Unsere Vorstellungsbilder sind mehr oder weniger wahr, je nach Grad ihres Realitätsbezuges.¹⁸¹ Unsere rationalen Urteile ändern sich je nach unserer gegenwärtigen Perspektive und der uns zugänglichen Belege.¹⁸² Alle diese Prozesse sind in höchstem Maße irrumsanfällig 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. 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.¹⁸³ 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 Willen zum Guten, also der Liebe getragen wird.¹⁸⁴ 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.“¹⁸⁵ 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.“¹⁸⁶

Der wichtige Punkt an dieser Stelle ist nicht, dass Augustinus mit seiner Lehre des inneren Wortes *in nuce* Thesen aus der gegenwärtigen Kognitionswissenschaft vorwegnimmt, die den Prozess des Denkens anhand einer vorsprachlichen ‚Sprache des

¹⁸⁰ *De Trin* 9, 6, 9.

¹⁸¹ *De Trin* 9, 6, 10.

¹⁸² *De Trin* 9, 6, 11.

¹⁸³ Die These, dass menschliches Wissen bzw. Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung empfangen wird, durchzieht das gesamte Oeuvre Augustins und ist insbesondere im Mittelalter heiß diskutiert worden; wobei, 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 wurde, während er bei Augustinus eine dem menschlichen Geist immanente Bedingung der Möglichkeit seines Wirkens überhaupt ist. Vgl. SCHUMACHER: *Divine illumination*, 25–65.

¹⁸⁴ *De Trin* 9, 7, 12.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd.

Geistes‘ mit einer eigenen Syntax und Semantik modelliert.¹⁸⁷ Der Punkt ist vielmehr, dass das innere Wort, der konkrete, sich im Geist formende Gedanke zwar teilweise in der Suchbewegung des Subjekts – seiner Liebe (*amor*) – entspringt, aber dennoch nicht in seiner 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 Subjektes, sondern geschieht ihm ebenso wie es aus ihm hervorgeht. Der zugrundeliegende Prozess ist weder rein aktiv noch rein passiv, sondern ein medio-passives Ereignis, gleichsam eine epistemische Gnadenerfahrung: ein Wort, das aus dem Fundus des Geistes in die Welt tritt.

Das innere Wort ist, so Augustinus, immer „eine mit Liebe verbundene Kenntnis (*cum amore notitia*)“;¹⁸⁸ und er fügt hinzu:

Wenn sich daher der Geist kennt und liebt, dann eint sich mit ihm in Liebe sein Wort. *Und weil er seine Kenntnis liebt und seine Liebe kennt, ist sowohl das Wort in der Liebe wie auch die Liebe im Worte und beides im Liebenden und Sprechenden.*¹⁸⁹

Die Liebe ist auch dann mit der Kenntnis verbunden, wenn dem Geist das Erkannte missfällt, denn das Missfallen bezieht sich auf den Gehalt der Erkenntnis, nicht auf die Erkenntnis selbst; schließlich werde in der Missbilligung von etwas diese Missbilligung selbst gebilligt. Die Missbilligung des Bösen ist aber selbst eine Form der Liebe.¹⁹⁰

Aus dieser Darstellung des Erkenntnisprozesses als medio-passives 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. 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

¹⁸⁷ Der *locus classicus* dieser These ist J. A. FODOR: *The Language of Thought*. New York 1975. Dass diese These zuerst von Augustinus aufgestellt wurde, findet sich in M. RESCORLA: *Art. The Language of Thought Hypothesis*. In: ZALTA, EDWARD N. / NODELMAN, URI (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2023; URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/language-thought/>>.

¹⁸⁸ *De Trin* 9, 10, 15.

¹⁸⁹ Ebd. Hervorhebung E. G.

¹⁹⁰ Ebd.

Suchen liegt, „geht vom Suchenden hervor, bleibt gewissermaßen in Schweben und ruht in dem Ziel, nach dem es sich ausspannt, erst dann, wenn das Gesuchte gefunden und mit dem Suchenden geeint ist.“¹⁹¹ Da durch dieses Verlangen die Erkenntnis empfangen und geboren wird, kann sie „nicht selbst mit Recht geboren und Sprössling genannt werden.“¹⁹² Hier deutet sich sogar das *Filioque* an, denn die Liebe geht nicht nur aus dem Geist allein, sondern auch aus der Erkenntnis seiner selbst als *liebenswert* hervor. Diese 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 medio-passiven 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 Erkenntnis, 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.*¹⁹³

Geist, Erkenntnis 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 Erkenntnis geringer als der Geist als auch die Liebe geringer als Geist und Erkenntnis, da sie sich zum Teil auf ein falsches, illusorisches Selbstbild bezieht. Die Gottebenbildlichkeit des Geistes ist also abhängig von seiner Selbsterkenntnis.

¹⁹¹ *De Trin* 9, 12, 18.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd. Hervorhebung E. G.

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

Zu Beginn von Buch X kehrt Augustinus 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 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 z. B. eine Sprache lernen und den Klang eines unbekannten Wortes hören, beruht unser Streben, dessen Bedeutung zu erfahren, auf einer ganzen Reihe bereits bekannter Tatsachen, z. B. dass es von den Sprechern verwendet wird und also Teil dieser Sprache ist.¹⁹⁴ Kurzum: das Verlangen, die Bedeutung des Wortes zu erfahren, beruht auf dem Wissen, dass es eine Bedeutung hat. Ähnliches gilt analog für alle anderen Formen des Lernens. Das Vorverständnis kann unterschiedliche Formen annehmen: Es kann allgemeiner Natur sein, wobei der Lernende nach verschiedenen Einzeldingen oder Instanzen dieses allgemeinen Wissens sucht; oder um ein bereits Bekanntes, an dem er unbekannte Facetten entdecken will, usw.¹⁹⁵

Was für das Wissen im Allgemeinen gilt, gilt auch für das Selbstwissen: Der Geist (*mens*) muss, um sich suchen zu können, sich wenigstens bereits als Suchenden kennen. Da er sich „als Nichtwissenden weiß“, ist er sich also nicht gänzlich unbekannt.¹⁹⁶ 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 z. B. die Annahme, dass ein Teil des Geistes ihm bekannt, ein anderer ihm unbekannt ist, und der unbekannte Teil durch den sich selbst bekannten gesucht wird. Da Selbstwissen die ganze Person betrifft und auch von der ganzen Person ausgeht, gibt es für die Existenz spekulativer bekannter und unbekannter Teile des Geistes keinerlei Anhaltspunkte.¹⁹⁷ Die Phänomenologie der Selbsterkenntnis geht genau in die entgegengesetzte Richtung: Der Geist weiß je schon, dass er 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

¹⁹⁴ *De Trin* 10, 1, 2.

¹⁹⁵ *De Trin* 10, 2, 4.

¹⁹⁶ *De Trin* 10, 3, 5.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

nach etwas Unbekanntem verstanden werden, als wäre ihm etwas entfallen, von dem er will, dass es ins Gedächtnis zurückkehre, und das „noch nicht gänzlich entwichen ist, denn wenn es kommt, können wir wiedererkennen, dass es das ist, was gesucht wird.“¹⁹⁸ Eine jegliche Suche dieser Art setzt ja gerade eine bereits bestehende Selbsterkenntnis voraus, sodass Augustinus schließlich zu dem Ergebnis kommt:

Weil daher weder der Geist als ganzer sich sucht noch irgendein Teil von ihm sich sucht, *sucht sich der Geist überhaupt nicht*.¹⁹⁹

Dieser ursprünglichen Selbstbekanntschaft des Geistes mit sich selbst steht jedoch das Gebot gegenüber, „dass er sich selbst erkennen soll.“²⁰⁰ Wozu ist dem Menschen also dieses Gebot gegeben? Augustinus hierzu:

Ich glaube, damit er sich selbst denke [*ut se cogitet*] und seiner Natur gemäß lebe, das heißt, seiner Natur gemäß geordnet zu werden verlange, unter jenem nämlich, dem er sich zu unterwerfen hat, über jenes, über das er gesetzt sein soll, unter jenem, von dem er beherrscht werden muss, über jenes, das er beherrschen soll. Vieles nämlich treibt er in verkehrter Gier [*per cupiditatem*] so, als wäre er seiner selbst vergessen.²⁰¹

An dieser Stelle entwickelt Augustinus in detaillierten moralpsychologischen Erwägungen die Einsicht, dass das Gebot der Selbsterkenntnis, das ihm und der christlichen Patristik vom delphischen Orakel entgegenweht, überhaupt kein kognitives oder epistemologisches Problem, sondern vielmehr ethisch-spiritueller Natur ist: Selbsterkenntnis bezieht sich weder auf die Suche nach einem zu entdeckenden ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘, noch auf irgend etwas ‚Entfallenes‘, sondern ist vielmehr ein *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 ständig denken. In seiner Präokkupation mit weltlichen Dingen „gewinnt er die äußerlichen Körper lieb“ und bezieht diese dann, wenn er wieder an sich denkt, auf sich selbst, so dass er sich schlussendlich selbst für einen solchen äußerlichen Körper hält.²⁰² Er ist sich also insofern unbekannt, als er sich in irrtümlichen Vorstellungsbildern (*phantasmata*) von sich selbst verliert. Daher ist für Augustinus die Gier (*cupiditas*) nach

¹⁹⁸ *De Trin* 10, 4, 6.

¹⁹⁹ Ebd. Hervorhebung E. G.

²⁰⁰ *De Trin* 10, 5, 7.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² *De Trin* 10, 5, 7 – 6, 8.

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 Vorranges 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!²⁰³ Das zugrundeliegende Problem dieser materialistischen 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.“²⁰⁴ Wahre Selbsterkenntnis resultiert dementsprechend aus einer Negation bzw. einem Transzendieren von Vorstellungsbildern, in die sich der Geist verliebt hat:

Wenn ihm also geraten wird, dass er sich selbst erkennt, so soll er sich nicht suchen, als ob er sich selbst weggenommen worden wäre, sondern er soll das wegnehmen, was er sich hinzufügte. Er ist nämlich innerlicher nicht nur als das Sinnliche, das offenkundig draußen ist, sondern auch als dessen Bilder, die in einem bestimmten Teile der Seele sind, den auch die Tiere haben, wenngleich sie keine Einsicht [*intellegentia*] haben, die eine Eigentümlichkeit des Geistes ist.²⁰⁵

Die Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstdistanz des Geistes liegt für Augustinus in eben seiner ‚Innerlichkeit‘ bzw. der Tatsache, dass der Geist sich selbst ‚innerlicher‘ ist als Sinneswahrnehmung und Vorstellungskraft; und das Vermögen, mit dem er über die aus dem Äußerlichen akquirierten Vorstellungsbilder kritisch reflektieren und urteilen kann, 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. Jene Seelenteile, welche durch die Bilder von Körpern geformt werden, haben wir ja auch, wie wir wissen, mit den Tieren gemeinsam.²⁰⁶

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

²⁰³ *De Trin* 10, 7, 9.

²⁰⁴ *De Trin* 10, 7, 10.

²⁰⁵ *De Trin* 10, 8, 11.

²⁰⁶ *De Trin* 10, 5, 7.

wieder gegenwärtig werden;²⁰⁷ 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 schon ist, erkennt er durch die verstehende Einsicht (*intellegentia*),²⁰⁸ 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 an 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.“²⁰⁹ Das Haben von *intellegentia* ist für den Geist also a priori. „Alle jedoch wissen, dass sie einsehen, sind und leben.“²¹⁰

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 zweifeln vermöchte.²¹¹

²⁰⁷ *De Trin* 10, 9, 12.

²⁰⁸ 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: J. HOFF: Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der Digitalen Revolution. Freiburg i. Br. 2021, 210 dazu: „Die Reichweite des Verstandes (*intellectus*) wurde von Kant auf die Gewinnung und Strukturierung sinnlicher Erfahrungsdaten und der dazugehörigen Kategorien eingeschränkt, während er die Frage nach dem Ganzen der Vernunft (*ratio*) zuwies.“ Das Resultat war, dass seit Kant die Vernunft lediglich eine ‚regulative‘ Funktion der Zuordnung von Einzelnem in ein höheres Ganze hat. Die aristotelisch-neuplatonische Bestimmung des *noûs*, auf die Augustinus hier abzielt, ist damit für den postkantisch geprägten deutschen Leser nur mühevoll wieder aufzufinden.

²⁰⁹ *De Trin* 10, 10, 13.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ *De Trin* 10, 10, 14. Einen guten Überblick über die Genese des ‚*Si-fallor-sum*‘-Arguments in Augustins Werk bietet C. TORNAU: Art. Saint Augustine. In: ZALTA, EDWARD N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia

Im Kontext der Diskussion in *De Trinitate* will das Argument nichts anderes als den für den Geist wesentlichen Charakter von Leben, Erinnerung, Einsicht, Wille, sowie den zu diesen zugehörigen Vermögen Denken (*cogitare*), Wissen (*scire*) und Urteilen (*iudicare*) betonen und von abkünftigen, akzidentellen, oft 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.“²¹² 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? Für diese Frage ist es hilfreich, sich auf die neuplatonischen Dreiheiten zu besinnen, die Augustinus gewissermaßen als ‚Kontrastfolie‘ dienten.²¹³ Plotins Metaphysik ist bestimmt von der Triade von *on/hen* (Sein, das Eine), *zôê* (Leben) und *noûs* (Geist), die sich in einer Ab- und Aufstiegsbewegung zueinander verhalten. Das Eine, in seiner Überfülle, überfließt aus sich heraus und schafft in seiner Selbstentäußerung (*kenosis*) etwas ‚außerhalb‘ seiner selbst – das lebendige Sein (*zôê*). Dies wird wiederum als Geist (*noûs*) zur innerlichen, kontemplativen Sammlung und kehrt aufgrund bzw. *in* dieser Sammlung zum Einen zurück. Peter Manchester betont dabei, dass der Prozess der Selbstentäußerung des Göttlichen bereits bei Plotin kein einseitig kenotisches Bild ist, sondern dass die *epistrophê* – der Moment der Sammlung und Rückkehr, das „produktive Moment dieser Derivation“ ist.²¹⁴ Marius Victorinus (gest. 363), der als christlicher Neuplatoniker auf Augustinus eine entscheidende Wirkung ausübte, war gegenüber Plotin besonders insistent in seiner Ablehnung eines rein ‚vertikalen‘ kenotischen Bildes: Man könne die Beziehung von Vater und Sohn nicht anhand des Modelles von *hen* und *noûs* verstehen, denn dies führe zum Arianismus, da der Sohn ‚weniger‘ wäre als der Vater. Marius‘ noetische Trinität von *esse* (sein), *vivere* (leben) und *intelligere* (denken) will demgegenüber die Gleichheit der drei Momente betonen und kann daher bereits als ein

of Philosophy 2020; URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>>, §5.1. Dass es Descartes bekannt war, ist von ihm selbst im Briefwechsel mit Arnauld zugegeben worden, nachdem dieser ihn darauf hingewiesen hatte. Vgl. R. DESCARTES: *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II (Übers. COTTINGHAM, JOHN u.a.). Cambridge 1984, 139 (Arnauld) und 154 (Descartes’ Antwort).

²¹² *De Trin* 10, 12, 19.

²¹³ Auf diesen Zusammenhang hat in der jüngsten Literatur insbesondere Peter Manchester aufmerksam gemacht. Vgl. MANCHESTER: *Temporality and trinity*, 61–80.

²¹⁴ Ebd., 64.

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“ bezeichnet werden kann.²¹⁵ Vor dem Hintergrund dieses ‚metaphysischen‘ Victorinischen Bildes der Trinität kann das Innovative an Augustins geistigem 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 der augustinischen Innovation zwar an zwei verschiedenen Stellen situieren, doch letztlich aus ähnlichen Gründen heraus.

Manchester zufolge besteht sie darin, die Erinnerung (*memoria*) als Terminus des Ursprungs anzunehmen, denn dies verzeitlicht den gesamten Prozess: Aus der neuplatonischen Logik von Emanation und Epistrophé wird ein zeitlich-historischer geistiger Hervorgang. Daher ist für Augustinus die Erinnerung auch nicht *ein* geistiges Phänomen unter anderen, sondern der Geist vielmehr Manifestation und Entfaltung der Erinnerung.²¹⁶ Mit dieser Gleichsetzung der Erinnerung mit dem Geist als solchem, die bereits in den *Bekenntnissen* eine Rolle spielt,²¹⁷ aber erst in *De Trinitate* in den gesamten trinitätstheologischen Zusammenhang der augustinischen Anthropologie gerückt wird, nimmt Augustinus auch 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.²¹⁸ *Memoria*, *intellectus* und *voluntas* stehen also für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: das Gesammelte manifestiert sich im gegenwärtigen Gebären des Wortes vor dem Hintergrund eines Willens zum Guten. Diese drei sind „ein Leben, einen Geist, eine Substanz.“²¹⁹

²¹⁵ Ebd., 68.

²¹⁶ Ebd., 90: “Memory is not a phenomenon of mind, mind is a phenomenon of memory.” Mehr dazu im nächsten Kapitel, denn Augustinus arbeitet die Identifikation von Geist und Erinnerung erst in *De Trin* XIV weiter aus.

²¹⁷ Vgl. *Conf* 10, 16, 25: *Sum qui memini*.

²¹⁸ Heideggers rein immanent-nihilistisches Verständnis dieses Prozesses als ‘Vorlaufen in den Tod’ kann im Augustinischen Zusammenhang der kontinuierlichen Reduktion der Selbstbilder besser als Prozess des Gebärens des wahren Selbst in seiner eigentlichen Gottebenbildlichkeit verstanden werden. Gebären durch Reduktion.

²¹⁹ *De Trin* 10, 11, 18.

Für Rowan Williams dagegen besteht das wichtigste Charakteristikum der augustinischen 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.²²⁰ Das Paradox des Selbstwissens, das im Hintergrund der Entwicklung des dreieinigen Geistes in Buch 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 Liebe nicht getrennt werden kann.²²¹ 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.²²² Somit ist aber auch für Williams 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.²²³ Taylor zufolge liegt der Schlüssel zum

²²⁰ WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 846: “But it is entirely characteristic of Augustine that *will* should be included in the triad. Intelligent life is always desirous and purposive: and this may help to throw light on why the Spirit is seen so much in terms of the active common life of Father and Son, the communion of the two persons considered as itself a transforming agency.”

²²¹ WILLIAMS: On Augustine, 165: “Self-knowledge is being defined, not as cognition of a spiritual substance, but as awareness of the conditions of finitude and the ability to live and act within them. [...] [T]o know oneself is to live reflectively according to one’s nature, to live in one’s proper place in the universe: as a creature (below God), but as a reasoning creature (above the animals). So when we say that someone lacks self-knowledge, we don’t mean that she lacks information, or even that she is not given to thinking about herself [...]. Lack of self-knowledge is a failure in moral and spiritual *habit*, a deficiency in the skills of living according to nature. It is inseparable from failure in love, in the sense that mind misconceives its own nature when it loves (and so identifies with) objects that do not correspond to its most true and fundamental aspirations.”

²²² Ebd.: “[T]here is no alien object to seek, nothing at a distance from the mind itself. The ‘quest’ is rather for the mind’s clear discernment of its own activity – which is possible only through the purification of its loving.”

²²³ Vgl. TAYLOR: Quellen des Selbst, 235–261.

Verständnis von Augustins Anthropologie in dessen Gegensatz zwischen ‚innerlichem‘ und ‚äußeren‘ Menschen, den Taylor zu Recht mit dem ‚christlichen‘ (d. i. paulinischen) Gegensatz von Geist und Fleisch in Verbindung bringt.²²⁴ 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.“²²⁵ 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 an seinen ihm äußerlichen Selbstbildern hängt und (im besten Falle) sich 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.²²⁶

Dazu ist auch zu bedenken, dass Augustinus *De Trinitate* während seines Kampfes gegen den Pelagianismus vollendete.²²⁷ Die Annahme eines eigenständigen ‚Selbst‘, das unabhängig von seiner Teilhabe an der Dreifaltigkeit beschrieben werden kann, ist genau die Art von Annahme, die Augustinus 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.²²⁸ Englische wie deutsche Übersetzungen von Augustins Begriff ‚*interior homo*‘ oder auch dem reflexiven ‚*se ipsum*‘ sind oftmals ontologisch überfrachtet mit Bezügen zu einem hypostasiertem, allzu

²²⁴ Vgl. ebd., 235.

²²⁵ Ebd., 242.

²²⁶ Vgl. DE LUBAC: *Tripartite Anthropology*, 147–149.

²²⁷ Vgl. WILLIAMS: *On Augustine*, 168.

²²⁸ Vgl. CAVADINI: *Visioning Augustine*, 138–139.

leicht substanziell 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.²²⁹ 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“²³⁰ ist, sondern das Erfassen einer beständigen Bewegung, einer sich entwickelnden Aktivität, einer Unruhe, einer Sehnsucht.

²²⁹ 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.’”

²³⁰ WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 849: “Contrary to some textbook accounts, Augustine does not here appeal to the intuition of a timeless spiritual identity.”

3. „Jetzt sehen wir im Spiegel“: Vom endlichen und ewigen Geist

Am Ende von Buch X liegt die entscheidende Strukturanalogie zwischen menschlichem und göttlichem, endlichem und ewigem Geist so, wie sie auch enzyklopädischen Eingang in die Theologiegeschichte gefunden hat, vollständig vor: Der menschliche Geist ist Bild Gottes insofern, als er eine dreieinheitliche dynamische Struktur aus *memoria*, *intellectus* und *voluntas* besitzt, die in ihrer Dynamik des Hervorgangs des inneren Wortes die Dynamik der immanenten Trinität widerspiegelt. Das im Werden befindliche Bild muss in seiner Verfallenheit an die *phantasmata* zwar sorgfältig von seinem ewigen Urbild unterschieden werden, aber dennoch könnte man annehmen, dass die Frage nach dem Sinn der Gottebenbildlichkeit für Augustinus an dieser Stelle geklärt ist. Aus dieser Perspektive nimmt es wunder, dass auf Buch X noch fünf weitere Bücher folgen, in denen die Frage, inwiefern der menschliche Geist Bild des göttlichen Geistes ist, auf komplexe Weise weiterverhandelt wird. Offensichtlich war die Frage für Augustinus noch nicht erschöpfend geklärt.²³¹

Vergegenwärtigen wir uns nochmals den übergreifenden Argumentationsgang der Bücher VIII bis X. Er beginnt mit der ur-augustinischen These, dass alles partikulare Wollen in einem bereits vorausgesetzten unveränderlichen Gut terminiert und erst dort ‚zur Ruhe kommt‘.²³² Dieses übergreifende Gut ist auch in Einzelurteilen, die konkrete weltliche Objekte betreffen, immer schon präsent. So ist z. B. die unthematische Erkenntnis der göttlichen Schönheit auch in Urteilen über die Schönheit einzelner Körper vorausgesetzt.²³³ Wie kann der Ungerechte Gerechtigkeit erkennen? Augustinus zufolge ist diese als unthematische Erkenntnis des Ziels des eigenen Wollens und Lebens immer schon gegeben: Es ist dasjenige, was ich in mir selbst und anderen verwirklichen will, selbst in allem Irrtum und Fehlverhalten. In diesem Sinne ist alles Wollen Liebe, insofern als es auf die Verwirklichung des Guten in mir selbst und in meinen Nächsten gerichtet ist. Daher verkommt Liebe zur Gier (*cupiditas*), wenn sie fetischistisch an ihren partikularen intentionalen Objekten hängen bleibt. Ihr Wesen ist das Übersteigen des Partikularen auf das Unendliche hin, das selbst Liebe ist: Sie ist Liebe zur Liebe. Diese

²³¹ Dafür spricht auch das bereits in der Einleitung erwähnte historische Argument, dass Augustinus auf unerlaubte Vorabveröffentlichungen einzelner Bücher ablehnend und sogar resigniert reagierte, so dass er zeitweise die Arbeit einstellte, weil er die dialektische Strategie des Werkes unterminiert sah. Vgl. Fn. 22.

²³² Vgl. *Conf* 1, 1.

²³³ Vgl. *Conf* 7, 17.

transzendente Struktur unserer Strebenatur ist nur deshalb noch kein Bild der unendlichen Liebe, weil sie in diesem Vorgang typischerweise auf externe Objekte gerichtet ist. Sie ist erst dann ein unvollkommenes Bild der vollkommenen Dreieinheit Gottes, wenn sie unabhängig von externen Objekten, d. i. in ihrem reflexiven Selbstbezug betrachtet wird: der Geist in seiner (wahren) Selbst-Liebe und Selbst-Erkenntnis. Augustins Wende (in Buch IX) zur Betrachtung der ‚inneren‘ reflexiven Liebe und Erkenntnis (*ad se ipsum*) ist also keinesfalls ‚modern‘ transzendentalphilosophisch oder -theologisch begründet. Es soll hier keine Subjektivität als ‚Bedingung der Möglichkeit‘ für Erkenntnis (Kant) oder Gotteserkenntnis (Rahner) etabliert werden. Stattdessen scheint die operative Hintergrundannahme die folgende zu sein: Weil Gott als Schöpfer in seiner dreieinigen Verfasstheit von keinen ihm externen Bedingungen abhängig ist, kann dasjenige im Menschen, was sein Bild ist, es auch nicht sein. Die zeitlich verfasste dreieinige relationale Struktur des Geistes ist also vor allem in einem ‚negativen‘ Sinne ein ‚Kandidat‘ für das Bild Gottes: Es ist in seinem Wesen zumindest potentiell eine – wenngleich zeitlich verfasste – ‚immanente‘ Trinität, d. i. eine Dreiheit, die prinzipiell unabhängig von weltlichen Bedingungen gedacht werden kann.

Wenn wir diese Genese der sogenannten ‚psychologischen‘ Trinitätslehre im Auge behalten, wird uns auch das Dilemma bzw. das grundlegende Problem deutlich, mit denen Augustinus in den letzten beiden Büchern von *De Trinitate* fortwährend zu ringen schien: Um ein Bild der immanenten Trinität zu sein, muss der Geist einerseits von allen extrinsischen Bezügen unabhängig gedacht werden, also in einer Art ‚reinen‘ geistigen Immanenz von *mens*, *notitia* und *amor*. Andererseits scheint die ihm wesentliche zeitliche Verfasstheit, die Augustinus bereits in Buch X thematisiert, dieser Gottebenbildlichkeit entgegenzustehen: *mens* ist zum einen nichts anderes als Gedächtnis (*memoria*), zum anderen Fähigkeit zu einsichtsvollem Verstehen (*intellectus*):²³⁴ 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 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,

²³⁴ Vgl. *De Trin* 11, 1; 12, 1–2; 12, 13, sowie G. B. MATTHEWS: The Inner Man. In: *American Philosophical Quarterly* 4 (1967), 166–172.

inklusive seiner selbst, in der Teilhabe an der göttlichen Liebe zur Erfüllung. Die Frage ist nun, wie dieses Verhältnis zwischen dreieinheitlichem Selbstverhältnis und Offenheit zur Teilhabe an Gott, bzw. zwischen der Strukturanalogie zwischen endlichem und ewigen Geist einerseits und der dem endlichen Geist innewohnenden teleologischen Offenheit gedacht werden soll.

3.1. *Buch XIV: Trinitarische Struktur und Gottesfähigkeit*

Obwohl diese beiden Aspekte des Geistes: seine dreigliedrige Struktur und seine Anlage zum Gottesverhältnis, bereits in der Darstellung der Dreieinheit des Geistes am Ende von Buch IX anklingen,²³⁵ diskutiert Augustinus ihr Verhältnis ausdrücklich erst in Buch XIV. Hier stehen sie 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.²³⁶

Wenn man diese Passage einer rein logischen Analyse unterzieht, könnte man versucht sein, eine zirkuläre und mithin gänzlich uninformative 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 Gottesfähigkeit ‚zwei Seiten derselben Medaille‘ sind. Der relationale Charakter des Geistes ist Voraussetzung seiner Anlage zur Gottesschau, wobei diese Anlage seine Gottebenbildlichkeit aber selbst wiederum begründet. Einerseits ist der Geist nur insofern Bild Gottes, als er eine Anlage 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:

[W]enn sie [die Seele, *anima*] daher nach dem Bild Gottes geschaffen ist, *sofern sie ihren Verstand und ihre Vernunft zur Erkenntnis und zur Schau Gottes gebrauchen kann*, so ist in der Tat von Beginn an, in dem diese so große und wunderbare Natur zu sein anfang, das Bild Gottes, mag es so verbraucht sein,

²³⁵ Vgl. oben, S. 44–45.

²³⁶ *De Trin* 14, 8, 11. Hervorhebungen E. G.

dass es beinahe nicht mehr ist, mag es verdunkelt und entstellt sein, mag es hell und schön sein, immer da.²³⁷

Augustins Aussage, dass der Geist auch dann Bild Gottes bleibt, wenn seine Anlage zum Gottesverhältnis nicht erfüllt wird,²³⁸ könnte dazu veranlassen, den augustinischen Geistbegriff gänzlich unabhängig von seiner Gottesfähigkeit darstellen zu wollen. Für diese Position hat insbesondere Johannes Brachtendorf argumentiert.²³⁹ Brachtendorfs Anliegen ist es dabei, den ‚philosophischen‘ Gehalt der augustinischen Geisttheorie gegenüber ‚theologischen‘ Interpretationen herauszustreichen,²⁴⁰ und es ist eben dieses methodische Apriori einer für Augustinus anachronistischen Eigenständigkeit der Philosophie, die ihn m. E. in dieser Frage auf die falsche Fährte lockt. Als Kontrastfolie diene ihm v. a. die klassisch gewordene Dissertation von Michael Schmaus, der *De Trinitate*, ganz im Sinne seines Lehrers Martin Grabmann, mit Bezug auf die scholastische Interpretationsgeschichte liest.²⁴¹ 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.²⁴² Brachtendorf verweist dagegen mit Recht auf das die gesamte zweite Hälfte des Werkes durchwirkende Argument für die Strukturähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Geist – wobei jedoch auch auffällt, dass er dieses Argument im Vergleich zur Komplexität der dynamischen Darstellung des augustinischen Textes recht statisch darstellt: Vater, Sohn und Geist besitzen aufgrund ihrer *Ad-Se*-Bestimmungen sowohl Eigenständigkeit als auch Gleichheit, die aufgrund der „Nicht-Addierbarkeit“ der Drei als substanzielle Einheit verstanden werden kann. Sie unterscheiden sich allein durch die ihnen spezifischen Relationen.²⁴³ Diese Merkmale vergleicht Brachtendorf sodann mit den drei Relationen des menschlichen Geistes und kommt zu dem Ergebnis, dass dieser die gleichen grundlegenden Eigenschaften aufweist,

²³⁷ *De Trin* 14, 4, 6.

²³⁸ Vgl. auch *De Trin* 14, 14, 19–20. Auf diese Passage wird noch näher einzugehen sein.

²³⁹ Vgl. BRACHTENDORF: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, passim; sowie in verdichteter Form J. BRACHTENDORF: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes: Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. In: BRACHTENDORF, JOHANNES (Hg.): Gott und sein Bild : Augustins *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung. Paderborn 2000, 155–170.

²⁴⁰ Vgl. BRACHTENDORF: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, 2.

²⁴¹ 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 Kanys Kritik an.

²⁴² Vgl. SCHMAUS: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, 399–406.

²⁴³ BRACHTENDORF: Der menschliche Geist als Bild, 158.

„nämlich Eigenständigkeit, Gleichheit, Einheit und relationale Verschiedenheit der Glieder.“²⁴⁴ 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 Gottesfähigkeit, wird von Brachtendorf dabei zwar keineswegs ignoriert, gehört ihm zufolge jedoch nicht zu seiner Wesensdefinition – zum einen eben, weil für Augustinus auch derjenige Geist, der sie nicht aktualisiert, Bild Gottes ist:

Grundsätzlich ist aber festzuhalten, dass auch die törichte Seele Bild Gottes ist, nämlich aufgrund ihres konstanten Selbstverhältnisses. Jede Erneuerung und moralische Besserung stellt aber eine Veränderung in der Seele dar und muss somit auf einer anderen Ebene liegen als die ursprüngliche Selbstbeziehung des Geistes.²⁴⁵

Zum anderen ist Brachtendorf zufolge der erste Aspekt die Bedingung der Möglichkeit des zweiten und insofern auch als grundlegender anzusehen:

Das fundamentale Selbstverhältnis konkurriert nicht mit dem Verhältnis zu Gott, sondern ist dessen Möglichkeitsbedingung. Nur weil der Geist sich immer seiner selbst erinnert, sich immer denkt und liebt, ist er ein Selbst, das sich auf anderes als sich selbst richten und sich dieses zueignen kann. Nur ein in sich selbstbezügliches Wesen wie der menschliche Geist vermag sich überhaupt auf der Ebene diskursiven Bewusstseins Gott zuwenden, sich Gottes zu erinnern und ihn zu lieben.²⁴⁶

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 Gottesfähigkeit in eine *wechselseitige* Beziehung setzt. Nicht nur, dass, wie wir in Kapitel 2 gezeigt haben, sein komplexes Argument für die Dreigliedrigkeit des Geistes keinesfalls als Konstitution eines „fundamentalen Selbstverhältnisses“ im modernen Sinne gelesen werden kann.²⁴⁷ Darüber hinaus lehnt Augustinus an anderer Stelle explizit ab, dass der dreigliedrige Selbstbezug des Geistes seine Gottebenbildlichkeit ausmacht:

²⁴⁴ Ebd., 161.

²⁴⁵ Ebd., 166.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Die These, dass *mens*, *notitia* und *amor* ein fundamentales präreflexives Selbstverhältnis konstituieren, die Brachtendorf im Laufe seiner Interpretation von Buch IX Augustinus unterschiebt, 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. M. WISSE: *Trinitarian Theology beyond Participation: Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*. London 2011, 150–163. Diesen Hinweis verdanke ich der exzellenten Diskussion in der Dissertation von Chungman Lee. Vgl. C. LEE: *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque (Vigiliae Christianae, Supplements 169)*. Leiden 2021, 174.

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.²⁴⁸

Mit anderen Worten: Das *Vermögen* zur Gottesbeziehung – und das heißt für Augustinus Vermögen zur Teilhabe (*participatio*) an Gott – ist sehr wohl ein integraler Bestandteil der Gottebenbildlichkeit des Geistes. Er *verwirklicht* sie also 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.²⁴⁹ Dass er Augustinus zufolge auch dann noch Bild Gottes ist, wenn er dies nicht tut, wenn er seine Gottesfähigkeit nicht verwirklicht, impliziert keineswegs, dass diese nicht Teil seines Wesens ist. Auch der durch die Sünde ‚geschwächte‘ Geist bleibt weiterhin *fähig*, an Gott zu partizipieren. Er kann nur insofern, als er diese Fähigkeit besitzt, überhaupt „Bild Gottes“ genannt werden.²⁵⁰

Chungman Lee hat, ebenfalls mit Blick auf Brachtendorf, ein weiteres, über die Analyse der Passagen aus Buch XIV hinausgehendes Argument dafür vorgelegt, dass „die *mens humana* nur insofern *imago Dei* ist, als sie eine trinitarische Struktur hat, die aufgrund ihrer Teilhabe an ihrem Archetypus gerechtfertigt ist und aufrechterhalten wird.“²⁵¹ Lee zufolge lässt sich die gesamte narrative Struktur der letzten Bücher von *De Trinitate* (insbes. XI – XIV) als eine progressive Darstellung eines Prozesses der *formatio* verstehen, die dem menschlichen Geist eigen ist und letztlich in der Schau Gottes mündet.²⁵²

Dieser Prozess hin zur Teilhabe an Gott, der auch die Möglichkeit einer *deformatio* in der idolatrischen Selbstbezüglichkeit der *cupiditas* mit einschließt, ist nichts, das dem Geist nur äußerlich hinzukommt, sondern muss vielmehr als ein integraler

²⁴⁸ *De Trin* 14, 12, 15. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu sehen, dass Brachtendorf in seinem Kapitel zu Buch XIV diese Passage, sowie die oben zitierte Passage aus *De Trin* 14, 8, 11 mit keiner Silbe erwähnt. Vgl. BRACHTENDORF: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, 213–250. Stattdessen reduziert er Augustins Behandlung der Gottfähigkeit des Geistes eine nachgeordnete, bewusste „Erneuerung“ des Bildes auf der Ebene des ethischen Handelns. Zu dieser Einschätzung kommt auch KANY: Augustins Trinitätsdenken, 148.

²⁴⁹ Vgl. WILLIAMS: On Augustine, 173: “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.”

²⁵⁰ Vgl. *De Trin* 14, 4, 6. Konsequenterweise schreibt Augustinus in dieser Passage auch, dass die Seele im Zustand der Verdammnis in gewisser Weise lebe, in gewisser Weise aber auch tot sei.

²⁵¹ LEE: Filioque, 174: „[T]he *mens humana* is *imago dei* in that it has its trinitarian structure justified and maintained only by its participation in the Archetype.“

²⁵² Ebd.

Bestandteil seiner Verfassung als *imago Dei* verstanden werden. Er beginnt schon auf der Ebene des ‚homo exterior‘: In Buch XI legt Augustinus dar, wie bereits die Wahrnehmung dreigliedrig strukturiert ist, wobei die Form (*species*) des wahrgenommenen Gegenstandes in der Sinneswahrnehmung des Subjekts eine analoge Form generiert und der Wille als Aufmerksamkeit „den Gesichtssinn auf den geschauten Gegenstand, solange er gesehen wird, festhält.“²⁵³ Es braucht nicht weiter betont werden, dass diese Dreieinheit noch kein ‚Bild Gottes‘ sein kann, da die Form des Gegenstandes nicht von derselben Natur ist wie diejenige in der Wahrnehmung. Augustinus zufolge ist auch die Form in der Wahrnehmung nicht von derselben Natur wie die der Aufmerksamkeit, da die letztere zum Geist gehört, der Sehsinn jedoch „mit dem Leib vermischt“ ist.²⁵⁴ Die Wahrnehmungsform muss weiterhin unterschieden werden von der Form, die der wahrgenommene Gegenstand im Gedächtnis (*memoria*) hat: Wenn der wahrgenommene Körper nicht mehr anwesend ist, bleibt das Erinnerungsbild, „auf das der Wille die Sehkraft wiederum hinlenken kann, so dass sie hierdurch von innen her geformt wird, wie der Sinn von dem ihm begegnenden sinnlichen Körper von außen her geformt wurde.“²⁵⁵

Es ist dieses Erinnerungsbild, auf das die „innere Schau“ (*interna visione*) bzw. der *intellectus* in der Zeugung des „inneren Wortes“ zugreift, mit dem Willen, der „beide eint.“ In diesem Prozess im Geiste selbst, dem Denken (*cogitatio*), besteht nun keine Substanzverschiedenheit mehr.²⁵⁶ s

Auf dieser Ebene des Denkens als das dem Geist (*mens*) eigene Handeln, unterscheidet Augustinus in den Büchern XII und XIII zwischen zwei Modi der ‚mental‘ Operation, Wissen (*scientia*) und Weisheit (*sapientia*). *Scientia* ist die Erkenntnis von zeitlichen und körperlichen Dingen, *sapientia* die Kontemplation ewiger Dinge.²⁵⁷ Die Diskussion des biblischen Offenbarungswissens in Buch XIII lässt das Verhältnis der beiden zueinander erkennen: Durch Wissen um historische, kontingente Tatsachen der Welt soll dem Geist der ewige Ursprung das ewige Ziel der Welt verständlich werden.²⁵⁸ So führt uns *scientia* das Beispiel des inkarnierten Christus vor

²⁵³ *De Trin* 11, 2, 2.

²⁵⁴ Ebd. Vgl. auch *De Trin* 9, 2, 5: das Sehen „entsteht im Sinnesvermögen, das weder ohne Leib noch ohne Seele ist.“

²⁵⁵ *De Trin* 11, 3, 6.

²⁵⁶ *De Trin* 11, 3, 6.

²⁵⁷ *De Trin* 12, 14, 21–22; 14, 1, 3.

²⁵⁸ *De Trin* 13, 19, 24.

Augen als Beispiel, dem wir folgen sollen; doch darin folgen wir keinem bloß menschlichen Beispiel, sondern dem ewigen Wort, das in Christus inkarniert ist. Die existentielle Erkenntnis dieser Identifikation ist jedoch *sapientia*: die Einsicht, dass Christus das ewige Wort ist, das uns mit Gott verbindet und Garant ist für die Auferstehung von Leib und Seele.²⁵⁹

Dieser gesamte Erkenntnisprozess ist, wie Lee überzeugend argumentiert, von Augustinus nicht rein deskriptiv dargestellt, sondern vielmehr intrinsisch teleologisch verfasst: Die Seele *soll* von Wahrnehmung zum Gedächtnis, von dort zum Geburtsvorgang des aktiven Denkens in Wissenschaft und schließlich Weisheit, der Kontemplation Gottes, voranschreiten. Wenn sie zuvor an irgend einer Stelle verharret bzw. sich permanent auf etwas fixiert, ist *deformatio* die Folge. So führt die „verstandesbegabte Seele“ (*anima rationalis*) ein „schimpliches Leben, wenn sie nach der Dreiheit des äußeren Menschen lebt“²⁶⁰ – was sie eben dann tut, wenn sie ihre Liebe an bloße Wahrnehmungsgegenstände oder deren Gegenstücke, die eingebildeten Vorstellungen (*imaginata phantasmata*), die nichts als Rekombinationen aus sinnlich erfahrbaren Eigenschaften sind, hängt.²⁶¹ Ebenso verhält es sich auch, wenn der Geist bei der Wissenschaft stehen bleibt und von dieser nicht zur Weisheit gelangt, denn dann wird er von den weltlichen Dingen, mit denen er sich fortwährend beschäftigt, auch fortwährend geformt.²⁶² Das aber mündet letztlich in eine pervertierte Form der Liebe, die versucht, ihr Glück ausschließlich in den geschaffenen Dingen zu finden und darin in der Logik des Besitzens steckenbleibt.

Dass die geschaffenen Dinge, auf die sich unsere Aufmerksamkeit richtet und die somit auch Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden können, ihren Wert für uns nur in gewissem Maße, relativ zum höchsten Gut haben, den unser Wille qua Liebe zum Guten letztlich begehrt, ist ein Gedanke, das sich durch den gesamten augustinischen Korpus zieht. Seit *De Doctrina Christiana* (Buch II) fand er Ausdruck in der Unterscheidung zwischen *uti*, dem Gebrauch der geschaffenen Dinge, und *frui*, dem Genießen als Ziel des Gebrauchs. Da die Seele erst in Gott zu ihrem Ziel und in ihre Ruhe gelangt, ist Gott derjenige, der zu genießen ist und die Gegenstände der Welt zu diesem

²⁵⁹ *De Trin* 13, 9, 12 – 20, 25; vgl. WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 849.

²⁶⁰ *De Trin* 13, 2, 6.

²⁶¹ *De Trin* 13, 5, 8.

²⁶² Vgl. LEE: Filioque, 181–183, mit Bezug auf *De Trin* 12, 17 und 12, 21.

Ziel hin zu gebrauchen.²⁶³ Diese Teleologie ist dem menschlichen Geist nicht äußerlich, sondern Teil seiner Konstitution. Insbesondere ist, wie wir bereits gesehen haben, sein Wille kein neutrales Wollen, sondern immer schon auf das Gute und somit auf Gott gerichtet.

Die Logik des Aufbaus der letzten Bücher von *De Trinitate* kann mithin als eine Art Aufstiegsbewegung verstanden werden, die nach der Erkenntnis der formalen Dreieinheit des Geistes (Buch IX) bzw. deren explizit verzeitlichter Darstellung in der Diskussion seiner Selbsterkenntnis (Buch X) erst einsetzt, und die, auf der Ebene der Wahrnehmung (Buch XI) beginnend, bis zur Diskussion der Möglichkeit der weisheitlichen Erkenntnis Gottes (Bücher XIII und XIV) reicht.

Worin jedoch *sapientia* bzw. der „Gebrauch des Verstandes bzw. der Vernunft zur Erkenntnis und zur Schau Gottes“²⁶⁴ besteht, kann Augustinus nur allgemein bestimmen und dann *ex negativo* einkreisen. Sie ist wahre Erkenntnis, die in der Schau Gottes ihren Abschluss findet. Daher ist mit dem Glauben (*fides*) an Gott, obwohl auch er eine dreigliedrige Struktur besitzt, die in der Bewahrung (*retentio*) des Glaubens, der Betrachtung (*contemplatio*) und der Liebe (*dilectio*) des Glaubens besteht, „noch nicht eine solche Dreiheit gegeben, dass man schon vom Bild Gottes sprechen darf.“²⁶⁵ Denn der Glaube ist etwas Vorübergehendes, das einmal in die Schau Gottes münden soll; und da die Natur der Seele (*animae natura*) unsterblich ist, muss auch das, „worüber hinaus sie nichts Besseres hat“, unsterblich und unvergänglich sein.²⁶⁶

Was aber ist in ihrer Natur Besseres geschaffen, als dass sie als Bild ihres Schöpfers geformt ist? Nicht also in der Bewahrung der Betrachtung und der

²⁶³ Eine nützliche, wenngleich weitgehend auf *De Doctrina Christiana* beschränkte Einführung in diese Begriffe bietet J. BRACHTENDORF: *Uti/frui*. In: HWP 11 (U–V) (2001), 500–503; es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass er die gleiche Dynamik in seinen zeitgleich verfassten Arbeiten zu *De Trinitate* in diesen Büchern nicht wiederentdeckt. Freilich darf die Unterscheidung zwischen *uti* und *frui* nicht dazu benutzt werden, Augustinus die These unterzuschieben, den weltlichen Dingen käme ausschließlich ein instrumenteller Wert zu. Vielmehr sollen sie so genossen werden, dass die Seele ihre Relativität und ihren Bezug zum höchsten Gut nicht außer Acht lässt und ausschließlich auf sie fixiert bleibt. Vgl. WILLIAMS: *On Augustine*, 41–58, sowie HOFF: *Verteidigung*, 36–37: „Es ist legitim, mich an meinen Wanderschuhen zu freuen, solange diese Liebe nicht meinen Blick für die Liebe zu meinen wandernden Gefährtinnen und Gefährten, und die Lieben zu [diesen] nicht meine Liebe zu Gott verstellt. Bleibt die naturgegebene Ordnung der Dinge gewahrt, so kann die Liebe zu meinen Schuhen die zuletzt genannten Freuden sogar befördern.“

²⁶⁴ Vgl. *De Trin* 14, 4, 6.

²⁶⁵ *De Trin* 14, 2, 4.

²⁶⁶ *De Trin* 14, 3, 4. Vgl. auch *De Trin* 14, 3, 6: „Es wird also weder die Dreiheit, die jetzt noch nicht besteht, Bild Gottes sein, noch ist jene Bild Gottes, die dann nicht mehr bestehen wird. Vielmehr muss man in der Seele des Menschen, das heißt in der der Verstandeserkenntnis oder der Vernunftseinsicht fähigen Seele, das Bild des Schöpfers finden, das unsterblich ihrer Unsterblichkeit eingepflanzt ist.“

Liebe des Glaubens, der nicht immer ist, sondern in dem, was immer sein wird, ist aufzufinden, was man Bild Gottes heißen darf.²⁶⁷

Wenn nun, wie Augustinus behauptet, in der *sapientia* als Erkenntnis Gottes die Gottebenbildlichkeit zu ihrer Erfüllung gelangt, kann der Glaube allenfalls ein Mittel zu ihr sein, jedoch nicht mit ihr identifiziert werden. Analoges gilt auch für die Tugenden: Wie der Glaube gehören auch sie zwar zu einem weisheitlichen Leben, können jedoch nicht mit der *sapientia* als Vollendung des Bildes Gottes identifiziert werden, da auch sie – zumindest so, wie sie in diesem Leben bestehen – zeitabhängig sind und zu existieren aufhören, sobald wir zur Schau Gottes gelangt sind.²⁶⁸

An dieser Stelle des Textes, 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 augustinischen Begriffes der Gottebenbildlichkeit sind eingeführt und begründet worden. Dazu gehört, wie wir gesehen haben, neben der trinitarischen Struktur des Geistes auch seine Gottesfähigkeit, seine Anlage zur Teilhabe an der göttlichen Dreifaltigkeit – unabhängig davon, ob diese Anlage auch verwirklicht wird. Das transzendente (und transzendente)²⁶⁹ Ziel aller menschlichen geistigen Tätigkeit, die Teilhabe an der göttlichen Dreifaltigkeit, erscheint unter den Bedingungen zeitlicher Existenz zunächst in Gestalt einer Sehnsucht, eines Strebens, das insofern als ‚diffus‘ bezeichnet werden könnte, als es in keinem endlichen Objekt zur Ruhe kommen kann, das jedoch auch immer schon mit einem illuminativen Wissen verbunden ist, das dieses Streben erst ermöglicht. Diese nicht einseitig aufzulösende Einheit von *intellectus* und *amor*, verstehender Einsicht und Liebe, ist der Kern augustinischer Anthropologie.²⁷⁰ Die

²⁶⁷ *De Trin* 14, 3, 4.

²⁶⁸ Vgl. *De Trin* 14, 9, 12. Allerdings schränkt Augustinus dieses Argument insofern ein, als er die Weisheit zunächst mit ‚Gottesscheu‘ (*theosebia*) gleichsetzt (vgl. *De Trin* 14, 1, 1), um dann gegen Cicero, dem zufolge die ‚guten Seelen‘ im Jenseits der Tugenden nicht mehr bedürfen, weil sie allein durch die ‚Beschauung der Natur‘ glücklich sind, zu argumentieren, dass es kein höheres Gut gebe als ‚jene Natur, die alle übrigen Naturen schuf und einrichte‘; und wenn *Gerechtigkeit* nichts anderes ist, als sich ihrer Leitung zu unterwerfen, dann ist Gerechtigkeit unsterblich. Analoges gelte dann vielleicht auch von den anderen Kardinaltugenden. Wenn man Tugenden allerdings im üblichen Sinn verstehe, dann sind sie [als ‚stabile Handlungsdispositionen‘, E. G.] natürlich der Zeitlichkeit unterworfen und gehören nicht zur Gottebenbildlichkeit.

²⁶⁹ In welchem Verhältnis die vorliegende Deutung der Augustinischen Anthropologie mit Rahners transzendentaler Theologie steht, der, wie bereits erwähnt, Augustins Trinitätstheologie nur deshalb ablehnte, weil er sie nur durch die Brille von Schmaus‘ Deutung sah, kann hier nicht weiter erörtert werden.

²⁷⁰ Dass eine einseitige intellektualistische oder voluntaristische Auflösung dieser Einheit nicht nur zu den fruchtlosen ‚Schulstreitigkeiten‘ des Spätmittelalters führte, sondern auch in die einseitig voluntaristischen Anthropologien der Moderne mündete, ist als – explizite oder subkutane – Annahme in vielen der Werke

phänomenologische Grundeinsicht aus Buch VIII, dass das ‚Selbst‘ sich als ein Liebendes erfährt, dessen Liebe in seinen konkreten Objekten diese jedoch immer wieder transzendiert auf einem Ziel hin, das ihm paradoxerweise sowohl unbekannt als auch *als Ziel seiner selbst* bekannt ist, wird in Buch XIV wieder aufgenommen, wenn Augustinus, mit Verweis auf Dtn 6,5 sowie das jesuanische Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37–39), die strukturelle Dreieinheit des Geistes auf die Liebe Gottes bezieht. Das Gebot zur Gottesliebe sei „das bekannteste und bedeutsamste Gebot.“ Wenn dies so ist und der menschliche Geist geschaffen ist, „um sich zu erinnern, sich einzusehen und sich zu lieben“, dann gilt:

Wer also weiß, dass er sich liebt, liebt Gott. Wer aber Gott nicht liebt, von dem sagt man, auch wenn er sich liebt, was ihm naturhaft angeschaffen ist, doch nicht unzutreffend, dass er sich hasst, da er treibt, was sich gegen ihn kehrt, und er sich wie sein eigener Feind verfolgt.²⁷¹

Wenn Gottesliebe Voraussetzung wahrer Selbstliebe ist und der Geist derart dreigliedrig strukturiert ist, dass Selbstliebe für ihn konstitutiv ist, dann ist auch die Gottesliebe Teil seines Wesens – mindestens im Modus des Desiderats: Wenn sie unverwirklicht bleibt, so verbleibt auch die Selbstliebe nur im Modus der Potentialität; denn wer Gott nicht liebt, kann auch sich selbst nicht lieben, sondern gleitet ab zur Verfallenheit an die Dinge, die ‚unter ihm‘ sind, wie Augustinus bereits in Buch X gezeigt hat: Er lebt in einer Scheinwelt von *phantasmata* seiner selbst.

Wenn aber der Geist Gott liebt und folgerichtig, wie ich sagte, sich seiner [d. i. Gottes, E. G.] erinnert und ihn einsieht, dann ergeht mit Recht das Gebot an ihn, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Denn nicht mehr liebt er sich verkehrt, sondern richtig, wenn er Gott liebt – durch Teilnahme [*participatio*] an ihm gibt es nicht bloß jenes Bild, sondern es wird aus seiner Überalterung wieder erneuert, aus seiner Entstellung wieder hergestellt, aus seiner Unseligkeit wieder glücklich.²⁷²

Der innere Zusammenhang von Gottes- und Selbstliebe, die sich auch auf die Nächstenliebe nur unter der Bedingung ihrer Verwirklichung erstrecken kann, da nur wahre Selbstliebe auch wahre Nächstenliebe generieren kann, weist Augustins gesamte Geisttheorie als zutiefst teleologisch und theozentrisch aus: Die strukturelle Einheit von *memoria*, *intellectus*, und *voluntas* ist ein im Werden befindliches Bild, das immer schon aus einem Zustand der ‚Überalterung‘ und ‚Entstellung‘ erneuert und wiederhergestellt

präsent, auf die sich die vorliegende Arbeit stützt, u. a. HANBY: Augustine and modernity, SCHUMACHER: Divine illumination, WILLIAMS: On Augustine, sowie HOFF: Verteidigung.

²⁷¹ *De Trin* 14, 14, 18.

²⁷² Ebd.

werden muss, und dies kann nur durch Teilnahme an Gott geschehen – indem der Geist sich Gottes erinnert, ihn einsieht und liebt. Der Geist hat einen Vektor, eine Gerichtetheit, die Teil seiner Natur ist, und der er entweder folgt oder nicht.²⁷³

Das Vermögen, diese Natur in der Teilhabe an Gott zu realisieren, ist dem Geist aufgrund seiner dreigliedrigen relationalen Natur inhärent. Sie disponiert ihn dazu, sich mit Gottes Geist zu verbinden:

Durch dieses Bild Gottes, das er in sich trägt, ist er so mächtig, dass er [der Geist, *mens*] dem, dessen Bild er ist, anzuhängen vermag. Eine solche Stelle nimmt er nämlich in der Ordnung der Naturen, nicht der Räume ein, dass über ihn hinaus nur jener ist. Schließlich wird er, wenn er ihm gänzlich anhängt, ein Geist [*spiritus*] mit ihm.²⁷⁴

Die deutsche Übersetzung übertüncht an dieser Stelle einen gewichtigen begrifflichen Unterschied.²⁷⁵ Augustinus schreibt, dass der *mens*, der als Bild in der Rangordnung der Schöpfung direkt unter dem Schöpfer steht, wenn er Gott anhängt, ein *spiritus* mit ihm wird; und er führt Paulus (1 Kor 6,17) als Beleg an: „Wer aber dem Herrn anhängt, wird ein Geist [*spiritus*] mit ihm.“ Das geschehe dadurch, „dass der menschliche Geist [hier wiederum *spiritus*!] zur Teilnahme an jener [d. i. Gottes] Natur, Wahrheit und Seligkeit hinzutritt.“²⁷⁶ Dies erfüllt sich erst in der Schau Gottes als Teilhabe „an der Dreiheit selbst, seinem Gott, dessen Bild er ist.“²⁷⁷

In den folgenden Abschnitten umkreist Augustinus die Frage, wie sich dieser Prozess der Angleichung des *mens* an den göttlichen *spiritus* vollzieht. Dadurch, dass der irdische Geist wandelbar ist, kann er auch vom Elend ins Glück kommen. Doch in der Logik der Gnade ist auch der Verdienst des Menschen „Gnade dessen, dessen Belohnung

²⁷³ Dazu nochmals WILLIAMS: On Augustine, 173–174, mit Hervorhebungen des Autors: “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. It helps us to discover that we do, in fact, think about our own thinking as both united and irreducibly differentiated: we are enabled thereby to overcome to some extent the logical aporiai of Books V to VII of *De trin*. But we are not thereby given any significant access to what the *imago* is: the image is preserved only when it exists *ad ipsum* (...) *a quo imprimitur* (XII.xi.16). It is perfectly conceivable that the mind may remember, understand and love itself, according to its nature, and yet be without *sapientia*, the knowledge of divine matters (XIV.i.3): it will in fact, in such a case, not know or love itself *truthfully* if it is a self-contained object to itself.”

²⁷⁴ *De Trin* 14, 14, 20.

²⁷⁵ Kreuzer folgt auch hier in seiner Neuübersetzung gänzlich Schmaus. Die insbesondere in der Vätertheologie gewichtige Differenz zwischen *mens* und *spiritus* ist freilich im Deutschen nicht leicht wiederzugeben. Andere Sprachen wie das Englische haben es hier leichter. Soviel zu Heideggers Bonmot, man könne nur auf Deutsch oder Griechisch philosophieren.

²⁷⁶ *De Trin* 14, 14, 20. Auch hier lohnt es sich, das Original zu konsultieren: “...cui rei attestatur apostolus dicens: qui autem adhaeret domino unus spiritus est, accedente quidem ista ad participationem naturae, Veritatis et beatitudinis illius, non tamen crescent illo in nature, Veritate et beatitudine sua.”

²⁷⁷ Ebd.

seine Seligkeit sein wird.“²⁷⁸ Nur durch die Gnade Gottes kann sich der Mensch also zu Gott erheben, wenngleich er in seiner Natur die Anlage dazu hat. Neubeginn und Umkehr sind möglich, weil der Mensch sich Gottes erinnern kann, auch dann, wenn er noch ungerecht ist, denn – hier greift Augustinus ein Thema aus Buch VIII wieder auf – auch der Ungerechte kann die Gerechtigkeit erkennen.²⁷⁹ Wie Rowan Williams wiederum treffend bemerkt, geht Augustinus davon aus, dass „sogar die zwielichtigste Form menschlichen Selbstbewusstseins, auch wenn sie weit von *sapientia* entfernt ist, aus einer – wenngleich begraben und unartikulierten – Verbundenheit mit ewigem Wissen und Liebe heraus agiert“; und dass die Erneuerung des ‚Selbst‘ durch Gnade wie „die Aktivierung einer vergessen geglaubten Verbindungsleitung ist, die das subjektive Bewusstsein aus sich heraus niemals herstellen könnte.“²⁸⁰ So gelangen wir zur Erkenntnis unseres ‚Ureigensten‘ als geschöpfliche Wesen durch eine Erfahrung des Erlöstseins, der Erfahrung, dass unserem Selbst und unserem Bewusstsein – dessen, was wir als unser ‚Innerstes‘ bezeichnen, ein uneinholbarer Gabecharakter zukommt.

In der Beschreibung dieses Prozesses rekurriert Augustinus immer wieder auf die paulinische Literatur. So z. B. mit Bezug auf Eph 4,23–24: „Erneuert euch im Geist eures Geistes [*spiritu mentis vestrae*] und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.“²⁸¹ Diese Erneuerung kann, wie Augustinus anmerkt, der menschliche Geist nicht selbst bewirken. Vielmehr müsse das Bild von dem umgestaltet werden, „von dem es gestaltet wurde. Nicht kann nämlich der Geist [*mens*] sich selbst umgestalten, wie er sich entstellen konnte.“²⁸² Dann wiederum mit Bezug auf Kol 3,9–10 („Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten

²⁷⁸ *De Trin* 14, 15, 21.

²⁷⁹ Vgl. ebd.

²⁸⁰ Vgl. WILLIAMS: On Augustine, 175: “Even the dimmest human self-awareness, far short of *sapientia*, acts out of a buried and inarticulate connectedness with eternal knowledge and love; the re-formation that grace effects is the activation of this forgotten link which unregenerate consciousness can never uncover of itself (XIV.xv.21). We find our nature as loved creatures through the experience of being redeemed creatures. That we can be saved only by sheer gift is the revelation that gives us access to the unknown but always presupposed ground of all our distinctively human activity, the ground in gift, in the turning of God to what is not God in uncaused love.”

²⁸¹ Dies ist meine eigene Übersetzung des Pauluszitats in *De Trin* 14, 16, 22: “Renovamini *spiritu mentis vestrae* et induite novum hominem qui secundum deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.” Kreuzer übersetzt die Stelle, wiederum Schmaus folgend, mit: “Erneuert euch im Geiste eures Denkens”, was schon deshalb nicht angemessen ist, weil ‚Denken‘ bisher die Übersetzung von ‚*cogitatio*‘ war und keine adäquate Übersetzung von ‚*mens*‘ ist. Wenn man dieser Übersetzung unkritisch folgt, bleibt der gesamte paulinisch-augustinische Problemzusammenhang von *mens* und *spiritus* verdeckt.

²⁸² *De Trin* 14, 16, 22.

Menschen mit seinen Taten abgelegt und habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen.“):

Jene Erneuerung also und Umgestaltung des Geistes geschieht nach Gott oder nach dem Bild Gottes. Deshalb aber heißt es ‚nach Gott‘, damit man nicht glaube, sie geschehe nach einem Geschöpf; ‚nach dem Bilde Gottes‘ aber, damit das Geschehen dieser Erneuerung dort eingesehen wird, wo der Mensch Bild Gottes ist, das ist im Geist [*in mente*].²⁸³

Die Zitate ließen sich fortführen.²⁸⁴ Insgesamt kann nicht übersehen werden, dass Augustinus sich um exakt denselben Problemkreis zu bewegen scheint, den De Lubac zufolge auch Paulus in seiner dreigliedrigen Anthropologie zu bewältigen suchte, und der sich um die Frage bewegt, was genau die Beziehung zwischen dem im Menschen wirkenden Geist Gottes und dem menschlichen Geist in diesem Prozess der Erneuerung ist.²⁸⁵

Anders als bei Paulus und seiner Differenzierung zwischen dem Pneumatischen und dem (bloß) Seelischen kann man dies bei Augustinus zwar nicht an der Unterscheidung zwischen *mens* und *spiritus* festmachen. Während *mens* den menschlichen Geist in seiner dreigliedrigen Relationalität, Zeitlichkeit und Endlichkeit bezeichnet, ist *spiritus* für Augustinus eher ein Oberbegriff für das Geistige schlechthin, das sowohl den *mens* als auch den Geist Gottes umfasst, aber auch die Seele (*anima*), sowie den Bereich der bildhaften Vorstellungen (*phantasmata*).²⁸⁶ Sachlich jedoch vertritt Augustinus eine paulinische Anthropologie, denn der menschliche Geist ist für ihn, wiederum *pace* Brachtendorf, 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 er zeitlich ausgedehnte

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ So betont *De Trin* 17, 23, unter Bezugnahme auf 2 Kor 4,16, dass diese Erneuerung, anders als die Rechtfertigung in der Taufe, nicht in einem Augenblick geschieht; denn die Ursache einer Verletzung zu beseitigen sei nicht dasselbe wie die Heilung der Verletzung. Mit göttlicher Hilfe schreite der Mensch täglich voran, „überträgt die Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Einsichtige [*a visibilius ad intellegibilia*], vom Fleischlichen auf das Geistige, und sorgfältig trachtet er danach, die Gier nach dem einen zu zügeln und zu mindern und sich in Liebe an das andere zu binden.“

²⁸⁵ Damit soll natürlich keinesfalls gesagt sein, dass sich Augustins dreigliedrige Struktur des Geistes auf die paulinische dreigliedrige Anthropologie irgendwie abbilden lässt. Dies ist natürlich nicht möglich: *memoria*, *intellectus*, und *voluntas* stehen in keinerlei nachvollziehbarem Verhältnis zum paulinischen Dreiklang von Körper, Seele und Geist. Auch hatte Paulus in keiner Weise eine Geisttheorie vor Augen, in der die menschliche Gottebenbildlichkeit sich als Bild der göttlichen Trinität darstellen lässt. Die theologisch interessante Parallele zwischen beiden betrifft vielmehr die zentrale paulinische Frage nach dem Wirken Gottes in uns.

²⁸⁶ Vgl. *De Trin* 14, 16, 22 und 9, 2, 2.

Potentialität 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*).

Das Bild aber, das im Geist des Geistes [*in spiritu mentis*] in der Erkenntnis Gottes von Tag zu Tag erneuert wird, nicht draußen, sondern drinnen, wird vollendet werden im Sehen, das dann nach dem Gericht von Angesicht zu Angesicht sein wird, jetzt aber voranschreitet durch Spiegel und im Rätsel.²⁸⁷

3.2. *Buch XV: Das Rätsel von der Zeugung des Wortes*

Das abschließende Buch von *De Trinitate*, das Rowan Williams als „eine von Augustins höchsten theologischen Errungenschaften“ bezeichnet,²⁸⁸ überragt die vorherigen nicht nur an Länge, sondern auch an Komplexität. Mussten wir in unseren Analysen der Bücher VIII–X und XIV teilweise eine thematische Auswahl treffen, um Augustins anthropologische Ausführungen in einem ‚roten Faden‘ zu bündeln, wäre der Anspruch einer vollständigen Darstellung des Buches XV im Rahmen der vorliegenden Arbeit nichts als illusorisch.

Wenn man dennoch das übergeordnete Thema dieses dichten Textes angeben müsste, so könnte er als eine theologische Metareflexion auf den Bildcharakter des menschlichen Geistes verstanden werden, der die Ausführungen des IV. Laterankonzils vorwegnimmt, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden kann, dass nicht im gleichen Zuge eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.²⁸⁹ Das ist das Grundproblem der *analogia entis*, derzufolge der Schöpfer in gewisser Weise durch die Schöpfung und insbesondere durch diejenige, die Bild des Schöpfers ist, erkannt werden kann: Der Geist (*mens*) bildet den ewigen und unveränderlichen Geist Gottes im Modus der Zeitlichkeit, Veränderung und Bewegung ab. Wenn wir dabei die Perspektive eines neutralen Beobachters einnehmen und

²⁸⁷ *De Trin* 14, 19, 25. Schmaus/Kreuzer haben hier wiederum „im Geist des Denkens.“ Ich bevorzuge die paradoxe Dopplung als das ‘geringere Übel.’

²⁸⁸ WILLIAMS: Art. *Trinitate*, De, 850: “The concluding book, one of Augustine’s supreme theological achievements, proceeds to show what the foregoing exposition of the divine image tells us about God – and what it necessarily fails to tell us.”

²⁸⁹ Vgl. Fn. 176.

behaupteten, hier hätten wir eine dreieinige Struktur, die in ihrer nicht-akzidentellen Relationalität Gott ‚ähnelte‘, so werden wir im gleichen Atemzuge auf die noch größere Unähnlichkeit verwiesen.²⁹⁰ Dies zeigt Augustinus z. B. anhand der Klärung eines wichtigen potenziellen Missverständnisses, das er bereits in Buch VII im Hinblick auf die Zuordnung gewisser Eigenschaften zu den göttlichen Personen angesprochen hatte.²⁹¹ Es gibt kein direktes Zuordnungsverhältnis von Vater, Sohn und Hl. Geist einerseits und Erinnerung, Einsicht und Wille andererseits, denn dies würde zu unsinnigen Behauptungen führen, z. B. dass der Vater Einsicht oder Weisheit nur durch den Sohn hätte. Wenn wir also im Menschen drei distinkte mentale Relationen bzw. Operationen unterscheiden: Erinnerung, Einsicht und Wille, so besteht keinesfalls eine eindeutige Analogie der einzelnen Glieder zu den ‚Personen‘ der Trinität, sondern eben nur eine Strukturanalogie der Einheit in relationaler Verschiedenheit.

Sieh da, jene drei, das ist Erinnerung, Einsicht, Liebe oder Wille, sind in jenem höchsten und unwandelbaren Wesen, das Gott ist, nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, sondern der Vater allein.²⁹²

Und die drei sind nicht nur im Vater, sondern ebenso im Sohn und im Heiligen Geist vollständig vorhanden. Das Ganze der Göttlichkeit ist in jeder Person vollkommen gegenwärtig. Anders verhält es sich nur hinsichtlich spezifischer Attribute, die den göttlichen Personen idiomatisch zukommen: der Sohn als Wort Gottes, der Heilige Geist als Geschenk (*donum*), der Vater als derjenige, von dem das Wort gezeugt wird und von dem der Hl. Geist ursprünglich (*principaliter*) hervorgeht; doch diese Charakterisierungen bezeichnen eben keine Eigenschaften der Personen, sondern sind in der asymmetrischen Natur der innertrinitarischen Relationen von Zeugung und Hervorgang begründet, die allein die Proprietäten der ‚Personen‘ bestimmen.²⁹³ Was jedoch alle

²⁹⁰ Diese theologische Grundeinsicht und Sorge ist in gewisser Weise von der ursprünglichen Darstellung der Dreieinigkeit des *mens* in Buch IX an im Text präsent, wird aber erst am Ende des Werkes, da alle Elemente der Gottebenbildlichkeit auf dem Tisch sind, nochmals expliziter verhandelt.

²⁹¹ *De Trin* 15, 7, 12; vgl. 7, 3, 5.

²⁹² *De Trin* 15, 7, 12.

²⁹³ Vgl. *De Trin* 15, 17, 29. Was das *Filioque* angeht, macht WILLIAMS: Art. Trinitate, De, 850 in sehr differenzierter Weise darauf aufmerksam, dass Augustinus sorgfältig darauf achtet, niemals zu sagen, dass der Geist von Vater und Sohn wie aus einer undifferenzierten Einheit hervorgeht. Sondern: “the Spirit comes *principaliter* from the Father (15.17.29), but is given by the Father to the Son so that the Son may with the Father send the Spirit (15.26.47) in eternity as well as in time. It is not that the Father and the Son generate the Spirit like two parents; nor that the Father gives the Son the Spirit to “pass on” to the world. The Father gives to the Son his own life – which *includes* the outpouring of the Spirit; eternally and simultaneously, therefore, the Spirit is given by Father and Son together (15.26.47-15.27.48). But what this says is that the Father’s character as giver is not restricted by being Father to the Son; in begetting the Son, there is an “excess” of gift. Yet this excess is itself what is given to the Son to give in turn, in the Son’s relation to the Father.” Vgl auch Fn. 119.

anderen Eigenschaften angeht, insbesondere auch die drei ‘Momente’ oder ‘Operationen’, die den menschlichen Geist konstituieren, so können sie Gott schon deshalb nicht als verschiedene zukommen, weil in Gott Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenfallen und Erkenntnis in ihm daher nicht sukzessiv, sondern instantan geschieht – was unser Geist freilich nicht erfassen kann.²⁹⁴

Eine weitere gewichtige Unähnlichkeit liegt darin, dass die göttliche Trinität nicht nur etwas *in* Gott, sondern das göttliche Sein selbst ist. Es gibt keine göttliche Natur ‘über’ oder ‘jenseits’ der dreieinheitlichen Relationalität der Trinität. Der Mensch hingegen ist mehr als *memoria*, *intellectus*, und *voluntas*:

Diese drei aber sind so im Menschen, dass sie nicht selbst der Mensch sind. Der Mensch ist nämlich, wie die Alten definierten, ein verstandesbegabtes, sterbliches Lebewesen. Jene drei ragen also im Menschen hervor [*excellunt*] und sind nicht selbst der Mensch. Und eine Person, das heißt jeder einzelne Mensch, hat diese drei in seinem Geist oder als Geist [*in mente vel mentem*].²⁹⁵

Unser Menschsein ist als körperliches, endliches Dasein nicht nur durch Erinnerung, Einsicht und Wille konstituiert, sondern auch von demjenigen, das unsere *animalitas* ausmacht. Nochmals Rowan Williams:

Wir *haben* nur, was Gott unveränderlich *ist*. Daher können wir auch die Gleichzeitigkeit und Totalität der göttlichen *sapientia* nicht verstehen: unsere mentalen Operationen sind irreduzibel zeitgebunden.²⁹⁶

Da Gott, wie wir bereits gesehen haben, keine Eigenschaften akzidentell hinzukommen, ist er identisch mit ihnen: Er *ist* Ewigkeit, Weisheit und Seligkeit; und in der Natur Gottes sind diese Eigenschaften identisch, da er sie nicht von anderswoher empfängt.²⁹⁷ Der menschliche Geist hat dagegen an diesen Eigenschaften allenfalls teil, weil er im Werden begriffen ist, abhängig von der Gnade, die ihn auf sein Ziel hin aktiviert.

Und dennoch verweilt Augustinus nicht bei der Unähnlichkeit allein und ist auch nicht versucht, sie einseitig mit einem kompensatorischen Glaubensbegriff zu überbrücken. Für ihn gilt vielmehr: *Fides quaerit, intellectus invenit*.²⁹⁸ An dieser Einsicht, wie vorläufig und flüchtig sie auch immer in diesem Leben sein mag, ist er interessiert. Sein metaphysischer Unterbau ist, wie bereits erwähnt, ein analogischer: Das

²⁹⁴ *De Trin* 15, 7, 13.

²⁹⁵ *De Trin* 15, 7, 11.

²⁹⁶ WILLIAMS: On Augustine, 181: “We only possess what God immutably *is*. Thus we cannot understand the simultaneity and totality of divine *sapientia*: our mental operations are irreducibly time-bound.”

²⁹⁷ Vgl. *De Trin* 15, 5, 8 – 6, 9.

²⁹⁸ *De Trin* 15, 2, 2.

endliche, zeitliche Sein ist ein Abglanz, der das ewige Sein durchschimmern lässt; und so hält Augustinus im Bewusstsein der unendlichen Unähnlichkeit an der kleineren aber doch wegweisenden Ähnlichkeit fest, die die Gnade ihm zeigt.

Zwei bekannte Paulusstellen dienen ihm dabei als Wegweiser. Das ist zum einen 1 Kor 13,12: „Jetzt sehen wir im Spiegel und im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Was mit ‚Spiegel‘ gemeint sein muss, ist ihm klar: Im Spiegel erblicken wir Abbilder der Wirklichkeit, und „durch das Bild, das wir selbst sind, sehen wir jenen, von dem wir geschaffen sind.“²⁹⁹ Dass dieses Bild nicht nur unseren gegenwärtigen Zustand meint, sondern auch ein Zielpunkt ist, dem wir anverwandelt werden, macht die zweite Stelle deutlich, 2 Kor 3,18:

Wir schauen aber mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden dadurch in das nämliche Bild umgewandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, eben durch den Geist des Herrn.

Die beiden Stellen korrespondieren mit den beiden Aspekten der Gottebenbildlichkeit, die bereits Irenäus im Blick hatte und die Augustinus in Buch XIV explizit herausstellt: Wir sind Bild Gottes und werden in sein Bild umgewandelt. Das heißt:

Wir werden umgewandelt, wir werden von einer Form in die andere gewandelt, wir gehen von der dunklen Form hinüber in die helle. Auch die dunkle Form ist ja Bild Gottes, und wenn Bild, dann in der Tat auch die Herrlichkeit Gottes, in welcher wir Menschen erschaffen wurden, uns darin vor den übrigen Lebewesen auszeichnend.³⁰⁰

„Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ meint Augustinus zufolge dabei: „von der Herrlichkeit der Schöpfung zur Herrlichkeit der Rechtfertigung,“³⁰¹ denn beides geschieht zur Herrlichkeit Gottes.

Doch was ist mit „Rätsel“ (*aenigma*) gemeint? Augustinus, der Rhetoriklehrer, bemerkt dazu sofort, dass es sich hier um einen Tropus der Rhetorik handelt: Ein Rätsel ist eine Form der Allegorie, deren Bezug undurchsichtig bleibt.³⁰² Paulus zufolge sehen wir also nicht nur allgemein durch das ‚Bild Gottes‘, das wir sind, sondern spezifischer durch ein Rätsel, d. i. eine „Ähnlichkeit [...], jedoch eine dunkle, schwer zu durchschauende.“³⁰³ Diese schwer zu durchschauende Ähnlichkeit ist für Augustinus der Vorgang des Denkens (*cogitatio*), den wir nicht mit den „fleischlichen Augen“ sehen,

²⁹⁹ *De Trin* 15, 8, 14.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² *De Trin* 15, 9, 15.

³⁰³ *De Trin* 15, 9, 16.

sondern in einem „Sehen des Geistes“ erfassen können. Diese Erkenntnis des eigenen Denkvorganges ist mühsam, daher auch ein Rätsel.³⁰⁴ Die Gedanken (*cogitationes*) sind Sprechweisen des Herzens (*locutiones cordis*) und auch Sehweisen (*visiones*), die – wenn sie wahr sind – aus den Sehweisen der Erkenntnis (*exortae de notitiae visionibus*) entsprungen sind. Sie können aber auch dem Irrtum und der Lüge entspringen, daher ist Mt 15,11 („Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herauskommt, verunreinigt ihn.“) nicht nur auf den „Mund des Leibes“, sondern auch auf den „Mund des Herzens“ zu beziehen.³⁰⁵

Im Zentrum dieses rätselhaften Vorgangs steht jedoch die Zeugung des inneren Wortes (*verbum interior*), das Augustinus bereits in Buch IX beschrieben hatte: das interne, präreflexive Ereignis, das „zu keiner Sprache der Völker gehört“, und das „eine ferne Ähnlichkeit mit jenem Wort hat, von dem es heißt: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.‘“³⁰⁶ Augustinus beschreibt diese Ähnlichkeit wie folgt:

Es muss nämlich, wenn wir Wahres sagen, das heißt, wenn wir sagen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, das wir in der Erinnerung festhalten, das Wort geboren werden, das durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von dem Gegenstand, den wir wissen, geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen, was weder griechisch ist, noch lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig, sondern dann, wenn es nötig ist, dass es denen, mit denen wir sprechen, zur Erkenntnis gebracht wird, irgendein Zeichen, mit dem es bezeichnet wird, annimmt.³⁰⁷

Das äußerlich wahrnehmbare Wort ist also ein manifestes Zeichen des inneren Wortes, das sich in ihm (d. i. in Laut oder Schriftzeichen) *inkarniert*:

In der Weise nämlich wird unser Wort gewissermaßen Laut des Körpers, indem es diesen annimmt, um so für die Sinne der Menschen wahrnehmbar zu werden, wie das Wort Gottes Fleisch wurde, indem es dies annahm, um sich so auch selbst den Sinnen der Menschen zu offenbaren.³⁰⁸

Es ist dieses Ereignis, dieser dynamische Hervorgang, der für Augustinus, mehr als alles andere, die positive ‚psychologische‘ Analogie von Geist und Trinität ausmacht, bis in die Details des Wesens dieses Prozesses hinein: Das Wort ‚wird‘ Laut, aber es

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ *De Trin* 15, 10, 18.

³⁰⁶ *De Trin* 15, 10, 19.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ *De Trin* 15, 11, 20.

‚verwandelt‘ sich nicht in Laut, wie auch das Wort Gottes Fleisch geworden ist, ohne sich jedoch in Fleisch zu verwandeln:

Durch seine Annahme also, nicht durch die Weggabe seiner selbst in das Fleisch wurde sowohl dieses unser Wort Laut wie jenes Fleisch.³⁰⁹

Das innere Wort ist auch nicht einfach das zu einem bestimmten Zeitpunkt bewusst gedachte Wort, denn dieses ist für Augustinus eine Art innerlich gesprochenes Wort, mit einer „inneren Musik.“³¹⁰ Das innere Wort liegt diesem noch zuvor. Es ist auch nicht das Wort Gottes, das an die Propheten erging, keine „göttliche Lehre“, sondern vielmehr dasjenige,

das allen Zeichen, mit denen es bezeichnet wird, vorangeht und vom Wissen, das in der Seele bleibt, gezeugt wird, wenn eben dieses Wissen innerlich ausgesprochen wird, wie es ist.³¹¹

Wenn es aus dem Wissen gezeugt wird, ist es ein *wahres* Wort. In dieser Wahrheit, d. i. in der Übereinstimmung des Wortes mit dem Wissen der *memoria* – hier interpoliert Augustinus das „Ja, ja, nein, nein“ aus Mt 5, 37 –

kommt, so gut es möglich ist, die Ähnlichkeit des geschaffenen Bildes an die Ähnlichkeit des geborenen Bildes heran, in dem Gott der Sohn dem Vater durch die Einheit der Substanz in allem ähnlich ist.³¹²

Das wahre Wort ist auch der Anfang des guten Werkes.³¹³ Das immer bereits vorhandene Wissen um das Gute und die Gerechtigkeit muss sich im konkreten Gedanken „im Herzen“ manifestieren, damit die Angleichung der Seele an das Bild stattfinden kann.

So ist nicht Gott Vater, nicht der Heilige Geist, nicht die Dreieinheit selbst, sondern allein der Sohn, der das Wort Gottes ist, Fleisch geworden, obgleich die Dreieinheit dies wirkte, *damit unser Wort seinem Beispiel nachfolge und es nachahme, auf dass wir recht leben*, das heißt weder in der Betrachtung [*contemplatio*] noch in der Äußerung [*operatio*] unseres Wortes Lüge haben. Aber das ist einmal die zukünftige Vollendung dieses Bildes.³¹⁴

Nachfolge Christi bedeutet aus dieser Perspektive also nicht primär die äußere Nachahmung von Worten und Taten Jesu; und auch der Begriff des Glaubens ist bezeichnenderweise hier nirgends zu finden. Im Kern, ins „Herz“ des Menschen gehend, bedeutet Nachfolge vielmehr die sukzessive Verbannung der Lüge aus Gedanken und Worten, aus der *contemplatio* und *operatio* des Wortes in uns. Dieser Prozess der inneren

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd.

³¹³ Hier bezieht sich Augustinus auf Sir 37,16a: „Der Anfang jeden Werkes ist das Wort.“

³¹⁴ Ebd. Hervorhebung E. G.

Reinigung, der für Augustinus der eigentliche Sinn von Heiligung (*sanctificatio*) ist, kann auch deshalb erst in der „zukünftigen Vollendung“ abgeschlossen sein, weil wir in diesem immer Täuschungen aller Art, nicht zuletzt solchen, die uns selbst betreffen, unterliegen.³¹⁵

Hier, im Herzstück der augustinischen Lehre der Gottebenbildlichkeit, ist eine ‚glasklare Mystik‘ angelegt, die im 14. Jahrhundert von Meister Eckhart weiter entfaltet werden wird und in der die Erkenntnis bzw. Einsicht (*intellectus*) als Reinigung der Seele von (Selbst-)Täuschung und falschen (Selbst-)Vorstellungen die zentrale Rolle des geistlichen Lebens spielt.³¹⁶ Natürlich impliziert dies keinen ‚Intellektualismus‘, denn der gesamte Prozess des Hervorgangs des Wortes aus der Schatzkammer der Erinnerung (*thesauro memoriae*)³¹⁷ bedarf der Motivation, ist also auf „unseren Willen oder unsere Zuneigung oder Liebe (*voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem*)“³¹⁸ bezogen. Dieser Wille wird nicht, wie die Einsicht bzw. das ‚innere Wort‘, vom Intellekt aus der Erinnerung *gezeugt*, ist aber dennoch in beiden vorhanden, so dass sich eine Perichorese der drei ergibt:

Denn nur durch Wiedererinnerung kehrt der Blick unseres Denkens zu etwas zurück, und nur durch Lieben müht sich der Blick unseres Denkens zurückzukehren. So würde nun die Liebe, welche das in der Erinnerung vollzogene Sehen und das von daher geformte Sehen des Denkens wie Erzeuger und Spross eint, nicht wissen, was sie mit Recht lieben darf, wenn sie nicht das Wissen des zu Erstrebenden hätte, was wiederum ohne Erinnerung und Einsicht nicht der Fall sein kann.³¹⁹

Die theoretische Einsicht in diese Seinsanalogie ist freilich nicht heilsrelevant. Augustinus weist darauf hin, dass wir „durch einen Spiegel“ sehen, jedoch nicht unbedingt den Spiegel selbst. Diejenigen, die „in diesem Spiegel und Rätsel zu sehen vermögen“, sind nicht diejenigen, denen der theoretische Zusammenhang zwischen

³¹⁵ Dies ist in den folgenden Abschnitten des Textes ein großes Thema. Vgl. *De Trin* 15, 12, 21–22; 14, 24–15, 24.

³¹⁶ Der Bezug zu Meister Eckhart kann in dieser Arbeit nicht weiter vertieft werden. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Augustinus diejenige Quelle ist, die Meister Eckhart nach der Bibel am häufigsten zitiert, insbesondere angesichts der Tatsache, dass in der oberflächlichen Einteilung so mancher Spiritualitätsgeschichte Augustinus eher der Willens- bzw. ‚Liebesmystik‘ zugerechnet wird, Meister Eckhart dagegen als Paradebeispiel einer ‚Intellektmystik‘ gilt. Diese Trennung ist jedoch selbst eine ahistorische Rückprojektion des modernen Voluntarismus. Vgl. HOFF: Verteidigung, 39–45. In dieser Arbeit dürfte wenigstens deutlich geworden sein, dass es für den ‚reifen‘ Augustinus keine Vorrangstellung des Willens und auch kein Primat der Liebe über die Vernunft bzw. Einsicht geben kann, weil beide unauflöslich einander bedingen. Dies ist m. E. eines der wichtigsten Ergebnisse der gesamten augustinischen trinitarischen Anthropologie.

³¹⁷ Vgl. *De Trin* 15, 12, 22.

³¹⁸ *De Trin* 15, 21, 41.

³¹⁹ Ebd.

Dreieinigkeit Gottes und Dreiheit der Seele klar ist, sondern diejenigen, die das, was sie im Geist, wie vorläufig und unreflektiert auch immer, als ‚Bild Gottes‘ erblicken,

„irgendwie auf jenen beziehen können, dessen Bild er ist, und durch das Bild, das sie durch Erblicken sehen, auch jenes durch Mutmaßen [*coniciendo*] sehen, da sie dasselbe noch nicht von Angesicht zu Angesicht vermögen.“³²⁰

Die Kunst der Mutmaßung (*ars coniecturalis*), von der Augustinus hier spricht, ist die Kunst des Sammelns, die Kunst der Einswerdung mit sich selbst als Bild des Ewigen. 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 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 immer schon von der Gnade Gottes vermittelt ist. Es ist kein Zustand, sondern ein Ziel. Wir sind im Bilde Gottes erschaffen, aber was dies bedeutet, können wir nicht erfassen vor der *Visio Dei*.

³²⁰ *De Trin* 15, 23, 44.

Schlussbemerkungen

Theologie, das Sprechen von Gott, ist das Sprechen von Exilanten, denen die Verheißung einer Rückkehr gegeben ist. Diese Verheißung ist ihnen, noch vor allem Hören einer konkreten Offenbarung, als Sehnsucht ins Herz geschrieben. Sie äußert sich in der Reflexion Israels auf den Ursprung der Welt in der Gewissheit, als leibliche, vierdimensionale Statue Gottes Adressat einer Zusage zu sein, die vor allen positiven Eigenschaften oder Errungenschaften immer schon ergangen ist und selbst im Scheitern, in der Katastrophe gültig bleibt. Mit der Konkretion dieser Zusage in der Fleischwerdung Gottes ist der Weg zurück in die Heimat gezeichnet, und die Statue wird zum Bild, das sich dem Urbild Christi angleichen soll. In seinem Wesen ist der Mensch nichts anderes als dieser vierdimensionale Prozess der Angleichung *in potentia*. Die Annahme einer statischen, feststellbaren *natura pura* jenseits dieses Geburtsvorganges wäre nichts als illusionäre Hybris. Die Aktivität in diesem Prozess kommt Gott selbst zu, der im Innersten des Menschen wirkt, um die Angleichung zu bewirken. Das eigentliche Geheimnis dieses Bildes ist die epistemische Offenheit und Unsicherheit, mit denen all dies geschieht: Wir scheinen nicht nur sein Gelingen, sondern auch sein Scheitern wahrzunehmen.

Dies ist der Kern biblischer Anthropologie; und es ist eben dieses Bild des Menschen als Bild Gottes, das Augustinus in *De Trinitate* phänomenologisch zu füllen suchte. Am Anfang steht die Erfahrung einer Sehnsucht, einer Liebe, die das Wissen um ihren transzendenten intentionalen Gehalt immer schon in sich trägt. Im gedanklichen Abstreifen extrinsischer Bedingungen dieser Liebe gelangt Augustinus zur dreieinigen Struktur des Geistes, der jedoch nicht in einem statischen Abbildungsverhältnis Bild Gottes ist, sondern eben in seinem ureigensten ‚intelligenten Streben‘, seiner ‚liebvollen Einsicht‘ in sich selbst als vollendet-unvollendete Potenz zur *Theosis*.

Bibliografie

1. Primärtexte

AUGUSTINE: Letters 156–210. Epistulae II. New York 1990.

A. AUGUSTINUS: Confessionum libri XIII (CCL 27). Turnhout 1981.

- Deutsch: Bekenntnisse. Stuttgart 2008.

A. AUGUSTINUS: De trinitate libri quindecim (CCL 50). Turnhout 1968.

- Deutsch: De Trinitate, Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V. Neu übersetzt und mit Einleitung hg. von J. Kreuzer. Hamburg 2001.
- Deutsch: Des Heiligen Kirchenvaters Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreifaltigkeit. Übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus (BKV 2. Reihe, 13–14). München 1935/36.
- Englisch: AUGUSTINE: On the Trinity. Books 8–15. Cambridge 2002.

GREGORY OF NAZIANZ: Oration 21, in: P. SCHAFF / WACE, H. (Hg.): Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series Vol. 7. Buffalo, NY 1894.

IRENÄUS V. LYON: Adversus Haereses. Gegen die Häresien. Fünfter Teilband: (FC 8/5). Freiburg i. Br. 2001.

2. Sekundärliteratur

L. AYRES: Augustine and the Trinity. Cambridge 2010.

K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/I: Die Lehre von Gott. Zollikon-Zürich 1940.

Ders.: Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/I: Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon-Zürich 1945.

W. BOUSSET: Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 4). Göttingen ⁵1965.

J. BRACHTENDORF: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes: Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, in: J. BRACHTENDORF (Hg.): Gott und sein Bild : Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung. Paderborn 2000, 155–170.

Ders.: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in 'De Trinitate' (Paradeigmata 19). Hamburg 2000.

Ders.: Uti/frui, in: HWP 11 (U–V) (2001), 500–503.

R. BULTMANN: Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft (1928), in: R. BULTMANN (Hg.): Glauben und Verstehen I. Tübingen ⁴1961, 114–133.

J. C. CAVADINI: Visioning Augustine. Hoboken 2019.

H. DE LUBAC: Tripartite Anthropology, in: Theology in History. San Francisco 1996, 117–149.

H. DENZINGER / P. HÜNERMANN: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 45. Auflage. Freiburg i. Br. 2017.

R. DESCARTES: The Philosophical Writings of Descartes, vol. II. Cambridge 1984.

J. ERNST: Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK³ 4 (1995), 873–874.

G. FISCHER: Genesis 1–11 (HThKAT 1). Freiburg 2018.

J. A. FODOR: The Language of Thought. New York 1975.

- H. GROß: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: H. GROß / MUßNER, F. (Hg.): *Lex Tua Veritas*. Festschrift für Hubert Junker zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 8. August 1961, dargeboten von Kollegen, Freunden und Schülern. Trier 1961, 89–100.
- W. GROß: Art. Gottebenbildlichkeit, I. Altes Testament, in: *LThK*³ Bd. 4 (1995), 871–873.
- Ders.: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: *ThQ* 161 (1981), 244–264.
- E. GRUBE: 'Zurück zu den Sachen selbst!' Edmund Husserl, in: M. BREUL / LANGENFELD, A. (Hg.): *Der Glaube im Denken. Eine Philosophiegeschichte*. Freiburg i. Br. 2023, 255–261.
- E. GRUBE / J. HOFF: *Imago Dei: Trinitarian Anthropology in the Age of Technology*, in: J. ZIMMERMANN u.a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Theological Anthropology*. Oxford i. E. 2025.
- C. GUNTON: Augustine, the Trinity, and the Theological Crisis of the West, in: *Scottish Journal of Theology* 43 (1990), 33–58.
- R. HACKER / D. MOULIN-STOZEK: Recollecting the Religious: Augustine in Answer to Meno's Paradox, in: *Studies in Philosophy and Education* 40 (2021), 567–578.
- P. HAMPSON / J. HOFF: Whose Self? Which Unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate, in: *New Blackfriars* 91 (2010), 546–566.
- M. HANBY: *Augustine and modernity*. London 2003.
- T. HEITHER / C. REEMTS: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*. Münster 2007.
- J. HOFF: *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der Digitalen Revolution*. Freiburg i. Br. 2021.
- O. HOFIUS: Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21, in: *Paulusstudien II* (WUNT 143). Tübingen 2002, 62–103.
- B. JANOWSKI: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: B. JANOWSKI (Hg.): *Die Welt als Schöpfung* (BThAT 4). Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.
- R. KANY: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“* (STAC 22). Tübingen 2007.
- C. M. LACUGNA: *God for us: The Trinity and Christian life*. San Francisco 1991.
- C. LEE: *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque* (Vigiliae Christianae, Supplements 169). Leiden 2021.
- M. LEVERING: *Engaging the doctrine of creation: cosmos, creatures, and the wise and good creator*. Grand Rapids, Michigan 2017.
- P. MANCHESTER: *Temporality and trinity*. New York 2015.
- C. MARSHALL: *Retrieving the imago agens in the structure of systematic theology and spiritual exercise: a search inspired by the illumination of the Master of the early fourteenth-century Luttrell Psalter* (Dissertation). Heythrop (SAS) 2022.
- G. B. MATTHEWS: The Inner Man, in: *American Philosophical Quarterly* 4 (1967), 166–172.
- S. MENN: *Descartes and Augustine*. Cambridge 1998.
- E. PRZYWARA: *Analogia Entis. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln ²1962.
- M. RESCORLA: Art. The Language of Thought Hypothesis, in: E. N. ZALTA / NODELMAN, U. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023;
URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/language-thought/>>.
- L. SCHEFFCZYK: Art. Gottebenbildlichkeit, III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, IV. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ Bd. 4 (1995), 874–876.

- A. SCHELLENBERG: *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (AThANT 101). Zürich 2011.
- D. SCHLÜTER: Art. Gottebenbildlichkeit, in: HWP 3 (G–H) (1974), 814–818.
- M. SCHMAUS: *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster 1967 (¹1927).
- C. SCHÖNBORN / A. GÖRRES / R. SPAEMANN: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre: Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*. Einsiedeln 1991.
- L. SCHUMACHER: *Divine illumination: the history and future of Augustine's theory of knowledge*. Oxford 2011.
- B. STUDER: *Augustins 'De Trinitate'. Eine Einführung*. Paderborn 2005.
- K. TANNER: *Christ the key*. Cambridge 2010.
- C. TAYLOR: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 1994.
- C. TORNAU: Art. Saint Augustine, in: E. N. ZALTA (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020;
URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>>.
- D. TURNER: *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge 1995.
- G. H. VAN KOOTEN: *Paul's anthropology in context: the image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity* (WUNT 232). Tübingen 2008.
- S. VOLLENWEIDER: *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*, in: S. VOLLENWEIDER (Hg.): *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144). Tübingen 2002, 163–192.
- H. U. VON BALTHASAR: *Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott*. Einsiedeln 1976.
- J. WERBICK: *Gott verbindlich: eine theologische Gotteslehre*. Freiburg im Breisgau 2007.
- R. WILLIAMS: Art. Trinitate, De, in: A. FITZGERALD / CAVADINI, J. (Hg.): *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids 1999, 845–851.
- Ders.: *On Augustine*. London 2016.
- Ders.: *The Paradoxes of Self-knowledge in De trinitate*, in: J. T. LIENHARD u.a. (Hg.): *Augustine: Presbyter Factus Sum. Collectanea Augustiniana*. New York 1993, 121–34.
- Ders.: *Sapientia and the Trinity: Reflections on the De Trinitate*, in: B. BRUNING u.a. (Hg.): *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. Van Bavel, vol. 1*. Leuven 1990, 317–32.
- M. WISSE: *Trinitarian Theology beyond Participation: Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*. London 2011.
- E. ZENGER: *Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschaftlichen Urgeschichte* (SBS 112). Stuttgart 1983.

Abstract

Augustinus legt im zweiten Teil seines philosophisch-theologischen Hauptwerkes *De Trinitate* eine innovative trinitätstheologische Deutung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit vor. Ihm zufolge kommt dem menschlichen Geist selbst eine dreieinige Struktur zu. In der vorliegenden Arbeit soll der Weg, auf dem er, den Spuren der eigenen Innerlichkeit folgend, zu diesem ‚Bild Gottes‘ im Menschen 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 an neuplatonischen Philosophemen, um eine genuin *biblische* Anthropologie handelt.