



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem
Hintergrund der Entwicklung des
Trinitätsdogmas**

Verfasserin:

Doris Dorer

Angestrebter Titel:

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Friedrich Grimmlinger

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Ort/Datum/Unterschrift

Inhalt

Vorwort	8
Siglen- und Abkürzungsverzeichnis	9
1. Allgemeines zum Trinitätsbegriff	10
2. Die Glaubensüberzeugung der frühen Kirche	17
2.1. Die Trinität als spezifisch christliche Glaubensüberzeugung	17
2.2. Gott und seine trinitarische Erscheinung in der Heiligen Schrift	19
2.3 Jesus Christus in seiner historischen und biblischen Gestalt	24
2.4. Der Heilige Geist in der Bibel	27
2.4.1. Der Heilige Geist im Alten Testament	27
2.4.2. Der Heilige Geist im Neuen Testament	28
3. Dogmengeschichte bis Augustinus	32
3.1. Die Schulen und ihre wichtigsten Vertreter	32
3.1.1. Alexandrinische Schule	33
3.1.2. Antiochenische Schule und Theologie	35
3.1.3. Die Kappadozier	37
3.1.4. Sabelianismus	38
3.1.5. Manichäismus	38
3.1.6. Arianismus	39
3.1.7. Marcion	40
3.1.8. Origines	41
3.1.9. Plotin	43
3.1.10. Porphyrios	45
3.1.11. Nestorius	46
3.1.12. Marius Victorinus	47
3.2. Die Entwicklung der Trinitätsterminologie	48
3.2.1. Der Logos	50
3.2.2. Der Heilige Geist	52
3.3. Die kirchlichen Auseinandersetzungen und die Konzilien	54
3.4. Auszüge aus den Urkunden der Lehrverkündigung	59

4. Zu grundlegenden Begriffen in der Trinitätskonzeption des Augustinus ...	64
4.1. Der Begriff: ousia (Wesenheit, Substanz, Sein; lat.: substantia, essentia)	64
4.2. Der Begriff: hypostasis (lat.: substantia; Grundlage, Zustand, Existenz, Wirklichkeit, Seinsmodus)	66
4.3. Der Personenbegriff	69
4.4. Der Begriff des Bildes	73
5. Über das Werk <i>De Trinitate</i>	74
5.1. Einführung zum Werk	74
5.2. Zum Aufbau des Werkes – kompakter Gesamtüberblick	77
5.3. Die Ontologie der Trinität	81
5.3.1. Gott als substantia und essentia	81
5.3.2. Substanzidentität und Gleichheit der Personen	82
5.3.3. Relationalität	83
5.3.4. Das Verhältnis von Substantialität und Relationalität	84
6. Die wichtigsten Bücher	87
6.1. Buch VIII	87
6.2. Buch IX	94
6.3. Buch X	106
6.4. Buch XV	116
7. Zusammenfassung der wesentlichen Aussagen und Errungenschaften des Augustinus in den Büchern X und XV von <i>De Trinitate</i>	130
7.1. Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte in Buch X	131
7.2. Zusammenfassende Darstellung der wesentlichen Inhalte aus dem das Werk krönenden Buch XV	136
7.3. Zum Beschluss	145
7.3.1. Überlegungen zum Seelen- und Substanzbegriff bei Augustinus	145
7.3.2. Überlegungen zum Willensbegriff	147
7.3.3. Überlegungen zum Bild Gottes	148
7.3.4. Überlegungen zur Lehre vom inneren Wort	149
7.3.5. Überlegungen zur Trinität	151

8. Die Bedeutung der Trinität und des christlichen Glaubens im Zeitalter der Globalisierung	156
--	------------

9. Literatur	172
---------------------------	------------

Anhang

Zeittafel Aurelius Augustinus

Lebenslauf

Vorwort

Die Spurensuche des Geheimnisses der göttlichen Trinität stellte für mich nicht nur eine besondere Herausforderung dar, sie war mir auch ein echtes persönliches Anliegen für mein besseres Verständnis der drei göttlichen Personen.

Meine fünf Geschwister und ich wurden christlich erzogen und meine Eltern wirkten aktiv in unserer kirchlichen Gemeinde mit. Darüber hinaus veranstalteten sie auch Bibelrunden bei uns daheim. Schon als Kind war mir beim Beten des Glaubensbekenntnisses in der allwöchentlichen Sonntagsmesse der *Heilige Geist* ein besonderes Rätsel, und die Bedeutung der zweiten Person, *Jesus Christus*, habe ich bis zum Beginn dieser Arbeit nicht recht verstanden. Wie kann denn dieser historische Jesus in jedem Menschen sein und inwiefern sollte er die *Menschwerdung Gottes* in uns bewirken? Wie konnte der Glaube an einen dreipersönlichen Gott entstehen, wo doch weder in der Heiligen Schrift noch bei Jesus selbst, die Trinität konkret und unmissverständlich ausgedrückt wird. Finden sich ähnliche Dreiheiten auch in anderen Religionen? Unterscheiden sich die Religionen – wie *Karl Jaspers* meint – nur in den Riten und meinen im Grunde dasselbe?

Im Zuge dieser Arbeit habe ich eine enorme Bewusstseinsweiterung erfahren und einige mögliche Antworten finden können. Die letzte Wahrheit wird aber auch weiterhin – im Sinne der Aussage von *Karl Jaspers: Ein bewiesener Gott ist kein Gott¹* - ein *Geheimnis des Glaubens* bleiben.

Mein besonderer Dank gebührt meinem Betreuer, Herrn Dr. Friedrich Grimmlinger, der mich mit viel Geduld und großem Einsatz sehr lange (aufgrund meiner zahlreichen beruflichen Verpflichtungen und meines oftmaligen schlechten Gesundheitszustandes) begleitet hat.

¹ Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*. Piper: München 27. Auflage 2008, S. 34

Siglen- und Abkürzungsverzeichnis

Allgemeine Abkürzungen

Ad	zu
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
ebd.	ebenda
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel

Namen und Abkürzungen der biblischen Bücher

Altes Testament

Gen	Das Buch Genesis
Ex	Das Buch Exodus
Dtn	Das Buch Deuteronomium
Jes	Das Buch Jesaja
Jer	Das Buch Jeremias
Jos	Das Buch Josua
Joel	Das Buch Joel
Ps	Psalm
1 Sam	Das erste Buch Samuel
2 Sam	Das zweite Buch Samuel
Neh	Das Buch Nehemia
Weish	Das Buch der Weisheit

Neues Testament

Mt	Das Evangelium nach Matthäus
Mk	Das Evangelium nach Markus
Lk	Das Evangelium nach Lukas
Joh	Das Evangelium nach Johannes
Apg	Die Apostelgeschichte
Röm	Der Brief an die Römer
1 Kor	Der erste Brief an die Korinther
2 Kor	Der zweite Brief an die Korinther
Gal	Der Brief an die Galater
Eph	Der Brief an die Epheser
Phil	Der Brief an die Philipper
Kol	Der Brief an die Kolosser

Namen und Abkürzungen der Werke

Conf.	Confessiones
De trin	De trinitate
Metaph.	Metaphysik
Sent.	Sententia

1. Allgemeines zum Trinitätsbegriff

Hinweise auf die Trinität finden wir sowohl in der Bibel, wo von *Vater, Sohn* und *Geist* die Rede ist, als auch in der Schlussformel der Gebete „Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste“, sowie im Taufbefehl, auf den Namen des dreifaltigen Gottes zu taufen. Die Neuplatoniker drängten nach einer Präzisierung der christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit. Philosophie und Theologie waren in der Antike noch nicht getrennt, beide dachten das Göttliche immer trinitarisch. Der *Logos* war bei Plotin dem *Einen* untergeordnet, bei Porphyrius gleichgestellt. Schöpfung und Inkarnation können als Veränderung in Gott nur durch eine Trinitätslehre erklärt werden. Den Ausdruck *trinitas* findet sich erstmals bei Tertullian (Prax. 2, 1-4) als Übersetzung des griechischen Wortes *trias* (Dreiheit). Im Deutschen verwendet man auch die Begriffe *Dreieinigkeit* und *Dreifaltigkeit*. Zur Bezeichnung der göttlichen Einheit setzte sich der aus der antiken Philosophie stammende Terminus *ousia* (Wesen) theologisch durch. Das Wort *hypòstasis* (Hypostase) wurde fallweise (z.B. noch im Nizeanischen Symbolon von 325) im Sinne von *substantia* (Substanz) als Synonym für *ousia* verwendet. Die drei Seinsweisen von Vater, Sohn und Heiligem Geist wurden in der Formel: *mìa ousia - treis hypostaseis* (ein Wesen – drei Seinsweisen) festgehalten. Im lateinischen Westen bevorzugte man den Begriff *persona*, wegen der Gefahr der tritheistischen Auslegung der Übersetzung von *hypostasis* auf *substantia*. (*una substantia/essentia/natura - tres personae*). Der Personenbegriff bedeutete jedoch bei den Griechen in seinem Ursprung „Maske“, was wiederum als Tendenz zum Modalismus interpretiert werden konnte, in welchem Christus nur als Erscheinungsform (lat. *Modus Gottes*) gesehen wird. Der Rhetor Marius Victorinus beeinflusst Augustinus als Übersetzer der griechischen Platoniker - insbesondere die Lehre des Porphyrius von der Gleichrangigkeit der drei göttlichen Personen. Augustinus interpretiert aber die Trinität anders als seine philosophischen Vorgänger. Im 8. Buch von *De trinitate* fragt er, ob man nicht nur Gott, sondern auch die Trinität lieben könne. Um sie auch zu verstehen, müsse man Bilder aus der Schöpfung betrachten. Der innere Mensch, die *mens*, ist nach dem Bild Gottes geschaffen, daher soll man nur im menschlichen Geist nach trinitarischen Spuren suchen. Augustinus zeigt, wie im Menschen *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* sich durchdringen. Der Mensch ist am meisten Bild des dreifaltigen Gottes, wenn er sich Gott erinnert (*memoria dei*), Gott erkennt (*intelligentia dei*) und Gott liebt (*amor in*

Deum). In der Analyse des menschlichen Geistes zeigt Augustinus die „trinitrischen“ Zusammenhänge der verschiedenen Funktionen des Geistes auf. Damit hat er zwei wesentliche Fortschritte erzielt: zum einen hat er die Basis für das Verständnis einer Lehre von der Trinität überhaupt geschaffen, zum andern hat er die aristotelische Kategorie der *Relation* im Verhältnis von Vater, Sohn und Geist, ontologisch aufgewertet.

Die Kappadozier unterschieden Vater, Sohn und Heiligen Geist durch *Ungezeugtsein*, *Gezeugtsein* und *Hervorgang*. Der Westen war geprägt durch die Aufwertung der aristotelischen Kategorie der *Relation* durch Augustinus als ontologische Kategorie zur Beziehung der ewigen Unterschiede der drei göttlichen Personen. Seine Gottes- und Trinitätslehre ist vom Gedanken der Einheit bestimmt. Aus dem Einheitsgrund Gottes begründen zwei Ausgänge (*processiones*) die Unterschiedenheit und die Dreipersonlichkeit Gottes. Der Heilige Geist ist in der Heilsökonomie sowohl *Geist des Vaters*, wie auch *Geist Christi* und wird von *beiden* den Gläubigen *gesandt*. Augustinus stützt sich hierbei nicht nur auf die Tradition der alexandrinischen Schule, sondern auch auf die Aussage in der Heiligen Schrift, dass der Geist *Geist des Vaters und des Sohnes* ist. Da dieser Geist nur *ein* Geist ist, muss der Geist vom Vater *und* vom Sohn ausgehen. Darauf gründet Augustinus seine Lehre vom *ewigen Hervorgang* des Geistes aus Vater *und* Sohn (trin. XV 26,47: *fililoque*). Der Vater bringt den Geist hervor, welcher dem Sohn im Zuge der Mitteilung des vollen göttlichen Wesens in der ewigen *Zeugung* übertragen wird. Durch die Annahme dieser personenkonstituierenden Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geist, wird die Kategorie der *Relation* zu einem Allgemeinbegriff ontologisch aufgewertet und bezeichnet die Beziehung nicht-akzidenteller Differenzen in der ungeteilten gemeinsamen Substanz. Aufgrund der griechisch-lateinischen Übersetzungsschwierigkeiten verwendet Augustinus für die drei göttlichen Hypostasen den Begriff *persona*, aber nur, „um nicht überhaupt sprachlos zu bleiben“ (tin. V 9,10). Allen drei göttlichen Personen kommt *ein* Wesen zu, daher müssen alle Eigenschaften ihnen in gleicher Weise zukommen. Der Schöpfergott wirkt nach außen trinitarisch. Im Handeln des einen Gottes wirkt immer die Dreifaltigkeit mit, weshalb Augustinus auch in der gesamten Schöpfung Spuren der Trinität findet.

Die Trinitätslehre des Augustinus ist wegweisend für den Stil des nachfolgenden westlichen Denkens der Trinität. Ausgehend vom kirchlichen Trinitätsglauben entwickelt Augustinus rationale Modelle zum genaueren Verständnis der

Dreieinigkeit. Zuerst analysiert er den Begriff der Liebe, der sich aus dem Liebenden und dem Geliebten konstituiert, welche im Akt der Liebe verbunden sind (achtes Buch). Danach sucht er nach trinitarischen Strukturen in der geschaffenen Welt. Nur der menschliche Geist kommt für solche Analogien in Betracht. In den Triaden *mens-notitia-amor* bzw. *memoria-intellectus-voluntas* erkennt Augustinus die differenzierten und doch die Einheit bewahrenden Vollzüge des menschlichen Geistes, in denen sich die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen zeigt. Über die Selbsterkenntnis kann der Mensch zur trinitarischen Gotteserkenntnis kommen.

Seit dem 18. Jahrhundert wird das ewige Sein des trinitarischen Gottes als „*immanente Trinität*“ von seinem zeitlichen Heilswirken als „*ökonomische Trinität*“ unterschieden. Die westliche Theologie argumentiert seit Augustinus, die Trinität wirke gemeinsam und ungetrennt in Welt und Geschichte (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*), obgleich einige bestimmte Heilstaten einzelnen göttlichen Personen in besonderem Maß zugeschrieben werden, wie z.B. die Schöpfung dem Vater, die Versöhnung dem Sohn und die Erlösung dem Heiligen Geist. Im Gegensatz zur griechischen Theologie betont Augustinus mehr die *Einheit Gottes*, als seine *Dreiheit*, seine Trinitätslehre gilt daher als eine *immanente* Trinitätslehre. In der Seele des Menschen finden sich Spuren der göttlichen Trinität, Gott ist daher nicht nur ein unveränderliches, unkörperliches Wesen, sondern ein erkennender und liebender Gott. Seine Gotteslehre ist durchzogen von der Spannung zwischen dem, was „Gott für uns“ ist und dem was „Gott an sich“ ist. Einerseits hebt Augustinus die Unveränderlichkeit Gottes stark hervor, auf der anderen Seite ist Gott aber als „*dominus et pater*“ immer für uns Menschen da. In dieser Spannung zwischen Wesen und Barmherzigkeit weist uns Gott durch Christus den Weg zu ihm.

Ich möchte hier auch einen Auszug einer Stellungnahme von Karl Rahner zum dogmatischen Traktat „*De Trinitate*“ anführen:

Die Trinitätslehre ist zwar konkreter christlicher Lebensvollzug, aber im historischen Rückblick erscheint sie auch als echte Dreifaltigkeitsmystik (z.B. bei Bonaventura, Ignatius von Loyola oder bei Elisabeth von der Dreifaltigkeit). In der Schöpfungslehre findet man heute (im Unterschied zu Bonaventura) kaum mehr ein Wort zur Trinität. Die Teilung der Traktate in *De Deo uno* und *De Deo trino* gilt seit der Summe des Thomas von Aquin, der zuerst von der allen drei Personen gemeinsamen Natur spricht und nicht zuerst vom Vater als den ursprungslosen Ursprung. Und so ist es auch heute:

es scheint, als wäre alles, was uns an Gott wichtig ist, schon vorher im Traktat *De Deo uno* gesagt worden. Im Hinblick auf die griechische Trinitätstheologie würde die trinitarische Struktur des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zuerst den Vater und dabei auch das Wesen Gottes, die Gottheit des Vaters behandeln. Diese Teilung und Reihung der Traktate wurzelt vermutlich in der augustinisch-abendländischen Tradition. Man sieht zuerst Gott im Ganzen und danach konstituiert man ihn dreipersönlich. Biblisch und griechisch müsste man von dem einen, ursprungslosen Gott ausgehen, der schon Vater ist, wo noch nicht gewusst wird, dass er der Zeugende und Hauchende ist, weil er als die eine schlechthin ursprungslose Hypostase gewusst wird, die nicht wieder *positiv* als *absolute* gedacht werden darf. Der mittelalterlich-lateinische Ansatz spricht über die notwendigen metaphysischen Eigenschaften Gottes aber nicht ausdrücklich über die heilsgeschichtlichen Erfahrungen zur Schöpfung, sonst müsste man immer von dem sprechen, den die Schrift und Jesus selbst den Vater nennt, der den Sohn sendet und sich uns im Geist, in seinem Geist, gibt. In der abendländischen Konzeption liegt der a-trinitarische Traktat *De Deo uno* vor dem Trinitätstraktat. Dadurch erscheint die göttliche Trinität rein formal und als in sich geschlossene Wirklichkeit. Augustinus versucht die Dreifaltigkeit dem Menschen näher zu bringen, indem er die beiden Grundvollzüge des menschlichen Geistes, nämlich *Erkenntnis* und *Liebe* als Analogien heranzieht. Dieser Zusammenhang ist allerdings in der Schrift nur gegeben, wenn man diese innergöttliche Erkenntnis als eine sich offenbarende, und diese innergöttliche Liebe als eine sich in personaler Mitteilung schenkende, betrachtet. Die augustinische Trinitätsspekulation kann theologisch nur in diesem Schrift-Zusammenhang gesehen werden. Ausgehend vom innerweltlichen Begriff der Erkenntnis und der Liebe wird der allgemeine Begriff des Wortes und der Neigungskraft der Liebe entwickelt. In Anwendung zur Trinität scheitert dieser Vergleich, da man den Begriff der Neigungskraft der Liebe nicht von menschlichen Erfahrungen her entwickeln kann und man beim essentialen Begriff von Erkenntnis und Liebe stecken geblieben ist. Die Isoliertheit des Trinitätsaktes erweist sich insofern als falsch, da die Trinität ein *Heilsmysterium* ist, das geoffenbart wurde. Daher sollte in *allen* Traktaten der Dogmatik deutlich darauf hingewiesen werden, dass diese Heilswirklichkeit nur im Rückgriff auf dieses Ursprungsmysterium des Christentums verstanden werden kann. Trinität finden wir überall dort, wo von unserem Heil (in den anderen Traktaten) gesprochen wird. Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt, dies zu begründen und seine Anwendung

auf die Christologie sollte miteinander, nicht hintereinander behandelt werden. Jesus ist *Mensch und Logos Gottes*, nicht einfach Gott im Allgemeinen. Hier geschieht etwas, was nur dem Logos allein zukommt, Geschichte *einer* göttlichen Person im Unterschied zu den anderen göttlichen Personen außerhalb des innergöttlichen Lebens. Der Logos selbst ist Mensch, nur *er selbst* und nicht der Vater oder der Geist. Daher kann es in einer Lehre von der Trinität (als Aussage von den göttlichen Personen im Allgemeinen und im Einzelnen) nicht nur um Innergöttliches gehen. Trinitätslehre und Heilslehre lassen sich daher nicht unterscheiden, was in der Theologie aus verschiedenen Gründen verschleiert wird. In Gott ist alles in strenger Identität eines, deshalb könne eine einzelne göttliche Person nur eine ihr eigentümliche Beziehung zur Welt haben, die nur eine hypostatische sein könne. Da es aber nur die hypostatische Union des Logos gibt, kann aus der Wahrheit der Inkarnation kein allgemeineres Prinzip (über die Möglichkeiten der hypostatischen Union einer anderen göttlicher Person) abgeleitet werden. Die Inkarnation lässt sich daher dogmatisch als ökonomisches Verhältnis einer göttlichen Person zur Welt auffassen, das die reale Mitteilung der ganzen Trinität als solcher im Heilsgeschehen an die Welt beinhaltet, und daher die Identität von ökonomischer *und* immanenter Trinität zeigt.

Aus der Tatsache, dass eine bestimmte Person Mensch geworden ist, lässt sich dieselbe Möglichkeit für eine andere nicht ableiten. Zwischen *Sendung* und dem innertrinitarischen Leben gäbe es keinen Zusammenhang mehr. In der Tradition vor Augustinus ist der Vater der Ursprunglose und Unsichtbare, der sich durch sein Wort in der Welt offenbart, welches *innergöttlich und ökonomisch* die Offenbarung des Vaters ist. Eine Offenbarung des Vaters ohne den Logos und seiner Inkarnation wäre wie ein Reden ohne Worte. Die menschliche Natur ist in ihrem Ursprung das Symbol des Logos selbst, Menschsein ist möglich, weil Ent - Äußerung des Logos möglich ist. Was Jesus als Mensch ist und tut, *ist* das den Logos selbst offenbarende Dasein des Logos als unser Heil bei uns. Hier ist der immanente und ökonomische Logos dasselbe. Hier *ist* der Logos bei Gott und der Logos bei uns und der ökonomische Logos ist auch der immanente Logos.

Gottes dreifaltiges Verhalten zu uns ist nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern *ist* diese selbst. Dieses Mitgeteilte *ist* der dreifaltige persönliche Gott und kann nur, *wenn* sie frei geschieht, in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen. Der eine Gott teilt sich als absolute Selbstaussage und als absolute Gabe

der Liebe mit. Seine Mitteilung ist das absolute Geheimnis, das in Christus geoffenbart ist, die wahrhafte Selbstmitteilung. Gott gibt *sich selbst* im wahrsten Sinn des Wortes. Der Vater, das Wort und der Geist weisen auf eine zweifache Vermitteltheit innerhalb dieser Selbstmitteilung hin. Das Verhalten Gottes zu uns in seiner Dreifaltigkeit *ist* die Wirklichkeit Gottes, wie sie *in sich selbst* ist, nämlich *dreipersönlich*. In der heilsgeschichtlichen Erfahrung Jesu und seines Geistes in uns *ist* auch die immanente Trinität gegeben. Zwischen dem Logos und der menschlichen Natur in Christus besteht ein inneres Verhältnis. Die menschliche Natur ist Objekt schöpferischer Erkenntnis und der Macht Gottes., insofern der Logos von seinem Wesen her, das Wort des Vaters ist, indem er sich ins Nichtgöttliche entäußern kann. Die drei göttlichen Personen teilen sich dem Menschen in ihrer je personalen Besonderheit in freier Gnade mit. Der Vater teilt sich auch uns als Vater mit, durch seine eigene Selbsterschließung durch den Sohn und durch den liebenden Geist sich selbst bejahend und bei sich selbst ankommend. Gottes dreifaltiges Verhalten zu uns ist nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern *ist* diese selbst. Dieses Mitgeteilte *ist* der dreifaltige persönliche Gott und kann nur, *wenn* sie frei geschieht, in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen, Mitteilungsweise und göttliche Person sind nicht mehr unterschieden. Der eine Gott teilt sich als absolute Selbstaussage und als absolute Gabe der Liebe mit. Seine Mitteilung ist das absolute Geheimnis, das in Christus geoffenbart ist, die wahrhafte Selbstmitteilung. Gott gibt *sich selbst* im wahrsten Sinn des Wortes. Der Vater, das Wort und der Geist weisen auf eine zweifache Vermitteltheit innerhalb dieser Selbstmitteilung hin. Das Verhalten Gottes zu uns in seiner Dreifaltigkeit *ist* die Wirklichkeit Gottes, wie sie *in sich selbst* ist, nämlich *dreipersönlich*.

Schon im Alten Testament wird immer wieder betont, dass Gott das absolute Geheimnis ist, das man erst nach dem irdischen Leben sehen kann, und dass dennoch dieser Gott *selbst* mit den Vätern in geschichtlichem Handeln verbunden ist. Dies ist durch den Engel Jahwes vermittelt, durch das *Wort* und den *Geist*, der das Wort verstehen und verkündigen lässt. Gott ist in der Einheit von Wort und Geist anwesend. Seine Präsenz durch das Wort im Geist muss von Gott, dem bleibenden Urgeheimnis zwar unterschieden werden, darf sich jedoch nicht als etwas anderes vor ihn stellen. Im Bund des „kommenden“ Gottes, indem sich Gott radikal mitteilt, enthüllen sich diese beiden Mitteilungen gleichzeitig als wahrhaft selber göttlich, als Gott selbst in der Einheit und Unterschiedenheit *mit* dem und *vom* zu offenbarenden Gott. Dies ist eine

geheime Vorgeschichte der Trinitätsoffenbarung im Alten Testament und macht die im Neuen Testament verwendeten Begriffe, die diese lange Geschichte haben, verständlicher. Dieses Erkennen der Einheit von immanenter und ökologischer Trinitätslehre könnte auch der Gefahr des Tritheismus im Verständnis des durchschnittlichen Christen entgegenwirken, der die drei Personen in Gott oft (zwangsläufig) denkt als drei verschiedene Personalitäten, verschiedene geistige Lebendigkeiten mit verschiedenen Akzentren.

Auch in den gelehrten Trinitätstraktaten wird vielfach *zunächst* von einem Personenbegriff aus der Philosophie ausgegangen und danach dieser auf Gott angewandt, um zu beweisen dass es drei *solcher* Personen in Gott gibt. Erst im weiteren Verlauf wird das Verhältnis von Einheit und Dreipersonlichkeit in Gott richtig gestellt. Man fragt sich, warum man das, was am Ende von der Dreipersonlichkeit Gottes übrig bleibt, eigentlich *Person* nennt und man erkennt, dass man doch wieder die drei Personen als drei verschiedene Personalitäten denkt.

Die Weiterentwicklung des Wortes „Person“ außerhalb der Trinitätslehre nach der Formulierung des Trinitätsdogmas im 4. Jahrhundert hat zusätzlich zu diesen Missverständlichkeiten beigetragen. Im Hinblick auf seine lange Geschichte wird man bei diesem Personenbegriff festhalten, aber man bräuchte für einen ökonomischen Zugang zum Trinitätsgeheimnis nicht gleich am Anfang mit dem Begriff „Person“ zu arbeiten. Man könnte von der heilsökonomischen Selbstgegebenheit Gottes (des Vaters) durch das Wort im Geist ausgehen, und zeigen, dass diese Unterschiedlichkeit Gottes *für uns* die Gottes *an sich* ist. Diese *Dreifaltigkeit* Gottes *in sich* wird *Dreipersonlichkeit* genannt. Da der außertheologische Begriff der Person heute eine andere Bedeutung hat, wären nicht alle Schwierigkeiten durch diese Erklärung beseitigt, aber es käme zumindest zu keinem tritheistischen Missverständnis.

Die beiden Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* lassen sich nicht so einfach und beziehungslos hintereinander stellen, wenn man das Wort „*De Deo uno*“ ernst nimmt. Es handelt sich nicht nur um die Wesenheit Gottes und deren Einzigkeit, und um die vermittelte Einheit, für die die Dreifaltigkeit die eigene Vollendung ist, sondern um die Einheit der drei göttlichen Personen: Vater, Sohn und Geist. Die unvermittelte Einzigkeit der göttlichen Natur, die als numerisch eine gedacht wird, ist für sich alleine noch nicht der Grund der *Dreieinigkeit* Gottes.

Ginge aber der Traktat *De Deo uno* und nicht *De divinitate una* voraus, dann wäre man von Anfang an beim Vater, dem ursprunglosen Ursprung des Sohnes und des Geistes.

2. Die Glaubensüberzeugung der frühen Kirche

2.1. Die Trinität als spezifisch christliche Glaubensüberzeugung

Die göttliche Dreieinigkeit in ihrer zum Dogma erhobenen Form findet sich nur im Christentum. Die Trinität besagt, dass der eine Gott in verschiedenen Beziehungsweisen zueinander dreimal als derselbe existiert. Alle christlichen Glaubensvollzüge sind durch die Formel: „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gekennzeichnet. Der eine lebendige Gott erschließt sich als Wesenseinheit in der Lebensgemeinschaft von drei Personen: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Gott Vater zeigt sich als Vater des wesensgleichen Sohnes Jesus Christus und als unser Vater durch ihn. Der Heilsgott ist den Menschen zugewandt und offenbart sich als der den Menschen in seine Lebensgemeinschaft aufnehmende dreifaltige Gott. Die dogmengeschichtliche Bestimmung des Heiligen Geistes als einer Person innerhalb der einen göttlichen Substanz, setzt sowohl einen philosophischen Kontext wie auch einen religionsgeschichtlichen Horizont voraus. Die polytheistische Weltdeutung erfährt eine Umdeutung in monotheistischen Konzepten und in deren philosophischen Interpretationen. In der reflexiven Bearbeitung von Theorien der Vermittlung zwischen dem einen Göttlichen und der Vielheit der Welt wird der Logos in verschiedenen bildlichen und begrifflichen Gestalten vorgestellt. Philo von Alexandrien bringt mit der Identifikation von Logos, Sophia und Gesetz diese Entwicklung zu einem gewissen Abschluss. Damit bestimmt er den Rahmen, in welchem das Verhältnis zwischen Gott, Christus und dem Heiligen Geist, metaphorisch und begrifflich bearbeitet werden kann. Dies reicht von einer anschaulich entwickelten Christologie bis hin zu den philosophisch ausgereiften theologischen Trinitätsspekulationen. In allen Betrachtungen jedoch muss erkannt werden, dass die Dreieinigkeit ein undurchdringliches Geheimnis bleibt und nicht allein durch die Mittel der Vernunft gefunden werden kann. In der Geschichte wird gefragt, *wer* derjenige ist, der in der Heilsgeschichte hervortritt und die Analyse fragt nach der *Wirklichkeit*, die *hinter* den Begriffen steht. Die Kirche und die Theologie verwenden für die analoge Darstellung und Aussprache des Glaubens die Begriffe

Natur und *Person*, welche die letzten Existenzweisen der Wirklichkeit ausdrücken. Diese Begriffe ergeben in der Alltagssprache große Missverständnisse, sogar Häresien, da das Wort *Person* hier zum Tritheismus, und damit zum Polytheismus führen kann. Unter *Natur* verstehen wir, was zu unserem Gebrauch ist, z.B. Steine, Pflanzen, Tiere, sowie allgemeiner, was das Wesen einer Sache bezeichnet. Die *Person* ist aber nicht ein ausgezeichnetes Stück *Natur*, sondern von dieser wesentlich verschieden, obwohl sie nicht ohne *Natur* sein kann. Der Begriff *Person* vereint Sein und Handeln, in ihr ist das Moment der Immanenz als auch der Transzendenz. Der Zusammenhang von *Natur* und *Person* wird leichter verständlich wenn man die Personhaftigkeit mit dem *Ich* identifiziert. Das *Ich* bedarf der *Natur* als eines Werkzeuges oder als Grundlage, das *Ich* sieht durch das Auge, es denkt durch den Verstand, es will durch den Willen. Die ganze Fülle der göttlichen *Natur* wird dagegen von einem *dreifachen Ich* dargestellt. Der eine Gott lebt und existiert in drei Personen. Diese sind numerisch voneinander verschieden aber mit dem göttlichen Wesen, der göttlichen Substanz identisch. Die Einzigkeit Gottes wird durch die Einzigkeit des göttlichen Wesens begründet. Die göttliche Einheit existiert als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Zwischen dem göttlichen Wesen und den Personen wird ein formaler Unterschied angenommen. Der Vater ist ursprungslos, der Sohn ist vom Vater gezeugt aus der göttlichen Substanz, der Geist ist gehaucht, nicht gezeugt. Die Hauchung geht vom Vater und dem Sohne wie aus einem Prinzip hervor. Die konstitutiven Relationen sind die Vaterschaft, die Sohnschaft und die (passive) Hauchung. Durch ihre Beziehung zueinander sind die drei Personen in der innigsten Weise ineinander. Sie sind in ihrer Tätigkeit ein einziges Wirkprinzip, wobei zwischen der Tätigkeit Gottes als *creator mundi* und seiner Heilswirksamkeit unterschieden wird. Die kirchliche Lehre ist begründet durch Schrift und Überlieferung. Die innergöttliche metaphysische Dreipersonalität Gottes erscheint in der Schrift vor allem als ökonomische Trinität, als dreifaltiges Heilshandeln Gottes. Die ökonomische Trinität ist die Offenbarung der metaphysischen Trinität.²

Das Ringen um die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit den anderen beiden göttlichen Personen und der Bestimmung seines Hervorganges findet im 2.Ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel einen Abschluss in der bis heute geltenden dogmatischen Definition. Die Streitfrage lag nicht nur in der immanenten Zuordnung der drei „Personen“ in der Einheit ihres „Wesens“, sondern auch in der Vorstellung des Geistes als *Person* überhaupt. Schon Augustinus hat gegenüber dem

² *Handbuch Grundbegriffe*, S.267

Personenbegriff des Heiligen Geistes betont, dass der Heilige Geist keine eigenständige (dritte) Größe im Unterschied zu Vater und Sohn sei, sondern *einigender Bezug* als *Liebe*. Nach dem Konzil 381 gilt für die Westkirche, der Heilige Geist geht vom Vater *und* dem Sohne aus, die Ostkirche vertritt die Lehrmeinung, der Heilige Geist gehe vom Vater aus *durch* den Sohn. (*filioque*) Die Ostkirche anerkennt zwar eine enge Beziehung zwischen innertrinitarischen Relationen und ökonomischer Trinität an, sieht aber keine Identität zwischen beiden. Die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes durch den Sohn ist nicht mit dessen Ausgang von ihm identisch. Das Wirken des Geistes ist nur insofern mit dem Wirken der zweiten trinitarischen Person identisch, als *alle* Werke *einer* göttlichen Hypostase der Trinität als ganzer zukommen. Dem Heiligen Geist zugeschriebene Wirkungen sind die Hervorrufung des Glaubens, der Gebetsvollzug, Heilung und das geistige Wachstum in der Kirche, das der Heilige Geist aufgrund der Rettung durch Christus erwirkt. Auch Mysterien und Ordnungen der Kirche gehen auf den Heiligen Geist zurück. Augustinus stellt die eine Wesenheit in drei Hypostasen (oder Personen) nicht in Frage, sieht aber in seiner spekulativen Durchdringung den Heiligen Geist als Gabe (*donum*) des Vaters und des Sohnes und auch als Gemeinschaft (*communio*) und Band der Liebe (*vinculum amoris*). Augustinus will die ewigen Ursprungsrelationen des göttlich-geistigen Wesens nach der Logik des Erkennens den Gläubigen in seinem umfangreichen Werk *De Trinitate* näher bringen. Das menschliche Bewusstsein begreift sich als selbst *vorgegeben* (in der *memoria*), sich von sich selbst *unterscheidend* (in der Erkenntnisrelation des *intellectus*) und auf sich selbst bezogen, sich selbst *wollend*. In dieser Selbsterfahrung als Geist und seinen Relationen bildet sich der Geist Gottes ab. Dieser *vollzieht* sich aber nicht nur in den drei Relationen, sondern er *ist* diese selbst.³ Im Gegensatz zur Ostkirche integriert Augustinus die Pneumatologie in die Christologie. In der östlichen Theologie kommt dem Heiligen Geist eine eigene Rolle *neben* dem Sohn und in seinem Zusammenwirken mit ihm zu, was sich auch in der Liturgie niederschlägt.

2.2. Gott und seine trinitarische Erscheinung in der Heiligen Schrift

Das grundlegende Thema der biblischen Offenbarung, ist die Selbsterschließung Gottes. Das Heil, das letztlich Gott ist, kann nur durch die Kenntnis Gottes mit vollzogen werden. Die Aussagen der Bibel über Gott benennen selten, was Gott *ist*, sie teilen viel mehr mit, was er *will, tut, oder tun wird*.

³ Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* / hrsg. von Walter Kasper. Freiburg 2001, S.246

Eine umfassende Beschreibung des göttlichen Wesens finden wir in der Bibel nicht, die Stufen der Selbstoffenbarung Gottes verlaufen parallel zum wachsenden Heil des Menschen. Der schenkende und fordernde Gott besteht seit der biblischen Anfangsgeschichte der Menschheit. Im *Alten Testament* begegnen wir durch die besondere Heilsberufung des Volkes Israel einem neuen Offenbarungsbild. Im Neuen Testament folgt eine tiefere Selbsterschließung Gottes durch die Enthüllung der Dreipersonlichkeit Gottes. Im Alten Testament geben besonders die Ausdrücke *Engel Jahwes, Wort Gottes, Geist Gottes und Weisheit* Hinweise auf eine Mehrheit in Gott. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sendet der im Alten Testament bezeugte eine Gott seinen Sohn in die Welt um sie zu retten. Gemeinsam mit dem Sohn sendet er den Heiligen Geist. In der Schrift ist nicht primär von der Dreipersonalität Gottes *an sich*, sondern von der Dreipersonalität *für uns* die Rede. Der Schlüsselbegriff für die göttliche Selbsterschließung in der Schrift ist der Begriff der *Sendung*. Gott will nicht nur sich selbst preisgeben, sondern dem Menschen einen Zugang zu seinem eigenen göttlichen Leben zeigen. Die Gotteslehre im Alten Testament ist durchzogen von den beiden Fragen, *wer Gott ist und wie er wirkt*. Bis auf das klare Bekenntnis der *Einzigkeit Gottes* lässt sich aus den vielseitigen Aussagen über Gottes Wesens- und Charakterzüge im Alten Testament keine systematische Ordnung der dargelegten Gottesoffenbarung finden. Der Einzigkeit Gottes in seiner transzendenten Erhabenheit, und seiner unendlichen geistig-sittlichen Personalität wendet sich dem Menschen als schwachen Staub- und Erdenwesen in Liebe zu. Die Personhaftigkeit Gottes ist nicht von konkreten Einzelaussagen ableitbar, sie ist Grundzug *allen* alttestamentlichen Sprechens von Gott. Gott ist kein „Es“ sondern ein „Ich“ in seiner vollen Bewusstheit und Eigenständigkeit seines personalen Selbstbesitzes. Die Wesensbestimmung des Menschen als Bild Gottes deutet ebenfalls die Personalität Gottes an. (Gen 1,26) Das Deuteronomium spricht ausdrücklich von der *Liebe Gottes* als Erwählungsgrund und Haltung Gottes gegenüber Israel (7,6-8; 23, 6) und seinen Vätern (4,37; 10,15). Die Liebe Gottes bleibt im Alten Testament auf die Auserwählten beschränkt. Die Liebe Gottes zum Menschen wird auch als Vater-Sohn-Verhältnis dargestellt, Israel ist Jahwes Sohn (Ex 4,22), Jahwe ist Israels Vater. (Dt 32,6) Das Vatersein Gottes kann als zusammenfassende Gotteslehre des Alten Testaments angesehen werden, dessen Sinn erst im *Neuen Testament* hervorkommt.

Das Gottesbild des Alten Testaments wird voll übernommen, denn es ist der gleiche Gott, der durch die Propheten und durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat. Jesus

stellt in der Bergpredigt dem bloßen Gesetzesdenken des Judentums den Willen Gottes, der den Menschen bis ins Innerste beansprucht, gegenüber. In der synoptischen Verkündigung ist die Liebe Gottes zunächst eine Weiterführung der alttestamentlichen treuen Sorge Gottes. In Christus wird die Liebe als innerstes Wesen Gottes begriffen. Gott ist die Liebe. Sie wird erfahren als schenkende, ausströmende Liebe, mit welcher Gott den liebt, der Christus liebt. (Joh 16,27) „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5) Augustinus hat den Gedanken, der Heilige Geist sei die Liebe als einigendes Band zwischen Vater und Sohn, ausgearbeitet. Die Liebe als eine Gabe, ein Geschenk, Augustinus beruft sich auch im fünfzehnten Buch von *De Trinitate* auf diese Stelle im Römerbrief. In dieser in Christus sich mitteilenden Liebe erfahren wir Gott als *unseren Vater* und uns selbst als *seine Kinder*. (Röm 8,15)

Im Neuen Testament bezeugen die *Synoptiker* die Trinität anders als *Paulus*, dieser wieder bezeugt sie anders als *Johannes*. Der umfangreichste Auslegungscharakter findet sich im Johannesevangelium, Paulus steht zwischen den Synoptikern und Johannes. Die Synoptiker, sowie auch Johannes bezeugen die Erscheinung des Heiligen Geistes, in Gestalt einer Taube, die aus dem geöffneten Himmel nach der Taufe Jesus, herabkommt. (Mt 3,13-17; Mk1, 9-11; Lk 3,21f-22; Jo 1,32-34).

In der Erzählung von der Erscheinung des Gekreuzigten nennt Matthäus die drei göttlichen Personen auch, was für die Kirche als Nachweis der Dreipersonlichkeit Gottes gilt.

„Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“⁴

Diese Worte gelten als historisch unbestritten, es sind Worte des Auferstandenen. Der auferstandene Christus hat zwar eine andere Existenzweise, er ist aber dennoch mit dem historischen Jesus identisch. Vater, Sohn und Geist erscheinen als Urquelle des in der Taufe vermittelten Lebens. Der Getaufte wird mit Gott Vater, Sohn und Geist vereinigt. Die Offenbarung der Trinität ereignet sich für das Heil der Menschen. Vater, Sohn und Geist sind durch ein zweimaliges „und“ in diesem Text miteinander verbunden und daher gleichrangig.⁵ Die Kirche Christi beruft sich auf dieses Matthäuszeugnis um den Heiligen Geist als dritte göttliche Person zu rechtfertigen.

⁴ Mt 28,18-20

⁵ Vgl. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd.4 München 1970, S.268

Die zweite göttliche Person Jesus ist nach den Zeugnissen der Apostelgeschichte und der synoptischen Evangelien der Gesandte und der Beauftragte Gottes, den seine Anhänger aus der Offenbarung des Alten Testaments als den wahren und lebendigen Gott erkannten. Die Zugehörigkeit Jesu zu Gott wird durch die Weise, in der Christus seine Sohnschaft schildert, verständlich. Er unterscheidet sich von den Knechten und spricht sich Vollmachten zu, die nach dem Glauben seiner Zuhörer nur Gott zustehen. (vgl. Mk 11, 27-33; 12, 1-12; 35-44)

Der Heilige Geist wirkt nach den Überlieferungen der Synoptiker in Christus selbst auf vielfältige Weise. (z.B. Mt 1,18-20; 3,11; 4,1; 12,18; Mk 1,8-12; 3,29; 13,11; Lk 1,15; 3,29; 4,14; 10,21; 12,10)

Aus folgenden Worten schließt die Kirche auf die Göttlichkeit des Heiligen Geistes:

„Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird dem Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben. Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; aber wer etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.“⁶

Zu Pfingsten wird der von Jesus angekündigte Geist auch tatsächlich gesandt an die ganze versammelte Gemeinde der Gläubigen in Jerusalem, und lässt diese plötzlich in verschiedenen Sprachen reden. (Apg. 2,1-5)

Der Heilige Geist leitet in der Folge auch die Kirche und ist der unsichtbare Leiter der Missionstätigkeit des Paulus. Er treibt ihn von Asien nach Europa und sagt ihm die Leiden und Ängste der Gefangenschaft voraus. (Apg 21,10-11) In Ephesos traf Paulus die Jünger des Johannes, welche vom Heiligen Geist noch nichts gehört hatten. Paulus verkündete ihm nicht nur, er teilte ihn auch durch Handauflegung mit. Der Geist wird oft als *Kraft Gottes*, als *Geschenk Gottes* oder als *Heiligungsgrund* beschrieben. Er wirkt in den Gläubigen, besonders in den Aposteln und den Gemeindemitgliedern. Der Heilige Geist wird auch als Inspirator der Schrift gesehen (Apg 1,16; 4,25; 28,25) und steht dadurch in Beziehung zu den Menschen und zu Gott, der ihn sendet. Einerseits unterscheidet sich Gott vom Geiste, andererseits ist Gott aber in dem von ihm gesandten Geist anwesend. Das Wort Pneuma hat in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte offensichtlich mehrere Bedeutungen. An einigen Stellen erkennt man keinen Unterschied des Geistbegriffs im Alten und Neuen Testament, an anderen Stellen meint man die Personhaftigkeit des Geistes im Neuen Testament deutlicher zu erkennen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Geist als Person *neben* der

⁶ Mt 12,31-32; (vgl.auch Lk 12,10)

des Vaters steht, sondern bedeutet vielmehr die enge Verbundenheit mit dem Vater *in sich*. Er wird auch als himmlische *Gabe* bezeichnet. (Apg 2,38)

Paulus hat Christus vor Damaskus als Lichtgestalt und Lichtmacht erfahren, Christus ist für Paulus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. (Kol 1,15) Das Wort *Bild* bedeutet hier Sichtbarwerden einer unsichtbaren Wirklichkeit. Das Bild ist abgebildete Wirklichkeit. Das Bild Gottes ist der geliebte Sohn Gottes. Er existierte als die Welt noch nicht war in der Seinsqualität Gottes. Er ist daher Gott. Der Vater hat ihn, seinen Sohn, in die Welt gesandt, um uns von der Sünde zu befreien und uns die Gottessohnschaft zu bringen. (Gal 4,4-6) In ihm hat uns Gott als Kinder angenommen und uns wieder mit ihm versöhnt. Christus sendet nach Paulus den Geist Gottes an die an ihn Glaubenden. Der Geist ist in den Gläubigen der Grund eines neuen göttlichen Lebens, da Christus als Erstgeborener den Geist ohne Maß besitzt und die Gaben des Geistes allen mitteilt, die durch die Taufe mit ihm verbunden sind. Ohne den Geist ist nur Sünde und Schwäche, der vom Geist erfüllte Mensch hingegen wird ein Geist mit dem Herrn. (Kor 6,17)

Nach diesen Zeugnissen des Paulus ist der Geist ein Prinzip. Für dessen persönlichen Charakter steht die Feststellung, dass er *in uns wohnt* (Kor 3,16). Der Apostel Johannes verwendet im Prolog des Evangeliums den Ausdruck *Logos*. Dieser Terminus stammt höchstwahrscheinlich aus dem Gnostizismus, mit welchem sich Johannes auseinandersetzt. Der Logos existierte vor aller Zeit, er lebte bei Gott, er selbst war Gott und ist in der Zeit Fleisch geworden. Es ist hier nicht die Information über die Existenz des Logos gemeint, sondern Mitteilung über die Möglichkeit des himmlischen Lebens für uns Menschen durch den Mensch gewordenen Logos. Das Wort *Logos* wird im weiteren Verlauf durch dem Sohn zugeordnet, und erscheint erst wieder im ersten Brief des Johannes und in der Johannes-Apokalypse. Der Sohn ist älter als die ganze Welt. *Sohn* ist sowohl Person des Herrn wie auch seine Göttlichkeit unterschieden vom Vater, als auch verbunden mit ihm, in verschiedenen Weisen und Bildern dargestellt. Er existiert *vor* allem. Der Vater ist *in ihm* und er *im Vater*. Wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater. (Joh 14 6-7; 9-11) Christus ist der *Herr* und *Gott* (Jo 20,28). Die Einheit von Vater und Sohn ist Grund und Urbild für die Einheit der Christen.

Ich möchte zur oben zitierten Stelle aus Mt 12, 31-32 noch folgende Anmerkung machen: Hier wird die Vergebung als Beurteilungsmaßstab für die Göttlichkeit

herangezogen. Meiner Auffassung nach wäre nach diesem Text zwar der Heilige Geist göttlich, nicht aber der Sohn.

2.3 Jesus Christus in seiner historischen und biblischen Gestalt

Unter *Jesus* verstehen wir die Geschichte machende Persönlichkeit, *Christus* hingegen drückt das Würdewesen aus, durch dessen Wirken Gott in die Geschichte dieser Welt zu unserem Heile eingegriffen hat. Die Vergangenheit beschäftigte sich vorwiegend mit dem Christus des Glaubens – heute fragt man in erster Linie nach dem historischen Jesus.

Tacitus leitet die Herkunft des Namens *Christen* von „Christus, den Pontius Pilatus, Prokurator unter Kaiser Tiberius, zum Tode verurteilt habe“ ab.⁷ Hier wird ein Ereignis der römischen Geschichte belegt, von welchem auch die Evangelien berichten. Ohne seine Hinrichtung wäre Jesus vermutlich nicht historisch geworden. Die Evangelien sind die Informationsquellen *wie* es zu diesem Kreuzestod kommen konnte. Alle vier Evangelien berichten übereinstimmend, dass Jesus wegen seines Anspruches, *König der Juden* bzw. *Christus, der König der Juden* zu sein, vom Prokurator Pontius Pilatus zum Kreuzestode verurteilt worden ist. Die Frage, ob die geschriebenen Evangelien und die Überlieferungen vor den Evangelien als historische Quellen gelten können, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit bejahen, da die Semiten bei mündlichen Weitergaben außerordentlich wortgetreu waren. Jesus redet in kurzen, leicht verständlichen Sprüchen. Die Evangelien belassen aber auch Spruchreihen, die ohne logischen Zusammenhang lose aneinandergereiht sind, wobei ihnen jeweils nur einzelne Wörter gemeinsam sind. Nur Lukas verwandelt eine Reihe von Einzelsprüchen in eine zusammenhängende Gleichnisgeschichte.

Der Ursprung des Christentums liegt nicht in den Ostererlebnissen der Jünger und ihrer Verkündigung, nicht in der bloßen Idee Christus, sondern in einem geschichtlichen Ereignis, dem Auftreten Jesu von Nazareth und seiner Botschaft. Die biblischen Berichte über Jesus sind zwar einerseits Glaubenszeugnisse der Urkirche und in diesem Sinne keine rein historischen, es finden sich andererseits aber immer wieder Worte, die eindeutig die vorösterliche Situation beschreiben. Auch das Kerygma der Urkirche vom Christus weist über sich selbst hinaus auf die vorösterlichen Ereignisse, indem es sich auf das historische Geschehen der Offenbarung Gottes in Jesus bezieht. Jesus ist *echter Mensch*, er zeigt körperliches und geistiges Wachsen, ihn hungert und

⁷ Annales 15,4 in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd.2*, S.380

dürstet, er weint über den Tod seines Freundes Lazarus, seine Seele ist zu Tode betäubt, auch Satan versucht ihn und er durchleidet die Todesangst. Jesus ist im vollen Sinn Jude, seine Heimat ist das halbheidnische, verachtete Galiläa, seine Vaterstadt Nazareth. Seine Eltern sind Josef, der Zimmermann und seine Mutter Maria. Seine Brüder heißen Jakobus, Joses, Judas und Simon, die vorerst ungläubig (Mk 3,21; Joh 7,5) später jedoch zur Urgemeinde und ihren Missionaren in Jerusalem gehören. Jesus hatte auch Schwestern, seine Familie ist aus Davids Geschlecht und hält sich an die Thora und den Tempelkult. Lukas bezeugt, dass Josef und Maria Jesus im Tempel dargebracht haben, was zwar für Fromme Brauch, aber nicht verbindlich war. (Lk 2,22) Jesus lebte in einer Großfamilie und übernahm als Erstgeborener vermutlich die Verantwortung für seine jüngeren Geschwister. Kinder faszinieren ihn auch noch im Erwachsenenalter. Er betrachtet sie in ihrem bedingungslosen Vertrauen als Vorbilder für das Reich Gottes. Die Familie lebte in tiefer Hingabe an den Gott Israels und nahm regelmäßig an den Festen in Jerusalem teil. Maria hatte Verwandte aus priesterlichen Kreisen. Man nimmt an, dass Josef früh gestorben ist. Bei Matthäus wird er nur in der Geburtsgeschichte erwähnt, bei Lukas tritt er das letzte Mal in der Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel in Erscheinung. Markus erwähnt nicht einmal seinen Namen, die erstaunten Nazarener fragen nur nach der Mutter und den Brüdern: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns?“ (Mk 6,3) Scheinbar war Josef zu dieser Zeit nicht mehr am Leben. Vor seinem öffentlichen Auftreten hat man in Nazareth nichts Außergewöhnliches an Jesus bemerkt. Sogar seine Mutter und seine Familie waren so überrascht, dass sie ihn heimholen wollten. (Mt 12,47; Mk 3,32; Lk 8,20) Jesus war kein Asket, oft speist er in gastfreundlichen Häusern, weshalb ihn manche als Fresser und Säufer bezeichnen. (Mt 11,19; Lk 7,34)

Lazarus und seine Schwestern Martha und Maria stehen ihm näher, auch die Begleitung von Frauen lässt er im Gegensatz zu den Rabbis zu. (Lk 8,3) Jesus spricht das galiläische Aramäisch, er nennt Gott *Abba*, die vertraute Anrede Gottes, ähnlich unserem *Papa*, welches uns ein völlig neues Gottesverhältnis zeigt. Jesus war vermutlich der hebräischen Bibelsprache mächtig, der Wille Gottes und seine Erfüllung standen für ihn im Vordergrund. Seine eschatologisch ausgerichtete Botschaft von der Gottesherrschaft ist dem Denken der Essener und anderer Zweige der jüdischen Apokalyptiker ähnlich. Jesus kann nur in der Welt des Spätjudentums verstanden werden, dennoch bleibt historisch vieles ungeklärt. Beim Versuch, die

geschichtliche Gestalt Jesu in seinem Auftreten, seinem Wirken und seiner Botschaft zu erklären, kommen die Historiker an eine Grenze, wo es keine Erklärung mehr gibt und ein scheinbar nicht aufzulösendes Geheimnis zurückbleibt. Das Volk hält Jesus für einen Propheten, als Prophet stünde er unter der Autorität von Moses, aber er stellt sich *über* ihn, indem er niemals auf eine Berufung durch *Jahwe* hinweist. Statt der Einleitungsformel: „So spricht Jahwe“ verwendet er das „Amen“, welches Ausdruck höchster Gewissheit ist und Jesu Vollmachtsanspruch vermittelt. Jesus lehrt wie ein Rabbi in den Synagogen, das Volk ist erstaunt über die Anmut seiner Worte und wundert sich über seine Lehre. Jesus hatte keine Schriftgelehrtenausbildung, er war kein Rabbi, auch wenn man ihn manchmal so ansprach. Möglicherweise besuchte er eine Art Schule, die an die Synagoge angeschlossen war und hauptsächlich religiöse Inhalte lehrte. Seine Bildung erwarb er sich im Alltag, Jesus hatte sowohl vom Bankwesen als auch vom Gerichtswesen eine Ahnung. Seine Verkündigung zeigt, dass er über ein gutes Allgemeinwissen verfügte, ohne eine höhere Bildung genossen zu haben. (Lk 19, 12-27) Jesus lehrte auch ganz unrabbinisch auf seiner Wanderschaft durch Galiläa, an den Ufern des Sees Genezareth in freier Landschaft. Er umgab sich mit den gesellschaftlich gering geachteten Zöllnern und Sündern, Frauen und Kindern. Die Armen in Nazareth, die unter der Ausbeutung durch die jüdisch-römische Oberherrschaft litten, lagen Jesus besonders am Herzen. In Sepphoris und anderen gut situierten Städten lebten die Reichen und Mächtigen, allen voran Herodes Antipas, der jüdische Vasallenkönig von Roms Gnaden. Im kommenden Reich Gottes erwartet Jesus eine radikale Umkehr der Verhältnisse, wie die Seligpreisungen bezeugen. Jesus kommt sofort mit seinen Hörern in Kontakt durch seine anschaulichen und einfachen Weisheitssprüche und Gleichnisse. Gottes Reich ist so eng mit ihm verbunden, dass Jesus sich selbst mit ihm gleichsetzen kann. (Mt 19,29) Mit der Redewendung: „Ich aber sage euch“ (Mt 5,22) drückt Jesus seine Überlegenheit aus, damit stellt er sich sogar über Moses.⁸ Diese Vollmacht befähigt ihn auch zur Heilung der von Dämonen Besessenen: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ (Mt 12,28)

Mit den Worten: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27) zeigt er seine Unabhängigkeit gegenüber dem Gesetz.

Er verteidigt seine Jünger, die mit ungewaschenen Händen speisen gegenüber den Pharisäern. Jesus geht es um nicht um die körperliche Unreinheit, sondern um die

⁸ Vgl. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 2. München 1970, S.387

seelische Unreinheit, um die bösen Gedanken, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Neid und Hochmut. Im Judentum erlangten nur diejenigen Vergebung, die zur Umkehr bereit waren, Jesus hingegen wandte sich den Sündern zu, noch bevor diese umkehrten. Er will, dass die Sünder durch die Erfahrung der bedingungslosen Gottesliebe umkehren, wie das z. B. in der Geschichte von Zachäus, dem Oberzöllner, veranschaulicht wird.(Lk 19,1-10) Hier wird die Heilung der Gottesbeziehung zur Heilung der Selbstbeziehung, welche wiederum zu einer heilen Beziehung zum Nächsten und der Welt führt.⁹

Die Schriftgelehrten und Hohenpriester fragen, wer denn der sei, der in solcher Weise das Reich Gottes verkündet und fragen ihn, mit welcher Vollmacht er im Tempel lehre.(Mt 21,23; Mk 11,28; Lk 20,2) Die Leute wunderten und fürchteten sich. Jesus wurde ihnen unheimlich. Die Gerasener bitten ihn sogar nach der Heilung der beiden Besessenen, er möge doch ihr Gebiet verlassen. (Mt 8,34)

Jesus ging es immer um die Gesinnung und um die Menschen, sie sollen in ihrem Wesen dem Gottesreich entsprechen.¹⁰ Die Feindesliebe wird aus der bedingungslosen Nächstenliebe heraus verstanden. Wer Gott lieben will muss auch den Feind lieben, denn dieser wird auch von Gott geliebt. Ansätze der Feindesliebe finden sich schon im frühjüdischen Bereich, in der Diaspora aber häufiger als in Israel. Für Jesus ist dieses Gebot der Feindesliebe kein „neues“ Gebot, es ist eine Konsequenz der Nächstenliebe, die in der allumfassenden Liebe Gottes begründet ist.

2.4. Der Heilige Geist in der Bibel

Die biblische Verkündigung vom Wirken des Gottesgeistes beruht auf einer Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit, eine Erfahrung, dass der überweltliche und übergeschichtliche Gott mit dem Menschen in Verbindung treten könne und so in seiner Geschichte wirksam und erfahrbar werden kann.

2.4.1. Der Heilige Geist im Alten Testament

Die erste Stufe der Erfahrung des Geist Gottes ist die Erfahrung des *Windes* als eine auf Jahwe zurückzuführende Kraft. Schon früh wird der Wind nicht nur als Naturkraft angesehen, sondern auf den Schöpfer (Gn 1,2) und Erhalter (Gn 8,1) des Lebens zurückgeführt. Jahwe kann durch den Wind auch in die Geschichte Israels in Ägypten eingreifen. (Ex. 10,13-19; !5, 10) Im Gegensatz zur Naturreligion bleibt diese

⁹ Vgl. Peter Hirschberg: *Jesus von Nazareth*. Darmstadt 2004 S.93

¹⁰ Vgl. Hirschberg: *Jesus*. 2004, S.117

Naturkraft in der Verfügung Gottes. Die zweite Stufe ist dadurch gekennzeichnet, dass der Atem als ein von Gott geschenktes Lebenselement begriffen wird: wer atmet lebt, wer nicht atmet ist tot. Jahwe gibt den Lebensodem, er bläst ihn dem Geschöpf ein, so dass er im Menschen zugleich als Odem Gottes verstanden wird, Jahwe kann diesen Odem zurückziehen und neu schenken. (Ps 104, 29- 30)

Der Weg zur dritten Stufe führt vom Windhauch und Lebensodem als Werkzeug und Kraft Gottes zum Geist Gottes, weshalb für Wind und Odem und Geist das gleiche Wort gebraucht wird, obwohl der Gottesgeist als neues Phänomen nur mit spezifisch religiösen Kategorien beschrieben werden kann. Der Gottesgeist ist eine personale Wirklichkeit, aber sein Wirken auf den Menschen wird als das Belebende erfasst. Im Alten Testament werden die Wirkungen des Geistes auch als das personale Wirken Jahwes verstanden. Durch seinen Geist schafft Gott seinem Volk ein neues Herz an Stelle des alten steinernen (Ez 36,26f), segnet Israel (Is 59,21; Zach 4,6) und gibt ihm Weisheit und Erkenntnis (Weish 9,17; Esr 5,22). Er ist die personeigene Potenz des handelnden Gottes, nach der Art des Atems zu ihm gehörend und in Verbindung mit dem Ursprung stehend. Diese Potenz wird nicht näher beschrieben, nur ihre Wirkungen werden beschrieben. Die älteste Wirkweise des Gottesgeistes ist die Ekstase. Die Verzückung, der keuchende Atemstoß, der gewaltige Zorn oder die äußere Erregung waren Merkmale des Ergriffenseins. Die großen Propheten führen die Geistesvorstellung immer tiefer in jene Innerlichkeit, der alle äußere Demonstration fremd ist. Im neuen, d.h. zur Liebe befreiten Herzen (Ez 11,18) wird der Gottesgeist als Kraft zum Leben unter dem Willen Gottes erfahren (Ez 18,31), als verwandelnde Verheißung der endzeitlichen Vollendung (Joel 3,1-5) und als die Gabe des kommenden Messias Königs (Is 42,1-3; 61,1; vgl auch Mt.12,18; Lk 4,18). In der Spätzeit des Alten Testaments rückt der Geist näher an Gott heran, vom Heiligen Geist jedoch sprechen nur Ps 51,13 und Jes 63,10-11. Meist ist mit Geist einfach Gott gemeint. Der Geist Gottes ist im Alten Testament kein selbständiges *göttlichen Wesen*. Diese Vorstellung findet sich erst bei Philo von Alexandrien und in der Gnosis.

2.4.2. Der Heilige Geist im Neuen Testament

Auch für das Neue Testament gilt, dass der Geist, noch bevor er Gegenstand der Lehre wurde, von der Gemeinde erfahren wurde. Die Urgemeinde weiß sich als Gemeinde Jesu Christi, dem verheißenen Gottesknecht und Messias, auf den Gott seinen Geist gelegt hat. (Mt 12,18) Durch diesen Messias, der im Gegensatz zu Johannes dem

Täufer nicht mit dem Wasser, sondern mit dem Heiligen Geist tauft, wird die Gotteskraft auf alle Jünger übertragen und durch die Befolgung des Taufbefehls zu allen Völkern der Erde gebracht. (Mt 28,19) Bei Matthäus und Markus ist der Geist die Kraft Gottes, die zu außergewöhnlichen Machttaten befähigt und deren Wirken die Nähe Gottes erscheinen lässt. Erst durch Lukas und die Apostelgeschichte erfahren wir mehr über die spezifisch neutestamentarische Vorstellung vom Geist Gottes. Für Lukas ist Jesus nicht nur ein Pneumatiker, der den Geist hat, sondern er ist der Herr, der den Geist hat, und ihn auch dauernd besitzt. Jesus ist nicht Objekt, sondern Subjekt des Geistes. Er wird nicht vom „Geist getrieben“, sondern geht seinen Weg „im Geist“, er wird von der Kraft des Geistes erfüllt. (Lk 4,14) Hier entspringt der für die Urgemeinde lebenswichtige Gedanke, dass der erhöhte Herr der Spender der Geisteskraft ist und sogar selbst in seiner Gabe anwesend wird. Diese Geisteskraft manifestiert sich in ihren Wirkungen am Menschen, vor allem im Pfingstereignis, der Weissagungen (Apg 11,28), der Gedankenschau, (Apg 5,1-11) und der Einsicht in den konkreten göttlichen Willen. (Apg 16,6) All diesen Wirkungen ist gemeinsam, dass sie den Charakter des Außergewöhnlichen haben. Die Kraft des göttlichen Geistes kann für Lukas grundsätzlich allen Christen dauernd geschenkt werden, bleibt aber das schlechthin Außerordentliche. Das göttliche Pneuma bleibt das „dazugegebene“ Geschenk der Endzeit. Es ist für Lukas die Krönung, aber nicht Grundlage des christlichen Lebens.

Den Schritt zum Geist Gottes als der Basis christlichen Lebens zeigt erst *Paulus*. Für ihn ist das Pneuma die göttliche Bestimmung der christlichen Existenz. Das Pneuma wird als „Geist Gottes“, „Geist Christi“, „Geist des Herrn“ und „Heiliger Geist“ bezeichnet. Aus den Paulinischen Briefen, vor allem aus den beiden Korintherbriefen geht hervor, dass für Paulus jeder Christ ein Pneumatiker ist.¹¹ Der Gottesgeist wird „über alles Fleisch ausgegossen“, laut den Verheißungen bei Isaias: 32,15; 44,3, Jeremias: 31, Ezechiel: 26,27; 37,14; 39,29 und Joel; 3, 1-5. Paulus kennt zwar die außergewöhnlichen Äußerungen der Geisteserfülltheit (Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Wunderwirkungen, Prophetengabe und vor allem der Glossalie), doch bemerkt man bei ihm eine große Zurückhaltung gegenüber diesen Phänomenen. (Kor. 14,1-10) Paulus betont vielmehr, dass alle Kräfte der Gemeinde ursprünglich ein Geschenk des Heiligen Geistes sind. Das göttliche Pneuma ruft im Inneren des Glaubenden „Abba, Vater“ (Röm 8,15), und drückt das neue Gottesverständnis des Menschen, der *in*

¹¹ Vgl. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd.2 München 1970 S.281

Christus steht aus und bezeugt damit die Christen als *Söhne Gottes*: „Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes.“ (Röm 8,14) Die Tatsache, dass die Heiden das Evangelium angenommen haben, ist für Paulus ein Nachweis der Kraft des Geistes. Die Missionsarbeit des Apostels, wie auch der Weg des einzelnen zum Glauben ereignet sich unter dem Wirken des Geistes. Das Gewöhnliche und Alltägliche des Christentums wird als Wirkung des Geistes verstanden, das ist das neue christliche Geistesverständnis. Der theologische Grund dafür liegt in der eigentümlichen Bezogenheit des Gottesgeistes auf Christus, den zur Rechten Gottes erhöhten Kyrios. Auf Grund der Aussage: „Der Herr des Geistes“ (2Kor 3,17) und ähnlicher Gedanken geht man bei Paulus von einer Wesensgleichheit von Kyrios und Pneuma aus. Dieses Pneuma ist die dem erhöhten Christus übereignete Gotteskraft, durch die Christus vom Menschen erfahren werden kann. Im Wirken des Gottesgeistes erfährt der Getaufte den Herrn und die am Kreuz gewirkte Erlösung wird über die geschichtliche Distanz hinweg dem einzelnen hier und jetzt zuteil. Diese realisierte Erlösung wird zuerst wirksam in der Kirche, in die der einzelne hineingetauft wird und in welcher der Leib Christi der Ort ist, wo der Mensch vom Geist Gottes erfüllt wird. Der Geist teilt sich in verschiedenen Begabungen als Gabe an den gläubigen Menschen mit. Der Wille des Geistes teilt jedem seine besondere Gabe zu und bleibt doch ein und derselbe Geist. (Kor 12, 1-11) Durch die Gabe des Geistes wird in der Verkündigung der Weg zum Glauben erschlossen und darin liegt zugleich die Freiheit von Sünde und Tod. (Röm 8,2) Wem die Kraft des Geistes geschenkt wird, der lebt darum aus der Gewissheit, von Gott angenommen, geliebt und durch Christus Jesus gerechtfertigt zu sein.(Röm 8,31-39)

Bei *Johannes* finden wir auch den *Geist der Wahrheit*, die als fortlebende Christuskraft in der Verkündigung der Apostel wirkt und Jesus als Erlösergestalt offenbart. Der Paraklet (wörtlich der Herbeigerufene, der Beistand) ist – wie Jesus – vom Vater gesandt um zu lehren, zu bezeugen und das Leben zu vermitteln. Jesus, der in seinem irdischen Leben Fürsprecher und Helfer war, sendet nach seiner Erhöhung zum Vater den anderen Beistand, der für immer bei ihnen bleiben wird. Der Hingang zum Vater geht als Bedingung voraus, der Heilige Geist muss auch hier als Kraft Gottes verstanden werden, durch welche der Erhöhte selbst für immer als anderer Beistand bei den Jüngern und *in* ihnen bleibt. Der Erhöhte führt durch seinen Geist die Kirche zur ganzen Wahrheit. Die Verkündigung der Kirche wird zu dem Ort, wo die Welt überführt und das Erlösungswerk Jesu bestätigt und von Gott ausgewiesen wird.

Die Kirche rechtfertigt den personalen Charakter des Heiligen Geistes mit folgenden Stellen aus den Abschiedsreden:

„Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll. Es ist der Geist der Wahrheit den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.“¹²

„Das habe ich zu euch gesagt, während ich noch bei euch bin. Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“¹³

„Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: Wohin gehst du? Vielmehr ist euer Herz von Trauer erfüllt, weil ich euch das gesagt habe. Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn, wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er kommt, wird er der Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde: dass sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit: dass ich zum Vater gehe und mich nicht mehr seht; Gericht: dass der Herrscher dieser Welt gerichtet ist.“¹⁴

Der Heilige Geist ist sowohl vom Sohne wie auch vom Vater verschieden, er setzt Christi Werk fort, er wird als Person tätig. Die christlichen Theologen meinen, dass hier klar hervorgeht, dass der versprochene Geist nicht nur Kraft, sondern eine Person ist.¹⁵

Zu obigen Textstellen lässt sich aus meiner Sicht folgendes anmerken:

Nach diesen Aussagen kann der Beistand, der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit nur kommen, wenn Jesus (aus dieser Welt) geht. Das bedeutet, dass beide gleichzeitig nicht in unserer immanenten Welt sein können. („...denn, wenn ich nicht fortgehe, kann der Beistand nicht zu euch kommen...“) Der Vater wird ihn im Namen Jesu senden, gleichzeitig sendet ihn aber auch der hingegangene Sohn. Gott Vater und Gott Sohn sind daher identisch, da aber nur entweder der Heilige Geist oder der Sohn kommen kann und beide vom Vater gesendet werden (ausgehen), kann der Heilige Geist nach meinem Verständnis nicht dritte, eigenständige Person sein, sondern ist vielmehr Sohn Gottes (der Logos) in seiner rein geistigen Erscheinung, nach Ablegung seines menschlichen Leibes. Küng deutet den Logos auch als Weisheit, - der Geist der Wahrheit, wie er hier genannt wird, könnte demnach auch der Logos sein. Aus diesem Text geht auch klar hervor, dass die Sendung des Heiligen Geistes *durch den Sohn bedingt* wird, was auch der Überzeugung der Ostkirche entspricht.

Will man aber dennoch den Heiligen Geist als *dritte göttliche Person* ansehen, so wäre sie nur dritte Person in ihrer göttlichen, innertrinitarischen Einheit, also transzendenter

¹² Joh 14,16-17

¹³ Joh 14, 25-26

¹⁴ Joh 16, 5-11

¹⁵ *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 4 S. 273

Vater *und* Sohn *und* Heiliger Geist. In ihrer weltlich-ökonomischen (raum-zeitlichen) Erscheinung kann sich Gott (nach obiger Schriftstelle) nur in jeweils *einer* Person zeigen, nämlich entweder als Sohn *oder* als Heiliger Geist, welcher uns vom Vater *durch* den Sohn oder vom Sohn selbst, nach seinem irdischen Tod, gesendet wird. Damit wäre die Trinität zwar *innergöttlich vollkommen* vorhanden, aber im irdischen Dasein für uns nur „anteilmäßig“, also *unvollkommen* gegeben, durch den Sohn *oder* den Geist. Der Mensch kann daher in seinem irdischen Leben auch nicht vollkommenes Bild Gottes sein, er kann aber durch Hinwendung zu Gott und damit *durch den Heiligen Geist* sich der Wahrheit nähern. Damit hätten beide Recht, sowohl die Westkirche als auch die Ostkirche, denn im Grunde meinen sie dasselbe.

Christus erfüllt tatsächlich seine Verheißung und erscheint den Jüngern nach seiner Auferstehung. Er hauchte sie an und sprach: „Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20, 22)

Auch hier könnte man fragen: Ist das wirklich ein *Beweis* dafür, dass der Heilige Geist eigenständige *dritte Person* ist? Könnte hier nicht einfach der Geist Gottes gemeint sein, im Sinne seiner Ganzheit als Weisheit, Güte, Liebe, Gerechtigkeit usw.? Gott in seiner Gesamtheit ist *Geist*. Augustinus hat das in seinen *Confessiones* sehr klar formuliert.¹⁶

Im Alten sowie im Neuen Testament findet man den Grundstein für die theologische Entfaltung der Trinitätslehre und den philosophischen Trinitätsspekulationen, die in den folgenden Jahrhunderten zu großen Auseinandersetzungen und viel Blutvergießen führen.

3. Dogmengeschichte bis Augustinus

3.1. Die Schulen und ihre wichtigsten Vertreter

In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt entwickelten sich zahlreiche unterschiedliche Lehrmeinungen rund um die meist als rätselhaft empfundene Dreifaltigkeit Gottes. Die meisten dieser Überlegungen waren stark vom neuplatonischen Gedankengut beeinflusst. Aufbauend auf die Kernfrage der platonischen Philosophie, wie die Einheit der Natur und die Einheit des Ideenreiches

¹⁶ Vgl. Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt 1983, S.101

als möglich begriffen werden kann, beschäftigten sich die christlichen Denker nun mit der Frage, wie das *Eine Göttliche* sich zur *Vielheit* entfalte, also zu Gott Vater, Gott Sohn und Heiligem Geist. Man nahm an, dass *in Gott selbst* das Prinzip der Vielheit erzeugt werde, damit er auch die vielen unterschiedlichen Wesen auf Erden erschaffen kann.

Das komplexe Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander unter der Bedingung einer Wesensgleichheit begrifflich zu erfassen, war sowohl für die Theologen als auch für die Philosophen eine große Herausforderung. Die vielfältigen Logos-Spekulationen entfernten sich immer mehr vom biblischen Kern. Die Divergenzen zwischen den verschiedenen Ansätzen und Theorien veranlassten schließlich die Kirche, eine - jeweils für eine bestimmte Zeit gültige – Lehrmeinung zum Dogma zu erheben. Augustinus, der selbst in seiner Jugend dem Manichäismus, einer christlich getarnten Sekte, anhing, konnte bei der Ausformulierung seiner Sichtweise bereits auf eine bewegte Geschichte von Lehrmeinungen und ein dadurch verursachtes Leid vieler Verfolgter und Märtyrer zurückblicken. Bevor ich die Entwicklung der Trinitätsterminologie bei Augustinus und die kirchlichen Auseinandersetzungen darüber darstelle, möchte ich einen Überblick über die wichtigsten Lehrmeinungen und ihre Vertreter geben.

3.1.1. Alexandrinische Schule

Die Alexandrinische Schule entwickelte sich aus der Praxis des Schulbetriebs verschiedener philosophischer Richtungen. Clemens von Alexandrien (um 150- 215) warb als Schuloberhaupt für das Christentum. Auch der junge Origenes (185-253/4) lehrte einige Jahre in einer Katechetenschule, was letztlich zu seiner Amtsenthebung führte. Nur Dionysos von Alexandrien (gest. 264/5) und der blinde Didymos (gest. 395) beteiligten sich an dieser Verketterung nicht. Die frühe alexandrinische Theologie war apologetisch bestimmt. Clemens und Origenes waren philosophisch gebildet und zählen deshalb nicht zu den Kirchenvätern, da sich ihre Auffassungen in der Kirche nicht durchsetzen konnten. Beide waren von der philosophischen Allegorese geprägt, welche darauf aufbaute, den Sinn hinter der wörllich-historischen Botschaft der Heiligen Schrift zu suchen. Wahre Religion wurde in einem inneren Aufwärtstreben der Seele hin zur Schau Gottes gesehen. Als Vermittlungsinstanz zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Weltordnung wurde der *Logos* als Ursprung der menschlichen Vernunft angesehen. Clemens bejahte die geschaffene

Welt mehr als Origenes. Ziel der Theologie war für Clemens die Umwandlung des Glaubens (*pistis*) in Wissen (*gnosis*). Die Philosophie stand für ihn nicht im Gegensatz zum Glauben, da sie immerhin einen Teil der Wahrheit enthält. Griechische Philosophie und Altes Testament stammten demnach von demselben Schöpfer, der das gesamte Weltall umfasst und die Quelle aller Wahrheit und Güte darstellt. Christus wurde in dieser Sichtweise als das einigende Prinzip alles menschlichen Wissens und aller menschlichen Bemühungen gesehen. Clemens nahm wie Philo, von dem er ebenso geprägt war wie von Plato und der Stoa, an, Gott wirke durch den Logos als Inbegriff der Ideen auf die Welt ein. Die Schüler Christi kommen vom Glauben zum Wissen und danach zur mystischen Verbindung mit Gott durch Askese, Unterdrückung der Lust und durch Handeln in Liebe.

Origenes teilt zwar einige dieser Anschauungen mit Clemens, er ist aber ein Biblizist, der Unterschiede zwischen heidnischen und christlichen Ansichten hervorhebt. Er verurteilt den gnostischen Determinismus und die Verwerfung des Alten Testaments. Und er versucht die Offenbarung mit der Natur zu verbinden. Im Gegensatz zu Marcion lehnt er es ab, die Güte Gottes und von seiner Gerechtigkeit zu trennen. Die göttliche Strafe hat daher erzieherischen Wert und ist nicht als Vergeltung zu sehen. Origenes glaubt an die Freiheit Gottes im Verhältnis zur Welt, denn ohne sie wäre die Inkarnation nicht möglich. Das ist auch die grundsätzliche Streitfrage in seinem Werk *Contra Celsum*. Celsus hatte etwa siebzig Jahre zuvor mit seiner verloren gegangenen Schrift *Wahre Rede* das Christentum angegriffen. In dieser Schrift soll Celsus mit seiner Lehre vom *absolut jenseitigen Einen* versucht haben, zwischen griechischer Philosophie und Christentum zu vermitteln. Origenes teilt zwar die Ansicht von Celsus, in jedem Menschen wohne ein höherer, göttlicher Teil, der zu Gott strebt, er weist aber auch auf Widersprüche bei Celsus hin. Die Freiheit jedes vernünftigen Seins, das als Abbild Gottes geschaffen wurde, steht für Origenes außer Zweifel, weshalb er auch für den Teufel die Möglichkeit einer Erlösung fordert. Das empfand die alexandrinische Kirche als Beleidigung und Origenes zog daraufhin nach Cäsarea, wo man ihm als Presbyter Vertrauen schenkte und ihn als begabten Prediger schätzte. Die beiden christlichen Platoniker Origenes und Clemens wollten den Gläubigen eine Theologie anbieten, die orthodox und doch philosophisch ist. Sie verteidigten die traditionellen Lehren gegen Marcion und Valentin und entwarfen dabei eine zusammenhängende Lehre über Gott und sein Verhältnis zur Welt.

Die jüngere Alexandrinische Theologie steht unter dem Einfluss von Bischof Athanasius von Alexandrien (gest.373) und stand mit ihrer spekulativen Methode der Bibelauslegung im Widerspruch zur Antiochenischen Schule. Es handelt sich um eine johanneisch-iräneische Heilslehre, in der die durch die Inkarnation ermöglichte Erlösung in den kirchlichen Sakramenten vermittelt wird. Und sie postuliert, nur durch Gott könne man Gott erkennen. Diese Gedanken finden sich schon bei Origenes und werden von Athanasius geteilt. Erlösung bedeutet demnach Befreiung von der Endlichkeit und der Geschöpflichkeit. Der Mensch ist zwar Abbild Gottes, der Abstand, der bei der Erlösung überwunden werden muss, ist jedoch so groß, dass dies nur der Schöpfer selbst vollbringen kann. Nur die göttliche Natur Christi gibt dem Tod zugleich seine erlösende Kraft. Die Bedeutung des menschlichen Gehorsams Jesu wird völlig außer acht gelassen, auch seiner menschlichen Seele wird im Erlösungswerk kaum Beachtung geschenkt. Die göttliche Gabe wird im Abendmahl absolut realisiert. Diese Theologie gründet sich auf das Johannesevangelium. Der christologische Streit zwischen Antiochien und Alexandrien beruht letztendlich auf den Unterschieden in den Aussagen des Johannesevangeliums zu den Aussagen der Synoptiker.¹⁷ Weitere Vertreter dieser späteren Alexandrinischen Schule sind Apollinaris (gest.390) und Cyrill (gest.444). Die allegorische Schriftauslegung, welche schon der Jude Philon von Alexandrien (gest. um 50n.Chr.) angewendet hatte, deutete das Heilsgeschehen Christi metaphysisch als Gottgleichheit, was auch dem Platonismus der alexandrinischen Tradition entsprach.

3.1.2. Antiochenische Schule und Theologie

In der westsyrischen Metropole Antiochia blühte die rhetorische Bildung und die aristotelische Wissenschaft, welche auch das antiochenische Christentum beeinflusste. Es kam hier aber nicht – wie in der Alexandrinischen Schule – zu einer Institutionalisierung, vielmehr existierten viele selbständige Theologen nebeneinander.

Der älteren Antiochenischen Schule gehörten vor allem die Schüler des Lucian von Antiochien (gest. 312 als Märtyrer) an. Ihnen war gemeinsam, dass sie die allegorische Bibelauslegung zurückwiesen und stattdessen in ihrer Exegese den *wörtlichen* Sinn der Bibel betonten, wobei sie die Menschheit Christi und deren Differenz zu seiner göttlichen Natur hervorheben. Es entstand eine einheitliche Auslegung, der sogenannte *antiochenische Text* bzw. *Lukian-Text*, der sich damals durchsetzte, während die

¹⁷ Vgl. Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 3 (4. Auflage). Tübingen 2000, S.234.

Textforschung heute wiederum den älteren „ägyptischen“ Text vorzieht. Die Antiochier unterschieden sich deutlich von der Alexandrinischen Schule, was zu intensiven Auseinandersetzungen innerhalb der jüngeren Antiochenischen Schule im 5. Jahrhundert führte. Diese Jüngere Schule begann mit Diodor von Tarsus (gest. 394). Ihre Vertreter nahmen Stellung gegen den *Apollianismus*, indem sie das *Logos-Fleisch-Schema* des Johannes durch die christologische Relation *Logos-Mensch* ersetzten. Johannes Chrystosomos (gest. 407) war ein bedeutender Repräsentant der antiochenischen Predigt- und Auslegekunst, Theodor von Mopsuestia (gest. 428) war Kommentator aller Heiliger Schriften. Er suchte den christologischen Streit mit seinem Satz von der *einen Person (oder Hypostase) und den zwei Naturen in dem Inkarnierten* zu lösen, welcher dann auch vom 4.Ökumenischen Konzil (451 Chalcedon) unter Kaiser Theodosius dem Großen übernommen wurde. Der letzte bedeutende Vertreter der Antiochenischen Schule war Theodoret von Cyrus (gest. 460). Als Universalgelehrter war er als Exeget, Apologet und Kirchenhistoriker tätig. In seiner historischen Schriftauslegung fragte er primär nach dem *moralischen* Gehalt der Texte. Die Einheit der zwei Naturen in Christus besteht in der Übereinstimmung beider Willen.

Die Vertreter der jüngeren Antiochenischen Schule hoben die Eigenverantwortung für die Verwirklichung des Heils hervor und zeigten viel Verständnis für Pelagius, der im Osten lehrte. Pelagius leugnete die Erbsünde und trat für die Möglichkeit christlicher Sündenlosigkeit ein. Zum Streit mit Pelagius kam es erst, als er und seine Anhänger vor den Westgoten flohen und ihre Anschauungen in Nordafrika und Palästina auf diversen Synoden vertraten. Sie wurden in Jerusalem und Diospolis anerkannt (415), aber in Karthago (411) exkommuniziert. Augustinus griff seit 412 literarisch, seit 416 auch kirchenpolitisch in diese Auseinandersetzung ein. Die Pelagianer gewannen Vertreter der antiochenischen Theologie als Fürsprecher, was dazu führte, dass diese auf dem 3.Ökumenischen Konzil von Ephesus (431) als Ketzter verdammt wurden. Danach bekam Augustinus mit seinen Argumenten gegen Pelagius bei Bonifaz I und Coelestin in Rom sowie auch bei Leo I und Gelasius große Zustimmung. Der Augustinismus wurde auf diese Weise durch den Pelagianismus zur Schicksalsfrage des römischen Katholizismus bis ins Mittelalter hinein. Trotz ihrer Niederlage auch im Nestorianischen Streit lebte die Tradition der Antiochenischen Schule – nach der Verdammung ihrer Theologen aus der Reichskirche im 5.Ökumenischen Konzil (553

Konstantinopel) – in den nestorianischen Kirchen und den Schulen von Edessa und Nisbis fort.

3.1.3. Die Kappadozier

Die drei bedeutendsten Theologen der christlichen Ostkirche stammten durchwegs aus Kappadokien: Basilius der Große von Cäsarea (329-379), sein Bruder Gregor von Nyssa (330-395), der auch Bischof von Nyssa war, und Gregor von Nazianz (329/30 – 390/91) gelten als Begründer der sogenannten „jungnicäischen Orthodoxie“. Basilius und Gregor von Nyssa waren in ihren Anschauungen nicht zuletzt von ihrer älteren Schwester Makrina beeinflusst, deren religiöses Gedankengut in Gregors Schrift *„Gespräch mit Makrina über Seele und Auferstehung“* überliefert ist.¹⁸

Basilius von Cäsarea wurde zunächst in Cäsarea, Konstantinopel und Athen ausgebildet. 356/57 wurde er getauft und besuchte danach Asketen in Ägypten, Palästina, Syrien und Mesopotamien, ehe er im Jahr 358 selbst Einsiedler wurde. 364 wurde er zum Priester geweiht und ab dem Jahr 370 Bischof seiner Geburtsstadt Cäsarea. Basilius war selbständiger, an Origenes orientierter Theologe, Führer der morgenländischen „Jungnicäner“, der sogenannten Homousianer und Gegner des Eunomius und des Arianismus. Er gilt als einer der größten Lehrer der orthodoxen Kirche, deren Klosterwesen er – in Gestalt der Basilianer – ins Leben gerufen und organisiert hat.

Gregor von Nazianz studierte mit Basilius in Athen und ließ sich widerwillig von seinem Vater, Gregor dem Älteren, im Jahr 362 zum Priester weihen. 372 wurde er von Basilius zum Bischof geweiht. Er leitete eine kleine nicäische Gemeinde und festigte sie im orthodoxen Glauben. Wie die anderen beiden Kappadozier lehrte er die Gottheit des Heiligen Geistes in Gestalt von drei Hypostasen in einem Wesen. Von 379 bis 381 war er Patriarch in Konstantinopel und hatte direkten Einfluss auf das 2. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (381). Noch vor Ende der Synode resignierte Gregor allerdings und zog sich nach Nazianz zurück.

Gregor von Nyssa war der Bruder des Basilius und wurde, nachdem er 371/72 zum Bischof von Nyssa ernannt worden war, im Jahr 378 vom arianischen Kaiser Valens in dieser Funktion abgesetzt. Nach dem Tod Basilius' 379 wurde er jedoch abermals in das Amt eingesetzt und kämpfte gegen den Arianismus und gegen Apollinaris. Gregor von Nyssa gilt als größter christlich-philosophischer Denker nach Origenes, an den er

¹⁸ Vgl. Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie*. Bd.I München 2000, S. 291.

in vielen Aspekten seiner Lehre anknüpft. In mehreren Schriften, unter anderem in seinem bekanntesten Werk *operatio catechetica*, befürwortete er die *Gottheit des Heiligen Geistes* und er bereitete das Konzil von Konstantinopel (381) inhaltlich vor.

Alle drei Kappadozier wollen die nizänische Trinitätslehre dem begrifflichen Denken näher bringen und erarbeiten die Formel: „eine Ousia in drei Hypostasen“, welche dann auch im Konzil von Konstantinopel 381 bestätigt und festgeschrieben wurde.

3.1.4. Sabelianismus

Sabelius war ein alexandrinischer Theologe, in Libyen geboren und auf griechisch schreibend. Im Jahr 217 kam er nach Rom und prägte den *Monarchismus*, die These von der Alleinherrschaft des einen Gottes. Der Monarchismus (Sabelianismus) wandte sich gegen die metaphysische Logos-Christologie und die daraus sich entwickelnde Trinitätstheologie. Sabelius interpretierte in seiner *prosopographischen Exegese* den Begriff der *Person* in seiner griechischen Bedeutung als *Maske* (prosopon: Maske, Person) und vertrat die Auffassung, Gott habe sich unter der Maske von Jesus von Nazareth als *Sohnvater* geoffenbart, sodass also Gott selbst gekreuzigt wurde (Patripassionismus). Nach seiner Himmelfahrt erschien Gott unter der Maske des Heiligen Geistes.

Nach seiner Exkommunikation dürfte Sabelius wieder in seine Heimat zurückgekehrt sein. Seine Lehre von den *drei Formen (modi; daher auch Modalismus)* des einen Gottwesens wurde im 3. Jahrhundert von mehreren Bischöfen vertreten. Dabei kam es zum Streit um die Wesenseinheit (homo-ousia) von Vater und Sohn zwischen den beiden Dionysius von Rom und Alexandrien. Das Konzept der Wesensgleichheit wurde durch das 1. Ökumenische Konzil von Nicäa 325 zur gültigen Formel der Orthodoxie.

3.1.5. Manichäismus

Der gebürtige Perser Mani (gest. 277, vermutlich im Gefängnis) trat, obgleich er auch arabische und chinesische Quellen verwendete, im Westen stets im christlichen Gewand auf, wodurch es ihm gelang, seine Lehre in Ägypten, Nordafrika, Rom, Gallien, Spanien und Dalmatien zu verbreiten. Augustinus war fast zehn Jahre Anhänger dieser christlich getarnten Gruppierung. Als „singende Gemeinde“ traten die Manichäer sehr erfolgreich auf. Ihre Organe waren Hörer, Auserwählte, Alte sowie in lokal ansässigen Gemeinden auch Bischöfe mit zwölf Lehrern bzw. Aposteln und einem Archegos für die überregionale Gemeinschaft. Sie vertraten einen konsequenten

Dualismus, der zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem Lichtgott und dem Ungott der Finsternis, unterschied. Der Weltprozess wird gemäß dieser Weltsicht geprägt vom Streit des bösen Prinzips mit dem guten Prinzip. Dieser Kampf zwischen Gut und Böse findet nicht nur im Menschen selbst statt, sondern auch in der gesamten Weltgeschichte: Die Welt ist demnach böse, Gott hingegen ist zwar allmächtig, aber nicht gütig. Diese Auffassung wurde durch vorangegangene Eingriffe mit dem Neuen Testament „belegt“, während das Alte Testament verworfen wurde. Der von Jesus verheißene Beistand (*Paraglet*) wollte Mani selbst sein. Kaiser Valentinian I. (364-375) änderte 372 die Gesetzgebung Diokletians gegen den Manichäismus und Kaiser Theodosius I. (379-395) erklärte Mani 382 zum Reichsfeind.

3.1.6. Arianismus

Der alexandrinische Presbyter Arius (gest. 336 in Konstantinopel) war Schüler des Lucian von Antiochien. Er lehrte, Christus sei seinem göttlichen Wesen nach dem Vater nicht gleich, sondern er sei lediglich dessen Geschöpf. Der Sohn habe also einen Anfang und sei wandelbar und veränderlich. Das Wort steigt herab und leidet, Gott aber, der sich nicht verändert, kann nicht leiden. Die Theologie des Arius enthielt Spuren der frühen Christologie, die Jesus als Inkarnation einer Engelsmacht deutete und den Sohn oder das Wort als höchsten Anbeter des Vaters interpretierte. Unklar blieb dabei, wie die Wirklichkeit des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele in Jesus, wie also die Verwundbarkeit und die Veränderung Jesu mit seiner Göttlichkeit in Einklang stehen können. Anfangs wurde die Position des Arius durchaus anerkannt, mit der Zeit wurde sein Beharren auf der personalen Unterschiedenheit von Vater und Sohn bis hin zum Vorwurf des Subordinatianismus kritisiert. Selbst Eusebius, der im frühen 4. Jahrhundert stets um Kompromisse und Konsensbildungen bemüht war, stand dieser Position feindselig gegenüber. Schließlich wurde Arius von Bischof Alexander im Jahr 319 exkommuniziert.

Doch auch wenn der Arianismus vom ersten Ökumenischen Konzil (325 in Nicäa) feierlich verurteilt wurde, hatte Arius doch einflussreiche Fürsprecher bei Kaiser Konstantin dem Großen und diese Verbindung führte im Jahr 327 zu seiner Rehabilitierung. Sowohl Alexander wie auch Athanasius verweigerten jedoch seine Wiederaufnahme in die Kirche. Eine neuerliche Verurteilung erfolgte 333 durch Konstantin, die jedoch 335 durch eine Synode in Jerusalem neuerlich rückgängig gemacht wurde. Unter Konstantinius II, dem Sohn von Konstantin d. Großen, kam ein

gemilderter Arianismus sogar zu reichskirchlicher Geltung. Die nicäanische „Wesenseinheit“ (*homoousia*) wurde bei dieser gemäßigten Formulierung durch den Begriff der „Ähnlichkeit“ (*homoios*) zwischen Vater und Sohn ersetzt. Die war einigen *Jungarianern*, den sogenannten „Anhomöern“ nicht genug, sie sprachen deshalb von der „Unähnlichkeit“, während die gemäßigten „Homöusianer“ diese Idee der „Wesensähnlichkeit“ vertraten und nur die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit dem Vater leugneten. Athanasius verdamnte mit dem ökumenischen Bekenntnis des 2. Konzils von Konstantinopel 381 (dem sogenannten Nicäanoconstantinopolitanum) auch diesen *Semiarianismus*.

Der Arianismus verbreitete sich danach bei den Goten, weshalb Kaiser Theodosius der Große den Westgoten (im Ansiedlungsvertrag von 382) ihren arianischen Bekenntnisstand zubilligte. Von da an waren die Germanenreiche in der Zeit der Völkerwanderung durch das arianische Bekenntnis von der römisch-katholischen Bevölkerung des Mittelmeerraumes getrennt, was auch deren kulturelle Integration nachhaltig behinderte.

3.1.7. Marcion

Die These des Marcion (etwa 85-160), der in Sinope wirkte, ging auf Grund der Unterschiedlichkeiten zwischen dem Alten und Neuen Testament von zwei differenten Gottheiten aus. Der strafende Gott des Alten Testaments konnte nach Ansicht Marcions nicht derselbe sein wie der Gott der Liebe des Neuen Testaments: Dieser gute Gott will vielmehr die Menschen vom Gesetz des Alten Testaments und ihrem Schöpfer erlösen. Durch seinen Modalismus, der in den drei göttlichen Personen nur den *einen heilgeschichtlichen* Aspekt sieht, und damit die *Trinität an sich* negiert, provozierte Marcion die katholischen Bischöfe. Zwar wurde er im Jahr 140 Mitglied der römischen Gemeinde, welcher er sein Vermögen schenkte. Doch wegen seiner Deutung des alttestamentlichen Schöpfers als eines Äons ohne Gotteserkenntnis kam es 144 zum Bruch. Marcion gründete in der Folge eine eigene Kirche, die sich im Römischen Reich rasch verbreitete und bis zur konstantinischen Wende als gefährlicher Gegner zur katholischen Kirche galt. Im Gegensatz zu den anderen Gnostikern verwendete er als Offenbarungsquellen ausschließlich kirchliche Urkunden. Er fand im Alten Testament einen Schöpfer, der zwar durch Gerechtigkeit bestimmt war, doch ohne jede Güte agierte. Seine aus Materie geschaffene Schöpfung war nach Marcion ebenso unvollkommen wie die Menschen und das auserwählte

Volk. Nach dem immanenten Gerechtigkeitsprinzip wurden die meisten Menschen als Heiden und Sünder dem Gericht und der Strafe übergeben. Dann aber erbarmte sich Gott der ihm wesensfremden Menschen und erschien im 15. Jahr des Kaisers Tiberius und lehrte sie, seine Güte zu erkennen. Durch die geoffenbarte Liebe wurde das alleinige Gesetz der Gerechtigkeit überwunden. Die Offenbarung des guten Gottes fand Marcion angeblich im *Lukas-Evangelium* und in den *Paulusbriefen*. Marcions Lehre beruhte auf einer starken Feindlichkeit gegenüber jeglicher Materie, was sich praktisch in vermehrtem Fasten und der Ehelosigkeit vieler Getaufte manifestierte. Marcion stand lange Zeit in hohem Ansehen, seine nachfolgenden Gemeinden haben zum Gutteil die Christenverfolgung überlebt, auch wenn viele ihrer Mitglieder als Märtyrer endeten. 318/19 wurde eine Synagoge der Marcionisten zerstört, danach setzte die staatliche Ketzerverfolgung ein und Marcions Lehre verschwand. Ähnlichkeiten finden sich wieder im Manichäismus.

3.1.8. Origines

Origines (185-253/54) stammte aus Alexandrien und war der bedeutendste Theologe des 3. Jahrhunderts, dessen Werk sich auf die gesamte Ökumene im Osten wie auch im Westen massiv auswirkte. Als hochkultivierter christlicher Lehrer und spiritueller Führer war er nicht nur kultureller Vermittler, er gilt auch als Gründer der Theologie als Wissenschaft. Sein Vater starb 201 den Märtyrertod. Trotz staatlich gelenkter Christenverfolgung erkannten viele Philosophen, insbesondere auch Celsus, die Stärke des jungen Christentums, das als unpolitische und pazifistische Gemeinschaft gesehen wurde. Als philosophisch gebildeter Systematiker schuf Origines die erste christliche Dogmatik, *De Principiis* (229-230). Obwohl er ausschließlich Bibeltheologe sein wollte und dazu zahlreiche Kommentare und Homilien verfasste, deutete er die christliche Lehre im Zuge seiner allegorischen Bibelauslegung im platonischen und gnostischen Sinne um. Seine allegorische Bibelauslegung erklärte das Alte und Neue Testament nicht nur historisch, sondern auch symbolisch, sinnbildlich und geistig. Nach Origines hat zwar alles in der Heiligen Schrift einen geistigen, nicht immer aber einen historischen Sinn. Er glaubte, die Bibel – als Ort der Präsenz des Logos und des inspirierten Wort Gottes – nur in einer pneumatischen Interpretation in voller Tiefe erfassen zu können. In der Heiligen Schrift sieht Origines den Logos inkarniert. ihr buchstäblicher Sinn entspräche der menschlichen Natur Christi und ihr pneumatischer Sinn der göttlichen Natur Christi. Das vom Buchstaben verhüllte, aber vom Logos gemeinte System der Wahrheit müsse demnach durch die pneumatische

Bibelauslegung gefunden werden, Altes und Neues Testament waren für Origenes gleichrangig. Er lehrte auch die Wiederbringung aller Dinge, auch die Bekehrung des Teufels.

Nach einem Konflikt mit seinem Bischof Demetrios gab Origenes seine erfolgreiche Lehrtätigkeit an der Alexandrinischen Katechetenschule auf und zog nach Cäsarea, wo er seine Lehre weiterentwickelte. Die *Trinität* besteht nach Origenes aus *drei Hypostasen*, drei wirklich existierenden Wesen, die auch hinsichtlich ihres Seins und ihrer Natur verschieden und einander *subordiniert* sind. Vater und Sohn sind demnach zwei Götter, sie können aber auch als *ein* Gott bezeichnet werden, da sie eines Willens sind. Der Sohn ist ewig aus dem Willen (nicht aus dem Wesen) des Vaters gezeugt, von Natur Sohn Gottes, aber dem Vater nur *gleich* im Sinne von *ähnlich*. Gott ist körperloser Geist, aber persönlich und begrenzt, sonst könnte er sich nicht erkennen und nicht Schöpfer sein. Gott hat schon immer Geschöpfe gehabt, weil es mit seiner Vollkommenheit nicht vereinbar wäre, wenn er erst später Vater und Schöpfer geworden wäre. Sohn und Heiliger Geist werden mit den obersten Engelwesen (Cherubim und Seraphim) gleichgesetzt. Der mit dem Logos geeinte Jesus hat sich freiwillig aus seiner göttlichen Allgegenwart in die psychische und leibliche Beschränkung begeben. Auch in der Heiligen Schrift hat sich der Logos inkarniert. Ihr buchstäblicher Sinn entspricht der menschlichen Natur Christi und ihr pneumatischer Sinn der göttlichen Natur Christi. Jesus wird von Origenes als leidens- und sterbensfähig, dem Tode aber nicht unterworfen interpretiert. Er gibt sich selbst den Tod, indem er seinen Leib am Kreuz verlässt und ihn danach wieder in Besitz nimmt. Origenes' Lehre vom inneren Wiederaufstieg – welche hauptsächlich von den drei Kappadoziern übernommen und vermittelt wurde –, war der Ausgangspunkt für die Mystik der Ostkirche.

Origenes wollte das Christentum mit dem Griechentum versöhnen, wobei die Christianisierung des Hellenismus zwangsläufig auch eine Hellenisierung des Christentums zur Folge hatte. Das schon von Paulus ausgehende heidenchristlich-hellenistische Paradigma führte Origenes zur theologischen Vollendung. Er war ein überzeugter Christ, blieb aber immer auch Hellene. Er stand der staatlichen Autorität (ausgenommen in Glaubensfragen) loyal gegenüber, gleichzeitig war er aber auch ein Pazifist, der für Christen den Militärdienst ablehnte. Er wurde verfolgt und gefoltert und entging nur knapp dem Feuertod. Er blieb bis zuletzt standhaft, starb aber an den Folgen der Folter in Tyrus.

3.1.9. Plotin

Plotin (204-270) erhielt seine philosophische Bildung in Alexandrien, vor allem bei Ammonius, dem „Sokrates“ des Neuplatonismus, welcher ebenfalls nur mündlich lehrte. Sein Schüler Porphyrios verfasste seine Biographie und edierte sein gesamtes Werk, wodurch Plotins Schriften vollständig und unverfälscht überliefert wurden. Plotin sah in Platon sein Idol, er hielt ihn für den größten Philosophen. Gleichzeitig war er auch von Aristoteles und der Stoa beeinflusst. Er wollte nicht nur die griechische Philosophie, sondern auch jene der Perser und Inder kennen lernen, weshalb er sich dem Feldzug des Kaiser Gordian gegen die Perser anschloss. Später kam er nach Rom, wo man großes Interesse an ihm hatte. Kaiser Gallienus, der ein Anhänger der alten Mysterienkulte war, förderte ihn und er stellte auch die Christenverfolgung ein. Gallienus pflegte die griechisch-römische Kultur („Gallienische Renaissance“). Plotin wollte mit Hilfe des Kaisers das Projekt einer Stadt nach dem Vorbild von Platons *Idealstaat* umsetzen.¹⁹ Nach der Ermordung des Kaisers wurde die Stadt *Platonpolis* nicht realisiert, darüber hinaus wurde aber auch die Entfaltung der neuplatonischen Philosophie zunehmend abgelehnt.

Plotins philosophische Hauptfrage war das Verhältnis von Diesseits und Jenseits zueinander. Überlegungen zum Verhältnis von Welt und Überwelt bestimmten sein ganzes Denken. „Als Grund alles Seienden und des Denkens geht das *Eine* beiden voraus.“²⁰ Das Eine als Grund aller Vielheit transzendiert das Eine *in die Vielheit*. Es erhält zwar das Viele durch seine Gegenwart im Sein, bleibt aber selbst *jenseits* der Vielheit als Einheit für sich, denn durch seine Immanenz im Vielen wäre es selber in die Vielheit zerteilt. Das Eine ist das *Einende*, das die Vielheit zur Einheit zusammenhält, und es dadurch erst ermöglicht.²¹ Das Absolute muss als *reine Einheit* gedacht werden, es ist das absolut *Einfache*, das absolut *Erste*. Die absolute Einfachheit des Einen selbst schließt jede Bestimmtheit und jede Struktur von ihm aus. Das absolut Einfache ist daher auch absolut *bestimmungslos*.²² Die reine Einfachheit als solche kann darum auch nicht Bestimmung des Absoluten sein, sondern nur die absolute *Negation* aller Bestimmtheit. Das Absolute ist in Wahrheit unsagbar. Er ist *vor* aller Existenz und über das Sein hinaus.

¹⁹ Zit. nach Röd: *Philosophie I*. S. 238.

²⁰ Jens Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*. München 2004, S.36.

²¹ Vgl. ebd., S.38-39.

²² Vgl. ebd., S.44.

Die Schau des Absoluten als äußerste Erfahrung von Transzendenz ist mehr eine Vereinigung mit ihm, die man durch ein Überschreiten von allem, auch von seinem Selbst erreichen kann. Das Hinblicken auf das Absolute ist eigentlich nicht Geschautes, sondern Geeintes.²³ Das *Denken* kommt den Wesen *unterhalb* des Einen zu, das Denken zeigt den Weg zu dem Einen. Der göttliche Geist verleiht allem, auch der Seele, die *Form*, er ist reine *Aktualität*. Wir erfassen den Inhalt des Geistes als kosmische Vernunft, weil der Geist in die Seele eingetreten ist. Als Vielheit in der Einheit kann der Geist nicht das Höchste sein, denn nur wenn man über die geistige Wirklichkeit hinausgeht, kommt man zum *absoluten Einen*, das auch das *Gute*, das *Göttliche* genannt wird und bei Plotin der *Urgrund aller Dinge* ist. Die Wirklichkeitsbereiche unter dem Einen sind die *Hypostasen: Geist, Seele, Welt*. Der Geist ist kein Geschöpf des Göttlichen, sondern das Göttliche entfaltet sich zum Geist. Der Geist strahlt aus dem Göttlichen so hervor, wie das Licht aus der Sonne. So wie die Sonne nichts verliert, indem sie leuchtet, so wird auch das Göttliche nicht ärmer, indem es Geist und Seele aus sich entlässt.²⁴ Das Eine erschafft nicht die Wesen unter ihm, sondern erzeugt sie. Der Begriff „Zeugen“ soll bei Plotin und generell in der frühchristlichen Dogmatik ausdrücken, dass das Gezeugte vom Erzeugenden nicht zu trennen ist, sie bleiben wesentlich verbunden. Das Erzeugte ist der *Geist*, der als *Abbild des Einen* wiederum die *Seele* aus sich hervorgehen lässt. Alles Seelische gehört der Einheit der Seele an und kann als solche nicht verloren gehen.

Plotin kritisiert in diesem Zusammenhang die aristotelische *Kategorienlehre*, die sich nur auf wahrnehmbare Dinge bezieht, und zwar auf deren *Quantität, Qualität, Relation, Zeit* und *Ort*. Plotin hingegen fragt nach den *Gattungen* des immanenten Seienden, welche *Seiendes, Bewegung, Bestehen, Identität* und *Unterschied* sind. Der Geist als Inbegriff der *Idee* ist der Inbegriff von *Kräften*, welche die gesamte Wirklichkeit erfüllen und beleben. Die körperliche Welt und ihre Dinge in Raum und Zeit sieht Plotin als *Abbild* der geistigen Welt, die *Seinsgattungen* können daher nur in *analoger Weise* mit ihr in Beziehung stehen.²⁵ „Der Geist erkennt denkend das Sein. Der Geist erfährt sich als Identität von Denken und Sein, es ist die vollständige Selbsterkenntnis seines Wesens, er weiß sich selbst als die gesamte Fülle des Seins. Diese Selbsterkenntnis ist das „vollkommene Sich-selbst-Durchsichtigsein des Seins

²³ Vgl. ebd., S.57.

²⁴ Vgl. Röd: *Philosophie I.*, S. 240-242.

²⁵ Vgl. ebd., S.245-246.

als der Totalität aller Ideen.“²⁶ Der Geist ist das „Bild des Absoluten“, das „Bild des Geistes“ ist die Seele. „Die ‚Entfaltung‘ (*exelixis*) der in der Einheit des Geistes eingefalteten Vielheit ist das Wesen der Seele“, welches auch das Denken ist.²⁷

Augustinus wird in der Veranschaulichung seiner Trinitätsanalogien im menschlichen Geist ähnlich argumentieren. Dem kartesischen „Cogito, ergo sum“ gehen Plotins und Augustinus’ Theorien voraus.

3.1.10. Porphyrios

Porphyrios (233-303/5), in Tyros geboren, war der bedeutendste Schüler Plotins, war aber im Gegensatz zu seinem Lehrer mit der Kultur und den Religionen des Orients vertraut, nachdem er durch Origenes schon zuvor in Alexandria mit dem Christentum vertraut gemacht worden war. In Athen lernte Porphyrios den Philosophen und Philologen Longinos kennen, dieser wies ihn auf Plotin hin, bei welchem er dann sechs Jahre in Rom studierte. Danach reiste er nach Sizilien, blieb aber mit Plotin bis zu dessen Tod in Verbindung. Porphyrios kehrte nach Plotins Tod nach Rom zurück und setzte dort seine Schule fort. Er verfasste Kommentare zu Plotin und Homer, sowie zu Platon und Aristoteles, deren Lehren er verband. Fast alle seine Werke gingen verloren, seine Platonkommentare wurden aber von Proklos und Damaskios weiter verarbeitet, wodurch die Grundzüge seiner Auslegungen bekannt sind. Er entwickelt eine *triadische Struktur des Geistes*, die in der Weiterentwicklung durch Proklos höchste Vollendung erreichte. Die drei Strukturmomente des Geistes sind dabei *Sein*, *Leben* und *Geist*. Sie sind einander zugleich koordiniert und subordiniert. Jedes Moment enthält zugleich die beiden anderen in sich selbst. Darüber hinaus stellen sie als Stufen der Entfaltung der Einheit in die Vielheit auch eine absteigende Reihe dar. Die Struktur des Geistes ist somit eine Triade aus Triaden, die alle aus den gleichen Gliedern bestehen. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass in jeder Triade ein anderes Glied dominiert. In der ersten Triade dominiert das *Sein*, in der zweiten das *Leben* und dessen Entfaltung und in der dritten der *Geist* und seine Rückkehr zu sich.

Porphyrios Werk suchte vor allem nach einer Einheit von philosophischer und religiöser Wahrheit. Als Vorbild dienten ihm die zur Zeit des Kaisers Marc Aurel (161-180) entstandenen *Chaldäischen Orakel*. Sie bezogen sich – in halbmythologischer Sprache – auf die alte Religion der Sumerer. Die höchste Gottheit

²⁶ Halfwassen: Plotin, S.59.

²⁷ Ebd., S.98-99

der Orakel war eine Triade aus *Vater (pater)*, *Macht (dynamis)* und *Geist (nous)*, die Porphyrios mit der Platonischen Trias von *Sein, Leben und Geist* gleichsetzte und die er als die sich selbst durchdringende Dreieinigkeit des göttlichen Geistes interpretierte. In der Synthese von Philosophie und Religion blieb bei Porphyrios das Christentum ausgeschlossen. In seiner Schrift *Gegen die Christen* nahm er die Methode und einige wesentliche Einsichten der modernen historischen Bibelkritik vorweg. Er entdeckte zahlreiche Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament und der Evangelien untereinander. Porphyrios unterschied auch deutlich die *mystische Christusfigur* des Johannes von dem *historischen Jesus* der Synoptiker. Seine Bibelkritik drohte die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungsschriften zu erschüttern, insgesamt viermal (324, 448, 451 und 536) wurde seine Schrift durch kaiserliche Edikte verboten. Porphyrios kritisierte vor allem den christlichen Anspruch auf alleiniges Heil durch das Bekenntnis zu Christus, dessen Absolutheitsanspruch sich gegen jene Philosophen richtete, die Spuren der Wahrheit auch in anderen Religionen fanden. Als antiker Platoniker lehnte er auch den Glauben an die Menschwerdung Gottes, die sich exklusiv nur auf den historischen Jesus bezieht, ab.

Es ist erstaunlich, dass gerade der trinitarische Gottesbegriff des Porphyrios, den er aus seiner Interpretation des *Chaldäischen Orakels* entwickelte, zum Ausgangspunkt der Entwicklung des kirchlichen Trinitätsdogmas im 4. Jahrhundert wurde. Er zeigte den Kirchenvätern, wie man die Gleichwesentlichkeit von drei unterschiedenen, aber nicht getrennten Momenten in Gott mit der Einheit Gottes denken kann, wodurch die Gottheit Christi erst mit dem biblischen Monotheismus vereinbart werden konnte. Auch Augustinus befürwortete die Trinitätsauffassung des Porphyrios.

3.1.11. Nestorius

Nestorius (nach 381 – um 451) war Presbyter in Antiochien und wurde von Theodosius II. nach Konstantinopel gerufen, wo er zwischen 428 und 431 Erzbischof war. Nestorius verteidigte die Lehre des Theodosius: Er interpretierte den Logos als vollwertigen und unwandelbaren Gott, seine Leidensunfähigkeit stehe daher außer Zweifel. Er verwendete die Begriffe *Christus* und *Sohn*, weil durch sie das Zusammenwirken von Logos und Mensch ausgedrückt werden könne. Nestorius bekämpfte die Häretiker (bes. die Arianer) und predigte nach der antiochenischen Theologie, die ebenfalls die Veränderbarkeit und die Leidensfähigkeit des Logos ablehnte.

Nestorius war beim Kaiser sehr beliebt. Als die von Cyrill von Alexandria zurechtgewiesenen Kleriker sich an Nestorius wandten, begann damit zugleich die Rivalität zwischen Alexandria und Konstantinopel. Cyrill schickte Beobachter, die ihn über die Predigten des Nestorius informierten. Cyrill wandte sich an Cölestin I in Rom, der Nestorius zum Widerruf aufforderte. Dieser ließ hingegen durch den Kaiser im Sommer 431 eine Synode in Ephesus einberufen, in der Cyrill angeklagt wurde. Durch die Verspätung des Metropoliten Johannes von Antiochien konnte Cyrill die Leitung an sich reißen und unter Gewaltanwendung die Synode bis zur Absetzung Nestorius führen. Die Gegensynode der Antiochener setzte Cyrill ab, die beiden Erzbischöfe wurden in Ephesus in Arrest gebracht und die Verhandlungen durch Delegationen beim Kaiser geführt, wo die Anhänger Cyrills den Sieg davontrugen. Inzwischen war Cyrill heimlich nach Alexandrien abgereist. Nestorius durfte in sein antiochenisches Kloster zurückkehren, aber schon 436 schickte man ihn durch ein kaiserliches Edikt ins Exil nach Oberägypten. Dort hörte er noch von der Einberufung zum Konzil in Chalkedon (451), was er als Sieg des rechten Glaubens interpretierte. Mit seiner eigenen Rehabilitierung rechnete er nicht.

3.1.12. Marius Victorinus

Marius Victorinus (nach 281- um 362) war Rhetor und philosophisch geprägter Theologe und hatte großen Einfluß auf Ambrosius von Mailand und Augustinus. Er wurde in Rom in den Senatorenstand aufgenommen und durch eine Statue 354 auf dem Trajansforum geehrt. Durch seine Übersetzung der Werke Plotins und Porphyrios vermittelt er die *Libri Platoniorum* auch an Augustinus. Er erregte durch seine Taufe 356 großes Aufsehen und legte als Christ alle seine Ämter nieder. Er verfasste zahlreiche Bibelkommentare zu Paulus, sein theologisches Hauptwerk ist *Adversus Arium*, in welchem er sich um die griechischen Ontologie und den Logos-Begriff bemüht. Er vertritt die nicäanische Trinitätslehre und verteidigt das *homo-ousios*. Er vergleicht die Trinität besonders mit *esse - vivere - intellegere* und verteidigt die Gleichheit von Sohn und Geist gegen die Arianer in neun Schriften und drei Hymnen. Marius Victorinus erläutert die Trinität in Anlehnung an Porphyrios, der das *Eine* (anders als Plotin) mit dem Sein identifiziert und an Hand des neuen Testaments und bezeichnet sie als die „göttliche Seinsfülle“. Marius Victorinus war bis zum 8. Jahrhundert bekannt und geriet erst ab dem 9. Jahrhundert in Vergessenheit.

3.2. Die Entwicklung der Trinitätsterminologie

Das christliche Dogma der trinitarischen Gottheit wurzelt letztlich im Versuch der Ergründung der Fragen, *wer* denn dieser (historische) Jesus sei und in welchem Bezug er zu Gott, seinem *Vater* steht, der sich im *Alten Bund* als *Jahwe* geoffenbart hat, bzw. *wer* oder *was* denn der *Geist* sei, den Jesus verheißen hat.

Das Wort *Trinität* findet sich schon bei Theophilus von Antiochien im Osten und bei Tertullian (*trinitas*) im Westen. Origenes sprach als erster von *drei Hypostasen* in der Gottheit selbst und damit ist der Beginn der eigentlichen Trinitätslehre anzusetzen. Zur gleichen Zeit nannte sie Tertullian *drei Personen*.²⁸ Plotin nannte die höchste Form der Gottheit und ihre Emanationen *Hypostasen*. In der lateinischen Theologie sprach man sowohl von *tres substantiae* als auch von *tres personae*. Der letztere, von Tertullian geprägte Terminus setzte sich durch. In der lateinischen Theologie ist Augustinus Tertullian gefolgt, hat aber lange mit dieser Terminologie gerungen und schließlich – ganz der Konvention entsprechend – die Begriffe *una essentia* und *tres personae* verwendet.

Im Alten Testament ist Jahwe der eine und einzige Gott, der mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat. Gott ist für die Menschen da und steht ihnen nahe. Es wird erzählt, bzw. deutend beschrieben, was Jahwe getan hat, und wie er sich den Menschen mitgeteilt hat. Durch das Eintreten des Christentums in die hellenistische Welt gewann die Frage nach dem innersten Wesen Gottes an Bedeutung, nicht mehr nur sein Handeln. Im Platonismus wurde Gott dann als jenseitig betrachtet, als oberstes Prinzip galt er als Ursache allen Seins. Jenseits von Zeit und Raum ist er als unwandelbare Geist-Wirklichkeit für den Menschen unerreichbar. Ein Handeln an der materiellen Welt würde seiner Unveränderlichkeit und seiner Einfachheit widersprechen. Ein zweites Prinzip, das zwar göttlich, aber niederen Ranges ist, bildet der *Demiurg*, (griechisch: Handwerker, Künstler, Meister), der Weltbaumeister. Er wird als Verantwortlicher für Schöpfung und Welterhaltung gesehen. Die Stoa bezeichnete dieses Prinzip als den *Logos* und meinte damit eine geistige und materielle Kraft, die den Kosmos durchdringt und alles innerweltliche Geschehen bestimmt.

In der neuplatonischen Lehre ist der *Logos* die wirksame Kraft, die allen Lebewesen Gestalt und Bewegung verleiht, durch diese Kraft hat Gott die Welt gestaltet. Die Problematik von Einheit und Dreiheit philosophisch zu reflektieren, unterlag zunächst

²⁸ Vgl. Hans Küng: *Große christliche Denker*. München 2000, S. 57.

einem gewissen *Subordinatianismus*, insofern der Gesandte dem Sendenden untergeordnet ist. (z.B.: „...denn der Vater ist größer als ich“ Jo 14,28). Der Vater bleibe unsichtbar, nur der Logos werde sichtbar. Dieser Logos ist zum Zweck der Schöpfung vom Vater hervorgebracht worden. Der Theologie fiel es lange Zeit schwer, zwischen der Sendung des Logos (seiner Weltfunktion) und der Zeugung (seiner innergöttlichen Herkunft) zu unterscheiden. Auch in der stoischen Vorstellung von Expansion und Kontraktion (des pantheistisch verstandenen Logos) ist der biblische Begriff der Sendung eingeschlossen. Solche *subordinatianischen* Tendenzen findet man häufig bei Kirchenschriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts, bei Justin, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Hippolyt, Novatian, Origenes und Eusebius. Der von diesen Theologen vertretene *Subordinatianismus* war dem Versuch geschuldet, den Monotheismus mit der Gottessohnschaft Jesu Christi zu vereinen und die Sendungen als Ausdruck der metaphysischen innergöttlichen Ordnung zu verstehen. Die Antinomie zwischen Einheit und Dreiheit führte zu verschiedensten Häresien, die versuchten, dieses Problem vereinfacht darzustellen. Im *Patripassianismus*, *Sabellianismus* und *Modalismus* sind die drei Personen nur *heilsgeschichtliche* Aspekte des einen Gottes. Danach gibt es nur eine Trinitätslehre *für uns*, nicht aber eine solche *an sich*. Der *Tritheismus* lehrt von drei Göttern, welche einander ähnlich sind, wie drei Menschen einander ähnlich sind und darin eins sind. Eine besondere Form des Tritheismus ist der *arianische Subordinatianismus*, der entweder aus der Problematik selbst oder aber aus der jüdischen Engellehre oder aus neuplatonischen Konzeptionen entstanden ist. Der Arianismus ging über die subordinatianischen Tendenzen hinaus. Aus den unpräzisen Erklärungsversuchen der Kirchenväter in Bezug auf die *Gleichheit der Personen* wurde im Arianismus eine gewollte Lehre. Auf dem Konzil von Nizäa 325 hat die Kirche die Wesenseinheit im Sinne der *Wesenseinzigkeit* und damit die *Persongleichheit* als geoffenbarte Wahrheit und verpflichtende Lehre erkannt. Der Arianismus wurde als Irrlehre verbannt und ab dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 zur verbotenen Häresie.

Das 4. und 5. Jahrhundert war gekennzeichnet vom Kampf gegen eine häretische Trinitätslehre und von der Durchsetzung der Konzilslehre. Ab etwa 360 wurde auch der Heilige Geist in die Debatte miteinbezogen. Federführend beteiligt an den Diskussionen waren vor allem *Athanasius* und die *Kappadozier* Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius der Große. Athanasius und Basilius waren es, die die Definition des Heiligen Geistes für das Konzil von Konstantinopel vorbereitet haben.

Die Gleichheit der Personen erklärten die kappadozischen Theologen mit dem Begriff der *Relation*. Augustinus hat die Erklärung der Personen als Relationen in seine Trinitätstheologie aufgenommen, ohne den Terminus selbst zu gebrauchen. Der Unterschied zwischen der so genannten griechischen und der alexandrinisch-lateinischen Konzeption lag in der *Hervorhebung der Personen* (insbesondere der Person des Vaters bei den kappadozischen Vätern, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand) bzw. auf der Hervorhebung *des einen Wesens* (Athanasius und Augustinus) Die Vorgänge des *Zeugens und Hauchens* versteht Augustinus als *geistige Vorgänge der Erkenntnis und der Liebe*. Den Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater *und* Sohn begründete Augustinus als von *einem Prinzip*. In der griechischen Lehre empfängt der Sohn seine Hauchung vom Vater, die Einheit des Hauchungsprinzips bleibt aber verhüllt.

3.2.1. Der Logos

In den Wirren um die Verankerung einer gültigen Lehrmeinung über die Trinität in der christlichen Theologie und ihrer Festschreibung als verbindliches Dogma ging es vor allem darum, die Göttlichkeit der zweiten Person und in der Folge auch die Göttlichkeit des Heiligen Geistes und dessen Gleichrangigkeit als dritte Person nachzuweisen. Die Frage nach der Göttlichkeit des Sohnes war vor allem eine Frage nach seiner Erlösungsmächtigkeit: Ist er Gott untergeordnet, kann er dann selbst offenbaren und erlösen? Oder ist er als „geschaffene Gottheit“ nicht selbst erlösungsbedürftig? Philon von Alexandrien (ca. 25v.Chr. – 50n.Chr.) war der erste, der zwischen jüdischer Theologie und hellenistischer Philosophie vermitteln wollte. Er bezeichnete den griechischen *Logos* als Zwischenwesen, durch welches Gott mit der Welt in Verbindung steht. Dieser *Logos* ist nach Philon nicht Gott, sondern nur *Sohn Gottes*, sein *erstgeborener Sohn*, nach seinem Ebenbild. Durch ihn hat er die Welt, seinen *jüngsten Sohn* erschaffen und regiert diese auch durch ihn. Die Anhänger Philons waren sich nicht einig darüber, ob der Logos ein eigenständiges Wesen oder nur selbständig wirkende Eigenschaft Gottes sei.

Man nimmt an, dass Jesus sich selbst niemals als *Sohn Gottes* bezeichnet hat, er wurde jedoch von anderen so benannt, um seine herausragende Stellung zu betonen. Als erster bezeichnete ihn *Paulus* als Sohn Gottes und als Nachkomme Davids, „der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4; vgl. auch .Apg. 2,36). Die Evangelien, die erst nach dem

Römerbrief verfasst wurden, sprechen von Jesus als *Sohn Gottes* erst in seiner öffentlichen Tätigkeit, vor allem in den Taufperikopen (vgl. Mk 1,9-11; Mt 3,13-17; Lk 3,21-22). *Johannes* verfasst sein Evangelium ca. 50 Jahre nach den *Paulusbriefen* und nennt Jesus, den von Gott *Gesandten*, aber er erwähnt nichts von seiner Wesensgleichheit mit Gott. Johannes lässt Jesus sagen: „...denn der Vater ist größer als ich“ (Joh, 14.28), aber auch: „Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.“ (Joh. 5,26)

Diese Doppeldeutigkeit könnte aber auch bildhaft gemeint zu sein, so wie Jesus auch *Lamm, Weg, Wahrheit* oder *Leben* genannt wird. Bilder werden als (Ab-) Bilder einer dargestellten Realität gesehen, nicht als Realität selbst. Das gilt ebenso für die Metaphern im Alten Testament: *Vater* für Gott und *Sohn Gottes* für den König und das Volk Israel, als auch die Bezeichnungen für Jesus im Neuen Testament: *Gott* und *Gottes Sohn*. Das (Ab-)Bild hat die gleiche Würde und Autorität wie die Realität, die dahinter steckt.

„So kann ich ihn (Jesus) das Antlitz oder Gesicht Gottes, aber auch Wort oder Sohn Gottes nennen. Mit all diesen Bildbegriffen ist für mich das einzigartige Verhältnis Gottes zu Jesus und Jesu zu Gott ausgedrückt: seine Bedeutsamkeit als Gottes Offenbarer“.²⁹

Im *Johannesprolog* wird mit dem *Logos-Hymnus* (Joh 1,1-18) der irdische Jesus vergöttlicht, auch wenn *Johannes* später sagt, dass Jesus „nichts von sich aus tun“ kann (Joh. 5,19) und dass ihm der Vater das Leben *gegeben* hat (Joh.5,26). Der *Johannesprolog* basiert auf dem Einfluss der griechischen philosophischen Lehre von der Präexistenz der *göttlichen Weisheit*, die hier *Logos* (Wort, Vernunft, Plan) genannt wird und meist mit *Wort* übersetzt wird. Johannes übernimmt den Begriff von Philon von Alexandrien, der auch Zeitgenosse von Jesus und Paulus war, und wendet ihn auf Jesus' Worte an: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott.“ (Joh 1,1) Johannes verwendet hier eine genauere Wortwahl (als in den üblichen deutschen Übersetzungen): zuerst setzt er den Artikel *ho* vor *theós*, danach verwendet er den Artikel nicht. Genau übersetzt lautet dies: „der Logos war göttlichen Wesens, göttlich, etwas Göttliches.“³⁰ Philon denkt (wie die Platoniker) Gott so fern und transzendent, dass dieser nur durch einen Vermittler mit den Menschen kommunizieren kann, nur dieser *Logos* als *Sohn* und *Abbild Gottes* kann dies ermöglichen (Kol. 1,12-20). Er ist demnach Werkzeug Gottes und Urbild Gottes. Johannes überträgt diese Logos- Spekulation auf den historischen Jesus von Nazareth.

²⁹ Hans Küng. *Existiert Gott?* In: Scholl, Norbert: *Das Geheimnis der Drei*. Darmstadt 2006, S.71.

³⁰ Vgl. Norbert Scholl: *Das Geheimnis der Drei*. Darmstadt 2006, S.80.

Jesus steht Gott näher als jeder andere Mensch, ist jedoch gleichzeitig Gott unter- bzw. beigeordnet.

Weder bei Johannes noch bei Paulus wird Jesus als *der* Gott genannt. Für die ersten Christen muss Jesus, eben *weil* er *neben* Gott steht, selbst ein Gott sein. Für Origenes ist der Logos Gott selbst und zugleich eine besondere „*Hypo-stase*“ (lateinisch missverständlich „*sub-stantia*“). Er wird ewig von Gott, dem Vater, ständig als Sohn gezeugt und ist sein vollkommenes Abbild. Er ist auch der Inbegriff aller Ideen und Verkörperung aller Wahrheit. Der Logos bleibt Gott selbst, *eines Wesens* mit ihm (*homooúsios*), als *zweiter Gott (deuteros theos)* untergeordnet, als *Bild der Gutheit*.³¹ Gott hat sich erst durch Christus mit der menschlichen Natur geeint und ihr dadurch ermöglicht, selbst göttlich zu werden. Der Logos, als Sohn Gottes ist die *eigenständig existierende Weisheit (De Principiis. I 2,2)* Gottes und der *zweite Gott (Contra Celsum V, 39)*. Erst vom Logos her, der sich in Christus inkarniert, wird die eigentliche Erkenntnis Gottes, die sich in Stufen vollzieht, möglich.

3.2.2. Der Heilige Geist

In den Aussagen der Heiligen Schrift erkennt man die Göttlichkeit des Heiligen Geistes mehr als seine Personalität. Er zeigt sich zunächst als Wirkkraft, durch welche Vater und Sohn das Heilsgeschehen gestalten. Dennoch erscheint den Theologen der Frühzeit die Personalität des Heiligen Geistes eher einsichtig als seine göttliche Wesenheit. Die dritte Person wird als Bote Gottes gedeutet (z.B. auch in Erzengel Gabriel). Die Ansicht eines *Subordinationismus* hält sich in Bezug auf den Heiligen Geist länger als bezüglich des Logos. (insbesondere im *Arianismus*). Die Frage nach dem Wesen des Heiligen Geistes wird erst im 4. Jahrhundert bedeutsam, bis dahin ging es fast ausschließlich um die Frage des Verhältnisses des Sohnes zu Gott Vater. Bereits im Alten Testament wurden dem Gottesgeist manchmal menschliche Züge verliehen, wenn er etwa durch die Propheten spricht (vgl. Nehemia 9,30). Und er wird als auch Lehrmeister bezeichnet, der bei Unrecht verscheucht wird (Weisheit 1,5). Johannes bezeichnet den Heiligen Geist als Beistand, den er für die Gläubigen vom Vater erbitten wird (Joh 14,16). Dieser ist der Geist der Wahrheit (Joh. 16,13), der *Paraklet*, was (griechisch) der *Herbeigerufene*, der *Beistand* vor dem Gericht, bedeutet. Der Beistand, den der Vater im Namen Jesu senden wird, wird die Menschen alles lehren

³¹ Vgl. Hans Küng: *Große christliche Denker*. München 1996, S.57

und sie an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat (Joh 14,26). Er schenkt den Frieden, aber nicht einen Frieden, den die Welt gibt (Joh 14,27).

Immer häufiger wird im Lauf der Zeit die Frage gestellt, ob jene geistige Erfahrung eine Begabung darstellt oder ob ein eigener göttlicher Geber dahintersteckt. Dionysius, Bischof von Rom, Tertullian von Karthago und Origenes beschäftigten sich eingehender mit dem Heiligen Geist. Der Römer Dionysius schrieb dazu einen klärenden Brief an Dionysius, Bischof von Alexandrien, in dem er die Zugehörigkeit des Heiligen Geistes zur „göttlichen Monarchie“ hervorhebt und betont, die Dreifaltigkeit müsse in Einem, dem allmächtigen Gott, „gleichsam wie in einer Spitze“ zusammenlaufen.³² Tertullian verwendete erstmals den Begriff *trinitas* und die Begriffe *substantia* bzw. *persona* in seiner Schrift *Adversus Praxeam*, in welcher er die Trinität von der Heilsökonomie, von der Schöpfung und dem Wirken am Menschen her, ableitet. Sein *Gott der Philosophen*³³ ist wie für die Christen ein unsichtbarer, unzugänglicher und stiller Vater, der nur durch seine Menschwerdung in Jesus Christus uns Menschen näher gebracht und verstanden werden kann. Origenes versetzte seine Trinitätsauffassung nach innen, in Gott hinein. Sein theologisches Interesse galt vor allem der Frage des Ursprungs und damit des Wesens von Logos und Geist. Origenes hob die Unkörperlichkeit Gottes und seine geistige Natur hervor und bezeichnete Gott (wie die Neuplatoniker) als Einheit. Gott kann nur über den Weg der negativen Theologie begrifflich erfasst werden. Der Heilige Geist ginge demnach *vom Sohn aus* und bleibe ihm untergeordnet als dritte Stufe oder *Hypostase*.³⁴

Die Wirren um den Arianismus und die Einheit der Kirche und des Reiches drängten die Frage nach der Gottheit des Heiligen Geistes in den Hintergrund. Im Konzil von Nizäa (325) wurde der Heilige Geist nur am Rande erwähnt, erst in der Allgemeinen Kirchenversammlung des Papstes Damasus I. (382) und am 2. Ökonomischen Konzil zu Konstantinopel (381) wurde der Heilige Geist näher beschrieben, als „Lebensspender, der vom Vater ausgeht und durch die Propheten gesprochen hat.“³⁵ Basilius von Caesarea hatte mit seinem Traktat *Über den Heiligen Geist* – in dem er sich auf den Taufbefehl beruft – maßgeblich zu dieser Formulierung beigetragen.

³² Vgl. Scholl: *Geheimnis*. S. 95

³³ Tertullian hat wahrscheinlich als erster diesen Ausdruck benutzt. Vgl. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt 1983, S.73

³⁴ Vgl. Küng: *Christliche Denker*. S. 57.

³⁵ Vgl. Josef Neuner/Heinrich Roos: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg 1965, S. 445.

Der Heilige Geist wurde ohne größere Auseinandersetzungen als dritte göttliche Person anerkannt. Nur im jüdisch-christlichen Syrien setzte sich das Trinitätsdogma mit Verzögerung durch. Erst im 6. Jahrhundert entbrannte der Streit um das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater *und* dem Sohne. Obwohl die Ost-Kirche bis heute daran festhält, dass der Heilige Geist *nur* vom Vater ausgeht, spielte dieses Wort *filioque* bei der Kirchenspaltung zwischen Ost und West im Jahr 1054 keine entscheidende Rolle. Erst ab dem Jahre 1204, als christliche Kreuzfahrer Konstantinopel plünderten, wurde die Spaltung in ihrer vollen Grausamkeit sichtbar.

3.3. Die kirchlichen Auseinandersetzungen und die Konzilien

Die ersten Christen waren, insbesondere nach dem Ostererlebnis, immer mehr der Auffassung, Jesus von Nazareth sei kein gewöhnlicher Mensch, sondern *Gott* hat durch ihn *Fleisch* angenommen. In ihm hat Gott Anteil genommen am Schicksal der Menschen und leidet mit seiner ganzen Schöpfung. Der Mensch Jesus wird dadurch zu einer Gottheit aufgewertet, der durch den Sohn den Tod erlitten hat und durch den Heiligen Geist dem Menschen Freiheit gibt.

Die Frage, wie sich dieser Trinitätsglaube mit dem Monotheismus vereinen lässt, führte in den folgenden Jahrhunderten zu zahlreichen Konflikten. Eine *Welt-Gott-Entzweiung* kennzeichnet die gesamte Gnosis. Marcion, der von der Alten Kirche meistbekämpfte Häretiker, war mit seinem *Evangelium vom fremden Gott* (Mitte 2.Jh.) für das religiöse Weltverständnis eine Herausforderung, die bis zum Ende der Antike nachwirkte. Der demiurgische Schöpfer-Gott kann demnach nicht derselbe Erlöser-Gott sein. Der Immanenz dieser *unerlösten* Welt wird die Transzendenz eines *fremden Gottes* gegenübergestellt. Der sinnentleerten diesseitigen Natur des Geistes steht eine andere Natur Gottes gegenüber. Der Sinn diesseitiger Endlichkeit wird bei Marcion negiert. Die Theologen versuchten gegen den Dualismus Marcions (bzw. auch den *der Manichäer*) anzukämpfen. Die Auffassung von der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur und die Erkenntnis der Einheit von Transzendenz und Immanenz im Geheimnis der Trinität sollte durchgesetzt werden. Viele der „Irrlehren“ sind nur durch die Schriften der „Rechtgläubigen“ bekannt, die oft von kirchen- und politischen Interessen bzw. Gegensätzen geprägt waren. Es kann vielfach nicht mehr eindeutig differenziert werden zwischen dem, was wirklich gelehrt und dem, was vom Gegner nur behauptet wurde. Im Christentum des Hellenismus ist Jesus der *fleischgewordene*

Logos (Joh.1,14) Ignatius von Antiochien (50-117) schwankt in seiner Auffassung zwischen dem göttlichen Christus und seiner Unterordnung unter Gott Vater. Jesus ist einerseits Gott in Menschengestalt, aber auch unser Gott. Ignatius war zweiter Bischof nach Petrus in Antiochia und wurde unter Kaiser Trajan (98-117) nach Rom gebracht und starb dort spätestens 117 als Märtyrer. Justin (gest. 165 in Rom) meint, der *Logos* sei von Gott gezeugt, wobei der Erzeugte der Zahl nach ein anderer als der Erzeuger ist. Die Anhänger des *Doketismus* glaubten an einen *Scheinleib*, in dem Jesus wie ein Mensch *erschien*. Nach den Aufzeichnungen von Bischof Irenäus von Lyon (ca.140-202) lehrte das ein gewisser Saturnil. Die jüdische Tradition vertrat den *Adoptianismus*, der die menschliche Seite Jesu betont, indem Gott Vater ihn, aufgrund seines Gehorsams, adoptiert. Dies wird durch eine Aussage in der Apostelgeschichte des Evangelisten Lukas (Apg 2,25-26) und eine im Römerbrief untermauert (Röm 1,4)³⁶. Die Folge war die Entwicklung eines *Subordinatianismus*, der Sohn ist demnach dem Vater untergeordnet.

Die Alexandrinische Schule unter Bischof Athanasius (295-373) sah dagegen die *Menschwerdung des Logos* als Hauptkriterium und vertrat damit eine Christologie *von oben* unter Vernachlässigung des tatsächlichen Menschseins Jesu. Es kam zwangsläufig zum Konflikt mit dem Presbyter Arius (gest. 336), der ursprünglich aus der Antiochischen Schule stammte, aber in Alexandrien viele Anhänger aus der vornehmlich unteren sozialen Bevölkerungsschicht hatte. Seine Lehre war nur durch die Schriften seines Gegners Athanasius bekannt, demnach bezeichnete er seit ungefähr dem Jahr 315 den *Logos* als *herausragendes Geschöpf* und als *Schöpfungsmittler*. Er anerkannte zwar, dass es einen präexistenten *Logos* gab, durch den die Welt erschaffen wurde und in Jesus Mensch wurde. Dieser *Logos* war jedoch nicht Gott, sondern – im Gegensatz zu Athanasius – *Geschöpf* und damit dem göttlichen Einen untergeordnet. Arius provozierte damit eine anhaltende Auseinandersetzung, welche zuerst die Ostkirche erschütterte. Sein verantwortlicher Bischof Alexandros entthob ihn deshalb seines Amtes, vermutlich auch aufgrund des karrierebedingten Agierens von Athanasius. Dennoch verbreitete sich der Arianismus bis in die östlichen Teile des Römischen Reiches, wo er heftige Konflikte auslöste. Das Christentum wurde nach Konstantins Bekehrung zur Staatsreligion, er sah durch die vielen religiösen Gruppen die Einheit des soeben geeinten Reiches gefährdet. Die

³⁶ Anmerkung: Dies ist meiner Meinung nach etwas zu weit hergeholt, ich sehe in diesen beiden Bibelstellen keinerlei Ambition Gottes zur Adoption Jesu.

westliche Kirche war durch den Donatismus gespalten, die östliche wegen des Arianismus. Bischof Donatus und seine Anhänger waren der Ansicht, die von Todsündern gespendeten Sakramente seien wirkungslos und ließen viele Taufen wiederholen. Sie stellten die Sittlichkeit des Priesters über die Kraft der Sakramente. Der Donatismus wurde erst durch Augustinus und den Zwangsmaßnahmen der Regierung überwunden, im Zuge dessen auch die römisch-katholische Sakramentslehre ihre wesentliche Entwicklung erfuhr.³⁷

Kaiser Konstantin bangte um sein Reich und berief im Jahre 325 ein allgemeines Konzil in seine Sommerresidenz nach Nizäa ein. Er selbst führte den Vorsitz und erzwang nach schwierigen und emotionellen Auseinandersetzungen eine Einigung. Konstantin selber ließ das nacher so umstrittene und unbiblische Wort *wesensgleich* (griech.: *homo-ousios*, lat.: *consubstantialis*) einfügen. Das Konzil von Nizäa beendete 325 den arianischen Streit und erklärte Vater und Sohn als wesensgleich (*homousius, unius substantiae*). Die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater wurde eindeutig festgeschrieben (die des Heiligen Geistes hingegen erst 381 im ersten Konzil von Konstantinopel), sodass man ab diesem Zeitpunkt von *Gott Vater* und von *Gott Sohn* reden konnte. Die Unterordnung des Sohnes, wie sie von Origines und den Theologen der Vorzeit gelehrt wurde, wurde durch die wesenhafte, substantielle Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ersetzt. Jesus Christus war also nicht, wie Arius meint, vor aller Zeit geschaffen, er war hingegen vom wahren Gott gezeugt, nicht geschaffen, aus der Substanz des Vaters. Der Arianismus wurde am Konzil von Nizäa 325 als Irrlehre verurteilt und galt seit dem 2.Ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel als verbotene Häresie. Auf kirchlicher Seite waren es vor allem *Athanasius* und *Ambrosius von Mailand*, welche die Durchsetzung der *Wesensgleichheit* bzw. die *Wesenseinheit* von Vater und Sohn befürworteten. Es ging dabei nur mehr um das *Wesen* Jesu, nicht mehr um das Heilsgeschehen. Der Sohn (*logos*) sei *gezeugt*, nicht geschaffen und *wesens-eins* (*homo-ousios*) mit dem Vater. Von Arius und den östlichen Theologen – der Begriff *homo-ousios* war 268 dort verboten worden – wurde die *Wesensähnlichkeit* (*homoi-ousios*) Jesu mit dem Vater dagegengesetzt, welche an der Transzendenz Gottes jenseits aller Vermittlung festhielt, also an keine Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur im Sohne glaubte.

Es stellt sich nun die wesentliche philosophische Frage: Wie lässt sich diese Vermittlung der menschlichen mit der göttlichen Natur als Einheit des Göttlichen mit

³⁷ Vgl. Alfred Bertholet: *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 1985, S.146

der Vielheit seines Erscheinens ohne die Differenz beider denken? Erfährt der menschliche Geist nicht gerade in dieser Differenzierung das Wissen um seine Endlichkeit?

Das Konzil von Nizäa besagt nicht genau, was es mit *homo-ousios* meint. Kann der Mensch überhaupt das Wesen Gottes erkennen und es bestimmen? Wie ist das *homo* (gleich) zu verstehen? Wären Vater und Sohn *wesens-selbig*, dann wären sie *numerisch* ein Wesen. Oder meint *wesens-gleich* eine Identität der Gattung? So wie der irdische Vater und sein irdischer Sohn der Gattung Mensch angehören, gehörten Vater und Sohn der Gattung Gott an.³⁸ Mit all diesen Lehren, die versuchen, das Wesen Gottes auf den Begriff zu bringen, wird das Wirken dieses charismatischen Mannes aus Nazareth, und die damit verbundenen mystischen und Gottes- und Christuserfahrungen verdrängt. Die Begriffe allein können dieses unbegreifliche Mysterium nicht zur Anschauung bringen. Nachdem auch das Konzil von Nizäa keine endgültige Klarheit erbringen konnte, folgten weitere Meinungsverschiedenheiten.

Bischof Apollinaris von Laodicea (gest. um 390) vertrat den so genannten *Monophysitismus* und lehrte, der ewige Gottessohn habe einen Leib, nicht aber eine menschliche Seele angenommen. Daher gebe es nur *eine* göttliche Natur Jesu. Der Patriarch Nestorius von Konstantinopel (ca. 381-451) sah in der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus keine personale Einigung, sondern eine *willentlich moralische*. (*Nestorianismus* oder *Trennungschristologie*) Cyrill von Alexandrien (gest. 444) dagegen hob die enge seinshafte Einheit in Christus hervor und sprach von einer *personhaften* Einigung beider Naturen und auch von der *einen* Natur des fleischgewordenen Wort Gottes, ähnlich dem Monophysitismus. Das Konzil von Ephesus 431 vertrat die Auffassung von Cyrill und verurteilte die Behauptungen des Nestorius. Theodoret von Cyrus (ca. 393-460) bemühte sich um eine Einigung der Lehren des Cyrill und des Nestorius. Dioskur, der Nachfolger von Cyrill von Alexandrien, versuchte auf der Räubersynode von Ephesus (449) den Monophysitismus zu retten. Die Einheit von Gott und Mensch in Christus wäre demnach nicht nur als die Einheit in der Person aufzufassen, sondern als *eine göttlich-menschliche Natur*. Vor der Vereinigung sind sie unterschieden und verschmelzen in der Vereinigung zu einer neuen Natur. Der Mönch Eutyches (gest. 454) aus Konstantinopel verbündete sich mit Dioskur und dank ihres Einflusses am Kaiserhof konnten die beiden diese Synode abhalten und die Hauptgegner dieser Irrlehre

³⁸ Norbert Schöll: *Das Geheimnis der Drei*. Darmstadt 2006, S.87

verdrängen. Papst Leo I (Leo der Große) schrieb jedoch schon zuvor (449) seinen berühmt gewordenen dogmatischen Brief (gegen diese Irrlehre) an Flavian, in welchem er *das Dogma von der Menschwerdung* bis dahin am klarsten darlegte.

Konstantin vertrat bis zu seinem Tod 337 eine tolerante Politik, nicht aber seine Söhne, die das Reich teilten. Konstantinus betrieb im Osten eine extrem intolerante Politik, ließ Tempel schließen und unter Androhung der Todesstrafe den Aberglauben verbieten. Auch Kaiser Theodosius der Große, ein streng orthodoxer Spanier, verbot alle heidnischen Kulte und Opferriten. Die katholische Kirche war zur Staatskirche und die Häresie damit zum Staatsverbrechen geworden. Aus der verfolgten Kirche entwickelte sich innerhalb von weniger als hundert Jahren eine verfolgende Kirche. Erstmals töteten Christen andere Christen wegen unterschiedlicher Glaubensauffassungen. Verfolgt wurden aber vor allem die Juden, an die eigenen jüdischen Wurzeln erinnerte sich die römische-hellenistische Staatskirche scheinbar nicht mehr. Rund hundert Jahre nach Konstantins Tod schloss Theodosios II das Judentum aus dem sakralen Reich durch Staatsgesetze aus. Dies betraf zuerst Mischehen, Beamtenstellen und den Synagogenbau. Die christliche Diskriminierungspraxis führte im ausgehenden römischen Reich zur Isolation des Judentums. Ihren Höhepunkt erfuhr die christliche Staatsreligion durch das Trinitätsdogma, das am zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381, einberufen von Theodosius dem Großen, die Wesensgleichheit auch des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn festschrieb. Das von diesem Konzil ergänzte nizeano-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ist bis heute neben dem kurzen apostolischen Glaubensbekenntnis in Gebrauch. Seit diesem Konzil galt das, was auch die drei Kappadozier erarbeitet haben: Die Dreieinigkeit ist ein göttliches Wesen (Substanz, Natur) in drei Personen (Vater, Sohn und Geist). Zwischen 381 und 451 haben sich fünf klassische Patriarchate gebildet, die bis heute bestehen, und zwar: Rom, das Patriarchat des Westens, Neu-Rom (Konstantinopel), Alexandrien, Antiochien, und Jerusalem.

Auf dem 4. Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) wurde die Lehrentscheidung des Konzils von Konstantinopel 381 von der Wesensgleichheit von Vater und Sohn ergänzt mit der klassischen christologischen Formel: *eine göttliche Person in zwei Naturen*, einer göttlichen und einer menschlichen. Die Kirchenversammlung von Chalzedon legte feierlich die Lehrentscheidung von den *beiden Naturen in Christus*, die in der zweiten göttlichen Person geeint sind, vor. In der *hypostatischen* Vereinigung, in der Christus *die göttliche und menschliche Natur* in nur einer Person

vereint, hat Christus einen wahren menschlichen Geist (gegen Apollinaris), eine wahre menschliche Seele (gegen Arius) und einen eigenen menschlichen Willen mit eigenem menschlichem Handeln. Die Beziehung Jesus zum Vater wurde durch die philosophischen Begriffe *Person* (griech.: *próposon*, lat.: *persona*), *Hypostase* (griech.: *hypóstasis*, lat.: *subsistentia*, Äquivalent für *próposon*) und *Natur* (griech.: *physis*, lat.: *natura*) beschrieben.

Die verwendeten Begriffe waren jedoch schon auf dem Konzil selbst nicht eindeutig geklärt worden. Denkt man die *zwei Naturen* nicht ineinander, sondern nebeneinander, so besteht nicht nur die Gefahr eines Dualismus, sondern auch des Missverständnisses, man könne Menschliches und Göttliches mit demselben Begriff erfassen. Unklar bleibt auch, was konkret an Jesus *göttlich* bzw. *menschlich* war. Das Hauptaugenmerk wird auf die Menschwerdung, nicht mehr auf die Geschichte Jesu in seinem Wirken und Heilshandeln gelenkt. Das Konzil wies eine herabsteigende Christologie auf, das ewige Wort himmlischer Herkunft steigt mit Jesus in seiner Menschengestalt zu uns herab. So weist *Karl Rahner* klar auf die Defizite des *Konzils von Chalzedon* hin:

„Ist das chaledonische Dogma und das wenige, was darüber hinaus noch in der Dogmengeschichte für die Schulchristologie gewonnen wurde, eine Verdichtung und Zusammenfassung ohne Rest für alles das, was wir in der Schrift von Jesus dem Christus und dem Sohn hören beziehungsweise hören können? (...) Wer diese Frage bejahen würde, der würde leugnen, dass die Schrift die unerschöpfliche Quelle der Wahrheit über Christus ist.“³⁹

3.4 Auszüge aus den Urkunden der Lehrverkündigung:

Brief des Papstes Dyonisius an den Bischof Dionysius von Alexandrien (um 260)

Bischof Dionysius von Alexandrien ging vor allem gegen die Irrlehren des Sabellius vor, der im Hinblick auf den strengen Eingott-Glauben die Dreipersonlichkeit Gottes nur als eine dreifache Erscheinungsweise des einen Gottes abtat. Im Zuge dieser Auseinandersetzung betonte Dyonisius die realen Unterschiede so sehr, dass ihm seine Gegner einen Dreigott-Glauben vorwarfen. Diese Streitfrage mündete in die erste bedeutende Entscheidung des kirchlichen Lehramts über das Geheimnis der Dreifaltigkeit.

„...Denn dieser (Sabellius) lästert, wenn er sagt: der Sohn sei der Vater und umgekehrt; jene aber verkünden in einem gewissen Sinne drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei verschiedene, voneinander vollständig getrennte Wesen aufteilen. Denn es ist notwendig, daß das göttliche Wort mit dem Gott aller Dinge vereinigt sei und daß auch der heilige Geist stets in ihm bleibe und wohne :so muß durchaus also die göttliche Dreifaltigkeit in Einem, das heißt, in dem allmächtigen Gott aller Dinge, gleichsam wie in einer Spitz zusammenlaufen und zusammengefasst werden. Denn die Lehre des unseligen Marcion, der die göttliche Monarchie in drei Grundwesen zerreißt und auflöst ist eine teuflische Lehre, nicht aber die der wahren

³⁹ Zit. nach: Scholl: *Geheimnis*, S.93.

Jünger Christi und derer, die an der Lehre des Erlösers Gefallen finden. Denn diese wissen genau, dass die Heilige Schrift die Dreifaltigkeit verkündet, dass aber weder das Alte noch das Neue Testament drei Götter Verkünden. [...] Man darf also weder die bewundernswerte und göttliche Einheit in drei Gottheiten spalten, noch die Würde und alles überragende Größe des Herrn durch den Ausdruck ‚Geschöpf‘ verringern. Sondern man muß glauben an Gott, den allmächtigen Vater, und an Christus Jesus, seinen Sohn, und an den heiligen Geist. (Man muß ferner glauben,) daß das WORT (Logos) mit dem Gott aller Dinge vereinigt sei. Denn er (das Wort) sagt: ‚Ich und der Vater sind eins‘ (Joh 10,30) und ‚Ich bin im Vater und der Vater ist in mir‘ (Joh 14,10). Auf diese Weise wird sowohl die göttliche Dreifaltigkeit als auch die heilige Lehre der Einheit (Monarchie) gewahrt...“⁴⁰

Das Glaubensbekenntnis der Kirchenversammlung von Nizäa (325)

Die Kirchenversammlung von Nizäa verurteilte die Irrlehre des Arius, in der er behauptete, die zweite Person sei nicht gleich dem Gott Vater, sondern von ihm in der Zeit geschaffen. Die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater wurde in folgendem Glaubensbekenntnis zusammengefasst:

„Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener gezeugt vom Vater, das heißt aus der Wesenheit des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt nicht geschaffen, wesenseins mit dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist, der um uns Menschen willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgestiegen zu den Himmeln und kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten. Und an den Heiligen Geist. Diejenigen aber, die da sagen, es habe eine Zeit gegeben, da der Sohn Gottes nicht war, und er sei nicht gewesen, bevor er gezeugt wurde, und er sei aus nichts geworden oder aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, oder der Sohn Gottes sei wandelbar oder veränderlich, diese schließt die apostolische und katholische Kirche aus.“⁴¹

Das Glaubensbekenntnis des Epiphanius (um 374)

Dieses Glaubensbekenntnis des Epiphanius (gest. 403), Bischof von Cypern, stellt eine Weiterführung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses dar und erläutert dieses näher. Epiphanius genoss aufgrund seines Dialoges mit allen Kirchen des Mittelmeeres hohes Ansehen, daher erlangte sein Glaubensbekenntnis besondere Anerkennung.

„Wir glauben an den einen, Gott, den allmächtigen V a t e r, den Schöpfer aller unsichtbaren und sichtbaren Dinge, und an den einen Herrn Jesus Christus, den S o h n G o t t e s, gezeugt von Gott dem Vater,... . [.] Denn es ist ein Herr Jesus Christus und nicht zwei; derselbe ist Gott, derselbe ist Herr, derselbe ist König. [.] Wir glauben auch an den H e i l i g e n G e i s t, der gesprochen hat im Gesetze und gepredigt hat in den Propheten und herabgestiegen ist zum Jordan, der in den Aposteln geredet hat und in den Gläubigen wohnt. In d e m Sinne glauben wir an ihn, daß der Heilige Geist, der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Tröstergeist, unerschaffen, ausgehend vom Vater und empfangen vom Sohne; an ihn glauben wir.

Wir glauben auch an e i n e k a t h o l i s c h e K i r c h e und an eine Taufe der Buße, Jene aber, welche behaupten, daß es eine zeit gegeben habe, wo der Sohn oder der Heilige Geist nicht war, , oder daß sie aus Nichts geworden seien, oder aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, sowie jene, die sagen, der Sohn oder der Heilige Geist seien veränderlich oder wandelbar, diese belegt die katholische und apostolische Kirche, eure und unsere Mutter, mit dem Banne. ...“⁴²

⁴⁰ Neuner, Roos: *Urkunden*. S.98-99.

⁴¹ Neuner, Roos: *Urkunden*, S.444.

⁴² Neuner, Roos : *Urkunden*, S.446-447.

Das Nizän - Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381)

Dieses Glaubensbekenntnis betont die Gottheit des Heiligen Geistes. Es wurde in der Kirchenversammlung zu Konstantinopel (381) verfasst. Der Heilige Geist wird hier als *Herr* und *Lebensspender* bezeichnet, er ist die Quelle des göttlichen Gnadenlebens im Menschen.

Dieses Glaubensbekenntnis ist bis heute der Westkirche und den getrennten Kirchen des Ostens gemeinsam. In der abendländischen Kirche wurde es Bestandteil der heiligen Messe.

„Ich glaube an den einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an den einen Herrn, Jesus Christus, Gottes einziggeborenen Sohn. Er ist aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott; gezeugt nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater. Durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen. Er hat Fleisch angenommen durch den heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und ist Mensch geworden. Er ist für uns gekreuzigt worden unter Pontius Pilatus, er hat gelitten und ist begraben worden. Er ist auferstanden am dritten Tage gemäß der Schrift. Er ist aufgeföhren in den Himmel und sitzt zur rechten des Vaters. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, Gericht zu halten über Lebende und Tote, und seines Reiches wird kein Ende sein. Ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater (und dem Sohne)⁴³ ausgeht. Er wird mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht. Er hat gesprochen durch die Propheten. Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Weltzeit. Amen“⁴⁴

Die römische Kirchenversammlung unter Papst Damasus I. (382)

Nach der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nizäa entstand bald eine neue Irrlehre, die die Gottheit des Heiligen Geistes leugnete. Die bedeutendsten Lehrentscheidungen dazu finden sich in den Sätzen des Papstes Damasus und im Glaubensbekenntnis *der* allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel (381).

10. Wer nicht bekennt, dass immer der Vater ist und immer der Sohn und immer der Heilige Geist, irrt im Glauben.

17. Wer nicht bekennt, dass der Heilige Geist alles kann und alles weiß und überall gegenwärtig ist, wie auch der Sohn und der Vater, irrt im Glauben.

19. Wer nicht bekennt, dass der Vater alles, das ist das Sichtbare und Unsichtbare, durch den Sohn und seinen Heiligen Geist gemacht hat, irrt im Glauben.

24. Wer mit der Bezeichnung Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist eine Trennung meint und sie Götter nennt, und wer sie nicht wegen der einen Gottheit und Macht, die nach unserem Glauben und Wissen dem Vater und Sohn und Heiligen Geist eigen ist, Gott nennt, wer den Sohn oder den Heiligen Geist ausnimmt und glaubt, man dürfe nur den Vater Gott nennen, und wer auf solche Weise an nur einen Gott glaubt, der irrt gänzlich im Glauben und ist sogar ein Jude. Denn der Name „Götter“ ist von Gott aus Gnade auch den Engeln und allen Heiligen gegeben worden; für den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist aber wird wegen der

⁴³ Das Wort „Filioque“ wurde in der römischen Kirche erst von Benedikt VIII. auf Drängen des Kaisers Heinrich II., des Heiligen, hinzugefügt. Davor war es zuerst in Spanien und zur Zeit der Karolinger schon in ganz Frankreich üblich.

⁴⁴ Neuner, Roos: *Urkunden*, S.445.

e i n e n und gleichen Gottheit nicht der Name „Götter“, sondern die Bezeichnung „Gott“ uns zu glauben gelehrt und geboten. Denn allein auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist werden wir getauft und nicht auf die Namen der Erzengel und Engel, wie Irrlehrer oder wie Juden oder Heiden in ihrem Wahne tun. Das also ist das Heil der Christen, dass wir glauben an die Dreifaltigkeit, nämlich an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist uns taufen lassen auf sie, und ohne Wanken glauben, dass ihr die wahre, einzige und selbe Gottheit und Macht, Majestät und Wesenheit zu eigen ist.⁴⁵

Die allgemeine Kirchenversammlung zu Ephesus (431)

Nestorius, seit 428 Bischof von Konstantinopel, und die Vertreter der Schule von Antiochien fassten Christus in seiner göttlichen und menschlichen Natur *zweipersonlich* auf. Diese Lehre stieß durch die öffentliche Predigt des Anastasius auf großen Widerstand, in der er behauptete, Maria sei nicht die Mutter Gottes, sondern lediglich Mutter des Menschen Jesus Christus. Nestorius war der Auffassung, wenn Christus ganz Mensch war, müsste er auch eine menschliche Persönlichkeit sein, die mit Gott in einem gnadenhaften Verhältnis steht, die aber nicht mit ihm zu einer Person vereint ist. Sein Gegner, Cyrill, Bischof von Alexandrien, richtete an Nestorius einen Brief, in der er die kirchliche Lehre von der Menschwerdung des Logos unmissverständlich darlegte. Der zweite Brief Cyrills von Alexandrien an Nestorius wurde auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus in der ersten Sitzung verlesen und feierlich anerkannt.

„...Wir behaupten nämlich nicht, daß die Natur des Wortes in das Fleisch umgewandelt, auch nicht, dass sie zu einem ganzen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen verwandelt worden sei. Wir behaupten vielmehr, dass das Wort das durch eine vernünftige Seele beseelte Fleisch in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise mit sich selbst der Person nach geeint hat und so Mensch geworden ist und Menschensohn genannt worden ist, nicht bloß dem Willen oder dem Wohlgefallen nach, auch nicht bloß durch Annahme einer (anderen) Person. Obgleich die Naturen, die zu einer wirklichen Einheit verbunden wurden, verschiedene sind, so ist aus ihnen doch e i n Christus und Sohn geworden. Nicht wie wenn die Verschiedenheit der Naturen um der Einigung willen aufgehoben worden wäre, sondern so, daß die Gottheit und Menschheit zusammen uns den e i n e n Herrn und Christus und Sohn gebildet haben, vermöge einer unaussprechlichen und geheimnisvollen Verbindung zu einer Einheit. [...] Denn es ist nicht zuerst ein gewöhnlicher Mensch aus der heiligen Jungfrau geboren worden und auf diesen dann das Wort herabgestiegen, sondern aus dem Mutterschoße selbst ist er geeint hervorgegangen; und deshalb heißt es, daß er sich der fleischlichen Geburt unterzogen hat, weil er die Geburt seines Fleisches zu seiner eigenen Geburt machte. ...“⁴⁶

Dogmatischer Brief Papst Leos I. gegen Eutyches (449)

„...Dieser immerwährende Einziggeborene des immerwährenden Vaters ist vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren worden. Diese zeitliche Geburt hat der göttlichen und immerwährenden Geburt nichts genommen, aber auch nichts hinzugefügt. Ihr alleiniger Zweck war die Erlösung des überlisteten Menschen. [...] Vom Heiligen Geist ist er empfangen worden im Schoße der Jungfrau, und sie hat ihn ohne Beeinträchtigung ihrer Jungfrauschaft geboren, wie sie ihn ohne Beeinträchtigung ihrer Jungfrauschaft empfangen hatte. [...] In der unversehrten und vollkommenen Natur eines wahren Menschen ist also der wahre Gott geboren worden, vollkommen in dem Seinigen (*in seiner Natur*), vollkommen in dem Unsrigen (*in unserer Natur*). [...] Er steigt herab von seinem himmlischen Thron und verlässt doch

⁴⁵ Ebd., S.99-101.

⁴⁶ Neuner, Roos: *Urkunden*, S.162.

nicht die Herrlichkeit des Vaters. In einer neuen Ordnung, in einer neuen Geburt kommt er zur Welt. In einer neuen Ordnung, denn der in seiner Natur Unsichtbare wird sichtbar in der unsrigen. [...] Denn derselbe, der wahrer Gott ist, ist zugleich auch wahrer Mensch. In dieser Einheit ist keine Lüge. [...] Denn es wirkt jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen. ...⁴⁷

Die allgemeine Kirchenversammlung zu Chalzedon (451)

„Folgend also den heiligen Vätern, lehren wir alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei. Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, „er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen“ (Hbr 4,15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern *e i n e n* und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herrn Jesus Christus, wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter es uns überliefert hat. Da wir nun diese Entscheidung mit großer, allseitiger Umsicht und Genauigkeit verfasst haben, so beschloß die heilige und allgemeine Kirchenversammlung, dass niemand einen anderen Glauben vortragen und niederschreiben, verfassen, hegen oder andere lehren dürfe.“⁴⁸

Das „Athanasianische“ Glaubensbekenntnis

Dieses Glaubensbekenntnis (auch *Quicumque*, nach seinem ersten Wort, benannt) stammt nicht vom heiligen Athanasius, sondern vielleicht vom heiligen Ambrosius. Es wurde ca. zwischen dem Ende des vierten und dem Ende des sechsten Jahrhunderts zuerst lateinisch niedergeschrieben. Es stellt eine der klarsten Definitionen der göttlichen Trinität bzw. der Menschwerdung und einer - wie mir auffällt - strengen und befehlsartigen Glaubensvorschrift dar, unter Androhung des „ewigen Feuers“.

„Wer da selig werden will, der muß vor allem den Katholischen Glauben festhalten; wer diesen nicht in seinem ganzen Umfang und unverletzt bewahrt, wird ohne Zweifel ewig verlorengelassen. Dies ist aber der katholische Glaube: Wir verehren den *E i n e n* *G o t t* in der *D r e i f a l t i g k e i t* und die *D r e i f a l t i g k e i t* in der *E i n h e i t*, ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheit. [...] Der Vater ist von niemand gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt. Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern gezeugt. Der Heilige Geist ist vom Vater und vom Sohn, nicht gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt, sondern hervorgehend. [...] In dieser Dreieinigkeit ist nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner, sondern alle drei Personen sind sich gleich ewig und gleich groß, so daß in allem, wie bereits vorhin gesagt wurde, sowohl die Einheit in der Dreifaltigkeit, als auch die Dreifaltigkeit in der Einheit zu verehren ist. Wer daher selig werden will, muß dies von der heiligsten Dreifaltigkeit glauben. [...] Gott ist er (Jesus Christus) aus der Wesenheit des Vaters von Ewigkeit gezeugt, und Mensch ist er aus der Wesenheit der Mutter in der Zeit geboren. [...] Einer ist er ganz und gar, nicht durch Vermengung der Wesenheit, sondern durch die Einheit

⁴⁷ Ebd., S.163-165.

⁴⁸ Ebd., S.166.

der Person. Denn wie die vernünftige Seele und der Leib nur Einen Menschen ausmachen, so ist auch Gott und Mensch nur Ein Christus. [...] Und die, welche Gutes getan haben, werden eingehen zum ewigen Leben, die aber Böses getan haben, ins ewige Feuer. Das ist der katholische Glaube! Wer ihn nicht treu und fest umfasst, kann nicht selig werden.⁴⁹

4. Zu grundlegenden Begriffen in der Trinitätskonzeption des Augustinus

4.1. Der Begriff: *ousia* (Wesenheit, Substanz, Sein; lat.: *substantia, essentia*)

Ousia ist etymologisch mit dem Partizip zu *einai* (sein) verwandt, und bedeutet ursprünglich Vermögen, Besitz, Grundbesitz oder Landgut.

Platon verwendet *ousia* erstmals im ontologischen Zusammenhang, vermutlich in Assoziation von Beständigkeit und Zuverlässigkeit. Er verwendet *ousia* in drei verschiedenen Bedeutungen: bezogen auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände benennt *ousia* ihr dauerhafte Wesen, im Gegensatz zu den veränderlichen äußeren Merkmalen, bezogen auf die gesamte Realität ist *ousia* die unveränderliche Idee (*eidos*) im Gegensatz zu ihren Abbildern der ständig im Werden befindlichen Gegenstände der sinnlichen Welt. Die *ousia* ist hier das vorzüglichste Erkenntnisobjekt. Im Zusammenhang mit allem Erkennbaren verwendet Platon *ousia* als das allem Wirklichen gemeinsame Merkmal: „*Sein*“ und meint damit das Moment der Beständigkeit in jedem Seienden. Der *ousia* – Charakter einer Entität wird bestimmt durch den Grad der Einheitlichkeit. Die Idee des Guten sieht Platon jenseits des Seins. In Übereinstimmung mit der Älteren Akademie gebraucht auch Aristoteles *ousia* für das Sein oder die Wirklichkeit in seiner *Metaphysik*. Am Beginn der Abhandlung des XII. Buch macht *Aristoteles* die Aussage, es gebe drei *ousiai*: erstens die sinnlich wahrnehmbare vergängliche *ousia*, zweitens die wahrnehmbare, aber ewige *ousia* und drittens die ewige und unvergängliche *ousia*, welche Gegenstand der Ersten Philosophie bzw. der Theologie ist.⁵⁰ In seiner *Kategorienschrift* unterscheidet *Aristoteles* die erste *ousia*, das konkrete Einzelne (z.B. ein bestimmter Mensch), von der zweiten *ousia*, welche Arten und Gattungen benennt. Die *ousia* ist einerseits als Subjekt, Substrat (*hypokeimenon*), und damit Träger von Bestimmungen, andererseits macht gerade die Bestimmtheit die *ousia* aus, mit welcher sie etwas Abgegrenztes (*chòriston*), und dadurch ein erkennbares Etwas (*tode ti*) ist. Diese Zwiespältigkeit tritt

⁴⁹ Neuner, Roos: *Urkunden*, S.448-450

⁵⁰ *Aristoteles: Metaphysik*. Hamburg 1999, S. 306-307 (Metaph. XII 1, 1069a 30- 1069b 5) Auch die weiteren in diesem Kapitel genannten Textstellen beziehen sich auf die *Metaphysik*.

schon in der grammatikalischen Konzeption auf: einerseits drückt man mit *ousia* ein konkretes Einzelding, eine *Substanz* aus, andererseits wird *ousia*, verbunden mit einem Genetiv, zu einem *Relationsbegriff*: Wesen oder Essenz von Etwas. Die Entitäten der zweiten *ousia* sind von der ersten *ousia* ontologisch abhängig, da die allgemeinen Entitäten der zweiten *ousia* immer von einer ersten *ousia* ausgesagt werden. Die erste *ousia* ist das Zugrundeliegende, das Subjekt (*hypokeimenon*) für alle übrigen Entitäten. In der späteren Ontologie der *Metaphysik* behandelt Aristoteles das Seiende, insofern es ist (IV 1). Das Seiende wird auf vielfache Weise ausgesagt, der einheitliche Bezugspunkt ist die *ousia*, weil alles, was seiend ist, entweder selbst eine *ousia* oder eine Eigenschaft der *ousia* bzw. ein Weg zur *ousia* ist (IV 2). Aristoteles nennt im V. Buch zwei Grundbedeutungen der *ousia*: erstens: Körper, Lebewesen und Himmelskörper sind *ousia*, weil sie *Zugrundeliegendes* für anderes sind und nicht selbst von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden. Zweitens nennt man aber auch *ousia*, was die *Ursache* für das Sein von solchen Dingen ist, die nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden, sondern selbst Zugrundeliegendes sind, z. B. die Seele, das *ti èn einai*, oder die Teile einer Sache (V 8). Die Abhandlung der *Ousia*-Lehre der Bücher VII und VIII ergeben, dass die Form (*eidos*) als das Wesen (*ti èn einai*) einer jeden Sache, die erste *ousia* sei. Die Form wird deshalb als erste *ousia* bezeichnet, weil sie die Ursache für das Sein von zugrunde liegenden Dingen ist, obgleich auch das Zugrundeliegende in einem anderen Sinn *ousia* ist, aber nicht erste *ousia* (VII 13). Die Form ist jene Bestimmtheit, ohne welche das Einzelne nicht bestimmt werden kann. Das konkrete Einzelne ist in jeder Hinsicht abtrennbar, die Form dagegen nur begrifflich. Abgetrenntsein (*chòriston*) bedeutet keine materielle, räumliche Abtrennung, sondern eine *begriffliche* Abgegrenztheit (*to logò chòriston*), für das inhaltlich Bestimmte einer Sache. Jede Einzelsubstanz hat eine spezifische Seinsweise (z.B. die menschliche Lebensweise), welche sie nicht nur von andersartigen Entitäten abgrenzt, sondern in gewissem Sinn auch von den gleichartigen. Bei der *ousia* als Subjekt ist die Form oder Bestimmtheit, Maßstab für die davon abgeleiteten akzidentiellen Bestimmungen dieses Subjekts. Die *ousia* kann in ihrem ursprünglichen Sinn daher als *Form* angesehen werden. Unter *eidos* kann *Art* oder auch *Form* verstanden werden, denn Aristoteles meint damit die *Artnatur*, also jene wesentliche Eigenart, die alle Mitglieder der Art teilen. Diese Artnatur ist in diesem Sinne unteilbar. Sie lässt sich zwar als Menge in ihre einzelnen Individuen aufteilen, aber jenseits der Artnatur sind keine wesentlichen begrifflichen

Unterscheidungen möglich. Das Wort *eidos* als Gegenbegriff zu Materie (*hylè*) kann nicht unbedingt mehr mit der allgemeinen Art gleichgesetzt werden, Aristoteles betont zudem auch, dass Allgemeines nicht Substanz sein könne (VII 13). Im Verlauf des XII. Buches bestimmt *Aristoteles* eine noch höhere *ousia* durch die Merkmale *einfach* und *der Verwirklichung nach*. Einfach bedeutet, keiner Materie angehörend, als *reine Form* für sich bestehend. Sie ist reine Tätigkeit oder Wirklichkeit (*energeia*). Sie ist unveränderlich (*akinètos*), da nach Aristoteles jede Veränderung die Verwirklichung einer Möglichkeit ist. Sie ist von allem Sichtbaren und Bewegten abgetrennt. Sie kann nicht materiell vervielfältigt werden, und sie ist ewig. (*aidion*) (XII 7). Die begriffliche Einheit der Art und die numerische des Individuums fallen zusammen. Dieses höchste Sein ist Gott. (*theos*)

Die Stoiker entwarfen eine materialistische *ousia* -Konzeption, in der die *ousia* die Materie (*hylè*), sowie das stoffliche Substrat (*hypokeimenon*) ist. Erste *ousia* ist die noch unbestimmte Materie. Nach der Vier-Kategorien-Lehre des Chrysipp folgen weitere Bestimmungen: Qualitäten, Beschaffenheit und relative Dispositionen.

Der Neuplatonismus greift Platons *ousia* als intelligibles Allgemeines wieder auf. Plotin bezeichnet besonders den Intellekt (*nous*) als *ousia*, aber auch die sensible Substanz und deren Bestandteile. Das absolute Prinzip von Plotin, das *Eine*, ist jedoch über der *ousia*. Auch bei Proklos ist der Begriff *ousia* auf den Intellekt gerichtet. Seit Marius Victorinus finden wir den Begriff *substantia* als häufigste Übersetzung von *ousia*. In lateinischen Texten wird *ousia* auch als *essentia* bezeichnet.

4.2. Der Begriff: *hypostasis* (lat.: *substantia*; Grundlage, Zustand, Existenz, Wirklichkeit, Seinsmodus)

In der Philosophie der Spätantike war *hypostasis* ein Fachausdruck für: Realität, Grundlage oder Existenz. Das Verb *hyphistasthai* bedeutet, was darunter steht, was sich unsichtbar aufstellt, die Stütze, Grundlage, Ansammlung, oder in juristischem Kontext: Vertrag. Im außerphilosophischen Zusammenhang bezeichnet *hypostasis* eine sich absetzende Flüssigkeit, bei *Hippokrates*: das Sediment oder das Ergebnis. Im übertragenen Sinn bedeutete *hypostasis* das *Sinnfällig-Werden* und das *In-Erscheinung* treten. In der Wortverwendung für *Existenz*, kann *hypostasis* sowohl die Realität einer Entität (die Realität ihrer Existenz), als auch den Gegenstand, dem ein gewisser Realitätswert zukommt, ausdrücken.

Die Stoiker verwendeten als erste die *hypostasis* in einem technischen Sinn. Das Verb *hyphistasthai* benennt vor allem Das *In-Beziehung-Treten* bzw. das *In-Beziehung-Stehen* von Materie und Qualität, wodurch das Objekt reales Sein erhält.

Bei Poseidonios bedeutet *hypostasis* nicht nur die Vergegenständlichung des Seins (der Urmaterie) in ihrer Wechselbeziehung zu ihren Qualitäten, sondern auch die Relationen der Qualitäten untereinander. Wie sich – nach naturwissenschaftlicher Auffassung des Niederschlags - in einer Flüssigkeit etwas zunächst Verborgenes ansammelt, und dadurch sichtbar wird, nimmt der Urstoff in der *hypostasis* konkrete Formen an und wird Träger von bestimmten Merkmalen. Die *hypostasis* steht hier im Gegensatz zur bloßen Erscheinung, in der zwar etwas sichtbar wird, ohne aber aus dem Urstoff zu sein. In ähnlicher Weise steht die *hypostasis* auch den bloßen Gedanken gegenüber. Auf diesem Weg wurde die *hypostasis* zu einem philosophischen Fachterminus für die Verwirklichung im allgemeinen Sinn und für die Existenz, die einer Entität zukommt. Die *hypostasis* ist die in Erscheinung tretende Verwirklichung, das in den Dingen konkret existierende Sein, dem bestimmte Eigentümlichkeiten zugrunde liegen.

Chrysipp gebraucht *hyphistasthai* auch für das Existieren des Unkörperlichen, das deshalb *existiert* oder *subsistiert*, weil es von einem *Körper hervorgebracht* wurde oder als Nebeneffekt (*lekton*) zu einem Körper auftritt. Im Neuplatonismus wird die Verwirklichung des Urprinzips auf die geistige Welt übertragen. Nach Plotin ist die *hypostasis* nur das *Eine*, der *Geist* und die *Seele*, jedoch keine Materie, die nur auf das Dasein gerichtet ist, und im eigentlichen Sinn nicht *existiert*. Über das *Eine* sagt Plotin, es befinde sich *vor* aller *hypostasis*, er verwendet hier zwar den Terminus, fügt aber *quasi (hoion)* hinzu. Der Spätplatonismus setzt die Stufenlehre mit mehreren ontologischen Stufen fort, welche alle *hypostasis* genannt werden. Mit Porphyrios wird *hypostasis* auch gegenständlich gebraucht, auch für die jeweilige Seinsweise einer Stufe und damit für diese Seinsebene selbst. Er bezeichnet jedes Sein, sofern es ein höheres Sein manifestiert, *hypostasis* und unterscheidet dabei die vollkommene, geistige *hypostasis* und die teilhabende, die sich in Raum und Zeit verwirklicht.

Im Zuge der kirchlichen Auseinandersetzungen um die Trinität war die Unterscheidung von *hypostasia* und *ousia* im 4. Jahrhundert von großer Bedeutung. Der Monotheismus sollte glaubwürdig formuliert werden, und die Gefahr des Tritheismus, angesichts der drei Personen, vermieden werden. Es war auch

klarzustellen, inwiefern *hypostasis* mit dem Begriff der Person (*prosòpon*, lat.: *persona*) gleichgesetzt werden kann.

Das allgemeine Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 brachte die Einigung und damit die verbindliche Formel: ein Wesen (*ousia*) und drei Hypostasen oder Personen. Laut Marius Victorinus könnte diese Formel aus den homöousianischen und apollinaristischen Kreisen von Antiochien (Georg von Laodizäa und Vitalis) stammen. Ansätze dazu finden sich schon bei Eusebius Cäsarea, Athanasius, Hilarius von Poitiers und Basilius von Ancyra. Die Kappadozier leisteten einen wesentlichen Beitrag auch in philosophischer Hinsicht. Nach neuplatonischem Gedankengut hatte man die *hypostasis* als Hervorgehen in der Welt gesehen. Auch die Kirchenväter sahen – mit gewissen Vorbehalten – Analogien in der christlichen und neuplatonischen Hypostasen-Lehre. Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa drückten das mit: *gemeinsamer Wesenheit und eigentümlicher Hypostase* aus. Dabei setzte sich die Gleichsetzung von *hypostasis* und *prosòpon* durch und beendete den Streit zwischen Lateinern und Griechen bzw. den Griechen untereinander (Schisma von Antiochien). Das lateinische *persona* bezeichnete schon sehr früh in der Rechtssprache ein Einzelwesen, während *prosòpon* etwas bloß Äußerliches bezeichnete. Nur durch die Weiterbestimmung als *wahrhaft existierendes Sein*, konnte *propòson* mit *hypostasia* gleichgesetzt werden. Dadurch wurde auch die prosopographische Exegese der Schriften über die Trinität beeinflusst.

In der alexandrinischen und der antiochenischen Christologie verstand man noch – wie auch die spätantiken Philosophen - *hypostasis* gleich wie *ousia* bzw. *physis* (Natur). Erst Proclus von Konstantinopel (vor Chalzedon 451) unterschied zwischen Natur und Hypostase. Das Konzil von Chalzedon im Jahre 451 bezeichnet den *einen Christus* als *eine Hypostase* und *eine Person*. Die *hypostasis* wird nicht nur vom Allgemeinen unterschieden, sondern auch von der individuellen Natur. Jede Natur ist zwar hypostatisch, aber die letzte Individuation gründet in einer Hypostase, die nicht einfach mit der Natur des Individuums gegeben ist, so wie der Körper nicht in sich selbst, sondern in der Seele subsistiert (Enhypostasie). Die vorangegangene neuplatonische Auffassung der *unvermischten Einigung* fand im Dogma von Chalzedon ihren Niederschlag. Zur gleichen Zeit entwickelt Boethius den Personenbegriff und bereitet damit den *Subsistenzbegriff* der Scholastik vor.

4.3. Der Personenbegriff

Die Antike kannte den echten Personenbegriff, den wir heute für den Menschen in seiner Würde gebrauchen, noch nicht. Vom lateinischen *persona* (ursprünglich Maske, dann Rolle, Charakter, Person) wurde von *personare* (durchtönen), abgeleitet. Es war damit die Akustik des Sprechens durch die Schauspielermaske gemeint. Im weiteren Sinn verwendete man den Personenbegriff im römischen Sprachgebrauch für die Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft spielt (z.B. im Gerichtswesen, im staatlichen Behördenapparat). Die Person in der Bedeutung von Individualität und Persönlichkeit entstammt der christlichen Tradition. Die Theologen der ersten Jahrhunderte formulierten den Personenbegriff zur Klärung der Glaubensgeheimnisse der Trinität und der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

Erst in der Neuzeit übernahm die Philosophie die Frage nach der Person und ist als metaphysische Wesensbestimmung des Menschen in seinem Ursprung christliches Personenverständnis.

Der christliche Personenbegriff entwickelte sich aus der griechischen Grammatik, in der die drei *prosopae* (Sprecherrollen) des Verbs unterschieden wurden. In literarischen Dialogen (Epen, Dramen) versuchte man die jeweils sprechende Person zu finden, in den platonischen Dialogen untersuchte man, ob eine Figur im Sinne Platons argumentierte oder nicht. Diese Technik wurde von der christlichen Bibelexegese übernommen, über diesem Weg kam der Personenbegriff ins christliche Dogma. Tertullian sah den Plural des Gottesmonologes: „Laßt uns einen Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“, an den Sohn und an den Heiligen Geist gerichtet. Zum Spruch des Jesaja: „Aber wer glaubt unserer Predigt, und wem wird der Arm des Herrn offenbart? Denn er schoß auf vor ihm wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrer Erde“, meint Tertullian, dass hier der Heilige Geist durch den Mund des Propheten zum Vater über den Sohn spreche. Im Johannesevangelium wird dieser Spruch als Prophezeiung des jüdischen Unglaubens zitiert. Die prosopographische Auslegungsmethode erkennt man auch bei der Deutung *Origines'* zu den Versen: „Fürwahr er trug unsere Krankheit“ usw. aus der Person, gesprochen im Sinne der Menschen, die in Sünde gelebt haben, bevor sie durch den Erlöser geheilt wurden. Die grammatische Formel von den drei Personen: „von wem, an wen über wen ist die Rede“ ist das formale Instrument der christlichen Bibelauslegung. Der Glaube an die Existenz dreier göttlichen Instanzen, die miteinander in Dialog treten, wird ebenso

vorausgesetzt wie die Annahme, dass alles, was das Alte Testament verheißt, sich im Neuen Testament erfüllt. Philon von Alexandrien und Justinus Martyr wandten bereits die prosopographische Auslegung an, bis Irenaeus und Hippolyt führte allerdings nur der Vater mit dem Sohn den Dialog, erst Tertullian wies das Gespräch mit dem Heiligen Geist durch die prosopographische Methode nach. In seiner Schrift *Adversus Praxean* vergleicht *Tertullian* die göttliche Dreiheit mit einer Monarchie, wie das römische Reich, um zu zeigen, dass die göttliche Monarchie den Monotheismus bewahrt. Diese Schrift richtet sich gegen einen Monarchianer, einen Anhänger der Lehre, Vater und Sohn seien nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe göttliche Wesen, es gäbe daher keine Dreiheit. Die Herrschaft in einer Monarchie wird von ihr nahe stehenden Personen verwaltet, durch den Sohn eines Monarchen wird die Monarchie nicht geteilt, sondern der Sohn wird Teilhaber ohne dass die Monarchie aufhört zu sein. In diesem Vergleich mit der römischen Monarchie, in der die Rollenträger als Personen bezeichnet wurden, wird das Wort *persona* zum ersten Mal im trinitarischen Zusammenhang gebraucht. Es ist anzunehmen, dass durch dieses Staatsmodell für die trinitarischen Relationen, der Personenbegriff in die dogmatischen Konzeptionen der christlichen Lehre eingegangen ist.

In weiterer Folge wurde Christus in seiner göttlich-menschlichen Doppelnatur beleuchtet, wobei man eine differenzierte Terminologie entwickelte. Im lateinischen Osten war der Personenbegriff üblich, und für das allumfassende Eine, die Kategorie: *substantia*. Der Osten verwendete zunächst *hypostasis* für die trinitarischen Personen und *ousia* für die eine Göttlichkeit. Nach Tertullian bearbeiteten vor allem die Kappadozier die Trinitätsfrage. Die Relationen innerhalb der göttlichen Trinität wurden durch Bilder veranschaulicht, wobei auf Augustinus' Werk *De Trinitate* zurückgegriffen wurde, welches der Bedeutung des Wortes *persona* zu seiner Zeit besonders gerecht wurde. Die Bibel kennt den Personenausdruck noch nicht im Zusammenhang mit der göttlichen Trinität, es gab auch noch keine philosophische Begriffsbestimmung dazu. Die Herkunft des Personenbegriffes aus der Grammatik und dem Rollenbegriff war vergessen und wurde erst wieder im 16. Jahrhundert von dem spanischen Arzt und Theologen M. Sevet wiederentdeckt.

Nach Augustinus verwendet den Begriff *Person* nur in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, er soll Relationen beschreiben obwohl sein Inhalt in Wahrheit absolute Größen und Substanzen sind.

Im Konzil von Chalkedon (451) wurde die Formel: zwei Naturen – eine Person, die auf Theodorus von Mopsuestia zurückgeht, festgeschrieben. Damit wurde der Naturbegriff von der Hypostase getrennt und abstrakter.

Boethius versucht in seinem Traktat: *Contra Eutychen et Nestorium* die Begriffe zu definieren. Er nennt vier Bedeutungen des Begriffs Natur:

1. Jede intelligible Realität, Substanzen und Akzidentien
2. Materielle Substanzen und immaterielle Substanzen
3. Natur im Bezug auf Körper: z.B. Gold hat nicht die gleiche Natur wie Silber; die spezifische Differenz, die dem Gegenstand die Form gibt
4. Die Bestimmung der Person: Nicht-Natur ist nie Person; jede Person ist von substantieller Art; nur der Mensch, Gott oder die Engel können Person sein;
Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur

Nach dieser Definition konnte nur noch ein *vernunftbegabtes Individuum* als Person bezeichnet werden. Warum aus den beiden individuellen Naturen Christi nur eine Person folgt, konnte erst Leontios von Byzanz erklären. Wie für Boethius war für ihn Natur etwas Allgemeines und Hypostase das konkrete Individuum. Nicht jedes Individuum ist Hypostase, die individuelle Natur kann auch Teil eines umfassenden Ganzen sein, in eine andere Hypostase eingefügt sein (enhypostasiert sein). Nach Boethius definiert Richard von St. Viktor die Person als *die nicht mitteilbare Existenz einer intellektuellen Natur und durch sich allein existierend gemäß einer einzigartigen Weise vernünftiger Existenz*. Die Würde der Person kommt schließlich in einer Definition der *magistri* zum Ausdruck: *Person ist eine Hypostase, die durch eine die Würde betreffende Eigentümlichkeit unterschieden ist*.

Im Blickwinkel der göttlichen Personen tritt immer mehr der Aspekt der Relationalität und seiner Vermittlung mit dem Aspekt der Substantialität in den Vordergrund des dogmatischen Diskurses. Die Betonung liegt in der Geistnatur, in der Selbstgehörigkeit der Person. Vernunftbegabte Hypostase zeigt sich im Selbstbesitz, im Selbstbewusstsein und in der freien Selbstbestimmung. Diese Definition kann aber auch zu einer tritheistischen Auffassung verleiten. Die boethianische Formel drückt das ontisch-statische Personsein deutlich aus und wendet sich entschieden gegen das Personsein nur im Akt des „*Ich-Tuns*“ und der Begegnung und der Beziehung mit dem anderen sieht. Eine ontologische Auffassung der Person setzt sich im Mittelalter vor allem durch Thomas von Aquin und Duns Scotus durch. Die individuelle, personale

Einmaligkeit kann nicht allgemein erfasst werden. Thomas interpretiert die boethianische Definition dahingehend, indem er ausscheidet, worin Personsein nicht liegt, z.B. nicht schon in der individuellen Menschennatur allein. Thomas deutet die *individua substantia* als das, *was esse per se subsistens in natura intellectuali* besitzt (In Sent. I, d. 23,a.2). Person ist demnach *geistige Subsistenz*. Mit dem Ausdruck *Hypostase*, mit *substantia*, dann unmissverständlich mit *subsistentia* wiedergegeben, verteidigten die kirchlichen Theologen die Trinität gegen Irrtümer. Dreifaltig ist Gott nicht nur *für uns*, sondern er ist zugleich *in sich* dreipersonlich.

Im neuzeitlichen Denken steht der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt, welcher die Welt als etwas von ihm zu Gestaltendes sieht. Der Christ weiß sich dabei im Auftrag Gottes. Die Seinsphilosophie erarbeitet aus den Ansätzen der Vergangenheit einen ontologisch gefassten Personenbegriff, in dem der Mensch weder Ding noch Sache, sondern Person aus seinem Ursprung heraus, aus seinem Sein, ist. Der Mensch kann nicht nur aus seiner Glaubenspersonalität begriffen werden, der Mensch im Ganzen muss in allen seinen Schichten ontologisch erfasst werden.

Die personale Beziehung zu Gott ist ontologisch vermittelt und macht den Durchgang durch das Sein. Die Wurzel der Personalität des Menschen ist seine *Seinsoffenheit*, dank der er *Welt* hat und nicht nur *Umwelt*, wie das Tier. Das *Selbst* in seiner personalen Grundlegung hat *Allbezüglichkeit*, *Endlichkeit* und *ungegegenständlichen Charakter*. Das Selbst jedes Menschen ist das Ganze in einmaliger und unwiederholbarer Weise. Die substantielle Wesensbewegung der Natur des menschlichen Geistes (*natura rationalis*) ist sein Ausholen in den unbegrenzten Seinshorizont. Nach Augustinus ist die *mens* als *imago dei*, ein in sich einiger Vollzug, in dem sich Erkennen und Wollen durchdringen und ins Unendliche auslangen. Erst dadurch wird ein einzelnes Seiendes erkannt und wertend ergriffen. Als *Seinsoffener* hat der Mensch Freiheit und ist nicht auf eines festgelegt. Damit ist er in die Verantwortung gerufen und muss seinen (ihm allein zugesprochenen) geschichtlichen Auftrag erfüllen, wobei er aus seinem Selbst nicht herausfallen kann. In der Kommunikation mit anderen Personen lebt er in allbezüglicher Ex-istenz in der es nicht um ein *Haben*, sondern gegenseitig um ein *Sein* geht. In der Verwiesenheit auf das endliche Sein kommt der Mensch im Glauben zu sich selbst und weiß sich als den von Gott in Christus Gerufenen. Der glaubenstheologische Personenbegriff ist daher ein christologischer. Die Philosophie beschreibt was der Mensch aus Erfahrung und Reflexion über sein natürliches Personsein weiß. Der Mensch ist als Erkennender

(auch des Gegenständlichen) immer persönlich beteiligt. Die Ungegenständlichkeit der Person wurde im Mittelalter zwar erfasst, war aber begrifflich und sprachlich zu sehr an dem objektiv-gegenständlichen Denken der griechischen Philosophie orientiert.

Die zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung allein konstituiert das Personsein noch nicht, der Mensch als Person ist von göttlicher Würde.

4.4. Der Begriff des Bildes

Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gründet nicht nur im Alten Testament (Gen 1,26) sondern auch in der Überzeugung, dass in der ganzen Schöpfung ein Abbild des ewigen Sein Gottes erkannt werden kann. Das Alte Testament betont die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Nach Gen 9,6 ist die Ebenbildlichkeit Gottes ein Schöpfungsgeschenk, welches die Würde des Menschen ausmacht. Ein Verlust der Gottesebenbildlichkeit wird im Alten Testament nicht kommentiert.

Die *imago*- Lehre ist im Neuen Testament vornehmlich durch Paulus dokumentiert. Die Aussage, dass Christus ein Abbild Gottes ist (2 Kor 4,4) gilt als Bekenntnis zur Gottheit Christi. Der Bund, welcher im Alten Testament geschlossen wurde, wird in der christlichen Gemeinde praktiziert, in der das Abbild des Vaters leuchtet. Das Abbild des unsichtbaren Gottes ist Mittler, Ursprung und Urbild der Schöpfung (Kol 1,14-17)

Irenäus von Lyon entwirft als erster eine systematische Bildtheologie. Er unterscheidet die *imago*, welche im Besitz von Vernunft und Freiheit ist, von der *similitudo*, welche das übernatürliche Gnadengeschenk bezeichnet. Nach Klemens von Alexandrien kommt die *imago* jedem Menschen zu, die *similitudo* ist nur durch die Taufe vermittelt. Auch Origenes unterscheidet die *imago* von der *similitudo*. Die griechische Bildlehre erfährt ihre vollkommenste Ausformung unter Gregor von Nyssa unter dem Einfluss von Plotin. Gregor sieht die *imago* in der Manifestation des Logos, welcher den Menschen formt. Während *imago* die geschaffene Seinswirklichkeit des Menschen ausdrückt, bezeichnet *similitudo* das Streben des Menschen nach Vollendung in seiner Freiheit. Der göttliche Heilsplan sieht die Wiederherstellung des Urstandes des Menschen vor. Tertullian, als Begründer der lateinischen Theologie, lehrt dass durch die Taufe die *similitudo* dieses Urstandes zurückerstattet wird. Andererseits sieht Tertullian aber auch in der Willensfreiheit die Gottesebenbildlichkeit und verwendet die Begriffe *imago* und *similitudo* synonym für die Bezeichnung dieser Freiheit.

Während für die Griechen das Heilshandeln Gottes an der ganzen Menschheit im Vordergrund stand, ist für die Lateiner die Freiheit des Einzelnen wichtiger. Das drückt sich in der *imago*-Lehre des Augustinus, welche für die Abendländer bestimmend wurde, aus. Augustinus sieht in der Freiheit von Erinnerung, Verstand und Wille ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit. Der Geist ist *imago trinitas*, Abbild der dreipersonlichen Einheit. Augustinus ist für das Mittelalter maßgebliche Autorität und prägt gemeinsam mit Pseudo-Dionysius die Theologie des Hugo von St. Viktor. Bonaventura und Thomas von Aquin entwickeln die augustinische Bildlehre weiter mit den Begriffen von Aristoteles.

5. Über das Werk *De Trinitate*

5.1. Einführung zum Werk

In seinem Werk *De Trinitate* stellt Aurelius Augustinus nicht nur eine neue Interpretation der göttlichen Trinität vor, seine umfassende Trinitätslehre wird im Mittelalter weitergeführt und hinterlässt ihre Spuren im Westen bis in die gegenwärtige Kirchenlehre. Zwanzig Jahre, von 399 bis 419, hat Augustinus an den fünfzehn Büchern gearbeitet, was einerseits von der Schwierigkeit und Komplexität der Thematik zeugt, aber auch von seinem kontinuierlichen Interesse am Nachdenken über die Trinität, deren Klärung ihm ein großes Anliegen war. Die lange Entstehungszeit des Werkes erklärt auch die zahlreichen Wiederholungen und Abschweifungen der Hauptgedanken in teils unübersichtliche Gedankengänge. Als Kirchenvater will er seinen Gläubigen den einen Gott, der dreimal als er selbst existiert, begreiflich machen. Der römische Rhetor und Philosoph Marius Victorinus beeinflusste ihn dabei mit seiner Logos-Lehre. Victorinus übersetzte auch die Schriften von Plotin und Porphyrios ins Lateinische, wodurch Augustinus, der kein Griechisch beherrschte, auch die Neuplatoniker kennen lernte. Er erkannte, dass die christliche Religion weitgehend mit dem Gedankengut der Platoniker übereinstimmte, und dass sich der griechische Logosbegriff durchaus mit dem Logos des *Johannesprolog* vereinbaren lasse. Durch seine Trinitätslehre erhielt die christliche Theologie eine neue Gotteskonzeption nach platonischen Grundbegriffen.⁵¹ Während die griechischen Kirchenväter von dem einen Gott ausgehen, von welchem her linearförmig das

⁵¹ Vgl. Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Meiner 2001, S.IX

Verhältnis zum Sohn und zum Heiligen Geist bestimmt wird, geht Augustinus von der einen göttlichen Natur bzw. der einen göttlichen Substanz aus, die Vater und Sohn gemeinsam ist. In *De Trinitate* erkennt er – in Fortführung der dreifaltigen Einheit des Porphyrios –, eine Entsprechung zwischen göttlichen und menschlichen Geist. Zwischen der Trinität und unserem Geist ist keine Natur dazwischen (*nulla interiecta natura est.*) Augustinus versucht die Trinität, durch die Annahme von Analogien im menschlichen Geist, auf indirektem Weg zu erklären. Die Untersuchung des Gegenstandes „Trinität“ führt zu einem *Denken der Trinität, bei welchem* diese nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt erscheint. Zur Veranschaulichung erklärt Augustinus den menschlichen Geist in seiner Ähnlichkeit zum göttlichen Geist als dreidimensional in: *Erinnerung* (Vater), *Intelligenz* (Sohn) und *Willen* (Heiliger Geist).⁵²:

„Der Sohn wird ‚dem Intellekt nach‘ aus dem Vater ‚gezeugt‘: Der Vater erkennt und zeugt im Sohn sein eigenes Wort und Abbild. Der Geist aber ‚geht hervor‘ aus dem Vater (als dem Liebenden) und dem Sohn (als dem Geliebten), nämlich ‚dem Willen‘ nach‘: Der Geist ist die Person gewordene Liebe zwischen Vater und Sohn, hervorgegangen aus Vater und Sohn= ‚filioque‘, was für die Griechen zum großen Wort des Anstoßes wird.“⁵³

Erst durch Augustinus wurde die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seinem Geist gesehen, er zeigt die Selbstentfaltung Gottes in seinen trinitarischen Personen als Abbild im menschlichen Geist. Nach Augustinus sind die Analogien nur aufgrund der Schöpfung möglich, der menschliche Geist kann nur deshalb Bild der göttlichen Dreieinigkeit sein, weil er von Gott geschaffen ist. Dieses Bild ist keine innere Nachbildung einer äußeren sinnlichen Wahrnehmung, sondern die *erscheinende Wirklichkeit* des gedachten Urbildes. Augustinus denkt von der Endlichkeit des Bildes, das wir (nach Gen.1,26) sind, „von unten nach oben“. Die Weisheit, die sich im Menschen auch als Liebe zur Weisheit findet, hat Anteil an Gottes ewiger Weisheit. Er fordert die Leser auf, die Dreieinigkeit zu erkennen und zu lieben, wer dies tut, der liebt und erkennt auch Gott in seiner Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einfachheit. In seiner Jugend hatte Augustinus Schwierigkeiten damit, Gott unkörperlich zu sehen, erst durch die Predigten des Ambrosius in Mailand (von denen er in seinen *Bekenntnissen* spricht), ging ihm auf, dass Gott *Geist* ist. Augustinus betont, dass „niemand die Weisheit begreifen kann, mit welcher Gott alle Dinge zusammen erkennt, die vergangenen und künftigen als solche, die mit den gegenwärtigen Dingen

⁵² Vgl. Hans Küng: *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*. Berlin 2006, S.80-81

⁵³ Hans Küng: *Große christliche Denker*. München 1996, S.80-81

gegenwärtig sind.“⁵⁴ Während in der griechischen Trinitätstheologie die drei Personen im Vordergrund standen, hebt Augustinus ihre Wesenseinzigkeit mehr hervor. Der Begriff *Person* meint bei Augustinus nicht die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sondern eine *Beziehung*. Die drei göttlichen Personen stehen zueinander in einem Beziehungsverhältnis, sie sind nicht Eigenschaften einer Substanz. Augustinus geht von der einen göttlichen *Natur* oder *Substanz* aus, von der einen, allen gemeinsamen, göttlichen Wesenheit. Diese eine göttliche Natur ist für Augustinus der Ursprung der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, innerhalb welcher sich diese drei nur als *ewige Beziehungen* unterscheiden: Der Vater erkennt sich im Sohn und der Sohn sich im Vater und hiervon geht die personifizierte *Liebe als Geist* hervor. Augustinus verteidigt auch den doppelten Ursprung des Heiligen Geistes, hervorgegangen aus dem Vater *und* dem Sohn (*filioque*), die berühmte lateinische Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis von Nizäa, was von den Griechen bis heute abgelehnt wird. Augustinus argumentiert auch gegen den Substanzbegriff, das Wesen Gottes sei keine Substanz als Träger von Eigenschaften, Gott hat keine Eigenschaften, er *ist* seine Eigenschaften.

Mit dem zweiten Teil von *De Trinitate* ist Augustinus auch Vorreiter in der Geschichte der *Subjektphilosophie*. In seiner Analyse des menschlichen Geistes führt er die neuplatonische Geistphilosophie fort, stellt aber nicht mehr den *göttlichen Nous* in den Mittelpunkt, sondern dessen Beziehung zum *Selbstbezug des menschlichen Geistes*. In der Seinsweise der Selbstbezüglichkeit des Menschen finden sich im menschlichen Geist trinitarische Strukturmerkmale, weshalb Augustinus das Bild Gottes nur im menschlichen Geist ansiedelt. Im Denken der Trinität erscheint diese nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt.

Drei Hauptmotive bestimmen Augustins *De trinitate*:⁵⁵

1. Das *Bewusstsein* als Grund aller Bewusstseinsphänomene, Augustinus kommt von diesem Begriff zur Erkenntnis Gottes und des Menschen.
2. Es gibt Wirkliches, das nicht *Substanz* und Inhärierendes ist, sondern ein *nicht-eigenschaftliches Insein*. Die Einheit des menschlichen Geistes und die aus ihr erkennbare Einheit der drei göttlichen Personen sind historisch neue Werterfahrungen und Ursache der Überwindung des Substanz-Akzidens-

⁵⁴ Ebd., S.136

⁵⁵ Vgl. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980. S.335,336

Schemas. Erinnerung, (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*), und Wille (*voluntas*), sind wechselseitig durch das andere das, was sie sind.

Daraus ergibt sich folgende Konsequenz für die Kategorienlehre: Bezüglichsein erweist sich bei Augustinus von grundsätzlicherer Bedeutung als die Kategorie der Relation bei Aristoteles.

Augustinus' Entdeckung der unmittelbaren Selbstbezüglichkeit des Geistes zeigt ihre Fortwirkung auch in den *Subjekttheorien der Neuzeit*. Die Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz (*si fallor, sum*), der menschliche Geist als selbstbezügliches Wesen, in seiner ursprünglichen Selbstkenntnis und seiner willentlichen Selbsterkenntnis, dienen als historische und sachliche Bezugspunkte von Descartes bis in die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts. Augustinus' Sprachtheorie in seiner Lehre vom *inneren Wort* im 15. Buch, wurde von Wittgenstein und Gadamer weiter ausgeführt. Augustinus ging es nicht nur um die philosophische Durchdringung des menschlichen Geistes, er wollte vor allem seinen Lesern und sich selbst die Trinität auf der Grundlage des christlichen Glaubens näher bringen. Glauben bedeutet für Augustinus, auch die Lehre der Kirche zu befolgen.

5. 2. Zum Aufbau des Werkes – kompakter Gesamtüberblick

Augustinus gliedert *De Trinitate* in zwei Hauptteile. Die ersten sieben Bücher behandeln das *Wort Gottes* in der Heiligen Schrift, mitsamt den üblich gewordenen Formeln, worauf sich die Trinitätslehre der katholischen Kirche stützt. In den Büchern acht bis fünfzehn entfaltet Augustinus seine Trinitätsspekulation. Im folgenden orientiere ich mich an der Darstellung von Johann Kreuzer in seiner Einleitung zu *De trinitate*.⁵⁶

Das Konzil von Nizäa bildet den Ausgangspunkt von *De Trinitate*. Augustinus will zeigen, dass die „Dreieinheit der eine und einzige und wahre Gott ist, und dass man zurecht sagt, glaubt und einsieht, dass Vater und Sohn und Heiliger Geist von einer Substanz und eines Wesens sind.“ (De trin. I 2.4)

In den Büchern I bis IV folgen dazu die Bibelstellen, welche die Überzeugungen des Glaubens behandeln und damit zu den Fragen der Trinität führen. Anhand der Heiligen Schrift wird die Einheit und Gleichheit der göttlichen Dreieit begründet. Schon im

⁵⁶ Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Meiner 2001, S.XXXII-XLII

ersten Buch meint Augustinus, die Erkenntnis Gottes kann durch Worte nicht erfasst werden. Sie ist „wissende Unwissenheit“ (*docta ignorantia*), die am Ende wortlos wird. Das Unaussprechliche kann nur auf „unaussprechliche Weise gesehen werden“ (De trin. I 1.3).

Im Buch V behandelt Augustinus die aristotelischen *Kategorie der Relation*, die, in Anbetracht der Trinität eine Aufwertung erfährt, in Bezug auf ihre *innere Form* und ihre gestaltende Form *nach außen*. Diese Relationen weisen keinerlei Unterschiede in ihrer Substanz auf. Die *Relation* ist die innertrinitarische Natur der göttlichen Personen. Im Schöpfergott gibt es aber auch Beziehungen, die nicht nur in Bezug auf ihn selbst, sondern in Bezug auf seine Geschöpfe gelten (*creator* und *creatura*).

Im Buch VI betrachtet Augustinus wieder die Bibeltex te genauer, in denen der trinitarische Gott nicht *dreiteilig*, sondern *dreieinig* erscheint. Er erörtert auch die Weisheit und die Kraft Gottes und fragt in diesem Zusammenhang, wie die Aussage des Bischof *Hilarius* zu verstehen ist: „Ewigkeit im Vater, Gestalt im Bild, Gebrauch im Geschenk“. Dies wird erst im siebenten Buch beantwortet: Gott, der den Sohn gezeugt hat, ist nicht nur der Vater seiner Kraft und Weisheit, sondern auch *selbst* Kraft und Weisheit gemeinsam mit dem Heiligen Geist, sie sind daher nur eine Kraft und eine Weisheit. Am Ende des sechsten Buches deutet Augustinus seine Theorie des Bildes an: Im Bild erscheint, *wovon* es Bild ist, worin auch die Schönheit eines Bildes begründet ist. Das gilt nicht nur innertrinitarisch, sondern auch für die Schöpfung, mit welcher wir Gottes Trinität bildhaft erahnen können (vgl. De trin VI 10.12).

In Buch VII fragt Augustinus nach der Kraft und Weisheit von Sohn und Heiligem Geist (vgl. Kor. 1,24). Im Zusammenhang mit dem Dogma des Konzils von Nizäa finden wir hier den Terminus *Person*. Schon im fünften Buch sagt Augustinus, dass von *drei Personen* bzw. *Substanzen* nur aus der sprachlichen Not heraus gesprochen wird: drei Personen sei nur gesagt worden um nicht schweigen zu müssen (vgl. De trin V 9.10). Unter drei Personen versteht man eben *das den dreien Gemeinsame* (De Trin VII 4.9). *Person* meint hier eine *Beziehung*, drei Personen eine Beziehungsgeflecht, eben die Art, wie die zugrunde liegende Substanz jeweils als Subjekt erscheint. Für Augustinus ist der Begriff *Person* (auch wenn er manchmal auch *substantia* sagt) ein Funktionsbegriff für eine in sich differenzierende Einheit, d.h. für eine *Relation*. *Person* bezeichnet nicht eine Natureigenschaft, sondern ein *Verhalten zur Natur* (auch zur eigenen). Im Unterschied zu den göttlichen Personen, die eines Wesens sind, ist

jeder Mensch als *una persona* ein Wesen (*una essentia*). (De trin XV 7.11) Augustinus merkt bezugnehmend auf das Nizäanum an, *ousia sei besser mit essentia zu übersetzen* als mit *substantia*. Gott ist keine Substanz, die Eigenschaften hat, sondern Gottes Wesen ist seine Eigenschaften.⁵⁷ In den *Confessiones* meint er, dass ihm die Lektüre der *Kategorienschrift* des Aristoteles eher geschadet hätte, da er danach Gott fälschlich als *Substanz* gedacht habe, als wäre er Träger von Eigenschaften. (vgl. De trin VII 5.10)

Ab dem Buch VIII beginnt Augustinus mit der Analyse des Geistes und der Suche nach Analogien der göttlichen Trinität. Der Vater ist dem Sohn gleich, er ist nicht größer als der Sohn und beide gemeinsam sind nicht größer als der Heilige Geist. Alle zusammen sind wiederum nicht etwas Größeres als jeder einzelne von ihnen. Gottes Natur ist die unwandelbare Wahrheit, die Gerechtigkeit und das allerhöchste Gut, von dem alles Gut ausgeht. Augustinus untersucht zuerst das Beispiel des Liebens. Gott ist die Liebe, in der Liebe des Menschen findet er folgende Dreiheit: *der Liebende, das Geliebte* und die *Liebe* selbst (*sunt amans et quod amatur et amor*).

Im Buch IX findet Augustinus ein *Bild* der Dreiheit Gottes im menschlichen Geist. In Dreiheit *Geist, Kenntnis* und *Liebe* sieht er eine Analogie zur göttlichen Dreiheit. Der Geist, die Kenntnis, in welcher er sich kennt, und die Liebe, mit welcher er sich und seine Kenntnis liebt, sind von einem Wesen und untereinander gleich.⁵⁸

Das Buch X führt Augustinus die Überlegungen des neunten Bücher noch differenzierter aus und erkennt eine Dreiheit aus: *Erinnerung, Einsicht* und *Wille*. „Erinnerung, Einsicht, Wille, diese drei sind dadurch eins, daß sie e i n Leben, e i n Geist, e i n Wesen sind; ...sie sind aber dadurch drei, dass sie aufeinander bezogen werden.“ (De trin X 11..18) Dabei bemerkt Augustinus, dass der Geist sich niemals *nicht* erinnert oder sich *nicht* einsieht und sich *nicht* liebt, obgleich er sich nicht immer denkt, wenn er denkt. Dem Denken geht eine unbeachtete Denktätigkeit voraus, nämlich die *tätige Beziehung des Denkens auf sich selbst*. Hier entdeckt Augustinus die Selbstbezüglichkeit des Geistes als Ursprung des Selbstbewusstseins und aller Erkenntnis. Ohne vorausgehende *Selbsterkenntnis*, die sowohl die äußeren Gegenstände wie auch die inneren psychischen Prozesse erfasst, kann der Mensch nicht richtig handeln. Durch diese Selbsterkenntnis begreift er was unter ihm liegt und

⁵⁷ Anmerkung: In *De Trinitate* verwendet er aber ungeachtet dessen beide Begriffe.

⁵⁸ Die Bücher VIII und IX werden im 6. Kapitel im Detail behandelt.

über ihm steht. (De trin X 5.7) Sie ist Theorie *und* Praxis und lässt den Menschen sich selbst als Geistwesen erkennen.⁵⁹

Im Buch XI wird das im zehnten Buch Erkannte auf den Sehsinn angewandt. Es scheint eine Dreiheit zu geben aus dem, *was* gesehen wird, nämlich der *Körper*, der gesehen wird, sowie dessen *Form*, die sich in der Sehkraft des Schauenden zeigt und aus der *Aufmerksamkeit des Willens*, die beide eint. Diese drei sind jedoch unter sich nicht gleich und auch nicht von einer Substanz. Eine weitere Dreiheit wäre: die *Vorstellung des Körpers* in der *Erinnerung*, die davon gebildete *innere Form*, so die Sehkraft des Denkenden sich auf sie hinwendet, und die beide einende *Aufmerksamkeit des Willens*. Diese Dreiheit stammt jedoch von den Körpern, die draußen wahrgenommen werden, daher gehören sie zum äußeren Menschen.

In Buch XII wird die *Wissenschaft* von der *Weisheit* unterschieden. Augustinus kritisiert in diesem Buch auch Platons Annahme der Präexistenz der Seele im Zusammenhang mit der Wiedererinnerung. Er teilt zwar Platons Lehrmeinung zur Wiedererinnerung, die Präexistenz der Seele lehnt er hingegen ab (vgl. De trin XII 15.24). Erinnern bedeutet ein Zusammensetzen von Vergangenen im Gegenwärtigen. Der Zeitsinn der Erinnerung zeigt die Möglichkeit und Notwendigkeit, dass der Geist das vorübergehende Denken einer nicht vorübergehenden Sache in sich begreift. (vgl. De trin XII 14.23) Die Weisheit (*sapientia*) begreift die ewigen Dinge und die Wissenschaft (*scientia*) ist die Verstandeserkenntnis der zeitlichen Dinge. Augustinus stellt die Weisheit über die Wissenschaft, weil diese zwar zum inneren Menschen gehört, aber noch nicht als Bild Gottes betrachtet werden kann.

Im Buch XIII wird diese Stufung bei Empfehlung des christlichen Glaubens behandelt. Die Überlegungen zur Trinität verschieben sich zu Gunsten der *fides*, einer weiteren Sicherung des Glaubens durch den und in dem geglaubt wird.

Im Buch XIV werden die Ergebnisse von den Büchern XII und XIII noch einmal zusammengefasst und die Erkenntnisse aus dem zehnten Buch vertieft. In der *Selbstreflexion des Geistes* kann ein Bild der göttlichen Trinität gefunden werden, in welchem diese als Wirklichkeit erscheint. Der im zehnten Buch dargelegten Dreiheit: *memoria-intellegentia-voluntas*, in welcher der Geist als tätige Selbstbeziehung gezeigt wurde, stehen im Buch XIV die Betrachtungen zum Verborgenen des Geistes (*abditum mentis*), d.h. zu der *inneren Erinnerung des Geistes* gegenüber. Nichts ist dem Geist

⁵⁹ Dieses Buch wird auch im 6. Und 7. Kapitel ausführlich behandelt.

näher und nichts kennt er besser als sich selbst (De trin XIV 4.7). Was wirklich ist, ist vom *Denken* her. Das Wesentliche erfassen wir nicht, indem wir einen Baum oder ein Pferd sehen, sondern erst durch die Rückkehr ins denkende Innere. Die Erinnerung ist die Voraussetzung und der eigentliche Grund des Bewusstseins im Bewusstsein. Augustinus stößt hier auf das hier das *innere Wort* (*verbum intimum*), welches er ihm letzten Buch ausführlich betrachtet.⁶⁰

In dem Werk krönenden Buch XV wiederholt Augustinus die Erkenntnisse der vorigen Bücher (1.1-9.16) Dann behandelt er das Verhältnis von *memoria* und *cogitatio* im Vergleich mit der Relation zwischen Gott Vater und Sohn (10.17-16.26). Im Hauptteil entwickelt Augustinus seine Theorie des inneren Wortes und beleuchtet das Bild Gottes. Der letzte Teil des Buches ist dem Heiligen Geist unter nochmaliger Behandlung der Bildthematik gewidmet (17.27-28.51).⁶¹

5.3. Die Ontologie der Trinität

In dieser Übersicht folge ich im Wesentlichen den Ausführungen Brachtendorfs⁶².

5.3.1. Gott als *substantia* und *essentia*

Augustinus war die Kategorienschrift des Aristoteles (aber vermutlich nicht die Metaphysik) bekannt, sein Kategorienschema, in dem jede Substanz Träger von Eigenschaften ist, führte aber nicht zum gesuchten Gottesbegriff. Gott ist nicht Substanz als Träger von verschiedenen Eigenschaften, wie z. B. Größe, Schönheit usw, denn Gott ist selbst seine Größe und Schönheit. In seinen *Confessiones* meint Augustinus noch, Gott hat keine Akzidentien und ist daher keine Substanz.⁶³

In *De Trinitate* betont Augustinus die Akzidentslosigkeit Gottes, seine Einfachheit und Unwandelbarkeit bezeichnet er mit dem Begriff *essentia*, da er von *esse* abgeleitet wird, also das, was wahrhaft sei und sein Sein bewahrt. Augustinus verwendet in gleicher Weise die Begriffe *substantia* und *essentia*, betont aber, dass der Substanzbegriff für den Gottesbegriff nicht gänzlich angemessen ist, da *substantia* als Nominalform von *subsistere* für ein Subjekt als Träger von Eigenschaften gilt. Als

⁶¹ Dieses Buch wird im 6. Und 7. Kapitel sehr ausführlich erläutert.

⁶² Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des Geistes nach Augustin*. Meiner 2000, S.56-74

⁶³ Confessiones 4.16.29

Substanz im eigentlichen Sinn kann nur Veränderliches bezeichnet werden.⁶⁴ Augustinus verwendet trotz dieses Einwandes weiterhin den Substanzbegriff für Gott, gibt aber dem Begriff *essentia* den Vorrang im Hinblick auf die Unzerstörbarkeit und die Unwandelbarkeit des wahren Seins. Nur das Unveränderliche kann sein Sein (notwendigerweise) bewahren.

Aristoteles' *erste ousia* (Substanz), das Individuum und seine Bestimmungen, die wechseln können, ohne dass das Individuum aufhört zu sein, erfährt durch Augustinus' *essentia* eine Vervollkommnung durch Umformung zu einem notwendig Seienden, das mittels des Kriteriums der *Kontingenz* den Akzidentien in gleicher Weise gegenübergestellt wird, wie dem, was Akzidentien besitzt. Die *erste ousia* und ihre Akzidentien fasst Augustinus mit dem Begriff *Kontingenz* zusammen. Der Allgemeinbegriff *essentia* bezeichnet zwar auch die *species* oder den *genus*, aber Augustinus möchte zeigen, dass seine *essentia* kein Allgemeines ist, sondern der *eine* Gott, aufgrund der Wahrhaftigkeit seines Seins.

5.3.2. Substanzidentität und Gleichheit der Personen

Das Gleichheitsprinzip ergibt sich aus der Akzidentslosigkeit Gottes und besagt, dass es keine Rangunterschiede innerhalb der Trinität gibt. Der Vater ist nicht größer als der Sohn und der Sohn nicht größer als der Heilige Geist. Zwei Personen zusammen sind nicht mehr als eine Person, und jede Person ist ebenso groß wie die gesamte Trinität. Die Nichtaddierbarkeit in der intelligiblen Welt steht dem körperlichen Dasein, in dem Teilbarkeit und Zusammensetzbarkeit wesentliche Komponenten ausmachen, gegenüber. Das wandelbar Seiende unterscheidet sich von seinen Eigenschaften, das Haus ist nicht schon dadurch groß, weil es ein Haus ist, es könnte ja auch klein sein. Nach der Ideenlehre (die auch Augustinus teilt) ist das Haus groß, da es an der Größe selbst teilhat. Die Größe verleiht nicht nur anderen Dingen das Großsein, sie ist auch selbst groß. Das Großsein der Größe selbst entsteht nicht durch Teilhabe, sondern ist Ausdruck des Wesens. Die Größe ist mit ihrem Sein identisch.

Gott ist unwandelbar, daher ist seine Größe, seine Gerechtigkeit, seine Macht bzw. sein Gottsein selbst, Ausdruck seines Wesens und nicht Ergebnis einer Teilhabe. Gott vereinigt alle Attribute in sich. Sein *esse* ist identisch mit seinem *magnus esse*, *iustus esse*, *sapiens esse* etc. Jede der göttlichen Personen ist Gott und Gott ist die Größe selbst. Die Personen sind nicht gleich wegen ihrer gleichen Eigenschaften, denn dann

⁶⁴ vgl. De Trinitate VII 5.10

wären zwei Personen mehr als eine – die Gleichheit gründet in der Unwandelbarkeit der Trinität als Ganze und auch der einzelnen Personen. Die Gleichheit bezieht sich auf das Verhältnis jeder Person zur gesamten Trinität, nicht nur auf das Verhältnis der drei Personen zueinander. Die göttliche Trinität ist nur *eine substantia* bzw. *essentia*, Vater, Sohn und Heiliger Geist sind für sich Gott, jedoch keine drei verschiedenen oder drei gleiche Götter, sondern nur der *eine* Gott.

5.3.3. Relationalität

Zur Unterscheidung von Substanz und Akzidens verwendet Augustinus die Begriffe *secundum substantiam*, kurz: *ad se*-Aussagen bzw. *secundum accidens*, bei Relationen: *ad aliquid relative*, kurz: *ad aliquid*.

Die Arianer fassten alle Aussagen über Gott als *secundum substantiam* auf. Da der Vater ungezeugt, der Sohn aber gezeugt ist, ist dieser substantiell verschieden und geringer.

Augustinus wertet die Kategorie der Relation mit dem Begriff des *Gezeugtseins* auf. Im Gegensatz zur Relationalität eines Dinges handelt es sich bei den Aussagen von den trinitarischen Beziehungen untereinander um echte Relationsaussagen wie z.B. das Vatersein, das Sohnsein oder das Geschenksein. Von Gott gibt es keine Aussage *secundum accidens*, aber auch nicht alle Aussagen sind Prädikationen *secundum substantiam*. Das relationale Prädikat *secundum relationem* oder: *ad aliquid relative* für das Gezeugtsein des Sohnes berührt nicht die Substanz des Sohnes und verletzt daher nicht die Gleichheit und die Substanzeinheit des Vaters und des Sohnes. Augustinus ersetzt die Aussagen *secundum substantiam* und *secundum accidens* durch Prädikationen *ad se* und *ad aliquid relative* und zeigt, dass von Gott Aussagen gemacht werden können, ohne ihn dadurch zu einem Träger von Eigenschaften zu machen. Alle *ad se*-Aussagen über Gott haben ihren Grund in der unwandelbaren *essentia*. Diese ist ontologisch nicht teilbar, jede einzelne Person ist ebenso *essentia* wie die gesamte Trinität, doch das Subjekt der *ad se*-Aussagen über jede einzelne Person ist austauschbar.⁶⁵ Dank der *ad se*-Prädikationen sind die einzelnen göttlichen Personen weder gegeneinander noch gegen die trinitarische Einheit differenzierbar. Nur durch Aussagen über die Relation wird Gott zum Gegenstand von Prädikationen, und ermöglicht Prädikationen, die nur für die jeweilige Person gelten, z.B. das Gezeugtsein des Sohnes. Die Unterscheidung dreier Personen in der göttlichen Trinität kann nur

⁶⁵ vgl. De trin. V 8.9

durch Relationsaussagen hervortreten und dadurch auch philosophisch legitimiert werden.

Durch das Unveränderlichkeitskriterium gibt es nach Augustinus keine Substanz-Akzidens Unterscheidung für die göttliche Sphäre. Er knüpft hier an die *erste ousia* der aristotelischen Kategorienlehre an, indem er annimmt, dass es eine vollkommene Form dieser *ousia*, die *essentia* gibt, die selbst aber nicht der Kategorienlehre unterliegt. Die Anwendung der Kategorienlehre wird auf diejenige Seinsregion beschränkt, über der die ewige Sphäre steht. Augustinus verwendet dennoch bestimmte Elemente der Kategorienlehre und verändert diese für die Bedingungen des höheren Seins.

5.3.4. Das Verhältnis von Substantialität und Relationalität

Im sechsten Buch von *De Trinitate* fragt Augustinus nach dem Verhältnis von Substantialität und Relationalität in der Trinität, was im siebenten Buch fortgesetzt wird.

Ist jede einzelne Person zugleich substantiell und relational, können *ad se* -Aussagen und *ad aliquid* -Aussagen gemacht werden oder ist eine Person alles, was sie ist, aufgrund ihrer Relationen zu den anderen göttlichen Personen? Ist die Substantialität der Relationalität vielleicht gar untergeordnet? Augustinus holt ja mit dem Kriterium der Unveränderlichkeit die Relation aus dem Bereich der Akzidentien heraus.

Arius meinte, das Geborensein des Sohnes ist als Anfang des Sohnes in der Zeit zu sehen. Mit der Schriftaussage: „*Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*“ (1, Kor 1,24) widerlegten die katholischen Kirchenväter die Aussage des *Arius*. Ist der Sohn die Weisheit des Vaters, dem die Weisheit ja wesentlich zukommt, dann ist auch der Sohn ewig wie der Vater. Sein Anfang kann daher nicht in der Zeit sein. Augustinus greift dieses Argument wieder auf, da es in seiner Trinitätsontologie zu dem Schluss führen könnte, dass der Vater alles, was er in sich zu sein scheint, nur durch seine Beziehung zum Sohn ist. Demnach wäre der Vater nicht seine eigene Weisheit, sondern nur durch die von ihm gezeugte Weisheit weise. Ebenso gälte das Gleiche von seiner Größe, Güte, Ewigkeit, Allmacht und allen seinen *ad se* -Prädikaten.⁶⁶ Vom Vater, wie vom Sohn könnten dann nur Relativaussagen *in se ipso* gemacht werden und *ad se* -Aussagen wären nur *cum Patre* wahr. Der Vater könnte ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater, Gott sein. Die Aussage, der Vater sei ebenso Gott wie der

⁶⁶ vgl. De trin. VI 1.2

Sohn wäre schwächer als die Auffassung, der Vater könne nicht ohne den Sohn Gott sein, da im ersten Fall Substanz und Relation der Person trennbar wären. Augustinus unterscheidet die Prädikate, die Gott als Gott zukommen - da diese mit seinem *esse*, seinem Wesen identisch sind, - von denjenigen Prädikaten, die nur von Gott Vater, Gott Sohn oder dem Heiligen Geist ausgesagt werden können. Jede der drei göttlichen Personen besitzt spezifische Relationen, die nicht in der *essentia* Gottes gründen. Im siebenten Buch fragt Augustinus, ob jede trinitarische Person allein groß, weise usw. sei und ob es *ad se* –Aussagen über jede einzelne Person gibt, oder ob diese Prädikationen im eigentlichen Sinn nicht *cum* -Aussagen seien. Dies scheint ja der Satz 1Kor 1,24 zu meinen. Danach wäre der Vater alles durch den von ihm gezeugten Sohn, der die *essentia* des Vaters verkörpert. *Essentia* wäre demnach ein Relationsbegriff wie Bild oder Wort. Das Seiende wäre nicht mehr *in sich selbst*, sondern nur in der Beziehung zu anderem.⁶⁷ Die Weisheit kann aber nicht im Sohn absolut, im Vater jedoch relativ sein, da alle Relationen auf Gegenseitigkeit beruhen.⁶⁸ Besitzt der Sohn Essentialität, so hat auch der Vater *essentia*. Als anschauliches Beispiel nimmt Augustinus das Wort *dominus*, welches nicht *essentia*, sondern ein Relativum, auf einen Diener bezogen, ist. *Homo* dagegen bezeichnet eine *essentia* und wird *ad se* ausgesagt. Sagt man: „Dieser Mensch ist Herr“, so wird die *essentia* Teil einer Relation, was nur möglich ist, weil die *essentia* auch ein Sein außerhalb der Relation hat. Die Substanz ist früher als die Relation, die Relationalität kann nur als Träger einer Substanz erscheinen. Das entspricht auch der aristotelischen Auffassung. Auch in der göttlichen Trinität ist die *essentia* vorrangig, auch der Vater ist Träger von Eigenschaften, aber auf unvergängliche Weise. Augustinus vergleicht die Relation von Vater und Sohn mit dem Verhältnis eines gefärbten Dinges zu seiner Farbe. Die Farbe bleibt immer Farbe eines gefärbten Körpers, welcher immer relativ zur Farbe bleibt. Die Farbe befindet sich ausschließlich in Relation auf den gefärbten Körper, während dieser Substantialität besitzt und *ad se* ansprechbar ist. Ist demnach die Farbe, die *ad se* ansprechbar ist, ebenso Substanz wie der Körper? Kann man die Beziehung von Vater und Sohn analog denken? Die ontologischen Verhältnisse scheinen Augustinus von anderer Art zu sein, obwohl sie die gleiche sprachliche Form aufweisen, wie z.B. „*sapientia sapiens est*“. Die *sapientia* ist eine *essentia*, die Farbe dagegen ist eine *qualitas*, die an einer *essentia* vorkommt. Die weiße Farbe nennt man *ad se* weiß, sie ist aber nur eine *qualitas*. *Ad se* –Prädikationen sind für sich allein genommen doch

⁶⁷ Trin. VII 1.2

⁶⁸ Trin. VII 1.2 vgl. auch Aristoteles Kategorien 7b14

kein ausreichendes Kriterium für Substantialität. Die beiden Seienden unterscheiden sich auch durch das Kriterium der Unvergänglichkeit. Eine Seele kann weise werden, diesen Anteil an der Weisheit aber wieder verlieren, wobei die Weisheit selbst immer unverändert bleibt. Die weiße Farbe eines Körpers hingegen hört auf zu bestehen, wenn der Körper die Farbe verliert. Das Weißsein hört auf zu sein - im Gegensatz zur Weisheit, die immer existiert. Wäre Gott Vater erst durch seinen Sohn weise, so wäre der Sohn seine *qualitas* und nicht sein *proles* (Sproß). Auch das Argument, der Vater hätte nicht nur die Qualitäten, sondern auch sein Sein durch den Sohn ist nicht haltbar, denn dann wäre der Vater vom Sohn gezeugt oder geschaffen. Augustinus sieht nur eine Möglichkeit, nämlich die der Einfachheit des Vaters, und hiermit die Identität seines *esse* mit seinem *sapiens esse* und allen anderen *ad se*-Prädikaten. Der Vater ist, was er in sich ist, nicht wegen seiner Relationen, sondern aufgrund seines Wesens. Der Sohn ist dem Vater gleich, da sie beide *essentia* und *una essentia* sind. In ihren Relationen sind sie Wesen von Wesen und Weisheit von Weisheit.⁶⁹ Christus ist die Weisheit Gottes, weil er als Sohn dieselbe Weisheit ist, wie der ihn zeugende Vater. Die zwei wesensidentischen Seienden sind voneinander hervorgebracht. Der biblische Begriff *sapientia genita* ist eine Doppelbezeichnung für den Sohn, der die Wesensidentität mit dem Vater (*ad se*) und seine Herkunft vom Vater (*ad aliquid relative*) definiert.

Augustinus' Analyse hat zwei Ergebnisse:⁷⁰

1. Das Wesen steht über der Relation, in der endlichen wie auch in der göttlichen Sphäre. Die Unanwendbarkeit des Substanz-Akzidens-Schemas auf Gott führt nicht zur Umkehrbarkeit der Verhältnisse, die Relation kann demnach nicht vor dem Wesen sein. Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander beruht auf den Wesensbestimmungen, die wiederum für alle gleich sind.

2. In der Rede vom *verbum* wird die Totalrepräsentation in der Relation von Vater und Sohn sichtbar. Der Sohn stammt vom Vater wie das Wort vom Sprechenden. Da Vater und Sohn wesensgleich sind, ist im Sohn der Vater. *Verbum* und Vater sind Relationsbegriffe, der Vater zeigt sich dennoch ganz im Wort des Sohnes, beide sind Gott. Das *verbum Dei* als ein innertrinitarisches Verhältnis ist nicht hörbar, wie ein Sprechen in der Zeit, das dem Gedachten folgt, obgleich Augustinus eine Parallele

⁶⁹ Vgl. De trin. VII 2.3

⁷⁰ Vgl. Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Meiner 2000, S.73

erkennt, denn das gesprochene Wort zeigt sich selbst und den Gegenstand. Eine weitere Analogie zur Doppelsichtigkeit des *verbum Dei*, als vollständige Äußerung seines Wesens, findet Augustinus im letzten Buch im inneren Wort (*verbum intimum*) des menschlichen Geistes. (*mens humana*)

6. Die wichtigsten Bücher

6.1. Buch VIII

Überblick

Das 8. Buch beginnt mit dem Fragen „nach innen“, einer Methode, die Augustinus anwendet, um die Trinität aus dieser Perspektive des Innen adäquater erfassen zu können. Dieser *modus interior* bildet in der Folge das Grundmotiv des gesamten zweiten Teiles von *De Trinitate*. Augustinus analysiert dafür zunächst den Begriff der Liebe, der sich aus dem Liebenden und dem Geliebten konstituiert. Augustinus möchte die Seele zur Einsicht in die göttliche Dreifaltigkeit auf dem Pfad über die Ideenschau der Wahrheit, des Guten, der Gerechtigkeit und der Liebe führen.⁷¹

Das umfassende Verstehen eines Gegenstandes ist nach Augustinus erst in dessen Anschauung vollends möglich. Der Aufstieg zu einer direkten Schau Gottes spielt auch schon in seinen Frühschriften und ganz besonders auch in den *Confessiones* eine bedeutende Rolle. Das 8. Buch von *De Trinitate* ist im Hinblick auf Augustinus' Denkgeschichte insofern revolutionär, als es auf der These beruht, dass die ontologische Struktur der Dreifaltigkeit eine Schau durch den endlichen menschlichen Verstand unmöglich macht. Es gibt keinen direkten Weg zur Trinität nach neuplatonischer Anschauung. Dem Menschen ist aber, so der veränderte Erkenntnisweg, eine vermittelte Schau Gottes im Bild und im Spiegel möglich. Der menschliche Geist ist das höchstrangige Seiende unterhalb Gottes. Auch der menschliche Geist hat trinitarische Gestalt, welche als Schau Gottes im Bild verstanden werden kann.⁷²

Die Überlegungen im Einzelnen

Ab dem 8. Buch fragt Augustinus nach dem *Inneren*, er sucht den Weg zum geistigen Inneren des Menschen, nachdem die Ausführungen der ersten sieben Bücher zwar

⁷¹ Vgl. Johannes Brachtendorf : *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Hamburg 2000, S.79.

⁷² Vgl. „ebd.“ S.3-4

durch Wiederholung besser eingeprägt werden können, aber nicht zur *Erkenntnis* der göttlichen Trinität führen. Augustinus sucht im inneren Menschen nach Spuren der Trinität, da er meint nur der menschliche Geist, die *mens*, das „Haupt der Seele“, ist nach dem Bild Gottes geschaffen. Augustinus erläutert die Gleichheit und Einheit der drei göttlichen Personen, alle zusammen sind nicht größer als jede einzelne Person. Im Anblick der ganzen Schöpfung kann der Mensch ein Abbild Gottes, ein Anteilhaben der menschlichen Natur an den höchsten Ideen, z. B. der Idee des Guten, erkennen. Könnten wir das Gute selbst erblicken, sähen wir Gott. Der Mensch kann über Gut und Böse urteilen, er hat daher eine *Kenntnis* des Guten. Die Schau Gottes wäre demnach über die Anerkennung, das *Lieben*, der Ideen, wie z.B. der Idee des Guten und des Wahren, denkbar. Die wahre Liebe wird durch die Vermittlung der Idee des Gerechten, Guten, usw. möglich, entweder weil der geliebte Mensch diese Idee verkörpert oder weil er ihr entsprechen *soll* (vgl. VIII 9). Da Gott die Liebe ist, liebt derjenige Gott, welcher seinen Nächsten liebt. Gott ist also die Liebe *in* uns. Der *Glaube* muss nach Augustinus dem Verstehen vorausgehen, die Autorität der Kirche soll respektiert werden. Im achten Buch zeigt Augustinus eine Möglichkeit der Erkenntnis der göttlichen Trinität in der Liebe. Die Trinität wird auch dann geliebt, wenn einfach Gott geliebt wird. In der Liebe findet Augustinus eine Spur der Trinität, nämlich im *Liebenden*, in dem *Geliebten* und in der *Liebe* selbst.

Augustinus betont, dass die Dreieinheit keine drei Götter oder drei Gute oder drei Allmächtige sind, also nicht von drei Personen gesprochen werden kann. Vielmehr ist die Trinität *ein* Gott, *ein* Guter, *ein* Allmächtiger und was auch immer jeweils auf sich selbst als einzelne bezogen hinsichtlich des Wesens der Dreieinheit ausgesagt wird. *Sein* bezieht sich dabei auf Begriffe der Größe (des Groß-Seins), auf Güte (das Gut-Sein), auf Weisheit (das Weise-Sein) und auch darauf, was sonst noch von jeder einzelnen Person oder von der Dreieinheit auf sich bezogen gesagt werden kann.

„Deshalb spricht man von drei Personen oder drei Substanzen, nicht um irgendeine Verschiedenheit des Wesens einsichtig zu machen, sondern um wenigstens mit irgendeinem Worte antworten zu können, wenn gesagt wird: Um welche drei Personen oder Dinge handelt es sich denn? So bedeutsam ist weiterhin die Gleichheit in dieser Dreieinheit, daß, was die Göttlichkeit anbelangt, nicht nur der Vater nicht größer als der Sohn, sondern auch der Vater und Sohn zusammen nicht etwas Größeres sind als der Heilige Geist und nicht irgendeine beliebige einzelne Person für sich allein etwas Kleineres ist als die (ganze) Dreieinheit selbst.“ (1.1)⁷³

In der Dreieinheit sind zwei oder drei Personen nichts Größeres als eine einzige von ihnen. Der Mensch kann das nicht erfassen, er nimmt nur die Wahrheit des

⁷³ Die Kurzbelege beziehen sich immer, wenn nicht anders angegeben, auf das jeweilige Buch,

Geschaffenen wahr, nicht aber die Wahrheit selbst. Dabei ist es nicht möglich, einen Größenvergleich in Gott anzunehmen, da sonst die Größe, Wahrheit und Güte ebenso mehr oder minder sein müsste. (1.2)

„In der Substanz der Wahrheit ist ja, weil sie allein wahrhaftig ist, nur das größer, was wahrhaftiger ist. Im Geistigen und Unwandelbaren aber gibt es nichts, was wahrhaftiger wäre als etwas anderes, weil alles gleich und unveränderlich ewig ist.“ (1.2)

Der Heilige Geist ist ebenso wahrhaft, Vater und Geist zusammen sind nicht größer als der Sohn, der Sohn und der Heilige Geist zusammen nicht größer als der Vater, denn im Wesen der Wahrheit wahr sein ist dasselbe wie sein, und weil *zu sein* dasselbe ist wie groß, weise oder wahr sein (vgl.1.2.). Was wir als Menschen erkennen können, ist also nur, was Gott *nicht* ist. Ein unmittelbares Erkennen der Wahrheit, eine Art Schau ist, was sich sehr selten ereignet, immer nur für einen kurzen Moment möglich, gleich einem Blitzschlag. Durch unsere materielle Durchdrungenheit fallen wir wieder in Zeit und Raum zurück. Eine echte Gotteserkenntnis ist also erst in der kommenden Welt möglich, obwohl ekstatisches Erkennen hin und wieder aufflackern kann.⁷⁴

Nach der Ansicht des Augustinus darf im Geistigen nichts Wandelbares für Gott gehalten werden. Wenn er formuliert: „Gott ist das Licht“, dann spricht er nicht vom optisch erkennbaren Licht, sondern vom Sehen mit dem Herzen, und zwar in dem Augenblick, in dem es die Botschaft hört, dies sei die Wahrheit (2.3). Nur wenn sich die Seele von allem Vergänglichen loslösen könnte, wäre sie imstande, zur Wahrheit selbst zu gelangen: Nur dann könnte sie erkennen, dass Gott „die Wahrheit“ ist.⁷⁵ Die menschliche Seele aber ist nicht zugleich wahr und groß, denn eine wahre Seele kann auch jemand haben, der keine große Seele hat. Deshalb ist das Wesen des Leibes und der Seele auch nicht das Wesen der Wahrheit selbst, wie es die Dreieinheit ist. (vgl. 2.3)

„Wenn ich nämlich zum Beispiel höre, daß man von einer guten Seele spricht, so erkenne ich, wie es zwei Worte sind, eben aus diesen Worten zweierlei, zum einen daß sie Seele ist, zum anderen, daß sie gut ist. Dazu daß sie Seele ist, trug sie selber nichts bei; sie war ja noch nicht, so daß sie ihr Sein hätte bewirken können. Aber daß sie eine gute Seele ist, dazu ist, wie ich sehe, ein Wirken mit dem Willen notwendig.“ (3.4; S.11)

Die Seele wirkt durch Zuwendung zu dem, welches sie selbst nicht ist. Um eine gute Seele zu werden, wendet sich die Seele also dem Guten zu. Das ist aber kein selbstverständlicher Vorgang, sondern eine Konsequenz des Wirkens mittels des Willens (3.4). Gäbe es keine wandelbaren Güter, dann gäbe es auch kein

⁷⁴ Vgl. Alfred Schindler: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen 1965, S.171.

⁷⁵ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. Hamburg 2000, S.81.

unwandelbares Gut. Würde es dem Menschen möglich sein, die Güter beiseite zu lassen und wäre es in dieser Form möglich, das Gute selbst zu schauen und zu durchschauen, dann würde man Gott schauen; und hängt man Gott in wahrer Liebe an, so wird man selig. (3.5)

„Eine Schande aber wäre es, anderem das nur geliebt wird, weil es gut ist anzuhängen und das Gute selbst, von dem jenes seine Güte hat, nicht zu lieben.“ (3.5)

Die Seele wendet sich demjenigen zu, dem sie verdankt Seele zu sein um gut zu werden.

„...durch Hinwendung des Willens wird jenes Gut geliebt, dem die Seele auch das verdankt, was nicht verlorenght, auch nicht durch die Abwendung des Willens.“ (3.5)

Wendet sich die Seele jedoch vom höchsten Gut ab, so ist sie zwar nach wie vor noch Seele, aber sie ist keine gute Seele mehr (vgl. 3.5).

Einen ganz wesentlichen Stellenwert nimmt für Augustinus nunmehr die Frage ein, wie es möglich sein soll, Gott zu lieben, ohne ihn aber zu sehen. Nach Augustinus ist es zwar möglich, etwas zu kennen, ohne es zu lieben, aber etwas zu lieben, ohne es zu kennen, scheint für ihn eher unmöglich. Die Konsequenz aus dieser Denkfigur lautet für Augustinus, Gott müsse daher durch den Glauben geliebt werden. Zur Erkenntnis Gottes müssten Glaube, Hoffnung und Liebe zusammenwirken: Die Seele glaubt, was sie noch nicht sieht, und erhofft und liebt, was sie glaubt. (vgl. 4.6.15) Die Seele kann direkt erfassen, was sie selbst ist, aber auch was sie – etwa in Bezug auf die Gerechtigkeit – selbst nicht (oder noch nicht) ist. Zum Beispiel weiß ja nicht nur der Gerechte, was Gerechtigkeit ist, sondern dieses Wissen kommt auch dem nicht (oder noch nicht) Gerechten zu.⁷⁶

Gott zu lieben ist gleichbedeutend damit, ihn als das Gute selbst zu lieben. Über alles Gute könnten wir nicht urteilen, wenn wir den Begriff des Guten selbst nicht hätten. Aber wären die Menschen stets imstande, das Gute selbst zu sehen, so könnten sie auch Gott anschauen. Dies ist aber – ebenso wie bei der Wahrheit – nicht dauerhaft möglich. Dennoch haben die Menschen ein Bewusstsein des Guten, eine Urteilsfähigkeit über Gut und Böse⁷⁷, das heißt aber noch nicht, dass sie Gott auch sehen können. Gott zu erschauen ist also ein Anerkennen der Ideen, insbesondere der Idee des Guten und der Idee des Wahren. Jenes höchste Gut zu lieben, ohne es zu sehen und zu kennen, das scheint für Augustinus nur im Glauben möglich zu sein. Und selbst im Glauben muss dann erst richtig verstanden werden, *was* geglaubt wird.

⁷⁶ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. Hamburg 2000, S.93.

⁷⁷ Vgl. Schindler: *Wort und Analogie*. Tübingen 1965, 171-172

Wollen die Menschen also die Trinität verstehen, müssen sie zunächst einmal nicht nur glauben, sondern *richtig glauben*. Die Genus- und Spezies-Erkenntnis reicht hierzu nicht aus, denn die Menschen wissen zwar, was drei sind, aber sie lieben nicht „drei“, sondern nur den *einen* Gott.⁷⁸

Augustinus kehrt an dieser Stelle zu der Frage zurück, warum wir den Apostel lieben. Die Liebe zum Apostel Paulus gilt seiner gerechten Seele. Wer eine gerechte Seele liebt, weiß nicht nur, was Gerechtigkeit ist, sondern liebt auch die Gerechtigkeit, weil er gerecht werden will, wenn er es nicht schon ist.⁷⁹ Wenn wir also die Schriften des Apostels Paulus lesen oder hören, so stellen sich die Leser oder Hörer sein Gesicht oder die der anderen Menschen, die in seinen Erzählungen beschrieben werden, unterschiedlich vor: Es bleibt zwar unklar, wie diese Menschen tatsächlich ausgesehen haben, aber uns ist klar, was ein Mensch ist. Unser Glaube beruht nicht auf dem Aussehen, sondern auf dem Leben, das die in den Schriften erwähnten Menschen in Gottes Gnade geführt haben. Auch das Antlitz des Herrn wird unterschiedlich dargestellt, was wir aber glauben und lieben, das ist seine Ausstrahlung, seine Menschwerdung in Demut, um uns Gottes Liebe zu beweisen (4.7; 5.7). Für Augustinus ist es dabei ganz wesentlich, darauf zu achten, dass unser Glaube keine Einbildung sei.

„Wie also können wir diese Dreieinheit, die wir nicht kennen, glaubend lieben. Etwa nach einem Art- und Gattungsbegriff, wie wir den Apostel Paulus lieben? Wenn dieser auch nicht das Aussehen hat, das uns beim Gedanken an ihn vorschwebt, und wenn wir darüber in völliger Unkenntnis sind, so wissen wir doch was ein Mensch ist.“ (5.8; S.21)

Die Menschen wissen, was Dreieinheit ist, weil wir wissen, was drei sind. Wir lieben jedoch nicht jede Dreieinheit, sondern was in der Dreieinheit Gott ist. Wir lieben also glaubend den noch nicht gesehenen Gott (vgl. 6.8). „Das also lieben wir in der Dreieinheit, was Gott ist.“(5.8;S.23)) Unser Glaube berührt nicht das leibliche Aussehen dieser Menschen, sondern nur das Leben und die Taten, die jene vollbracht haben, ihre „gerechte Seele“. Wir wissen, was ein Gerechter ist, so wie wir auch wissen, was eine Seele ist. (vgl. 6.9)

„Gerecht ist aber im Menschen nur die Seele .Und wenn der Mensch gerecht heißt, dann heißt er es nur auf Grund seiner Seele, nicht seines Körpers. Die Gerechtigkeit ist nämlich eine Art Schönheit der Seele, durch welche Menschen schön sind, vielfach auch solche, die am Körper verwachsen und unförmig sind.“ (6.9;S.27)

Augustinus stellt auf diese Weise eine Verbindung des Wissens um Gerechtigkeit zur Liebe her: Durch unseren Geist erkennen und lieben wir die Idee der Gerechtigkeit

⁷⁸ Vgl. ebd. 1965, 172-173

⁷⁹ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. Hamburg 2000, S.98

und wissen deshalb, was Gerechtigkeit ist. Die wahre Liebe ist stets mit der Idee des Gerechten, Guten usw., verbunden, entweder weil der geliebte Mensch dieser Idee entspricht oder weil er ihr entsprechen *soll*. Diese Ideen lieben wir um ihrer selbst willen, so wie wir die Menschen, die wir lieben, um ihretwillen lieben.⁸⁰

„Wer also die Menschen liebt, muß sie lieben, weil sie gerecht sind oder auf daß sie gerecht werden. So muß er nämlich auch sich selbst lieben: entweder weil er gerecht ist oder damit er gerecht wird; so liebt er dann seinen Nächsten wie sich selbst ohne irgendeine Gefahr. Wer sich nämlich anders liebt, liebt sich ungerecht, weil er sich darauf hin liebt, dass er ungerecht ist, dazu also, dass er böse ist, und deshalb liebt er sich schon nicht mehr. Denn ‚wer das Unrecht liebt, haßt seine Seele.‘“ (6.9;S.33)

Die Gottesliebe gehört untrennbar zur wahren Liebe, denn wer den Nächsten liebt, liebt auch die Liebe selbst, und da Gott die Liebe ist, liebt er Gott, wenn er seinen Nächsten liebt. (vgl. 8.12) Augustinus verweist hier auf die Aussage Jesu, der sagt: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt. Denn Gott ist die Liebe.“ (8.12)

Eine weitere wichtige Klärung besteht für Augustinus in der Antwort auf die Frage, was denn Liebe überhaupt sei: Der wahrhaft liebende Mensch, so Augustinus, lebt gerecht und verachtet alles Sterbliche aus Liebe zu den Menschen. Er ist, wie Jesus Christus, auch bereit, für seinen Bruder zu sterben. (vgl. 7.10) Abermals rekurriert Augustinus zur Untermauerung dieser Aussagen auf einige Passagen aus den Schriften:

„Da es nämlich zwei Gebote gibt, an denen das ganze Gesetz hängt und die Propheten, die Liebe Gottes und die Liebe des Nächsten.[...]’Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. [...] Denn das ganze Gesetz wird mit einem Satz erfüllt, in dem es heißt; Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst’, oder im Evangelium: ‘Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen auch tun. Denn das ist das Gesetz und die Propheten’ [...] ‘Gott aber ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.’ Es ist also folgerichtig, dass er vor allem Gott liebt.“ (7.10;S.35))

Nach Augustinus brauchen die Menschen also nicht lange nach Gott zu suchen: Denn er ist die Liebe und er ist in uns, er ist „innerlicher“ noch als unser „Inneres“. Wir erreichen die göttliche Ruhe, indem wir nicht selbtherrlich dasjenige vollbringen wollen, was ein Engel *kann*, sondern indem wir demütig das sein wollen, was ein Engel *ist*. (vgl. 7.11) Augustinus greift dabei neuerlich auf Jesus Christus zurück, wenn dieser sagt: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.“ Und Augustinus fügt hinzu:

„Mächtiger ist nämlich und sicherer fest gegründete Demut als windiger Hochmut. Deshalb fährt er (Jesus Christus) fort. ‘Und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen.’ ‚Die Liebe bläht’ nämlich ‚nicht auf’. Und ‚Gott ist die Liebe’, und die Gläubigen werden in Liebe bei ihm ausruhen.“ (7.11)

„Gott ist die Liebe.“(7.11)

⁸⁰ vgl. Schindler : *Wort und Analogie*. Tübingen 1965, S.173

Wer den Bruder liebt, der liebt auch die Liebe durch die er liebt. Er kennt die Liebe besser als den Bruder, den er liebt und daher ist ihm Gott näher als der Bruder, da Gott die Liebe ist und innerlicher und gegenwärtiger ist, als der Bruder. (8.12) Deshalb ist die Liebe zu Gott, die ohne ein Kennen Gottes unmöglich wäre, möglich.⁸¹

Weiters zitiert Augustinus den Johannesbrief:

„Geliebte, wir wollen einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist; und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt. Denn Gott ist die Liebe.“(8.12)

Am Ende dieses Buches kommt Augustinus zur entscheidenden Frage, ob man bei diesem „Sehen Gottes im Inneren“ oder in der Liebe denn auch imstande sei, die Trinität zu erkennen. Und in einer Rückschau auf die früher gestellte Frage nach der Liebe zu einem Glaubensgegenstand der Vergangenheit kommt Augustinus zu folgendem Ergebnis der trinitarischen Struktur der Liebe:

Die Liebe ist dreifach gestaltet im *Liebenden*, das *Geliebte*, und die *Liebe selbst*. (10.14)

„Die Liebe ist nun 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. [...] Was liebt die Seele anderes im Freunde anderes als die Seele? Auch hier sind also drei: der Liebende, das Geliebte und die Liebe.“ (10.14;S.45)

Die dem Glauben vorangegangene Erkenntnis ist beim Trinitätsglauben die Erkenntnis der Dreifaltigkeit in der Liebe. Die Trinität wird auch dann geliebt, wenn einfach Gott geliebt wird. Nur wer die drei in der Liebe kennt, kann an den dreieinigen Gott glauben, weil Glaube ohne Liebe kein richtiger Glaube ist.⁸²

Ohne dieses Motiv der Liebe zu Gott wäre die Theologie des Augustinus undenkbar, denn es bildet eine Art grundsätzliches Axiom, das er in der Folge oft wiederholt. Es ist aber auch ein Motiv, das weit in die abendländische Denkgeschichte zurückreicht und dessen Wurzeln man sowohl in Platons Eros findet, der auf das Schöne gerichtet ist⁸³ als auch bei Aristoteles' teleologischer Ethik, die besagt, dass nicht das Streben das Gute, sondern das Gute das Streben hervorruft.⁸⁴ Im ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* geht Aristoteles sogar soweit, dass er alles Handeln auf ein Gutes gerichtet sieht:

⁸¹ Vgl. ebd., S.173

⁸² Vgl. ebd. S.174-175

⁸³ Vgl. ebd. S. 176 Fußnote 55 (*Symposion. 204d, Phaidros 237d*)

⁸⁴ Vgl. ebd. S.176 Fußnote 56 *Metaphysik XII, c.7 (1072b 3)*

„Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt“.⁸⁵

Auch bei Plotin ist die Vereinigung mit dem Vollkommenen, dem *Einen*, das Ziel des Strebens. Das Streben ist wiederum von dieser begehrten Einigung bedingt.⁸⁶

6. 2. Buch IX

Überblick

Im neunten Buch von *De Trinitate* versucht Augustinus den Nachweis zu führen, dass die Bestimmungen des trinitarischen Gottes auch im menschlichen Geist zu finden sind. Er argumentiert, dass der menschliche Geist sich zwar durch seine Endlichkeit stark von der göttlichen Trinität unterscheidet, strukturell jedoch die gleichen ontologischen Charakteristika wie die der göttlichen Dreifaltigkeit aufweist. Das neunte Buch zeigt, wie man durch die Methode der Analogie einen Weg zur Trinitätskenntnis über das Innere des Menschen, nämlich seinen Geist, finden kann. Natürlich, so argumentiert Augustinus, *ist* der menschliche Geist nicht Gott und auch nicht mit ihm vergleichbar, schließlich ist Gott der Schöpfer alles Seienden, die *mens humana* nur eines seiner Geschöpfe. Zwar darf die *mens* demnach nicht auf eine gleiche Stufe mit Gott gestellt werden, doch weist der endliche Geist des menschlichen Geschöpfes Strukturähnlichkeiten mit dem trinitarischen Gott auf, dessen Erklärung und Verständnis das Ziel der Lehre vom Bild Gottes ist. Augustinus argumentiert dabei auf der Basis einer philosophischen und nicht etwa einer theologischen Theorie des menschlichen Geistes, wenngleich biblische Aussagen als Grundlage seiner Überlegungen dienen.

In seiner Unendlichkeit ist Gott, so Augustinus, zugleich als Dreiheit wie als Einheit aufzufassen, wobei die entscheidenden Merkmale die Wesensidentität der Personen, ihre Dreiheit und ihre Relationalität sind.⁸⁷ In der Selbstbezüglichkeit des menschlichen Geistes entdeckt Augustinus die gleichen Strukturmerkmale wie in der göttlichen Dreifaltigkeit, nämlich Eigenständigkeit, Gleichheit, Einheit und relationale Verschiedenheit der Glieder:⁸⁸

⁸⁵ Nikomachische Ethik I,1; übers. v. Olof Gigon (dtv München 1991)

⁸⁶ Vgl. Schindler: Wort und Analogie. S.176-177

⁸⁷ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. S.118

⁸⁸ Vgl. Johannes Brachtendorf: *Gott und sein Bild*. Paderborn 2000, S.161

1. Vater, Sohn und Geist sind je einzeln ansprechbar und haben dadurch Eigenständigkeit.
2. Da die *ad se* -Bestimmungen für alle drei dieselben sind, herrscht Gleichheit unter den Dreien.
3. Durch ihre Nicht-Addierbarkeit wird die Gleichheit zur Einheit.
4. Durch ihre spezifischen Relationen sind sie untereinander unterscheidbar.

Im Phänomen der unmittelbaren Selbsterkenntnis finden sich im menschlichen Geist Strukturmerkmale der göttlichen Trinität, sodass der Mensch als Bild Gottes (*imago dei*) bezeichnet werden kann. Dieses Bild der göttlichen Dreieinigkeit findet sich in dem sich selbst erkennenden und liebenden Geist, welcher der einzig wahre Ort dafür ist, da er Gott am nächsten steht und nach Augustinus daher unsterblich ist.⁸⁹ (vgl. auch De Trin. XIV 6) Der menschliche Geist ist zwar nicht gottgleich, weist aber Parallelen hinsichtlich seiner Konstitution auf.

Im neunten Buch greift Augustinus auch auf die am Ende des achten Buches behandelte Liebestriade, die sich aus den Elementen *amor*, *amans* und *quod amatur* zusammensetzt, zurück, wobei im Selbstbezug der Liebende und das Geliebte zusammenfallen.

Im Bereich des Wissens findet Augustinus eine ähnliche Dreierstruktur in der Dreiheit von *mens- amor sui – notitia sui*. Um den trinitarischen Charakter dieser Dreiheit von *Geist*, *Selbsterkenntnis* und *Selbstliebe* aufzuzeigen, verwendet er verschiedene, von der Tradition vorgegebene Schemata, die sich aber zur Beschreibung der wahren Struktur des Geistes als ungenügend erweisen. Das neunte Buch greift aber nicht nur auf das vorherige zurück, sondern verweist auch bereits auf das folgende zehnte Buch, in dem dann das Fundament menschlicher Subjektivität mit der Triade *memoria – voluntas - intelligentia* erfasst wird.

Die Überlegungen im Einzelnen

In der Einleitung des neunten Buches betont Augustinus nachdrücklich, dass der Trinitätsglaube erst nach diesem Leben durch die Schau von Angesicht zu Angesicht in sichere Erkenntnis übergeht. Doch der Glaube verlangt schon im endlichen Dasein nach Einsicht: Wahres soll gesucht werden, nicht Unerkanntes als Erkanntes vorweggenommen werden. Das *credere* soll also zum *intelligere* führen. Darum erfordert die *visio* der göttlichen Dinge, soweit dies im Diesseits möglich ist, immer

⁸⁹ Vgl. Alfred Schindler: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen 1965, S.181

die *fides* (VII, 1.1.). Im Glauben vertraut sich der Mensch einer *auctoritas* an und gelangt so zu einer Erkenntnis von Dingen, die er nicht direkt erkennen kann. Den Inhalt des Trinitätsglaubens gibt die Autorität vor:

„Was also jene Frage betrifft, so wollen wir glauben, dass der Vater, Sohn und Heiliger Geist der eine Gott ist, der Schöpfer und Lenker des geschaffenen Alls – dass der Vater nicht der Sohn ist, und dass der Heilige Geist nicht der Vater oder der Sohn ist -, sondern dass es ist die Dreieinheit der aufeinander bezogenen Personen und die Einheit des gleichen Wesens.“⁹⁰ (1.1.)

Entscheidendes Kriterium des Glaubens ist die *auctoritas* der Kirche, welche den Gläubigen den Bibelgehalt näher bringt. Die Frage, ob der Mensch nicht auch ohne Bibelkenntnisse, allein mit der *ratio*, z.B. durch den Blick auf die wunderbare Schöpfung, Gott und sein Wort erkennen könne, stellt sich für Augustinus nicht: Für ihn geht der Glaube, die *fides catholica*, allen Überlegungen über die Gleichheit und Einheit der Trinität voran (vgl. auch I, 4.7. bzw. IV, 6.10. und XII, 13.20.). Eine Differenz anerkennt Augustinus allerdings zwischen der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung und jener der Trinität: Denn Gottes Güte strahlt aus in die Schöpfung, an der alles in irgendeiner Weise teil hat, während die Trinität sich nicht in dieser umfassenden Art und Weise in die Schöpfung ausstrahlt und daher auch nicht auf diesem unmittelbaren Weg erkannt werden kann⁹¹. Vielmehr sind nach Augustinus Substanz- bzw. Wesensidentität der Personen, ihre Dreiheit und ihre Relationalität charakteristische Trinitätsstrukturen.

Wenn nun der Geist (*mens*) auf der Basis des Glaubens und der Autorität der Kirche beruhend, von Augustinus als Bild der göttlichen Trinität anerkannt wird, wie ist dieser Geist dann zu interpretieren? Die *mens*, so definiert sie Augustinus später im 15. Buch, „ragt (...) hervor in der Seele und ist gleichsam ihr Haupt.“ (XV 11). In Augustinus' Terminologie fallen *mens* und *anima* mitunter auch in eins, und heißt dann *animus*, insbesondere in der Diskussion um die Beschaffenheit der Seele im 10. Buch. Grundsätzlich betrachtet Augustinus aber den Geist zwar als Teil der Seele, spricht ihm aber doch eine eigene Wesenheit zu. Der Geist, *mens*, ist nicht vorstellbar und nur durch das Denken erfassbar; er kann als wesenhafte Beziehung zu sich selbst interpretiert werden.

Der Geist, so ist zunächst festzuhalten, ist *Selbstgewissheit*, da er auch das Nichtgewusste irgendwie weiß, indem er eine Gewissheit bildet, die es ihm erst ermöglicht über seine Wissenheit oder Unwissenheit zu urteilen. Sein Nichtwissen von

⁹⁰ De trin. IX 1.1 Die Anmerkungen im Text beziehen sich, wenn nicht anders angegeben auf das jeweilige Buch.

⁹¹ Vgl. Schindler: Wort, S.179-180

Vergessenem ist seinem Gedächtnis ebenso gegenwärtig wie sein Zweifel.⁹² Der Geist hat Vernunftfunktion und umfasst also auch Affekt und Wille. Augustinus entwickelt im neunten Buch von *De Trinitate* ausgehend von den Erfahrungen des *denkenden Selbstbezugs*, des Wissens und des Wollens, einen nicht-gegenständlichen Begriff des Geistes, um den relativ großen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verkleinern. Geistige Tätigkeit ist zum Unterschied von körperlichen Eigenschaften nicht auf einen Träger beschränkt. Vor allem aber kann der Geist mit derselben Liebe, mit der er sich liebt, auch anderes lieben⁹³.

Augustinus baut seine Analogie von *imago dei* und *mens* zunächst auf der Untersuchung des Verhältnisses zur Selbstliebe auf, wobei er zunächst auf die drei Elemente *amor*, *amans* und *quod amatur* Bezug nimmt. Da die Analyse sich auf den menschlichen Geist beschränkt, wird das Verhältnis von *mens* und *amor* zum Gegenstand der Analyse, welches die gleichen Strukturmerkmale wie die göttliche Trinität aufweist, nämlich Gleichheit, Substantialität der Einzelglieder bei Substanzeinheit der Gesamtheit und schließlich relationale Verschiedenheit.

„Wenn sich also der Geist liebt, dann weist er zwei Dinge auf: den Geist und die Liebe. Was aber heißt sich lieben anderes als sich gegenwärtig sein wollen, um sich zu genießen? Und wenn er in dem Maße sein will, wie er ist, dann ist der Wille dem Geist, und die Liebe dem Liebenden gleich.“ (2.2.)

In weiterer Folge, im dritten Abschnitt des neunten Buches, wird nun die – bildhafte – Analogie der göttlichen Dreieinigkeit mit dem sich selbst erkennenden und liebenden Geist vorgestellt. Dabei sieht Augustinus die Liebe als geistige Substanz wie auch die *mens*, sie bilden jedoch nur eine einzige *essentia*. Verschieden sind sie in ihrem wechselseitigen Bezug aufeinander, als *amans – amor* bzw. *quod amatur – amor*. Die Substantialität der Einzelglieder erscheint in ihrer einzelnen Ansprechbarkeit *ad se*, sie sind je für sich *spiritus* oder *mens* und sind zusammen doch nur ein *spiritus* und eine *mens*, wobei der Begriff *spiritus* für den göttlichen Geist gilt und die *mens* für den menschlichen Geist.

In der Selbstliebe, gerade kann nun Wesensidentität und Substanzeinheit der einzelnen Glieder zum Vorschein kommen, was bei der Liebe zu materiellen Gütern, zu einem Freund oder auch zu Gott nicht möglich gewesen wäre. Diese beiden Bestimmungen finden ihre Ergänzung zur Dreieinigkeit in der *Selbsterkenntnis*, einem weiteren Wesensmerkmal des menschlichen Geistes. Die Dreiheit ergibt sich daher aus den

⁹² Vgl. Kurt Flasch: Augustin. *Eine Einführung*. Stuttgart 1980, S.338

⁹³ Flasch: *Augustin*, S.342

Begriffen *mens*, *notitia* und *amor (eius)*. Die Intelligibilität der Selbsterkenntnis ist daran erkennbar, dass der Geist nicht durch die Sinne Zugang zu sich selbst hat, sondern durch sich selbst.

„Wie also der Geist selbst durch die Sinne des Leibes die Kenntnis der körperlichen Dinge gewinnt, so gewinnt er die der unkörperlichen durch sich selbst. Also kennt er auch sich selbst durch sich selbst, da er ja unkörperlich ist. Denn wenn er sich nicht kennt, dann liebt er sich nicht.“ (3.3)

Wesentlich ist für Augustinus dabei der Unterschied des geistigen Sehens zum Sehen mit den Augen: Er liegt gerade darin, dass die Augen auf ein Anderes gerichtet sind (sich selbst kann der Mensch ja nur mit Hilfe eines Spiegels sehen), während der Geist sich selbst unmittelbar wahrnehmen kann. Körperliches erfasst der Geist unter Zuhilfenahme seiner Sinnesorgane, was er aber durch sich selbst sieht, ist unkörperlich. Aus der Unableitbarkeit der Selbsterkenntnis folgt ihre Intelligibilität.

Wie bei der Zweiheit von Liebe und Geliebten wird nun auch bei der Dreiheit eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Trinität konstruiert: Die drei Elemente (*mens*, *notitia*, *amor*) sind gleich, wenn die *mens* angemessen geliebt und erkannt wird – nicht wie ein Körper, aber auch nicht wie Gott (vgl.5).

Liebe und Erkenntnis sind je für sich Substanz und bilden zugleich eine einzige Substanz. Sowohl die Erkenntnis wie auch die Liebe umfassen jeweils den ganzen Geist. Die Liebe und die liebende Substanz und die Erkenntnis und die erkennende Substanz stehen relativ zueinander. Sie sind aber nicht trennbar wie Freunde, von denen einer aufhören kann den anderen zu lieben und so aufhören kann, sein Freund zu sein. Sie sind immer relativ, denn wenn *amor* nicht mehr existiert, gibt es auch kein *amans* mehr, ebenso wenig wie kein „Bekopfter“ mehr da ist, wenn kein „Kopf“ existiert“ (5.6), wobei in diesem Exempel jedoch die räumliche Trennbarkeit der Substanz einen Unterschied zur *mens* herstellt.

„Obwohl auch Freunde dem Körper nach voneinander scheinen getrennt werden zu können, so doch nicht der Seele nach, sofern sie Freunde sind. Es kann jedoch auch vorkommen, dass ein Freund seinen Freund zu hassen beginnt und eben dadurch aufhört, Freund zu sein, während sein Freund hiervon nichts weiß und zu lieben fortfährt. Wenn jedoch die Liebe, durch die der Geist sich liebt, zu bestehen aufhört, dann hört zugleich auch der Geist auf, ein Liebender zu sein.“ (4.6)

Der Geist (*mens*) darf nicht als aus mehreren getrennten Elementen bestehend, aber auch nicht als das Ganze, bestehend aus den Teilen *amor* und *notitia*, aufgefasst werden, denn die Erkenntnis erfasst ebenso wie die Liebe jeweils den ganzen Teil. Augustinus erläutert dies an materiellen Beispielen wie der Vermischung mehrerer Flüssigkeiten oder der Einschmelzung von drei Goldringen. Beide Exempel ergeben

kein brauchbares Bild, da die Dreiheit bei der Vermischung jeweils aufgehoben wird. Die vermengten Flüssigkeiten sind ebenso wie das Gold nicht mehr als Relation fassbar und auch nicht mehr *unius substantiae* (vgl.4.7).

„Indes Wasser, Wein und Honig sind nicht von einer Substanz, wengleich aus ihrer Mischung die eine Substanz des Trankes geworden ist.“ (4.7; S.61)

Im Gegensatz dazu denkt Augustinus alle drei Elemente *mens, notitia, amor* sowohl jeweils in sich selbst und zugleich in allen anderen; je eins ist je in zwei anderen und je zwei je in einem. Dieses *esse in* stellt auch einen Wechselbegriff zur Relation dar und entspricht der Nichtaddierbarkeit der drei göttlichen Personen (vgl. auch VI, 9 und VIII, 2). Denn für Augustinus ist trotz der Dreiheit doch auch die Kraft der gleichen Substanz im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist so groß, dass alles, was in Bezug der einzelnen Personen auf sie selbst ausgesagt wird, von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern nur in der Einzahl ausgesagt werden darf (vgl. V 8.9.). Dieses Pluralisierungsverbot für *ad se*-Bestimmungen untersagt die Rede von drei Göttern ebenso wie diejenige von drei Substanzen, womit die Einheit der *essentia* gewahrt bleibt. Die Rede von drei Personen lässt Augustinus nur unter Hinzufügung von *una essentia* zu (VII 4.7-6.12). Aus dem Pluralisierungsverbot folgt das Prinzip der Nicht-Addierbarkeit. Bei *ad se*-Bestimmungen repräsentiert jede einzelne Person alle anderen Personen und den *einen* Gott (vgl. VII 6.11).

Der aristotelischen Kategorienlehre zufolge verhält sich die *mens* zu ihren Vermögen wie eine Substanz zu ihren Akzidenzien. Nach dem Schema der Inhärenz besteht die Welt aus materiell-konkreten Dingen, welche ihrerseits die Träger bestimmter Eigenschaften sind. Augustinus argumentierte aber bewusst gegen die Deutung von *amor* und *notitia* als Akzidenzien, um ihnen einen Substanz-Status geben zu können. Er gibt zu bedenken, dass Einsicht und Willen nicht an der *mens* haften, wie die Farbe am gefärbten Gegenstand, sondern diese transzendieren können, indem sie sich auf anderes als die *mens* richten (4.5). Zudem sei auch die *notitia* Subjekt von *ad se*-Aussagen wie etwa *notitia noscens est*. Die *notitia* kennt sich selbst, steht ontologisch *in se* und ist daher Substanz (vgl. 5.8).

Ähnliches formuliert Augustinus auch bezüglich der Liebe, indem er von *amor* sagt:

„Denn der Geist ist sicherlich in sich selbst, weil er bezogen auf sich Geist genannt wird, wengleich er als kennender oder gekannter oder erkennbarer in bezug auf seine Kenntnis beziehentlich genannt wird; als liebender und geliebter oder liebbarer wird er auf die Liebe bezogen, durch die er sich liebt. Und auch die Kenntnis heißt, wengleich sie auf den erkennenden oder erkannten Geist bezogen wird, doch auch bezogen auf sich gekannt und kennend.“ (5.8)

Mit dieser merkwürdigen Konstruktion untermauert Augustinus seine These von der wechselseitigen Totaldurchdringung von *mens*, *notitia sui* und *amor sui*, weshalb jedes einzelne Glied alle anderen wie auch die Ganzheit darstellt. Die *mens* liebt sich gemäß Augustinus als wissende und weiß sich als liebende. In jeder einzelnen Substanz liegen demnach die anderen beiden vollständig vor. Wie in der göttlichen Trinität sind hier zwei oder drei nicht mehr als eins.

Die Gleichheit der Glieder zeigt sich darin, dass sie ontologisch auf dem gleichen Niveau liegen und dass sie in ihrer Austauschbarkeit – wie die göttliche Trinität – Substanz- und Wesensidentität aufweisen. Auch der Geist kennt sich selbst durch sich selbst, nicht auf dem Umweg über sinnliche Wahrnehmung, wie er Körperliches erkennt.

„Denn die Kenntnis, durch die sich der Geist selbst erkennt, ist sich selbst nicht unbekannt. Und auch die Liebe ist, wenngleich sie auf den liebenden Geist bezogen ist, dessen Liebe sie ist, doch auch bezogen auf sich selbst Liebe, so dass sie auch in sich ist, da auch die Liebe geliebt wird und durch nichts anderes als durch die Liebe geliebt werden kann, das heißt durch sich selbst.“ (5.8;S.63)

In der Liebe, mit der Gott geliebt wird, erkennt Augustinus eine Entsprechung zur Liebe im Trinitätsbild. In der Selbsterkenntnis und Selbstliebe, in der sich der Geist vollkommen erfasst, herrscht nach Augustinus daher Gleichheit und Austauschbarkeit der Elemente *mens*, *amor sui* und *notitia sui* (vgl. 4.4). Im Selbstbezug wird deren Gleichheit dann laut Augustinus zu einer Einheit, indem sich die einzelnen Glieder wechselseitig vollkommen durchdringen. Im Unterschied zum zuvor erwähnten Verhältnis zweier Freunde, oder zwischen Ganzem und Teil (vgl. 4.6.) oder zwischen vollständig gemischten Substanzen (vgl. 4.7) befinden sich die drei Elemente *mens*, *amor sui* und *notitia sui* jeweils vollständig im anderen.

„...Indes kein 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.“ (4.7;S.61)

Das Konzept eines Verhältnisses zwischen Ganzem und Teil sieht Augustinus als Charakteristikum der Körperwelt. Als Körper sind sowohl der Teil und das Ganze Substanzen (nämlich erste Substanzen im aristotelischen Sinne) und stehen in Beziehung zueinander, da das Ganze durch seine Teile besteht und der Teil zu einem Ganzen gehört.⁹⁴ Die Trinität dagegen zeichnet sich eben nicht durch eine solche Dreiteiligkeit sondern durch ihre Dreieinigkeit aus, die aus ihrer Gleichheit in der Substanzidentität folgt (vgl. 6.7).

⁹⁴ Vgl. Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des Geistes nach Augustinus*. Hamburg 2000, S.138

Die *mens humana* lässt sich demzufolge nicht wie die Körperwelt in ihrer Dreiteiligkeit interpretieren, sie ist vielmehr – wie die göttliche *trinitas* - durch eine höhere Einheit bestimmbar. *Amor* und *notitia* sind nicht einfach Teile, die nicht über ihren Raum hinausgehen können, sie können sich auf verschiedenes richten, vor allem aber auf die *mens* selbst. Durch die vollständige Selbstobjektivierung der *mens* in der Selbstliebe und der Selbsterkenntnis können sie nicht als Teile, die kleiner sind als das Ganze, gedacht werden. Das Wesen des menschlichen Geistes ist Selbstreflexion. Die Liebe, mit der Gott geliebt wird entspricht der Liebe im Trinitätsbild.

Augustinus unterscheidet hier zwischen einer subjektiven Selbsterkenntnis, die individuelle Besonderheiten erfasst, und einer objektiven Erkenntnis dessen, was die *mens* zur *mens* macht.

Es muss also unterschieden werden zwischen den Aussagen eines Menschen über seine subjektiven geistigen Zustände, die von anderen nur geglaubt werden können, und dem Wesen der *mens*, der „Wahrheit“, die von allen Vernunftwesen gleichermaßen überprüft werden kann. Die subjektive Selbsterfassung meint vorübergehende Zustände, wie etwa äußere oder innere Empfindungen, also zeitlich Wandelbares, die objektive Selbsterkenntnis dagegen erfasst das Wesen der *mens*, das – wie alle intelligiblen Entitäten – unveränderbar, ewig und daher „wahr“ ist (vgl. 6.9.). Die Vorstellungsbilder körperlicher Dinge werden daher auch nach anderen Regeln erzeugt, als die über unseren Geist hinaus, unveränderlich bestehende Wahrheit. Unveränderliches findet sich nur in der ewigen Wahrheit selbst als intelligible Form. Augustinus vergleicht die direkte Erfahrung mit der Helligkeit und Klarheit des Himmels, die vom Berggipfel aus gesehen werden kann, während die körperliche Welt den Nebeln unterhalb gleicht (vgl. 6.11.).

„Lebendig wirkt und leuchtet von oben her das Urteil der Wahrheit, und es steht fest durch unzerstörbare Regeln eigenen Rechts. Und wenn es von körperlichen Bildern wie von einer trüben Wolke durchwoben ist, so ist es doch nicht darin eingehüllt und fließt nicht damit zusammen.“ (6.10;S.67)

Augustinus schließt hier an seine Ausführungen im achten Buch an, wo er formulierte, man solle sich dem anderen gegenüber in Liebe zur Gerechtigkeit verhalten und dessen Freundschaft suchen, weil dieser andere gerecht ist oder damit dieser andere gerecht werde.

„Die Form der unerschütterlichen und feststehender Wahrheit selbst aber, in der ich mich an einem Menschen freue, an sein Gutsein glaubend, in der ich ihm auch ratend zur Seite stehe, dass er gut werde, durchströmt in unbeirrbarer Ewigkeit mit einem und demselben Licht unzerstörbarer und hellster Vernunft sowohl den Blick meines Geistes wie jenes Dunkel der

Vorstellungsbilder, das ich von oben her sehe, wenn ich denselben Menschen, den ich sah, denkend vergegenwärtige.“ (6.11;S.69)

Eine intelligible Form kann also sowohl ein Wesensbegriff sein, wie der der *mens humana*, sie kann aber auch eine ästhetische Regel oder eine Norm darstellen, nach der wir handeln oder urteilen.

„In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeitliche geschaffen wurde, erblicken wir in der Schau des Geistes die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und richtiger Verständigkeit etwas wirken.“ (7.12)

Augustinus unterscheidet hier vier unterschiedliche Instanzen, zum ersten die ewige Wahrheit, zum zweiten die *mens*, zum dritten das Wissen der *mens* um die ewige Wahrheit (die Anwesenheit der *mens*) und zum vierten die Handlungen der *mens*, die aus dem Wissen resultieren. Die *mens* empfängt die Begriffe von der ewigen Wahrheit, das Wissen um diese Begriffe ist selbst ein Vollzug in der *mens*, den Augustinus „Zeugung“ durch die *mens* nennt. Das Resultat aus Empfängnis und Zeugung ist das „Wort.“ Jeder Handlung und Rede geht das „inwendig hervorgebrachte Wort“ voraus. Die Geburt des Wortes besagt dass „das, was ausgedacht ist, unser Gefallen findet, sei es zum Sündigen, sei es zum Rechtun“. (vgl. 8.13)

„Niemand nämlich tut mit Willen etwas, was er nicht zuvor in seinem Herzen gesprochen hätte.“ (7.12; 13) „Das Wort nun wird in Liebe empfangen – sei es das Wort eines Geschöpfes, sei es das Wort des Schöpfers, das heißt der wandelbaren Natur oder der unwandelbaren Wahrheit.“ (7.13)

Nach Augustinus sieht und beurteilt das vernunftbegabte Individuum alles, was über den Menschen gesagt werden kann, auf der Basis der Wahrheit, die ich in mir selbst und über mich selbst wahrnehme (vgl. auch VIII 5). Diese Gewissheit der Erkenntnis ist in ethischer und ästhetischer Hinsicht nur in einer Einsicht in die Gesetze, die vor jeder Erfahrung liegen, möglich (vgl.10 und 11). In diesem Ratholen in der ewigen Wahrheit wird das *innere Wort* gezeugt.

Empfängnis und Geburt des Wortes stehen einander gegenüber wie Begehren und Erreichen eines Objekts.

„Das empfangene und geborene Wort aber ist ein- und dasselbe, wenn der Wille in der Kenntnis ruht, was in der Liebe der geistigen Dinge geschieht.“ (9.14)

Bei den geistigen Gütern geschieht das Erreichen innerlich, nicht aber bei körperlichen Dingen. Die Empfängnis entspricht hier der Kenntnis des Objekts als eines Begehrten, während die Geburt den Besitz meint, im folgenden Beispiel das Gold:

„Bei der Liebe der fleischlichen und zeitlichen Dinge aber ist wie bei leiblichen Zeugungen etwas anderes die Empfängnis des Wortes, etwas anderes seine Geburt. Hier wird nämlich, was durch Begehren empfangen wird, durch Erreichen geboren. Es genügt ja für den Geiz nicht, das Gold zu kennen und zu lieben, wenn man es nicht auch besitzt.“ (9.14)

Augustinus fragt weiters ob jede Kenntnis „Wort“ zu nennen sei, oder nur die geliebte Kenntnis; schließlich kennen Menschen ja auch etwas, das sie nicht lieben. Hier bezieht Augustinus klar Stellung, indem er klarstellt, das nicht alles, was irgendwie an uns rührt, auch schon empfangen wird. Manches ist den Menschen zwar bekannt, kann aber nicht deshalb allein schon Wort genannt werden (vgl.10.15). Weiters darf alles, was dem Menschen missfällt, weder im Geiste empfangen noch geboren genannt werden. (vgl.10.15)

Augustinus lässt also nur ethisch gute Begriffe, und niemals das Übel als „inneres Wort“ gelten. Schlechtes mag uns zwar bekannt sein, darf aber nicht „Wort“ sein. Zur Präzisierung dessen differenziert Augustinus drei mögliche Wortbegriffe, zum einen die zeitlich ausgesprochenen oder nur vorgestellten Silbenfolgen, und zum anderen die folgenden Bestimmungen:

„In anderem Sinne nennt man jede Kenntnis ein unserer Seele eingprägtes Wort, solange es aus dem Gedächtnis hervorgeholt und umgrenzt werden kann, auch wenn die gekannte Sache selbst missfällt; in anderem Sinne wieder spricht man von Wort, wenn das was im Geiste empfangen wurde, gefällt.“ (10.15)

Auch die Missbilligung sei ja, so argumentiert Augustinus, letztlich eine Billigung, nämlich die Billigung der Ablehnung und sei somit indirektes Gefallen. Das Gefallen ist damit keinesfalls auf Materielles oder gar auf Gegenstände beschränkt, sondern umfasse etwa auch das Wissen um die Definition von Begriffen, also etwa des Begriffes der Unbeherrschtheit. Das Faktum könne also missfallen, da aber jedes Begriffswissen gefalle, ist in dieser dritten Auffassung das innere Wort jede aus dem Gedächtnis abrufbare und definierbare Kenntnis eines Begriffes, und zwar ohne eine ethisch urteilende Komponente.

Die genetischen Verhältnisse zeigen die drei Glieder durch ihre spezifischen Relationen unterscheidbar: die *mens* bringt die *notitia sui*, das Wissen um sich selbst, als *verbum mentis* hervor. Die *mens* ist die Zeugende, das *verbum mentis* das Gezeugte. Die Liebe vermittelt so als Wille zum Wissen diesen Zeugungsakt, weshalb Augustinus das *verbum mentis* als *cum amore notitia* bestimmt. Das Wort verbindet sich in Liebe mit der *mens* (10.15).

„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.“ (10.15)

Ist das Wort bestimmt als *cum amore notitia*, dann ist nur noch derjenige *amor* gemeint, der sich auf das Wissen überhaupt richtet.⁹⁵ Nach Augustinus sind das Wort und der Geist, von dem es gezeugt wird, durch die Liebe geeint, die sich mit ihnen verbindet. (vgl. 8.13). Das innere Wort ist also primär *Willensbildung*, aber sekundär auch *Urteilsbildung*.⁹⁶

Augustinus argumentiert, jede Kenntnis des Wesens eines Gegenstandes sei dem gewussten Gegenstand ähnlich (vgl. 11.16). Doch darüber hinaus wird die Seele selbst durch diese Kenntnis dem Gegenstand ähnlich, so dass die Seele, wenn sie Gott kenne, sich ihm angleiche. Das bedeutet allerdings keine Gleichheit im direkten Wortsinn, denn die Menschen können Gott nicht ganz gleichen, da sie Gott ja niemals so kennen, wie er sich selbst kennt, und weil die humane Seele hierarchisch unter Gott steht (vgl. 1.16.). Bei der Selbsterkenntnis des Geistes hingegen richtet sich der Geist auf sich selbst und seine Selbsterkenntnis ist ihrem Gegenstand nicht nur ähnlich, sondern tatsächlich gleich. Als Bild und Wort ist die *notitia mentis* der *mens* ebenso gleich, wie das Gezeugte dem Zeugenden gleich ist (vgl. 11.16). Wie Gott im Sohn offenbar wird, so wird das Wesen der *mens* in ihrem Wort völlig offenbar.

Die *mens* ist Ursache ihrer Liebe und ihres Wissens, aber die Hervorbringung des Wissens wird durch die Liebe vermittelt, sie ist der Drang zum Wissen. *Amor* ist zwar selbst Erzeugnis der *mens*, beim Erwerb des Wissens ist er aber eher Mittel, nicht Ziel des Vorgangs. Dieses Verlangen ist „jedoch etwas von der Art der Liebe“ und kann „schon Wille genannt werden, da jeder, der sucht, finden will“ (vgl. 12.18). Als „Wort“ oder „Bild“ darf nach Augustinus aber nur das Ergebnis des Prozesses bezeichnet werden, nicht aber die treibende Kraft, sodass *amor* diese Bezeichnung nicht erhält.

„Sie (die Liebe) geht ja vom Geist selbst hervor, der sich liebbar ist, bevor er sich liebt, und so ist er der Ursprung seiner Liebe, durch die er sich liebt. Deshalb jedoch heißt sie nicht mit Recht gezeugt wie die Kenntnis seiner selbst, in der er sich kennt. (...) Was aber entdeckt wird, wird gleichsam geboren, weshalb es einem Sprössling ähnlich ist. Wo anders als eben in der Kenntnis?“ (12.18; S.81)

Augustinus geht zuletzt auch auf den zeitlichen Vorgang des Wissenserwerbes ein, wobei er hier nicht vom Wesen der *mens* und seiner Selbsterkenntnis spricht, sondern vom Erwerb eines Objektwissens. Der Vorgang des Wissenserwerbs ist dabei nur „in gewisser Weise ein Bild“, weil hier die *mens* nicht auf ihrem höchsten Niveau genommen wird. Im zehnten Buch wird Augustinus dann die Bedeutung des Vor-

⁹⁵ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. 2000, S.157

⁹⁶ ebd., S.157

Wissens, insbesondere für die ursprüngliche Selbsterkenntnis, untersuchen, wobei in diesem Vorgang keine Zeitdifferenz mehr zu konstatieren ist.

„Der Geburt im Geist geht also eine Art Verlangen voraus, durch welches das, was wir in Suchen und Finden kennen wollen, als Sprössling, eben als Kenntnis geboren wird; und eben deshalb kann dieses Verlangen, durch das die Kenntnis empfangen und geboren wird, nicht selbst mit Recht geboren und Sprössling genannt werden.“ (12.18;S.83)

Zusammenfassung:

Im 9. Buch sieht Augustinus eine Ähnlichkeit zur Dreiheit Gottes im menschlichen Geist, nämlich: *Geist*, *Kenntnis* und *Liebe*. Der Geist, die Kenntnis, in welcher er sich kennt, und die Liebe, mit welcher er sich und seine Kenntnis liebt, sind von *einem* Wesen und untereinander gleich. An der Dreifaltigkeit Gottes darf nicht gezweifelt werden, Augustinus setzt diese einfach voraus, was er auch im ersten Kapitel dieses Buches unter Berufung auf die Autorität der Kirche noch einmal betont. Augustinus zeigt, dass die drei Größen *mens*, *amor* und *notitia* eine gewisse ontologische Eigenständigkeit aufweisen und bezeichnet *amor* und *notitia* in diesem Zusammenhang als *Substanzen*.

Durch die Betrachtung des Geistes können wir zwar Gott noch nicht erkennen, aber ihn zumindest wie in einem Spiegel sehen. Im zweiten Teil findet Augustinus dann in den genetischen Verhältnissen des Geistes trinitarische Prinzipien. Er stellt die Tätigkeit der *mens* bei der Hervorbringung (Zeugung, Empfängnis) des Wortes dar. Das Wort wird sowohl in seiner moralischen Bedeutung, aber auch als konkretes Wissen untersucht. Daraus ergibt sich eine Verdoppelung des *amor*. Auf einer untergeordneten Ebene nimmt *amor* Stellung zu einem fertigen Gedanken, sein Urteil kann moralisch bewertet werden. Auf der übergeordneten Ebene dagegen kann *amor* als die *bewegende Kraft* in den geistigen Denkakten erkannt werden. Der Tätigkeit der *mens* liegt in der Hervorbringung des Wissens ein *Streben* zugrunde, nämlich *voluntas* und *amor*. Dieses Streben kann auf verschiedene Weise vor sich gehen, worin *amor* jeweils eine besondere Gestalt erhält. Er muss jedoch das Wissen, welches er sucht, schon kennen.⁹⁷

⁹⁷ Vgl. Brachtendorf: *Die Struktur*. 2000, S.162

6. 3. Buch X

Überblick

Im zehnten Buch von *De Trinitate* versucht Augustinus zu zeigen, dass der menschliche Geist zum Verständnis der Dreieinigkeit herangezogen werden kann, indem er in Gestalt einer Dreiheit von Gedächtnis, Einsicht und Willen als Bild der göttlichen Dreieinigkeit gesehen und verstanden werden kann.

Nachdem Augustinus im achten Buch den Weg einer direkten menschlichen Einsicht in die göttliche Trinität – besonders am Beispiel der Liebe – ausgeschlossen hat, versucht er in der Folge (konkret in den Büchern IX bis XIV) einen indirekten Weg zu finden, indem er aufzeigt, dass der Mensch auf Grund einer unmittelbaren Selbsterkenntnis zu einem Vorverständnis der Trinität gelangen kann, sodass er diese liebt. Die Trinitätsstruktur der *mens humana*, die im neunten Buch als Einheit von *mens*, *amor sui* und *notitia sui* erfasst wurde, bedarf also einer weiteren Differenzierung, da sie noch ohne Unterscheidung des unmittelbaren bzw. des bewussten, d.h. reflektierten Selbstbezugs, entwickelt wurde. Deshalb muss, so Augustinus, die Struktur von Selbstliebe und Selbsterkenntnis genauer erfasst und ein tieferes Verständnis der *mens humana* und ihrer Selbstreflexion erreicht werden.

Ab dem Übergang vom neunten zum zehnten Buch beginnt Augustinus dieses Wechselspiel zwischen impliziter und expliziter Selbsterfassung auszufüllen, welches dann auch den wesentlichen Inhalt der weiteren Bücher bildet. Im letzten Buch schließt Augustinus dann von der Reflexivität der *cogatio*-Ebene des menschlichen Geistes auf die Reflexivität Gottes. Der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Selbstbewusstsein wird in der Tatsache festgemacht, dass sich dieses nur auf das Selbst bezieht, Gottes Wissen jedoch alles umfasst, was überhaupt gewusst werden kann.⁹⁸

Die im 15. und letzten Buch entwickelte Theorie des inneren Wortes verweist letztlich mit der Dreiheit von *mens*, *notitia (verbum) sui* und *amor sui* primär auf eine reflektierte Selbsterkenntnis, welche jedoch zudem einer Begründung in der fundamentalen Struktur der Dreiheit von *memoria*, *intellegentia* und *voluntas* bedarf, welche Augustinus im zehnten Buch erläutert, wobei er jedoch festhält, diese Termini

⁹⁸ Basil Studer :*Augustinus .De Trinitate. Eine Einführung.* Paderborn 2005, S, 29.

seien im Grunde für eine unmissverständliche Darstellung der fundamentalen Dreiheit des menschlichen Geistes unangemessen.⁹⁹

Am Beginn des zehnten Buches erörtert Augustinus zunächst die Unzulänglichkeit des *amor*-Begriffs (1.1-3.5)¹⁰⁰, denn in der ursprünglichen Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes beinhaltet das Wissen immer schon Liebe, und die Liebe besitzt immer schon Wissen (3.5-4.6). Er argumentiert, der unmittelbaren Selbsterkenntnis (*se nosse*) liege der reflexiv vermittelten Selbsterkenntnis (*se cogitare*) zugrunde und er demonstriert am Exempel des Delphischen Orakelspruches „Erkenne dich selbst“, dass das *se nosse* eine Bedingung der Möglichkeit des praktischen Imperativs *se cogitare* ist.¹⁰¹ In seiner Auslegung des Orakelspruches argumentiert Augustinus gegen eine materialistische Auffassung der *mens humana*, denn Selbsterkenntnis bedeute genau genommen, sich ohne körperliche Vorstellung denken (11). Eine Philosophie des Geistes müsse das *se cogitare* mit dem *se nosse* dergestalt in Übereinstimmung bringen, dass die Wirklichkeit des Menschen seinem Selbstverständnis entspricht (vgl.5.7-10.16). Augustinus beschließt sein zehntes Buch mit der Einsicht in eine Dreiheit von *memoria*, *intellegentia* und *voluntas*, welche als Veranschaulichung der göttlichen Trinität herangezogen werden kann (vgl.11.17 – 12.19).

Die Überlegungen im Einzelnen

Augustinus beginnt sein zehntes Buch mit der Zitierung diverser Beispiele, die seine These, dass jeder Liebe ein Wissen des Geliebten vorangeht, untermauern sollen. Die Liebe zu einer „Schönheit“, von der man zunächst nur gehört hat, setzt eine allgemeine Kenntnis der Schönheit von Körpern voraus. Den vorerst noch unbekanntem guten Mann liebt man auf Grund einer generellen Vorstellung über die Tugend. So wird man auch für eine Wissenschaft zwar durch einen Lehrer begeistert, aber die Liebe zum Wissen wäre doch nicht möglich ohne Kenntnis des Begriffs der jeweiligen Wissenschaft (1.1.). Der Liebe zum Wissen gehe also eine Kenntnis voraus, denn niemand liebt etwas Unbekanntes. „Was einer nämlich ganz und gar nicht kennt, kann er in keiner Weise lieben.“ (1.1.27)

Erklärend fügt Augustinus hinzu, diese allgemeine Kenntnis beziehe sich vor allem auf den Inhalt bzw. das Endziel dieses Wissens. Und er insistiert, selbst in derjenigen

⁹⁹ Vgl. Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Hamburg 2000, S. 163-164.

¹⁰⁰ Die im Text angegebenen Kurzbelege beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die Textstellen des 10. Buches.

¹⁰¹ Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 165.

Liebe, die sich etwa auf die Suche nach der Bedeutung eines noch nie gehörten Wortes bezieht, sei doch die Kenntnis der Form der Zeichenlehre und ihrer Schönheit vorausgesetzt. Die Liebe richtet sich niemals auf Unbekanntes *als* Unbekanntes, sie kann sich auch auf ein Allgemeines richten, also auch auf das Wissen als solches (vgl.3). So untermauert Augustinus auch die am Ende des neunten Buches entwickelte These, dass es bei der wissenschaftlichen Tätigkeit einen *amor* gibt, der nicht auf dem Wissen des Ergebnisses beruht, weil dieses erst am Ende feststeht. Jede Liebe setzt also ein allgemeines Wissen voraus, das der geistigen Schau und Vorstellung entstammt:

„Daher ist alle Liebe einer eifrig sich mühenden Seele, das heißt eines Menschen, der wissen will, was er nicht weiß, nicht Liebe zu einem Gegenstand, den er nicht kennt, sondern zu einem Gegenstand, den er kennt und um dessentwillen er wissen will, was er noch nicht weiß.“ (1.3)

Jedes Streben nach dem Erlernen einer Wissenschaft beruht demnach auf einer Art von Vorverständnis, welches das „Wissenwollen“ bewirkt. Gleiches gilt auch für das „Verstehenwollen“ einer Sprache: Die apriorische Einsicht in die Notwendigkeit der Sprache (auch wenn diese das Innere des Menschen nur ungenügend wiedergeben kann) knüpft das Unbekannte an eine zugrunde liegende Liebe bzw. ein vorausgehendes Wollen. Die Erkenntnis, dass ein Zeichen ein Zeichen ist, hängt hier, nicht wie in *De magistro*, ausschließlich von der Sacherkenntnis ab, sondern scheint auch dann vorzuliegen, wenn die Bedeutung eines Wortes zunächst nicht bekannt ist. Das vollkommene Verstehen der Zeichen erfolgt jedoch erst mit der erkannten Sache.¹⁰² Das menschliche Bewusstsein und das Gedächtnis verarbeiten Materialien, die durch körperliche und rationale Wahrnehmung zustande kommen, wie dies von Augustinus etwa bei der Analyse der Liebe zum Apostel Paulus im achten Buch demonstriert wurde und in späteren Büchern noch genauer ausgeführt wird. Und auch der Glaube entspringt, analog dem Streben nach wissenschaftlicher Kenntnis, nicht aus der Predigt, sondern entsteht im Inneren des Menschen, auf Grund seiner Einsicht in die Nützlichkeit des Glaubens.

Analog geht der Selbsterkenntnis, die ein Sichselbstsuchen ist, ein basales Wissen um sich selbst voraus. Die *mens* kann nur nach Selbsterkenntnis streben, wenn sie sich liebt, und lieben kann sie sich nur, weil sie sich kennt. Die Allgemeinerkenntnis des Geistes oder die Selbsterkenntnis als solche setzt immer schon eine unmittelbare Kenntnis der *mens* voraus. Die *mens* kann nur objektiviert werden, da sie sich immer schon selbst bewusst ist (vgl. 3.5.).

¹⁰² Alfred Schindler: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen 1965, S. 196-197

„Er weiß also von sich selbst. Denn, wenn er sich sucht, um sich zu kennen, dann kennt er sich schon als Suchenden...Eben dadurch also daß er sich sucht, wird dargetan, daß er sich mehr bekannt als unbekannt ist. Er kennt sich ja als einen Suchenden und Nichtwissenden, wenn er sich sucht, um sich zu kennen.“ (3.5.)

Dass sich der Geist als ganzer weiß, bildet für Augustinus eine Grundvoraussetzung: Da er sich als wissender kennt und als ganzer weiß, kennt er sich auch als ganzer (vgl. 6). Das *Ich* kann sich also nur selbst erfassen, wenn ein wirkliches Selbstverhältnis vorliegt. Im Vollzug von Handlungen, von konkreten Akten, vollzieht sich eine Selbsterfahrung des Ich als eines identischen, die Seele kennt sich selbst als ganze, obgleich sie natürlich nicht alles über sich weiß. Die *Selbsterkenntnis*, das Streben der *mens* nach Selbstreflexion, beruht also auf *Selbstkenntnis*. Im Streben der *mens* nach Selbsterkenntnis muss nicht nur wie bei allem Erkenntnisstreben ein Vorwissen angenommen werden, sondern dieses Vorwissen wird hierbei zum Ziel des Strebens. Damit umgeht Augustinus nicht zuletzt die aus seiner Sicht ungenügenden bzw. fehlerhaften Annahmen seiner Vordenker, welche die Seele materiell dachten. Das beruhte nicht auf einer Absenz von *notitia*, sondern vielmehr darauf, dass sie etwas zu ihr hinzudachten (vgl. 7.9-10).

Da die *mens* ein intelligibler Gegenstand ist, kann die Bekanntschaft mit sich selbst nicht äußerer Erfahrung entstammen. Die *mens humana* kann nur deshalb eine *notitia (verbum) sui* ausbilden, weil sie immer schon weiß, was sie über sich wissen will. Der Begriff *nosse* bzw. *notitia* ist damit präzisiert und gegenüber dem neunten Buch als dauerndes Wissen deutlich anders akzentuiert: Indem die *mens* ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst lenkt, wird der Inhalt des *se nosse* zum Inhalt des *se cogitare*. Durch die reflektierte Selbsterkenntnis erkennt sich die *mens* in ihrer wahren geistigen Natur. Gemäß der Einordnung in den göttlichen Schöpferwillen nimmt sie auch eine richtige Positionierung vor, nämlich unterhalb von Gott, aber erhaben über die restlichen Kreaturen (vgl.7.10).

Als Beispiel für die Unterscheidung von implizitem und explizitem Wissen verwendet Augustinus jenes der Wissenschaften: Jemand, der in mehreren Wissenschaften ausgebildet ist, und sich gerade mit der Mathematik beschäftigt, denkt zwar gerade an die Mathematik (*cogitare*), sein Wissen (*nosse*) z.B. auf dem Feld der Grammatik bleibt aber dennoch bestehen. Jedes vorhandene Wissen bleibt also bestehen, auch wenn man seine Aufmerksamkeit aktuell auf einen anderen Gegenstand richtet. Das gilt auch für die Selbstkenntnis: Wenn das Wissen um sich selbst permanent besteht, muss nicht immer aktuell daran gedacht werden (vgl. 5.7.).

Das Verhältnis von Selbstkenntnis und Selbstsuche wurde von Augustinus bereits früher, im zehnten Buch der *Confessiones*, abgehandelt, wo er auch den Charakter und den Umfang der Selbsterfassung dergestalt beschrieb, dass nicht einmal Gott dem menschlichen Geist so nahe stehe wie dieser sich selbst. Dennoch setzt Augustinus der Selbsterkenntnis gewisse Grenzen: In der *memoria*-Analyse beschrieb er die Unerschöpflichkeit der sinnlich angeeigneten Gedächtnisinhalte, die durch die Einbildungskraft zu immer neuen Inhalten werden können.

„Groß ist sie, die Macht meines Gedächtnisses; gewaltig ist sie, mein Gott, ein weiter, ein unendlicher Innenraum. Wer ist je bis zu seinem Grund vorgedrungen? Und doch handelt es sich um eine kraft meines Geistes, und sie gehört zu meinem Wesen, aber ich selbst fasse nicht das ganze, das ich bin. Sollte also der Geist zu eng sein, um sich selbst zu enthalten? Und wo soll das von ihm sein, was er nicht erfaßt? Etwa außerhalb seiner und nicht in ihm? Wieso also erfaßt er es nicht?“ (Confessiones X, 8.15).¹⁰³

Die Kraft der Erinnerung gehört so zwar dem Ich an, ist ihm aber nicht völlig einsichtig, insofern ist nach Augustinus der Geist zu eng sich selbst vollständig zu begreifen. Das Ich wird zwar vor allen anderen Erkenntnisgegenständen positioniert, vermag sich selbst aber dennoch nie ganz zu erfassen. Die Antwort auf die entscheidende Frage, wie sich diese These von der fragmentarischen Selbstpräsenz des Ich zu der Behauptung verhält, dass nichts, nicht einmal Gott, dem Ich gegenwärtiger ist als es selbst, bleibt Augustinus jedoch schuldig. Was er in *De Trinitate* aber detailliert erörtert, ist die Problematik, wie sich der menschliche Geist selbst gegenwärtig und gleichzeitig entzogen sein kann, sodass er sich suchen muss. Augustinus schlussfolgert: Indem sich die Seele als Suchende erkennt, erkennt sie sich in diesem Selbsterforschungsprozess ganz und wirklich. Er fokussiert dabei auf die Selbsterfahrung des Ich, das sich selbst im Vollzug von konkreten Akten unmittelbar erfasst. Das Ich ist in all seinen Realisierungen ein identisches, auch wenn ihm, wie eben gesagt, die Inhalte des Gedächtnisses nicht uneingeschränkt zugänglich sind. Die Identität des Ich ist trotz seiner Unfähigkeit der Erfassung des Ganzen unstrittig. Was der Mensch von sich weiß, weiß er als ganzer, und deshalb weiß er sich ganz. (vgl. 3.6)

Die Selbstreflexion dient Augustinus nicht nur zu einer philosophischen Theoriereflexion, sondern lebenspraktisch auch als Therapie für den Menschen zur Befreiung von falschen Wertvorstellungen. Das Delphische Gebot des „Erkenne dich selbst“ fordert die Menschen dazu auf, ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten und sich geistig und also unkörperlich zu erfassen. Der Mensch soll damit seine Mittelstellung als geistig-wandelbares Wesen über den materiellen Dingen und unter

¹⁰³ Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*. Stuttgart 2000, S. 261.

dem geistig-unwandelbaren Gott erkennen. Dieser Einsicht in die Natur des Menschen wohnt eine höchst moralische Dimension inne, die sich in der praktischen Lebensführung äußert oder äußern soll.

Augustinus geht davon aus, dass sich der sich liebende Geist selbst kennt: Gemäß dem Orakelspruch erkennt sich der Geist eben dadurch, dass er das Gebot, sich zu erkennen, versteht. Der Geist weiß, dass er einsieht, ist und lebt. Dies interpretiert Augustinus als Belehrung und Bekehrung, denn beides fordert lediglich dazu auf, zu entdecken, was schon immer da ist:

„Wenn man aber dem Geist sagt: ‚Erkenne dich selbst‘, so erkennt er sich eben in dem Augenblick, in dem er das Wort ‚dich selbst‘ versteht, und er erkennt sich aus keinem anderen Grund als deshalb, weil er sich gegenwärtig ist. Wenn er aber dieses Wort nicht versteht, dann wird er auch nicht danach handeln. Das also zu tun wird ihm geboten, was er eben tut, wenn er das Gebot versteht.“ (9.12.)

Die These von der unmittelbaren Verständlichkeit dieses „dich selbst“ bedeutet nicht schon die volle Selbstkenntnis, sehr wohl aber eine bewusste Selbstbezogenheit. Das Kriterium der epistemischen Sicherheit (*certitudo*) bestimmt, was zum *se nosse* gehört und was nicht, oder, anders formuliert, wann der Geist sich selbst erreicht hat und wann nicht.

Nun dürfen nach Augustinus nur unbezweifelbare Thesen über den Geist als Elemente des *se nosse* angesehen und somit in das *se cogitare* aufgenommen werden. Diese Unbezweifelbarkeit ist das Kriterium für eine inhaltliche Bestimmung des Wesens der *mens humana*. Die Begründung liegt bei Augustinus in der Differenzierung von Präsenz und Absenz, von Gegenwart und Abwesenheit. Gegenwärtiges ist unmittelbar zugänglich, Abwesendes dagegen ist nur vermittelt erfassbar und kann deshalb nicht als wahr gewusstes Wissen gelten.

Der sich selbst fragende Geist ist immer schon bei sich, auch wenn er sich nicht zureichend erkennt. Deshalb ist es ohne Zweifel offenbar, wann er wirklich Bezug auf Gegenwärtiges, also auf sich selbst genommen hat. Augustinus schließt nicht aus der Gegenwärtigkeit auf die Sicherheit, sondern vielmehr aus dem unbezweifelbaren Inhalt einer Vorstellung auf ihren Bezug auf etwas Gegenwärtiges. Ist man der Wahrheit einer Aussage über den Geist sicher, dann weiß man, dass diese Aussage etwas Gegenwärtiges, nämlich den Geist selbst beinhaltet. Da Augustinus ein Wissen des Geistes um sich selbst annimmt (*se nosse*), folgert er, dass die unbezweifelbare These des Geistes über sich selbst zum Inhalt des *se cogitare* wird. Der Geist verharrt in ständiger Selbstgegenwart, das *se nosse* ist das Selbstwissen in letzter Instanz. Nur das

cogitare wechselt die Gegenstände seiner Aufmerksamkeit und muss, um sich selbst denken zu können, erst auf sich zurückkommen.¹⁰⁴

„Und dies ganze Gebot, dass der Geist sich selbst erkenne, zielt darauf ab, daß er gewiß werde dessen, daß er nichts von dem sei, worüber er ungewiß ist, und dass er gewiß werde, nur das zu sein, was allein allein zu sein er gewiß ist.“ (10.16.)

Augustinus bedient sich – lange vor Descartes – bereits des Arguments der Unbezweifelbarkeit, um das Wesen des menschlichen Geistes zu erfassen. Im Unterschied zu Descartes' *cogito*-Argument, der die Existenz der *mens* auch im Zweifel an ihr voraussetzt, geht Augustinus' These viel weiter, sie folgt aus dem Begriff der Selbstgegenwart, indem der Geist immer schon ein Selbstverhältnis besitze und ein sicheres Wissen um den Geist eine gelungene Vergegenwärtigung des ursprünglichen Wissens um sich selbst sei.¹⁰⁵

Eine solche Unbezweifelbarkeit kommt nach Augustinus zustande, wenn das immer vorhandene Wissen der *mens* um sich selbst explizit wird, wenn also das *se cogitare* in das *se nosse* übergeht. Descartes dagegen fragt nicht nach der ursprünglichen Selbstkenntnis des menschlichen Geistes und löst sein *cogito ergo sum* somit aus einem tieferen Zusammenhang.

Kurt Flasch vergleicht die Lehre des Augustinus von der *memoria interior* mit Kants Theorie der transzendentalen Apperzeption. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* erläutert Kant die Notwendigkeit des Bewusstseins meiner selbst, die „reine Apperzeption“, als Voraussetzung für alles empirisch Bewusste. Die Theorie des Augustinus ist der Vorstellung Kants insofern ähnlich, als er ein Wissen über das Wissen sucht und zu analysieren sucht, wie der einzelne Erkenntnisakt aus einem wißbaren Grund erzeugt wird. Kant legt seiner Überlegung kein theologisches Interesse zugrunde und er fragt auch nicht nach der Gleichwesentlichkeit des Willens. Dennoch lässt sich dabei nach Flasch eine Verwandtschaft erkennen, wird doch der Gedanke des Augustinus bei Kant zur Grundlage der Vernunftkritik und zum Prinzip der Anwendung der Kategorien.¹⁰⁶

Für Augustinus ist der Bewusstseinsgrund Prinzip aller Einzelerkenntnis, er zieht daraus aber keine Schlussfolgerung über die Qualität menschlicher (wissenschaftlicher) Urteile, welche er vielmehr direkt vom ideenhaften Charakter der

¹⁰⁴ Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Hamburg 200, S. 176-178.

¹⁰⁵ Ebd., S. 178-179.

¹⁰⁶ Vgl. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980, S. 350-351.

normativen Gehalte in der Selbstgegenwart ableitet, ohne ihnen einen transzendentalen Charakter zuzusprechen. Bei Kant besitzt hingegen die transzendente Apperzeption unzweifelhaft den Charakter einer Leistung, die eine Bewusstseinsidentität herstellt. Während Augustinus den Geist als einen Ort der Selbstdarstellung der Ideen begreift, sind bei Kant die Ideen enthypostasiert und dynamisiert. Das Bewusstsein ist bei ihm weder „einfach“ noch ist es „Substanz“. Doch verwerfen Augustinus wie Kant eine naturalistische Erklärung der menschlichen Erkenntnis. Entfaltet Augustinus – in aristotelischer und plotinischer Tradition – eine trinitätstheologische Geisttheorie, entwirft Immanuel Kant – im Anschluss an Leibniz – eine Auseinandersetzung zwischen Empirismus und Rationalismus zur Sicherung der Moralität, der Naturerkenntnis und der Naturbeherrschung.¹⁰⁷ Die kantische Unterscheidung von transzendentalen und empirischem Bewusstsein entspricht nur teilweise dem Verhältnis von Wahrnehmung und Idee bei Augustinus. Sein Konzept eines Bewusstseinsgrundes soll keine Regeln der Natur sichern wie bei Kant. Und ebenso fehlt bei Augustinus auch die Unterscheidung von *Ding an sich* und *Erscheinung*.

In Augustinus *De Trinitate* bedeutet das Delphi'sche „Erkenne dich selbst“ die Aufforderung, seine Aufmerksamkeit auf das bereits vorhandene Selbstverhältnis zu richten, dieses rein zu erfassen, um sein eigenes Wesen klar zu erkennen, und diese Einsicht zum einen in die praktische Lebensführung umzusetzen, zum anderen aber auch zu tieferen philosophischen Einsichten zu gelangen. Jeder Versuch, den eigenen Geist zu erfassen, inkludiert zugleich eine Selbstsuche. Nach Augustinus wäre diese Selbstsuche ohne die Basis einer vorausgehenden Selbstkenntnis unmöglich. Da die *mens* ein intelligibles Seiendes ist, steht sie durch sich selbst in Bezug zu sich selbst und ist sich somit selbst unmittelbar präsent.¹⁰⁸ Brachtendorf folgert dies aus dem Begriff der Selbstgegenwart und kritisiert die Annahme Alfred Schindlers, die Selbstgewissheit im Konzept von Augustinus sei eine bloße Voraussetzung.¹⁰⁹ Nach Ansicht Brachtendorfs nahm Augustinus die unmittelbare Selbstkenntnis des Geistes als ohne Zeitdifferenz immer schon anwesende wahr, während die bewusste, reflektierte Selbsterkenntnis erst erworben werden musste. Der Geist weiß nicht nur mit Sicherheit dass er selbst und niemand anders sei, er hat auch ein inhaltliches Wissen von sich. Einfach formuliert: Nach Augustinus besitzt jeder Mensch sowohl Einsicht (*intellegentia*) wie auch Wille (*voluntas*) und Gedächtnis (*memoria*).

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 351.

¹⁰⁸ Vgl. Brachtendorf: *Struktur*, S. 178.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 178, Fußn. 27.

„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 dürfe. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln, dass, wenn es all dies nicht gäbe, er an keiner Sache zu zweifeln vermöchte.“ (10.14.)

Augustinus argumentiert also gleichermaßen gegen eine materialistische Auffassung des menschlichen Geistes wie gegen die pythagoreische Auffassung des Geistes als Harmonie und Stimmung des Körpers. Schon im neunten Buch von *De Trinitate* wird der Materialismus widerlegt, mit dem Argument, *amor* und *notitia* könnten nicht als akzidentielle Eigenschaften aufgefasst werden, die am Geist (bzw. am Subjekt) haften, da sie wegen der Selbstpräsenz des Geistes als diesen vollständig durchdringend gedacht werden müssen. Am Ende des zehnten Buches zeigt Augustinus, dass sowohl die materialistische als auch die harmonistisch-pythagoreische Geistesphilosophie die *intellegentia*, *voluntas* und *memoria* als körperbezogene Eigenschaften denken. Wer die *mens* als Luft auffasst, der sieht die Luft als Substanz und die *intellegentia* als Eigenschaft an dieser Substanz (vgl.10.15.). Die Pythagoreer betrachten den Geist selbst als *qualitas* „Harmonie“ im Körper, im *subiectum*.

Nach Augustinus muss vielmehr differenziert werden: Was der Geist selbst ist, kennt er bei sich in wahrer Gegenwart. Was er hingegen nicht ist, also etwa Feuer und Luft, aber auch Harmonie usw., vermag er durch die Einbildungskraft (*per phantasiam imaginariam*) zu denken (vgl. 10.16.). Zustände wie Feuer und Luft sind körperlich und werden in der Vorstellung als Gegenwart eines Abwesenden gedacht. Diese Dinge werden nicht als wahrhaft anwesend erfahren, sondern sind wie alles sinnlich Wahrgenommene durch eine bildhafte Vorstellung der Einbildungskraft (*per imaginale figmentum*) präsent.

Augustinus' Zurückweisung des Materialismus ist gleichsam eine Kritik am ontologischen Universalanspruch des aristotelischen Substanz-Akzidenz-Schemas. Nach Augustinus habe dieses Modell nur im Bereich des körperlich Seienden Gültigkeit, sei aber nicht auf die intelligible Wirklichkeit des Geistes anwendbar. Im Geistigen – und hier rekuriert Augustinus wieder auf das Hauptthema seiner Abhandlung – gilt vielmehr das trinitarische Schema, nämlich in der Bezogenheit verschiedener individuellen Substanzen, die zusammen nur *eine* Substanz bilden. In der Folge gilt es für Augustinus also, Substantialität, Einheit, Relativität und Gleichheit der drei Elemente *intellegentia*, *voluntas* und *memoria* nachzuweisen.

Die drei entscheidenden Begrifflichkeiten – Erinnerung, Einsicht und Wille – wurden von Augustinus ja bereits im neunten Buch grundgelegt. Die *memoria* (11.18.), als Gedächtnis verstanden, kann demnach auch Leben (*vita*), Geist (*mens*) und Substanz (*substantia*) genannt werden und wird dabei *ad se ipsam* angesprochen, was die ihnen von Augustinus zugesprochene Substantialität demonstriert. Eine analoge doppelte Sichtweise, die zugleich Substantialität und Relativität beinhaltet, findet sich auch bezüglich der Begriffe *intellegentia* und *voluntas*.

„Diese drei also, Erinnerung, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern ein Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz. Erinnerung heißt ja, sofern sie Leben, Geist und Substanz heißt, auf sich selbst bezogen. Sofern sie indes als Gedächtnis betrachtet wird, besagt sie eine beziehentliche Wirklichkeit.“ (11.18.)

Die Einheit manifestiert sich bei Augustinus darin, dass alle drei jeweils nur eine *vita*, eine *mens* und eine *essentia* sind. Was auch immer also von jedem einzelnen ausgesagt werden kann, wird von allen dreien zusammen nicht *pluraliter*, sondern *singulariter* (also wie von einem) ausgesagt. *Intellegentia*, *voluntas* und *memoria* sind in ihrer Bezogenheit gleich, also jedes Einzelne jedem Einzelnen und jedes Einzelne der Gesamtheit (vgl.11.18.). Gleichheit bedeutet in diesem Kontext, dass jeder der drei Begriffe, jede der drei Tätigkeiten, alle drei Glieder je ganz erfasst. Die Erinnerung richtet sich – zumindest potentiell – auf die *ganze* Erinnerung, die *ganze* Einsicht und den *ganzen* Willen.

„Wenn daher von jedem Einzelnen alle insgesamt und ganz erfaßt werden, dann ist jedes einzelne als ganzes jedem anderen als ganzem gleich; Ganzheit ebenso ist jedes einzelne als ganzes zugleich allen als ganzen gleich, und diese drei sind eins, ein Leben, ein Geist, ein Wesen.“ (11.18.)

Wie im neunten Buch sowohl *amor sui* wie auch *notitia sui* der *mens* als Elemente der trinitarischen Struktur galten, hebt Augustinus nun auch die Rückbezogenheit von *intellegentia*, *memoria* und *voluntas* auf die *mens* hervor. Sowohl *intellegentia* wie auch *memoria* und *voluntas* haben je Einsicht in alles vom Geist Eingesehene, Erinnernte und Gewollte, wie Augustinus, ganz wie er das auch schon im neunten Buch unternommen hat, wohl bewusst sehr formalistisch und eindringlich in verbaler Entsprechung zur Trinitätsformel formuliert. Augustinus unternimmt also den Versuch, die Untrennbarkeit aller drei Elemente bei jedem Denk- und Willensakt auch in seiner sprachlichen Darstellung noch zu unterstreichen und anschaulich zu machen. Im Buch XV kommt er auf diese Thematik dann nochmals zurück.

Bis zur göttlichen Trinität vermag Augustinus im zehnten Buch noch nicht vorzudringen, es ergeben sich argumentative Schwierigkeiten: wie etwa lassen sich

memoria sui und *intellegentia sui* präzise unterscheiden, sind sie doch zumindest so lange ein und dasselbe, sobald man nicht an sich denkt. Oder wie kann die Liebe zu sich selbst erfasst werden, wenn das Liebesobjekt doch immer gegenwärtig ist? Die Beschäftigung mit der Erinnerung, also die *memoria* begreiflich zu machen, wird zum Hauptthema der folgenden Bücher. Der menschliche Geist in seiner unmittelbaren Selbsterkenntnis ist immer schon „Bild Gottes“, welches aber durch bewusste Reflexion erst als solches erkannt werden muss. Die trinitarische Gestalt (die Gottähnlichkeit) des Geistes liegt im Verstehen des Geistes als Schau Gottes im Bild. Auch wenn der Mensch die göttliche Dreifaltigkeit in seinem endlichen Dasein nicht erschauen kann, so kann er sie doch in Gestalt der Analogie erkennen. Nach Augustinus ist der menschliche Geist darin gottesebenbildlich, dass er Ursprung der aktuellen Denkkakte ist.¹¹⁰ Durch moralisches Handeln wird der Geist zu wahrer Selbsterkenntnis gelangen und sich selbst als *imago dei* und somit Gott (bildhaft) erkennen. Diese Ähnlichkeit mit Gott ist in der Weisheit grundgelegt.¹¹¹ Die trinitarische Gestalt und damit die Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes liegt – so wird zu zeigen sein – im Verstehen des Geistes als Schau Gottes im humanen Bild.

6. 4. Buch XV

Überblick

Im Buch XV wiederholt Augustinus zuerst die Ergebnisse der vorigen Bücher (1.1-9.16), danach vergleicht er das Verhältnis von *memoria* und *cogitatio* mit der Relation zwischen Gott Vater und Sohn (10.17-16.26) anhand der Theorie des inneren Wortes. Der letzte Teil des Buches ist dem Heiligen Geist unter nochmaliger Behandlung der Bildthematik gewidmet (17.27-28.51).

In den ersten Büchern versuchte Augustinus die Trinität an Hand der Bibel (Buch I-IV) und danach auch in einer philosophisch-theologischen Betrachtung der Dogmeninhalte (Buch V-VII) zu erläutern. Im letzten Buch geht er umgekehrt vor, indem er von der Beschaffenheit des menschlichen Geistes auf die göttliche Trinität schließt. Mit einigen Schriftstellen rechtfertigt er seinen Gedankengang von der geschaffenen Natur des Menschen zu der ungeschaffenen Natur Gottes aufzusteigen (vgl. 1.1). Nachdem im Buch XIV die Weisheit des Menschen als Bild Gottes erkannt wurde, sollte nun in

¹¹⁰ Vgl. Flasch: *Augustinus*, S. 352.

¹¹¹ Vgl. Brachtendorf: *Struktur*, S. 4.

seinem Geist die göttliche Dreiheit gesucht werden (vgl. 4.6). Über das Erkennen des Abbildes, das der Mensch darstellt, könnte Gott selbst erkannt werden. Die Erkenntnis Gottes im „Spiegel“ und in „Rätselbildern“ ist nach Paulus möglich (Kor 13,12). Der Glaube müsse dabei immer vorausgesetzt werden (vgl.2.2). Das Bild kann nur verstanden werden, wenn man die Gedanken unkörperlich sieht. Die Selbsterkenntnis scheint dafür die notwendige Voraussetzung zu sein (vgl.6.10). Das menschliche Denken wird in ein äußeres, hörbares Wort geformt. Der vorher geformte Gedanke ist das *innere Wort*. Das wahre Wort wird vom Wissen gezeugt, „aus dem, was wir wissen wird unser Denken geformt“ (27.50; S.363). In der Übereinstimmung von *innerem Wort* und *Wissen* sieht Augustinus eine Analogie zur Beziehung von Vater und Sohn innerhalb der göttlichen Trinität. Nur durch das *wahre innere Wort* vermögen wir Gutes zu tun. Dem Werk geht das Wort voran, sowie die Schöpfung durch das Wort verwirklicht wurde. Dem Wort Gottes geht kein Gedanke voraus, es ist *reine Form*. Wir können dem Wesen Gottes nur ähnlich, aber nicht gleich sein, die Geschöpfe stehen immer unter ihrem Schöpfer. Der Mensch als *eine Person* kann dem Bild Gottes, der ja *drei Personen* in sich einschließt nicht gleich sein (23.43; S.343). Jene Dreiheit, die sich im Menschen findet ist auch unterschieden in ihren Größen, die einen haben eine größere Erinnerung als Einsicht, bei anderen wieder ist es umgekehrt. Bei Gleichheit dieser beiden Größen, können diese auch von der sie verbindenden Liebe übertroffen werden. (23.43; S.343). Erst wenn der Geist um sich selbst und um seine (ungleiche) Bildhaftigkeit weiß, kann er unter Bedachtnahme seiner Unterschiede zum unendlichen Sein, zu Gotteserkenntnis gelangen (vgl. 24.44). Die göttliche Dreiheit erscheint als Bild, welches man auf Gott beziehen kann. In der menschlichen Weisheit unterscheidet Augustinus *Erinnerung*, *Einsicht* und *Liebe*, Gottes Weisheit umfasst alles, es gibt keinerlei Differenz. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zusammen nur *ein* Gott und nur *eine* Liebe (vgl.17.28). Der Heilige Geist geht von Vater *und* Sohn aus, er ist nicht gezeugt, sondern geht durch Hauchung hervor. Er ist die einende Liebe und wird auch uns Menschen gesendet. Das vom Vater gezeugte *Wort* ist der *Sohn* und der *Heilige Geist* ist *Geschenk* Gottes. Sowohl Gott Vater als auch der Heilige Geist sind die Weisheit, daher ist auch das Wort Gottes wahre Weisheit (vgl. 17.29). Die Liebe Gottes ist den Menschen durch den Heiligen Geist gegeben, wodurch wir auch den Nächsten und Gott lieben können (vgl.18.32).

Die Überlegungen im Einzelnen

Zum ersten Teil

Die Dreifaltigkeit wird zunächst als ein Unbegreifliches gefunden. Der Glaube sucht, die Vernunft findet und sucht gerade in Anbetracht der Unbegreiflichkeit weiter.

Der Glaube sucht, die Einsicht findet. Daher sagt der Prophet: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.“ (2.2)

Der einsichtige Mensch, muss sich suchend um seine Gotteskenntnis bemühen.

In der sichtbaren Vollkommenheit der Natur erkennt der Vernünftige ihren Schöpfer, so wie der Betrachter eines Werkes dessen Künstler erkennt. Augustinus rechtfertigt seine Suche nach Dreiheiten in der Schöpfung mit einem Text aus dem Buch der Weisheit:

„Deshalb werden im Buch der Weisheit jene getadelt, die aus der sichtbaren Vollkommenheit den nicht zu erkennen vermochten, der da ist, und nicht, auf die Werke achtend, den Künstler erkannten, sondern das Feuer oder den Wind oder die schnelle Luft oder den Umkreis der Sterne oder das gewaltige Wasser oder die Himmelslichter für Götter hielten, die Lenker des Erdkreises: Hielten sie diese schon, ergötzt durch ihre Schönheit, für Götter, dann sollten sie doch wissen, um wieviel besser als sie ihr Gebieter ist.“ (2.3)

Dieser Problematik der Erkenntnis des Unbegreiflichen ist nun ein Durchgang durch alle Bücher gewidmet. Vom ersten bis zum vierten Buch wird anhand der Heiligen Schrift die Einheit und Gleichheit der göttlichen Dreiheit erörtert, im fünften Buch werden die Relationen der drei göttlichen Personen gezeigt, die in ihrer Bezogenheit aufeinander keine Substanzverschiedenheit aufweisen. Im sechsten Buch wird der Frage nachgegangen, in welchem Sinn Christus durch den Mund des Apostels die Kraft und die Weisheit Gottes ist, und wie der Satz: „Ewigkeit im Vater, Gestalt im Bild, Gebrauch im Geschenk.“, von Bischof Hilarius zu verstehen ist. Im siebten Buch wird diese Frage geklärt, indem Gott, der den Sohn zeugte, nicht nur der Vater seiner Kraft und Weisheit, sondern auch selbst Kraft und Weisheit ist und so auch mit der Heiligen Geist, sie sind zusammen nur eine Kraft und nur eine Weisheit. Von einem Wesen und drei Personen spricht man aus einer gewissen Begriffsnot heraus, wenn man von den dreien, Vater, Sohn und Heiligem Geist redet. Im achten Buch wird eine Dreiheit in der Liebe, die nach der Heiligen Schrift Gott ist, gefunden: der *Liebende*, das *Geliebte* und die *Liebe* selbst. Im neunten Buch findet Augustinus eine Dreiheit im Bild Gottes, das der Mensch nach seinem Geist ist; nämlich der *Geist*, die *Kenntnis*, in der er sich kennt und die *Liebe*, mit der er sich und seine Kenntnis liebt. Die drei sind unter sich gleich und von ein und demselben Wesen. Im zehnten Buch wird eine Dreiheit im menschlichen Geist selbst gefunden: in *Erinnerung*, *Einsicht* und *Wille*. Im

elften Buch sucht Augustinus eine Dreiheit im körperlichen Sehen. Die Dreiheit ergibt sich aus dem *Körper*, der gesehen wird, aus der *Form*, die sich in der Sehkraft des Betrachters bildet und die *Aufmerksamkeit des Willens*, die beide eint. Diese Dreiheit ist aber nicht von einer Substanz und die drei unter sich nicht gleich. Eine weitere Dreiheit findet sich in der Seele als Vorstellung, die hiervon gebildete innere Form und der einenden Aufmerksamkeit des Willens. Diese Dreiheit stammt jedoch von außen wahrgenommenen Körpern und gehört daher zum äußeren Menschen.

Im zwölften Buch wird zwischen Wissenschaft und Weisheit unterschieden, wobei die Wissenschaft niedriger steht, ihre Dreiheit gehört zwar zum inneren Menschen, darf aber noch nicht als Bild Gottes bezeichnet werden, was im dreizehnten Buch unter Empfehlung des christlichen Glaubens näher behandelt wird.

Im Vierzehnten Buch zeigt sich das *Bild* Gottes in der Weisheit des Menschen, nun soll die Erkenntnis des Bildes Gottes zur Erkenntnis Gottes selbst führen(3.5).

Wir kommen nun zu den „ewigen Dingen selbst...die Dreiheit, die Gott ist, zu erforschen.“ (4.6)

„Nicht bloß die Gewährung der göttlichen Bücher nämlich sagt aus, daß Gott ist, sondern alles, was uns umgibt, die gesamte Natur der Dinge, zu der auch wir gehören, verkündet laut, daß sie einen alles überragenden Schöpfer hat, der uns den Geist und die natürliche Kraft des Verstandes gab, durch den wir sehen, daß das Lebendige dem Nichtlebendigen, das Sinnbegabte dem nicht mit Sinnen Begabten, das mit Einsicht Begabte dem nicht mit Einsicht Begabten, das Unsterbliche dem Sterblichen (...) vorzuziehen ist.“ (4.6)

Indem wir den Schöpfer, der unsterblich und unvergänglich ist, den von ihm geschaffenen Dingen vorziehen, bekennen wir, „daß er kein Körper ist, sondern der mächtigste, gerechteste, schönste, beste und seligste Geist.“ (4.6) Um die menschliche Dreieinigkeit als Hinweis auf die göttliche Dreieinigkeit zu erkennen, muss die Wirklichkeit als *geschaffen* begriffen werden. Die innere Analogie gründet im Gedanken der Geschöpflichkeit des Menschen und alles Seienden.

Was in Gott *Leben* heißt, ist sein *Wesen*, seine *Natur*. Nur durch das Leben, das er sich selbst ist, lebt Gott und nimmt alles mit dem Geist wahr, nicht mit dem Körper, weil *Gott Geist ist*. In seiner Natur ist keine Veränderung, Gott ist unvergänglich, folglich ohne Anfang und ohne Ende. Er hat sich die Weisheit nicht angeeignet, sondern *er ist selbst die Weisheit*. Seine Gerechtigkeit ist das gleiche wie die Güte, und die Güte das gleiche wie die Seligkeit (vgl.5.7). Alle Aussagen, wie z.B. *ewig, unvergänglich, gut, schön, gerecht, selig, mächtig, ein Geist*, sind miteinander identisch in der Substanz oder vom Wesen zu verstehen, nicht als akzidentelle Eigenschaften. Gott ist nicht

weise, er *ist* die Weisheit. Derjenige Mensch, der selig ist, ist auch gerecht, gut und Geist. (5.8)

Bei der Betrachtung des menschlichen Geistes als Bild Gottes, werden noch einmal alle Arten der Dreiheiten durchgegangen, die der menschlichen Einsicht möglich sind. Augustinus fragt weiter, ob wir nicht auch die göttliche Trinität durch das Wort des Vaters, gesprochen durch den Sohn, und die ihnen gemeinsame Liebe, den Heilige Geist, einsehen können. Müssen wir die göttliche Dreiheit –im Unterschied zur menschlichen – eher glauben als sehen? Wie können wir in der Weisheit, die Gott ist, eine Dreieinheit erkennen? In der Schöpfung, die wir selbst sind, haben wir Einsicht in das Unsichtbare Gottes, aber wie können wir seine Dreieinheit sehen? In der Heiligen Schrift wird Christus die Kraft und die Weisheit Gottes genannt, aber der Sohn ist „*in der Weise Weisheit von der Weisheit wie er Licht vom Lichte, Gott von Gott ist.*“ Sieht etwa die Weisheit, die der Mensch von Gott hat, sich nicht ein, und liebt sie sich nicht? Es gibt hier eine Dreiheit, nämlich die *Weisheit*, ihre *Selbsterkenntnis* und ihre *Selbstliebe*. (6.9-10) Diese drei sind im Menschen, aber sie sind nicht der Mensch, denn der Mensch ist ein verstandesbegabtes, sterbliches Wesen. Jeder einzelne Mensch hat diese drei in seinem Geist oder als Geist, ist aber nicht diese drei in deren Totalität. Nicht die Seele, die nicht der Leib ist, sondern das, was aus ihr hervorgeht, heißt Geist. Nur in Bezug auf den Geist, nicht in Bezug auf alles, was zu seiner Natur gehört, ist der Mensch ein Bild Gottes. Alles was von Gott aussagbar ist, ist zugleich von der göttlichen Trinität aussagbar. Beim Menschen hingegen sind die drei nur in der *mens*, die das Haupt der Seele ist. (7.11) *Memoria*, *intellegentia* und *voluntas* sind Teile oder Tätigkeiten unseres menschlichen Geistes. Da die göttlichen Personen in ihrem Wesen gleich sind, kann hier keine Analogie gebildet werden, indem man der einen das Erinnern, der anderen die Erkenntnis und der dritten den Willen zuspricht (vgl. 7.12). Hier zeigen sich deutlich die Schwächen im Vergleich der menschlichen Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis.

Kann der Mensch die Weisheit in der Gott alles kennt, wo Vergangenes nicht vergeht und Zukünftiges nicht erst erwartet wird, überhaupt begreifen? Wir erschließen die Zukunft aus der Vergangenheit, mit Hilfe der Erinnerung, z.B. beim Vortragen eines Liedes oder Gedichtes. Dies alles geschieht im Geist, aber wir wissen nicht *wie* es geschieht. Wie sollen wir dann die Voraussicht Gottes, die mit einem einzigen unwandelbaren Blick alles umfasst und erkennt, und in der Erinnerung und Einsicht eins ist, erfassen? (7.13) Wir wissen, dass die Weisheit eine unkörperliche Substanz ist,

mit der wir sehen und erkennen, was auf körperlich wahrgenommener Ebene nicht möglich wäre. (8.14) Die Erkenntnis Gottes liegt in der Betrachtung *des Bildes*, das in der *mens humana* erkennbar ist. Augustinus zitiert nun angesichts des bisherigen negativen Ergebnisses den Apostel Paulus, der erklärt, was ein Spiegel und Rätsel ist, nämlich eine besondere Form der Allegorie. Anhand eines Beispiels aus der Bibel erörtert er die Verständnisproblematik einer allegorischen Erzählung, die als Rätsel zu lösen ist. Die Erkenntnis dieses Bildes ist nur sehr schwer möglich. (9.15) Ebenso ist schwierig ist es, die Aussagen über den menschlichen Geist als Aussagen über Gott zu verstehen sind. Die Ursache dafür liegt in der unzureichenden Einsicht in die Struktur des Geistes. Jeder Mensch weiß zwar, dass er Gedanken hat, aber nur wenige verstehen, dass das Denken der Gegenstände (körperliche wie unkörperliche) eine Art *Sehen des Geistes ist*. (9.16) Die Selbsterkenntnis des Geistes ist eine notwendige Bedingung, aber dennoch ergibt der Blick in den Spiegel, den Augustinus mit der *imago dei* im Menschen gleichsetzt, nur eine dunkle Ähnlichkeit (9.16; S. 289).

Augustinus untersucht nun das Verhältnis von *memoria* und *cogitatio* und damit beginnen seine Ausführungen über das *verbum intimum*.

Die betrachtende Wissenschaft ist im eigentlichen Sinne Weisheit, die tätige Wissenschaft ist in eigentlichem Sinne Wissenschaft. Beide gehören dem einen Geist an und sind ein Bild Gottes. (10.17) Alles was wir aussprechen haben wir vorher gedacht, wenn wir nur denken, sprechen wir dennoch mit dem Herzen.

„Manches Denken ist also ein Sprechen des Herzens. Daß dabei auch der Mund eine Rolle spielt, zeigte der Herr mit den Worten: „Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herauskommt, verunreinigt ihn.“ (10.18)

Hier spricht Augustinus in zweifacher Weise den „Mund“ an: den Mund des Herzens (im Denken) und den körperlichen Mund (im Sprechen).

Im inneren Denken ist Sehen und Hören eins, im Äußeren sind Hören und Sehen verschiedene Vorgänge. (10.18) Wer das Wort einsehen kann, bevor es in Bildern gedacht oder in Lauten erklingt, kann in diesem Spiegel und Rätsel eine Ähnlichkeit mit dem Wort im Johannesprolog erkennen. „*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*“ Aus dem Wissen, das wir erinnern muss das Wort geboren werden, das von der Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der geformte Gedanke ist das *innere Wort*, das *verbum intmnum*, das wir im Herzen sprechen, welches keiner Sprache angehört und erst durch verbale Mitteilung oder durch Körpersprache bestimmte Zeichen erfährt. (10.19) Das äußere Wort ist

somit Zeichen des Wortes, das innere Wort ist nach Augustinus im eigentlichen Sinne *Wort*. Das gesprochene Wort wird Laut des Körpers, indem es diesen annimmt, wie das Wort Gottes das Fleisch annahm. Wie unser inneres Wort zum äußeren, gesprochenen Wort wird, um von den Zuhörern sinnlich wahrgenommen zu werden, so wurde das Wort bei Gott Fleisch, ohne selbst in das Fleisch verwandelt zu werden. (11.20). Die Predigt wird als *Wort Gottes* und nicht als Menschenwort angenommen. Augustinus will zu jenem Wort des Menschen gelangen, durch dessen Ähnlichkeit gleich einem Rätsel das Wort Gottes gesehen wird. Das *Sehen des Denkens* ist dem *Sehen des Wissens* ähnlich. Was im Wissen ist, ist auch im *wahren Wort*. Die Ähnlichkeit des geschaffenen Bildes kommt so an die Ähnlichkeit des geborenen Bildes, so gut es möglich ist, heran, so wie Gott Sohn dem Vater durch die Einheit der Substanz ähnlich bzw. gleich ist. Nichts ist ohne Gottes Wort geworden, und so sind auch alle menschlichen Werke zuerst Worte im Herzen. In der Heiligen Schrift steht: „Der Anfang eines jeglichen Werkes ist das Wort.“ (11.20; S.299) Ist es ein wahres Wort, dann ist es der Anfang eines guten Werkes. Unser Wort soll dem Beispiel des Wort Gottes folgen und in Rede und Tat wahr und ohne Lüge sein, das ist die zukünftige Vollendung des Bildes. (11.20; S.301) Erst in der Umgestaltung des Bildes, in seinem vollendeten Zustand werden wir Gott ähnlich sein. (vgl. 11.21) Durch eine innere Gewissheit wissen wir, dass wir leben. Augustinus unterscheidet zwischen Gegenständen des Wissens, die durch die Sinne zustande kommen, und jenen, welche die Seele durch sich selbst wahrnimmt. Der Satz: „Ich weiß, dass ich lebe“ kann von niemand bezweifelt werden. Auch ein Lügner oder jemand, der sich getäuscht hat, weiß dass er lebt (vgl. 12.21; S.303). Augustinus trennt deutlich die sinnliche Wirklichkeit von der geistigen Wirklichkeit. Unserem Wissen kann aber auch durch die Leibessinne oder durch Zeugnis anderer erweitert werden, sonst wüssten wir nicht wo und von wem wir geboren wurden oder was sich vor unserer Geburt ereignet hat usw. (vgl. 12.21; S. 307) Diese Worte der gewussten Sache, von der auch ihr Bild gezeugt wird, hält der Mensch in der Erinnerung fest. (vgl. 12.22) Unser Wissen ist dem göttlichen Wissen unähnlich, da Gott alles, noch bevor es geschaffen wurde, bekannt war. Die göttliche Allwissenheit benötigt keine Vermittlung, seine *scientia* fällt nicht nur mit seiner *sapientia* zusammen, sondern auch mit seinem Wesen. *Weil er wusste*, schuf er, nicht *weil er schuf*, wusste er. Das *Wissen Gottes* ist *Weisheit* und die Weisheit ist sein Wesen oder seine Substanz. Unser Wissen dagegen ist verlierbar und erwerbbar, zu wissen und weise zu sein ist für uns Menschen nicht dasselbe. Auch

unser Wort, das von unserem Wissen geboren wird, ist dem Wort Gottes, das vom Wesen des Vaters geboren wird, unähnlich. (vgl. 13.22) Das aus dem allumfassenden Wissen Gottes gezeugte Wort ist dem Wort des Vaters vollkommen gleich. Vater und Sohn erkennen alles zeitlos und vollkommen. *Das Wort Gottes des Vaters ist der eingeborene Sohn, der in allem dem Vater ähnlich und gleich ist.* Vater und Sohn kennen sich wechselseitig durch Zeugen und Gezeugtwerden, und alles in ihrem Wissen, ihrer Weisheit und in ihrem Wesen sieht jeder gleichzeitig. (vgl. 14.23) Unser inneres Wort ist irgendwie dem Wort Gottes ähnlich aber auch unähnlich. (vgl. 14.24) Unser inneres Wort kann wahr und unwahr sein, wenn wir etwas nicht wissen oder uns irren. Wir sagen auch etwas, was wir nicht wissen, in der Annahme, es sei wahr. Wenn wir zweifeln, so bezieht sich das Wort auf den Zweifel selbst, nicht auf den Gegenstand, an dem wir zweifeln, deshalb liegt hier ein wahres Wort vor. Beim Lügen sagen wir wissentlich und willentlich „ein falsches Wort, wobei es ein wahres Wort ist, dass wir lügen,“ was wir wissen. Wenn wir gestehen, dass wir lügen, sprechen wir wahr, denn wir sagen was wir wissen. Das Lügenbewusstsein ist das wahre Wort, das falsch Gesagte ist nicht *Wort* im eigentlichen Sinne. Das Wort, das Gott ist, kann nicht lügen. Es spricht nicht von sich aus, sondern hat alles vom Vater.

Nur das wahre Wort kann *Wort* genannt werden, es kann aber nicht wie Gottes Wort Wissen vom Wissen genannt werden, denn beim Menschen ist nicht Sein das gleiche wie Wissen. Vieles *lebt* durch die Erinnerung und *stirbt*, indem wir es vergessen. Unser Wissen ist zwar „*scientia de scientia*“, aber nicht „*essentia de essentia*“. Unsere Wissensinhalte können verschwinden, ohne dass wir aufhören zu sein (vgl. 15.24). Die Tatsache des Wissens dass wir leben gehört zur *Natur der Seele* und ist *immerwährend*, da auch unsere Seele immer bestehen bleibt. Kann man hier von einem immerwährenden Wort sprechen, wenn etwas zwar immer gewusst wird, aber nicht immer gedacht wird? Die Seele lebt ewig und weiß zwar dass sie immerwährend lebt, aber sie denkt nicht immerwährend an ihr Leben oder ihr Wissen davon. Da unser inneres Wort nur durch unser Denken gesprochen werden kann, folgt daraus, dass nur Gott allein ein immerwährendes, mit ihm ewiges Wort hat. (vgl. 15. 25) Der Sohn Gottes heißt nach Augustinus nicht *Gedanke Gottes*, sondern *Wort Gottes*. Unser *Denken*, das von einem Gegenstand des Wissens geformt wird, ist unser *wahres Wort*. Das Wort Gottes besteht ohne das Denken Gottes, Gott ist einfache Gestalt, die nicht gestaltbar und nicht ungestaltet ist. Da Gott reine Form ist, hat er keine *cogatio* im Sinne des Suchens und Findens, wie der Mensch. (vgl. 16.25) Auch wenn wir Gott

ähnlich sind, können wir angesichts der bestehenden Unähnlichkeit nicht seiner Natur gleich sein. Die geschaffene Natur ist immer geringer als die der schaffenden. (vgl. 16.26)

Zum letzten Teil

Am Ende des 15. Buches behandelt die Thematik des Heiligen Geistes in der Trinität, in Entsprechung zur trinitarischen Struktur unseres Geistes (*spiritus - mens*). Nach der Heiligen Schrift ist er liebender Geist des Vaters und des Sohnes. In der Schrift heißt es: „*Gott ist die Liebe*“, sowie: „*Gott ist Geist*“. (17.27)

Beim Menschen fällt die Dreiheit: *Erinnerung, Einsicht und Liebe* auseinander, bei Gott fällt alles in eine Weisheit zusammen, wie auch Vater, Sohn und Heiliger Geist zugleich nur *eine* Liebe sind. So sind auch alle zugleich Gott. (vgl. 17.28) In dieser Dreieinheit kann man den Sohn Wort Gottes, den Heiligen Geist *Geschenk* Gottes und der, von dem das Wort gezeugt und von dem der Heiligen Geist ursprünglich hervorgeht, Gott Vater nennen. Der Heilige Geist geht zwar auch vom Sohn hervor, aber dies gab ihm der Vater durch Zeugung mit dem *eingeborenen Wort*, so dass der hl. Geist das Geschenk beider sein soll. Daher ist das Wort Gottes auch im eigentlichen Sinn Weisheit Gottes, da auch der Vater und der Heilige Geist Weisheit ist. Ebenso ist in eigentlicher Weise der Heilige Geist die Liebe, die auch Substanz im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist ist. (vgl. 17.29) Viele Sachbezeichnungen haben sowohl einen umfassenden Sinn, wie auch einen spezifischen Sinn, deshalb kann man auch den Heiligen Geist Liebe nennen. (vgl. 17.30) Wie das Wort Gottes im engeren Sinn Weisheit ist, und Weisheit im umfassenden Sinn sowohl der Heilige Geist als auch Gott Vater ist, so bezeichnet das Wort Liebe im spezifischen Sinn den Heiligen Geist und im umfassenden Sinn sowohl den Vater als auch den Sohn. Augustinus untermauert diese Aussagen mit den Worten des Apostel Johannes: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren, und wer nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott die Liebe ist.“ „Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.“ (vgl. 17.31; S.331) Die Liebe ist aus Gott. Gott Vater ist nicht aus Gott, er ist Ursprung, Gott Sohn ist aus Gott und zwar *unigenitum*. *Gott aus Gott* heißt demnach Gott ist die Liebe. Der Heilige Geist, der die Liebe ist, ist aus Gott, dem Vater wie dem Sohn hervorgehend. Der Heilige Geist, der den Menschen gegeben ist, bewirkt in uns die Liebe zu Gott und zum Nächsten, der Mensch kann Gott nur aus Gott lieben. (vgl. 17.31) Auch der Apostel Paulus sagt „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den

Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5) Durch den Heiligen Geist ist die Liebe - die Gott ist -, in unsere Herzen ausgegossen. Dadurch ist die ganze Dreiheit als Geschenk Gottes in uns und führt uns zu Gott. Der Heilige Geist als gegenseitige Liebe von Vater und Sohn vereint sie. Im Geschenk an den Menschen erweckt der Heilige Geist in uns die Liebe. (18.32)

Durch die Vernunftbegabung in unserem Geist, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, können wir das Unsichtbare an Gott einsehen, und in der Schöpfung, wie durch einen Spiegel, die Dreieinheit schauen in unserer *Erinnerung*, in unserer *Einsicht* und in unserem *Willen*.

„Wer lebendig durchschaut, dass diese drei durch göttliche Eingebung naturgemäß in seinem Geist eingerichtet sind, und welch großes Gut es ist, daß von daher auch die immerwährende und unveränderliche Natur wieder gepflegt, erblickt und begehrt werden kann (erneut erinnert durch die Erinnerung, eingesehen durch die Einsicht, umfassen durch die Liebe), der entdeckt fürwahr das Bild jener höchsten Dreieinheit.“ (20.39)

Gott Vater hat alles, was er an Substanz besitzt in seinem ewigen Wort ausgesprochen und Gott Sohn, sein Wort selbst, hat er wahrhaft, nicht lügnerisch gezeugt. All das kann unser Geist in Erinnerung und Einsicht, nicht von Angesicht zu Angesicht, aber durch die Ähnlichkeit im Gleichnis und Rätsel in Mutmaßung (*coniciendo*) sehen. (vgl. 21.40) In der Erinnerung ist alles, was wir wissen, auch wenn wir nicht daran denken, die Einsicht hingegen ist eine gewisse Formung des Denkens, indem wir Wahres finden und einsehen und in der Erinnerung hinterlegen.

„Aber dort ist die abtrünnige Tiefe unserer Erinnerung, wo wir auch das zum ersten Mal finden, wenn wir denken, und das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört, wie Wissen von Wissen und Schau von der Schau und Einsicht, die im Denken erscheint, von der Einsicht, die schon in der Erinnerung war, aber verborgen war.“ (21.40)

In diesem Rätsel als Gleichnis entspricht dem Heiligen Geist der Wille oder die Liebe, die ein kraftvoller Wille ist, der weiß was er erstreben soll. Er ist eine Art Wissen, das *Erinnerung* und *Einsicht* hat. Wie die Einsicht ist auch die Liebe in der ursprünglichen Erinnerung, in der alles Gedachte aufbewahrt wird und wie die Erinnerung, so ist auch die Liebe in dieser Einsicht, die im Denken geformt wird (vgl. 21.41). Diese drei Vorgänge in meiner Person, nämlich *Erinnerung*, *Einsicht* und *Wille* tun für mich, nicht für sich, was sie tun, sie gehören mir, nicht sich selbst, „ich tue durch sie“ (22.42). Ich erinnere mich durch die Erinnerung, sehe durch die Einsicht ein, und liebe durch die Liebe. Mein Wissen und mein Wort gehört mir, indem ich denkend auf die Erinnerung sehe und im Herzen ausspreche, was ich weiß und von meinem Wissen ein „wahres Wort zeuge“ (22.42; S. 339).

„Ich bin es, der sich durch diese drei erinnert, ich liebe, der ich weder Erinnerung, noch Einsicht, noch Liebe bin, sondern diese drei besitze. Diese drei können also von einer Person

ausgesagt werden, welche diese drei hat, nicht diese drei ist. In der Einfachheit jener höchsten Natur hingegen, die Gott ist, sind, wenngleich nur ein Gott ist, doch drei Personen, der Vater, Sohn und der heilige Geist. Etwas anderes ist daher die Dreieinheit als eigener, etwas anderes das Bild der Dreieinheit in einem anderen Gegenstand.“ (22.42-43)

Trotz der ungleichen Ähnlichkeit der Dreieinheit im Menschen ist ein Bild der drei göttlichen Personen erkennbar. Die drei Größen sind in Gott gleich, im Menschen aber verschieden. Die Erinnerung ist bei manchen größer als die Einsicht, und die beiden können bei andern wieder, durch die Größe der Liebe übertroffen werden. Selbst, wenn sie einmal gleich wären, so bleibt doch das Geschöpf niedriger als sein Schöpfer (vgl. 23.43). Die göttliche Dreieinheit ist nicht nur unkörperlich, sie ist auch untrennbar und unwandelbar. Wir können im Geist nicht die Dreieinheit selbst, sondern diese nur als Bild sehen und das Gesehene irgendwie auf den beziehen, als dessen Bild er sich in unserem Mutmaßen zeigt. (vgl. 23.44). Der Apostel sagt nicht: „Wir sehen jetzt einen Spiegel“, sondern: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel.“ (23.44) Nicht alle Menschen glauben, dass diese Dreieinheit in ihrem Geist ein Bild Gottes ist. Sie verachten den Glauben und begeben sich in die Gefahr der Verdammnis, man sollte sie vor diesem großen Übel mahnen (vgl. 24.44). Die Frommen werden von ihren Übeln durch Jesus Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, befreit (vgl. 25.44) In der ewigen Seligkeit werden sie die Wahrheit mit erkennendem Geist sehen und nicht mehr suchen. Augustinus gibt zu, dass auch er im Versuch die Dreieinheit zu verstehen, mehr *versucht als erreicht* hat, da der endliche Mensch in seinem irdischen Dasein nie Gott gleich werden kann (vgl. 25.45).

In der göttlichen Trinität gibt es auch keine zeitlichen Zwischenräume, der Sohn ist nicht zuerst vom Vater geboren und danach geht von beiden der Heilige Geist aus. Der Geist des Vaters und des Sohnes ist in der Dreieinheit im eigentlichen Sinn Heiliger Geist, was durch die Worte Jesu: „*Den der Vater in meinem Namen senden wird*“ bezeugt wird. Als er nach seiner Auferstehung den Jüngern erschien, hauchte er sie an und sprach: „*Empfanget den Heiligen Geist!*“ Hiermit ist bezeugt, dass die „*Kraft, die alle heilte*“ auch vom Sohn hervorgegangen ist. (vgl. 26.45)

Die Zeugung des Sohnes muss - wie die der Hervorgang des Heiligen Geistes - zeitlos verstanden werden (vgl. 26.47). In gleicher Weise wie die Zeugung des Sohnes zeitlos verstanden werden muss, so ist auch der Hervorgang des Heiligen Geistes (von beiden) zeitlos. Der Heilige Geist ist nicht gezeugt, sonst würde er „Sohn des Vaters und des Sohnes“ heißen, wenn ihn beide gezeugt hätten (26.47; S.357). Er *geht* vielmehr aus beiden *hervor*. Der Heilige Geist ist auch nicht Sohn des Sohnes, obwohl er aus ihm

hervorgeht, er ist vielmehr die tätige Einheit von Vater und Sohn, so wie der Wille (die Liebe) tätige Einheit von Erkenntnis und Erinnerung ist. Der Wille geht aus der Erkenntnis hervor. (27.50) Wer die Zeugung von der Hauchung nicht unterscheiden kann, der möge das glauben, was er in der Predigt hört. Augustinus versucht nun anhand der Heiligen Schrift seine These zu untermauern. Jesus sagte zwar, dass der Vater den Geist senden wird, aber an anderer Stelle sagt er auch: „Meine Lehre ist nicht die meinige, sondern die Lehre des Vaters.“ Wie der Sohn sein Gottsein vom Vater hat, - er ist ja Gott von Gott -, so hat er auch in gleicher Weise den Heiligen Geist empfangen (27.48; S.357).

Diejenigen, die der Schrift glauben, sollen durch Gebet und gutes Leben so gut es geht zur Einsicht kommen und im Geist sehen, woran sie fest glauben. Man kann nicht ein zweites Mal Christus am Kreuz schauen, das muss geglaubt werden, will man zu Christus gelangen. Es ist der menschliche Geist durch den wir glauben, über ihm ist nicht Höheres mehr als Gott selbst (vgl. 27.49) Augustinus wiederholt am Ende noch einmal das Erkannte (vgl. 27.50) Danach beschließt er das Werk mit einem Gebet und beschließt sein Werk mit folgenden Worten:

„Wenn wir also zu dir gelangt sein werden, dann wird das ‚viele‘ das ‚wir sagen‘ und zu dem ‚wir nicht gelangen‘, zu Ende sein, und bleiben wirst als der Eine du, der du alles in allem bist. Ohne Ende werden wir dann das Eine sagen, dich ins Eine preisend, in dir auch wir Eines geworden. Herr Gott Einer, Gott Dreieinheit, was immer ich in diesen Büchern von deinem gesagt habe, mögen auch die deinen anerkennen; habe ich etwas von mir gesagt, verzeihe du es und die Deinen! Amen.“ (38.51)

Zusammenfassung

In diesem letzten Buch fasst Augustinus seine Erkenntnisse aus allen Büchern zusammen. In den ersten sieben Büchern wurden die Bibelstellen zur Trinität herangezogen, ab dem achten Buch begannen die Analysen zur Analogiefindung im menschlichen Geist.

Im 15. Buch will Augustinus zeigen, wie man von den Geschöpfen und insbesondere der Natur des menschlichen Geistes auf ihren Schöpfer schließen kann. Die unbegreifliche Vollkommenheit Gottes kann der Mensch in der als vollkommen angesehenen Schöpfung begreifen. In der Schönheit und Größe der Geschöpfe kann der vernunftbegabte Mensch, seinen Schöpfer erkennen. Nicht nur die Heilige Schrift, die ganze Schöpfung sagt aus, dass „*Gott ist*“. In Gottes Natur ist keine Veränderung, sie ist wahre Ewigkeit ohne Anfang und ohne Ende, Gott ist *nicht Körper, Gott ist Geist, spiritus*. Er ist nicht weise und gerecht, er selbst *ist* die Weisheit und die Güte und die Gerechtigkeit in Substanz, nicht im Sinne einer Eigenschaft. Der Mensch ist

Bild Gottes in Bezug auf seinen Geist, nicht seinem Körper nach. Das ganze letzte Buch ist der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit dieser Urbild-Abbild-Beziehung gewidmet.

Die göttliche Dreiheit *Weisheit - Selbsterkenntnis - Selbstliebe* findet sich im menschlichen Geist, als *Erinnerung - Einsicht – und Wille (Liebe)*.

Die neu gefundene Dreiheit: *memoria – intellegentia - voluntas* zeigt, dass jedes der drei Glieder die zwei anderen in sich trägt, denn ein Denken der Wissensinhalte wäre ohne Vorwissen und ohne den Willen (die Liebe, das Interesse) nicht möglich. Kein Glied kann ohne die anderen beiden sein, erst im Zusammenwirken aller kommt die Erkenntnis zustande. Ohne Willen wird keine Erkenntnis eines Gegenstandes erreicht, ohne Willen können auch keine Gedächtnisinhalte erinnert werden. Die Nichtaddierbarkeit der Elemente, als spezifisch geistige Merkmale, ist auch hier ein Argument für ihre trinitarische Analogie. Alle zusammen sind nicht mehr oder größer als eines. Ihre Wechselseitigkeit ist denen der göttlichen Personen ähnlich. Ein Glied ist im anderen ohne dabei dessen Eigenschaft zu sein.

„Der höchsten Dreifaltigkeit sich zu erinnern, sie zu schauen und zu lieben, ihrer zu gedenken, sie zu erblicken und an ihr sich zu freuen, darauf muß man alles hinordnen, was lebt.“ (20.39)

Auf dieses Bild der Dreieinigkeit Gottes soll der Mensch sein ganzes Leben ausrichten in *Erinnerung, Erkenntnis und Liebe*, im Bewusstsein der Distanz zwischen dem Urbild seinem Bild, dem Menschen, seiner *mens*.

Der Unterschied zur göttlichen Trinität liegt aber darin, dass *ich* es bin der in allen dreien wirkt. In mir, der einen Person wirken die drei, während in Gott die drei Personen *sind*. Der Mensch als Person *hat oder ist* in seinem Geist eine Dreiheit, die drei göttlichen Personen *sind* eine Dreifaltigkeit. Wir denken und sehen voraus, indem wir erinnern. Denken ist ein *Sehen des Geistes*. Die Weisheit (das Wissen) ist das *Licht in dem alles eingesehen wird*, sie ist eine unkörperliche Substanz. Die Ähnlichkeiten in unserem Geist mit der göttlichen Trinität sehen wir im Spiegel, bzw. als Rätsel, d.h. im Bild. Augustinus verbindet die Ergebnisse der Analogie mit der Beziehung zu Gott im Bild. Das Wort Gottes wird im menschlichen Geist ein Nachdenken über das Wort.

Augustinus zeigt hier, dass da *innere Wort* dem *Wort Gottes* in einer Weise ähnlich, in anderer Weise unähnlich ist, denn unser Wort ist durch Denken geformt, diskursiv und verlierbar im Vergessen. Gottes Wort hingegen ist reine Form, einfach, unveränderlich und ewig.

Erst am Ende des letzten Buches wendet sich Augustinus der dritten göttlichen Person zu. Da der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist, geht er auch zeitlos von beiden aus. Die Frage nach dem Unterschied der Zeugung (im Sinne von *unigenitum*) des Sohnes und dem Hervorgang des Heiligen Geistes scheint hiermit gelöst zu sein. Den Gläubigen, die das nicht verstehen, empfiehlt er an die Worte der Heiligen Schrift zu glauben, die in der Predigt erläutert werden, und zu beten.

Augustinus war der erste, der den Heiligen Geist die *Liebe* zuordnete. Die Stelle im Römerbrief von der Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist (Röm 5,5), dürfte hierfür ausschlaggebend gewesen sein. Nach der Apostelgeschichte eint der Heilige Geist auch die Gemeinschaft der Christen. (26.45) Die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn ist auch *Geschenk*, insofern er in uns die Liebe weckt (18.32). In der menschlichen Weisheit unterscheidet Augustinus: *memoria – intellegentia – voluntas*, die göttliche Weisheit ist: *Weisheit – Selbstkenntnis – Selbstliebe* in einfacher und vollkommener Weise in allen drei Personen. Augustinus gesteht, dass er damit nicht weit über die Erkenntnisse der vorigen Bücher hinausgekommen ist. (25.45) Er kann nur negativ behaupten, dass, wenn der Geist von Vater *und* vom Sohn ausgeht, keine doppelte Zeugung oder eine Mutterschaft des Sohnes in Frage kommt. (26.47) Augustinus deutet eine Lösung nur an:

„Daß der Wille selbst freilich aus der Erkenntnis hervorgeht (niemand nämlich will, wovon er gänzlich nicht weiß, was es oder wie beschaffen es ist) – und dass dadurch in diesem intelligiblen Gegenstand irgendein Unterschied zwischen Geburt und Hervorgang nahegelegt wird, weil ja im Denken etwas zu schauen nicht das gleiche ist wie es mit dem Willen zu erstreben oder auch mit dem Willen zu genießen: das erkennt und kennt auseinander, wer es vermag.“ (27.50)

Am Ende scheint es, als hätte Augustinus seine Aufgabe, die er sich in diesem Werk vorgenommen hat, nämlich die Einsehbarkeit (die Durchsichtigkeit) der göttlichen Dreiheit für den Menschen nicht wirklich gelöst. Das Bild der Trinität in unserem Geist erscheint verschleiert und kann nur indirekt gedeutet werden. Die Trinität Gottes muss von denjenigen, welche die Gedankengänge des Augustinus nicht nachvollziehen können, einfach geglaubt werden.

7. Zusammenfassung der wesentlichen Aussagen und Errungenschaften des Augustinus in den Büchern X und XV von *De Trinitate*

Als erste Errungenschaft kann man die Neuinterpretation der Trinitätslehre und das neue Personenverständnis der drei göttlichen Personen ansehen, welches Augustinus in *De Trinitate* formuliert. Gott ist Geist, die drei Personen können in ihrer je eigenständigen Wesenheit und ihren tätigen Relationen zueinander in ihrer Einheit bestimmt werden. Dies bedeutet eine ontologische Aufwertung der aristotelischen Kategorie der Relation.¹¹² Augustinus ist der erste, der ein Bild Gottes im menschlichen Geist entdeckt.

In den Überlegungen zur Grundverfasstheit des göttlichen Seins und der Wirklichkeit des menschlichen Geistes in der Gewissheit seines Denkens und Erkennens kann man die Entdeckung eines unmittelbaren, reflexiven Selbstwissens als eine weitere wesentliche Errungenschaft in Augustinus' *De Trinitate* bezeichnen. Augustinus entdeckt nicht nur lange vor Descartes das unmittelbare Selbstbewusstsein des Menschen, er entwickelt auch eine Theorie, die Bewusstsein als bewegte Selbstbeziehung erklärt und diese Selbstbeziehung des Geistes auch in ihrer Endlichkeit begreift. Die Selbstbezüglichkeit des Geistes ist ein unmittelbares Selbstwissen des *Ich*, als Identität seiner geistigen Persönlichkeit, welche auch seine Subjektivität und sein Selbstbewusstsein ausmacht. Das Sich-selbst-Denken des Geistes führt zu einer fundamentalen Selbsterkenntnis, welche dem Erkennen von Gegenständen gegenübersteht. Augustinus betrachtet die *Selbsterkenntnis in seiner metaphysischen Bedeutung*. In der stetigen *Selbstbezüglichkeit des Geistes* sieht Augustinus eine Gottesebenbildlichkeit und die Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis. Augustinus erkannte auch, dass der Mensch nur denkt, indem er die Merkmale der Gegenstände im *Bewusstsein von diesen Gegenständen* vereinigt. Der Geist, die *mens*, ist bei Augustinus sowohl die *Erkenntnismöglichkeit* des Menschen als auch der Erkenntnis-*Vollzug*.

Weiters erfährt der Willensbegriff eine neue Dimension im diskursiven Akt des Erkennens. Im *Denken* finden wir die Abhängigkeit von *Sein* und *Wollen*. Die *Relationalität* von *Erinnerung*, *Erkenntnis* und *Willen* ist die *Spur der Trinität in uns*,

¹¹² Siehe dazu auch die Ausführungen zum Verhältnis von Substantialität und Relationalität im 5. Kapitel

in deren Entsprechung die schöpferische Natur Gottes gedacht werden kann. Diese wechselseitige Beziehung wird dem Menschen in seinem unbezweifelbaren Dasein bewusst. Augustinus erkannte den Willen als Ursache jeder Erkenntnis. Das *Wissen-Wollen* ist jenes Streben, das uns auch der Erkenntnis Gottes näher bringt. Augustinus' Erkenntnis, dass das Erinnern im Zusammenspiel mit dem *Wollen* die Grundlage jedes Wissens ist, und seine Beobachtungen von Sinn und Vermögen der Erinnerung erringen philosophiegeschichtliche Bedeutung, und zeigen ihre Nachwirkungen bis in die Neuzeit. Die Entdeckung des Zusammenhanges von Gedächtnis und den tiefen Abgründen der Erinnerung im Erkenntnisakt, aber vor allem die Veranschaulichung der Sprachlichkeit der Erinnerung durch die Lehre vom inneren Wort können mit Recht als die größten Errungenschaften in *De Trinitate* gesehen werden. Was wirklich *ist*, ist vom *Denken* her. Wir erfassen die Welt nur durch das *denkende Innere*, welches die Objekte beurteilt und ergründet. Das *innere Wort* bleibt nicht nur unausgesprochen im Inneren (*im Herzen*) des Menschen, es beeinflusst auch die Körpersprache und das Verstehen des Inhalts und des Sinnes einer Rede. Augustinus ist der erste, welcher das Wort in seiner Bedeutung nicht nur aus der Sicht des Sprechenden analysiert, sondern auch aus der Situation des *Hörers*, welcher die äußeren Zeichen des inneren Wortes, d.h. die gesprochenen Wörter, in einen *sinnvollen Zusammenhang* „übersetzt“. Damit wird Augustinus (ohne dies jedoch zu beabsichtigen) zum Vorreiter der Sprachphilosophie.

Augustins Intention in *De Trinitate* war vor allem die theologische Heranführung an den Inhalt der Dogmen und dessen Veranschaulichung. Augustinus ordnete stets die Philosophie dem Glauben unter, *der Glaube geht dem Wissen gewissermaßen voran*, erst durch den Glauben kommt man zum Wissen. Seine Philosophie ist gänzlich philosophische Theologie, in seinen *Selbstgesprächen* bekennt er, dass er einzig und allein nur Gott und die Seele wissen wolle. (S I 2,7). Als Kirchenvater lagen ihm die offenen Fragen seiner Gläubigen am Herzen, die Dreieinheit Gottes stand für ihn außer Zweifel, er wollte seine innere Überzeugung mit Hilfe theologischer und philosophischer Argumente allen „Suchenden“ begreiflich machen.

7.1. Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte in Buch X

Im 10. Buch führt Augustinus die Überlegungen des neunten Bücher weiter und erkennt eine Dreiheit aus: *Erinnerung, Einsicht und Wille*. „Erinnerung, Einsicht,

Wille, diese drei sind dadurch eins, daß sie e i n Leben, e i n Geist, e i n Wesen sind; ...sie sind aber dadurch drei, dass sie aufeinander bezogen werden.“ (De trin X 11.18)

Anders als die im neunten Buch dargestellte Dreiheit von *mens*, *amor sui* und *notitia sui* ist die neu gefundene Dreiheit von *memoria sui*, *intellegentia sui* und *voluntas sui* in ihren Relationen zeitlos. Die äußere *memoria*, *cogitatio* und *voluntas* werden nacheinander aktiv, die *innere Gedächtnis*, die *innere Einsicht* und der *innere Wille* gehören dem unveränderlichen Selbstverhältnis an. Die *memoria sui* bezieht sich auf die Stetigkeit der bereitliegenden Gedächtnisinhalte und auf die Kontinuität der ursprünglichen Selbstkenntnis. Die innere *voluntas* konstituiert den menschlichen Geist, ist aber selbst nicht beurteilbar und unterliegt keinem Maß. Durch die Seinsweise der Selbstbezüglichkeit des Menschen, in welcher der menschliche Geist immer schon mit selbst bekannt ist, bildet die endliche *mens humana* die Strukturmerkmale des unendlichen Geist Gottes (*spiritus*) in sich nach. In der unveränderlichen Dreiheit der Selbstkenntnis kennt und liebt sich der Geist immer schon. Dieser Selbstbezug ist im Menschen als ein mit Bewusstsein begabten Wesen vorausgesetzt und lässt uns der eigenen Identität in jedem konkreten Außenbezug gewiss sein.

Die dreigliedrige Struktur von *memoria-intellegentia-voluntas* stellt die Selbstbeziehung in der Beziehung auf Anderes dar.

„Nichts ist so sehr in meiner Erinnerung wie die Erinnerung selbst. Also erinnere mich ihrer ganz. Ebenso weiß ich, dass ich einsehe, was immer ich einsehe, und ich weiß, dass ich will, was immer ich will. Was ich aber weiß, das erinnere ich, daher erinnere ich auch meine ganze Einsicht und meinen ganzen Willen.“(De trin X 11.18)

Im Akt des Denkens gehören *Erinnern*, *Einsehen* und der *Wille* zusammen. Das Vermögen der Erinnerung ermöglicht auch die *Selbstgegenwärtigkeit* des Geistes. Jedem Streben nach Wissen geht ein *Vorverständnis* von diesem Wissen voraus, welche das Wissen- Wollen erst hervorruft. Selbst wenn wir ein noch nie gehörtes Wort verstehen wollen, so kennt man doch die Zeichen und ihre Schönheit. Man liebt auch nicht etwas völlig Unbekanntes, Augustinus sieht in jeder Erkenntnis auch einen *amor*, welcher wissen will, was er von einem Gegenstand noch nicht weiß, obzwar er ihn kennt. Die Liebe ist ohne ein Erkennen nicht möglich, man benötigt zumindest ein Vorwissen, von dem Erstrebten.

Schon Aristoteles sagt im ersten Satz seiner *Nikomachischen Ethik* jede Handlung strebe nach einem *Guten*. Das Gute ist Ursache allen Strebens, nicht umgekehrt ruft das Streben das Gute hervor.

Augustinus erkennt, dass die menschliche Erkenntnis ein *Erinnern* einzelner Gedächtnisinhalte ist, indem diese Inhalte aus den Tiefen der *memoria* heraufgeholt werden und im diskursiven Denkkraft zu Wissen führen können. Die Erinnerung und das Bewusstsein verarbeiten das sinnlich Wahrgenommene. In der Selbstsuche will der Mensch seinen eigenen Geist erfassen und stößt dabei auf die *unmittelbare Selbstgegenwart* des Geistes, durch welche der Geist auch in einer Selbstreflexion fähig ist, sich selbst zu erkennen. Es existiert ein Wissen um sich selbst, welches uns ermöglicht, uns selbst zum Gegenstand des Erkennens zu machen. Der Geist steht durch sich selbst in Beziehung zu sich selbst und ist sich selbst gegenwärtig. Die ursprüngliche Selbstkenntnis ist die Bedingung für das willentliche Begreifen des Selbst. Der menschliche Geist kann sich nicht nur auf äußere Objekte richten, er kann sich auch selbst zum Denkinhalt machen. Diese Selbstreflexion nennt Augustinus *se cogitare*. Dass ich mich aber prinzipiell als Vollziehender bewusst erkenne, auch wenn ich einen anderen Denkinhalt als mich selbst zum Gegenstand habe, nennt Augustinus *se nosse*. Im *se nosse* erkenne ich mich als geistiges Subjekt meiner vollzogenen Akte. Ich bin mir meiner selbst gewiss und bin mir auch meiner vollzogenen Akte bewusst. Das *se cogitare* aber bedeutet, dass mein Ich als erkennendes Subjekt, zugleich Objekt meines Erkennens ist wenn ich meinen Geist selbst zum Denkinhalt mache. Da mein *Ich* kein körperliches Objekt der Erkenntnis ist, kann die unmittelbare Selbsterkenntnis nur von *mir* wahrgenommen werden. Diese Beziehung zu sich selbst besteht ununterbrochen, sie ist immerwährend, so lange der Geist besteht. Die Selbstgewissheit ist die Bedingung für jede Erkenntnis, der Mensch kann auf Grund seiner unmittelbaren Selbsterkenntnis auch zu einem Verständnis der Trinität gelangen. Im Gegensatz zu Gott hat das die menschliche Selbstkenntnis nicht alles Wissen in sich, sondern nur das Wissen des wollenden Ichs. Augustinus begründet die Dreiheit, indem sich der Geist immer *erinnert*, sich immer *einsieht* und sich immer *liebt*, auch wenn er sich nicht immer selbst zum Denkinhalt hat. Der Mensch ist dann am meisten Bild Gottes, wenn er Gott *erinnert*, Gott *erkennt* und Gott *liebt*.

Auch im zehnten Buch seiner *Confessiones*, die er zeitgleich zu *De Trinitate* schrieb, reflektiert Augustinus darüber „was ich innen bin, wohin weder Auge noch das Ohr, noch der Geist (der anderen) zu gelangen vermögen“ (conf. 10.3). Die geistige Einkehr in sich selbst, geht über den Weg der Erinnerung. Augustinus unterscheidet das Gedächtnis (*memoria exterior*), welches äußere, vergangene Ereignisse speichert, von der Erinnerung (*memoria interior*), welche auch Vollzug des Denkens und

Selbstgewissheit ist. Im Gedächtnis werden sinnliche Wahrnehmungen aufbewahrt (und zum Teil auch vergessen), die Erinnerung holt diese vergangenen Inhalte reflexiv wieder hervor in die Gegenwart. Erinnern heißt bei Augustinus sowohl *Sich-Erinnern* als auch sich *Sich-Finden*. Darüber hinaus begründet sie das *Selbstbewusstsein* des menschlichen Geistes. In der Erinnerung ereignet sich die eigentliche Gotteserfahrung. Diese befindet sich im Menschen selbst: „*interior intimo meo*“ (conf. 3.6) Augustinus analysiert hier nicht nur Gedächtnis und Erinnerung, er mahnt vor allem, sich von äußeren Dingen abzuwenden und in sein Inneres zu blicken.

Im Denkkakt, wie auch im Vergessen bin ich mir meiner selbst bewusst. Das Delphische Gebot ist eine Aufforderung an den Menschen, sich selbst als ein geistiges Wesen zu erkennen. Indem der Mensch liest: „Erkenne dich selbst“, erkennt er sich selbst als Angesprochenen, weil er sich selbst gegenwärtig ist. Augustinus betont, der Geist sei sich selbst gegenwärtiger als alles sinnlich Wahrgenommene und auch näher als alle Denkinhalte und Vorstellungen. Er bewundert die Kraft des Denkens (*vis cogitationis*) durch welche er sich selbst sehen und erkennen kann. Nach Augustinus kennt sich der *liebende* Geist, er weiß, dass er einsieht und existiert. Der Mensch ist durch den Orakelspruch aufgefordert, sich als vernunftbegabtes Wesen zu erkennen und seine Mittelstellung zwischen Gott und der materiellen Welt zu erkennen. Die bewusste Selbstbezogenheit inkludiert jedoch nicht schon eine volle Selbstkenntnis. Gegenwärtiges ist unmittelbar zugänglich, Vergangenes kann nur vermittelt erkannt werden. Der suchende und fragende Geist ist immer schon bei sich, auch wenn er sich nicht ganz kennt. Die Wahrheit einer Aussage über den Geist ist etwas Gegenwärtiges, sein Inhalt ist der Geist selbst. Die Unbezweifelbarkeit eines Denkinhaltes bezieht sich auf etwas Gegenwärtiges.

Schon lange vor Descartes erfasst Augustinus die Unbezweifelbarkeit des eigenen Seins durch sein *si fallor, sum* - Argument. Er geht aber mit der Annahme einer ursprünglichen Selbsterkenntnis als Grund jeder Erkenntnis über Descartes „*cogito ergo sum*“ hinaus. Ich bin mir selbst nicht nur im Vollzug meiner Akte bewusst. Der Mensch ist sich nicht nur *seiner selbst* bewusst, sondern auch seiner vollzogenen Tätigkeiten. Von seiner Selbstgewissheit und seiner Selbsterkenntnis schließt Augustinus auf die Unkörperlichkeit des Geistes.

Kant sucht in seiner *Kritik der reinen Vernunft* nach den Möglichkeitsbedingungen von Wissen, also nach einem Wissen über das Wissen. Das Bewusstsein meiner selbst,

die *reine Apperzeption*, ist nach Kant die notwendige Voraussetzung für jede empirische Erkenntnis. Die kantische Unterscheidung von transzendentelem und empirischem Bewusstsein ist mit der Theorie der Selbstgegenwart bei Augustinus nur insofern ähnlich, als sie beide den Erkenntnisakt aus einem Bewusstseinsgrund heraus analysieren. Kant fragt nicht nach einer Gleichwesentlichkeit und Augustinus kennt die Unterscheidung von *Ding an sich* und *Erscheinung* nicht. Kant bezeichnet das Bewusstsein nicht als Substanz, doch er verwirft wie Augustinus eine naturalistische Auffassung der menschlichen Denkakte.

Aufgrund der Selbstgegenwärtigkeit des Geistes können *amor* und *notitia* als den Geist völlig Durchdringende gedacht werden. Die unmittelbare Selbsterkenntnis ist ohne eine Zeitdifferenz immer schon gegenwärtig, während die bewusste, reflektierte Selbsterkenntnis erst erworben wird. Was der Mensch selbst ist, kennt er gegenwärtig bei sich, was er nicht ist, erkennt er durch die Einbildungskraft. Feuer und Luft sind z.B. körperlich, sie werden als gegenwärtige Vorstellung des abwesenden Gegenstandes gedacht.

In der Trinitätslehre des Augustinus gilt das trinitarische Grundkriterium der *Bezogenheiten dreier Substanzen*, die in ihrer Einheit nur *eine* Substanz (bzw. *essentia*) bilden. Die Begriffe – *Erinnerung, Einsicht und Wille* – wurden von Augustinus bereits im neunten Buch grundgelegt. Substantialität, Einheit, Relativität und Gleichheit soll nun nachgewiesen werden. Die *memoria* kann auch Leben (*vita*), oder Geist (*mens*) benannt werden, wodurch sie in diesem Zusammenhang als Substanz gesehen werden kann. Eine analoge doppelte Sichtweise, die zugleich Substantialität und Relativität beinhaltet, findet sich auch bezüglich der Begriffe *intellegentia* und *voluntas*. Die Einheit zeigt sich für Augustinus darin, dass alle drei jeweils nur eine *vita*, eine *mens* und eine *essentia* sind. Die Erinnerung richtet sich – zumindest ihrer Möglichkeit nach – auf die *ganze* Erinnerung, die *ganze* Einsicht und den *ganzen* Willen. Sowohl *intellegentia* wie auch *memoria* und *voluntas* haben je Einsicht in alles vom Geist Eingesehene, Erinnernte und Gewollte.

Augustinus argumentiert hier, wie auch schon im neunten Buch, bewusst im Hinblick auf eine trinitarische Struktur und versucht in voller Ausschöpfung seiner rhetorischen Fähigkeiten die Untrennbarkeit von *Erinnerung, Einsicht und Willen* im Denkakkt nachzuweisen. Bis zur göttlichen Trinität kann er im zehnten Buch dennoch nicht gelangen.

7. 2. Zusammenfassende Darstellung der wesentlichen Inhalte aus dem das Werk krönenden Buch XV

„Indem wir in den Grund des Gott denkenden Bewußtseins gehen, finden wir in uns selbst, weshalb wir unser Denken als Bild der göttlichen Trinität denken.“¹

Dieser Leitsatz begleitet das ganze letzte Buch, Augustinus will nun in die Tiefe des denkenden Inneren im Menschen vordringen, nachdem er in den bisherigen Analogien kein befriedigendes Ergebnis finden konnte.

Zwischen dem menschlichen, geschaffenen Geist und dem göttlichen, ungeschaffenen Geist bestehen wesentliche Unterschiede, dennoch gibt es nach Augustinus eine Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit. Die göttliche Dreifaltigkeit wird als ein Unbegreifliches gefunden, der Glaube sucht, die Vernunft findet die Unbegreiflichkeit und sucht im Glauben weiter. Im Buch XIV wurde das Bild Gottes in der Weisheit der Menschen gesehen, welche er von Gott, der die Weisheit selbst ist, erhalten hat. Dieses Bild Gottes ist im Menschen immer vorhanden, auch wenn es durch unrechtes Handeln verdunkelt und entstellt wird. In diesem letzten Buch versucht Augustinus die ganze göttliche Dreiheit im menschlichen Bild zu finden. Von der *cogitatio*, welche auch schon im Buch XIV *Wort* genannt wurde (vgl. XIV 7.10), soll nun der Analogieschluss ausgehen. Von der Dreiheit: *memoria, cogitatio(verbum), voluntas*, wird auf die Dreiheit von Gott *Vater, Sohn* und *Heiliger Geist* geschlossen. Die stetige innere Dreiheit der ursprünglichen Selbstkenntnis (*memoria, sui- intellegentia sui - voluntas sui*) ist Bedingung für die weise Erkenntnis für alle Handlungen. Sie unterscheidet sich von der äußeren Dreiheit (*memoria-cogitatio-voluntas*) durch ihre Zeitlosigkeit. Die Einsicht in diese ursprüngliche Selbstbezüglichkeit des Menschen soll nun zu einem Erkennen der Selbstbezüglichkeit Gottes in seiner Weisheit führen. Durch ihr Abbild kann die Trinität verständlich gemacht werden, wobei die Frage zu klären ist, ob die *mens humana* ein Bild Gottes *ist*, oder ob sie es noch werden *soll*. Augustinus meint, der menschliche Geist bleibe auch nach seinen Irrtümern noch ein Bild Gottes. Das Bild wurde durch die Sünde nur entstellt, der Apostel Paulus fordert unsere Seelen auf, das Bild durch den Glauben und durch die Hinkehr zu Gott zu erneuern. Schon im Buch XIV sagt Augustinus, die Erinnerung an Gott kann niemals vollständig verloren gehen, sondern ist auf eine entsprechende Ermahnung hin immer möglich. Die Fähigkeit zum Gottesbezug beruht auf der Stetigkeit der unmittelbaren

¹ Johann Kreuzer in: Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Meiner 2001, S. XXXI

Selbstkenntnis des menschlichen Geistes. Das verblasste Bild wird durch Weisheit erneuert. (16.22)¹¹⁴ Der weise Geist erkennt Gott als höchstes Gut und wendet seinen Willen vom Vergänglichen ab und ändert dadurch auch das Verhalten seines Geistes zu sich selbst. Die innere Dreiheit ist immer Bild Gottes, auch im entstellten Zustand, die äußere Dreiheit soll dem Bild Gottes durch Weisheit immer ähnlicher werden. Durch diese unmittelbare Selbsterkenntnis erlangt der Mensch auch ein gewisses Vorwissen der göttlichen Dreifaltigkeit. Augustinus meint, aus der Erkenntnis gehe der *Wille* hervor, da niemand etwas will, was er nicht kennt oder wovon er nichts weiß. (vgl. 27.50)

Hier drückt sich Augustinus nach meinem Empfinden missverständlich aus. Die Erkenntnis kann meines Erachtens nicht dem Wissen- Wollen *vorausgehen*, vielmehr gewinnen wir die Erkenntnis *nachdem* wir danach gestrebt haben. Er scheint hier das *Vorwissen* zu meinen, welches das Interesse überhaupt erst in uns weckt. Eine *Erkenntnis* kann jedoch erst *nach* einer gedanklichen, diskursiven Auseinandersetzung eintreten, wobei es auch Erkenntnisinhalte gibt, die man trotz des Wissen- Wollens nicht nachvollziehen, also im eigentlichen Sinne *erkennen* kann. Man könnte demnach sagen, wir erstreben das Wissen, welches zur Erkenntnis werden kann. Dieses Erstreben wäre nach Augustinus der *Wille* oder die *Liebe* (das Interesse) zu dem zu Erstrebbenden.

Die Geistseele kann sich selbst jedoch nie vollständig erfassen. Die wahre Selbsterkenntnis bedeutet nach Augustinus, sich selbst als *Liebenden* zu erfahren, indem man Gott und den Nächsten liebt. Eine direkte Erkenntnis der Trinität ist einem Ungläubigen, der das Bild in uns nicht *als Bild* erkennt, nicht möglich. Der geistig Unbegabte kann durch das „*Lamm, das der Welt Sünde trägt*“ zur Schau gelangen. (44-45) Im Glauben soll das Fehlende ergänzt werden, es bleibt ein *Mutmaß*. Nur der Mensch kann sich Gott zuwenden, an ihn denken, sich Gott erinnern und ihn lieben. Das Bild Gottes ist nach Apostel Paulus nur im Spiegel und in Rätselbildern sichtbar. Bild Gottes ist nur der Geist des Menschen. Dieses Rätsel ist bei Augustinus eine besondere Form der Allegorie, sie ist eine *Aussage über eine Wirklichkeit von einer anderen her*. (vgl. 9.15) Das Bild ist nur schwer erkennbar, nicht alle Aussagen über den menschlichen Geist können ohne weiteres als Aussagen über Gott verstanden werden. Die Selbsterkenntnis des Geistes ist hierfür notwendige Bedingung. Nach Augustinus (in Anlehnung an das Apostelwort), muss der Geist ein Wissen von sich

¹¹⁴ Die Schriftstellen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben auf das jeweilige Buch.

als Bild haben, um bei seiner Betrachtung zur Einsicht in Gott gelangen zu können unter Berücksichtigung aller Unterschiede zwischen unendlichem und endlichem Sein. Augustinus schließt vom Selbstbezug des menschlichen Geistes auf die Selbstbezüglichkeit Gottes, was insofern anmaßend erscheint, da Gott bisher als vollkommene *essentia* verstanden wurde. Kann die Selbstbezüglichkeit des endlichen Geistes überhaupt mit der unendlichen Wesenheit Gottes als Selbstbezug in Beziehung gebracht werden? Dies ist nach Augustinus nur unter dem Gesichtspunkt des Weisheits-Begriffes möglich, da Weisheit *Selbstkenntnis* bedeutet, findet sich in dieser Weise auch ein Selbstbezug in Gott.

Nach Brachtendorf ergeben sich drei Unterschiede zwischen der göttlichen und der menschlichen Trinität.¹¹⁵

1. Der Mensch *ist* nicht dreieinig, er *besitzt* die Dreifaltigkeit in seinem Geist. Da Gott Geist ist, sucht Augustinus nur im menschlichen Geist, welcher das *Haupt der Seele* ist, nach Analogien des dreifaltigen Gottes. Von Gott kann nichts ausgesagt werden, was nicht zugleich auch von der Trinität aussagbar ist. Die *Person* des Menschen ist ein einzelner Mensch, in Gott sind *drei* Personen ein Wesen. Das erscheint zunächst widersprüchlich, da Augustinus ja nur im Geist und nicht im ganzen Menschen ein Bild Gottes sucht. Er meint in weiterer Ausführung, der Mensch *hat* die Dreifaltigkeit im Vollziehen seines *Erinnerns*, *Einsehens* und *Liebens*, Gott steht seiner Dreifaltigkeit nicht gegenüber, er ist *identisch* mit ihr. Die geistigen Vermögen sind nicht selbst Subjekte ihres Vollzuges, sondern der Mensch als ganze Person handelt und ist darin unterschieden von seinen Vermögen. Das menschliche Subjekt ist zugunsten der Analogie hier außerhalb der drei Glieder angesiedelt, die zwar keine Eigenschaften sind, aber doch *in* einem Subjekt und nicht die *mens* oder die *Substanz* des Menschen selbst sind. Im Unterschied zu den göttlichen Personen, ist die menschliche Person nur *eine* Person in *einem* Wesen. (*una persona - una essentia*) In ihrem endlichen Dasein unterscheiden sich alle Personen ihrem *Wesen* nach voneinander (*qua essentia*). Die Einzigartigkeit jedes menschlichen Daseins ist in seiner Endlichkeit begründet.

Dieser Vergleich erscheint mir dennoch als Widerspruch zu der Annahme, die drei Seelenvermögen des geistigen Vollzuges: *Erinnern*, *Erkennen* und *Lieben* seien als eine Entsprechung zu den drei göttlichen Personen zu sehen, welche nicht körperlich

¹¹⁵ vgl. Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Meiner 2000, S.256-257

gedacht werden dürfen. In Anbetracht der Analogie entsprächen diese ja den *drei Personen* als Relationen im trinitarischen Sinn, demnach könnten sie in diesem Zusammenhang auch als Subjekte bezeichnet werden.

Schindler meint, man könnte sich hier fragen, ob nicht auch in Gott das Subjekt in den drei Personen nur *eines* ist, und der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Trinität geringer sei, als Augustinus das darstellen möchte.¹¹⁶

2. Ein weiterer Unterschied ergibt sich aus der Deutung der Weisheit als Selbstbezug. Die Dreiheit von *notitia*, *memoria* und *voluntas* im Menschen lässt sich nicht in der Weise auf Gott übertragen, dass die *memoria/mens* dem Vater, die *notitia/intellegentia* dem Sohn und die *voluntas/dilectio* dem Heiligen Geist entspricht. Der Mensch erinnert sich in der abgründigen Tiefe der *memoria*, mit Hilfe der Erkenntnis sieht er ein und durch den Willen liebt er. Die drei göttlichen Personen üben diese Funktionen zugleich aus, der Vater wäre sonst nicht aus sich selbst, sondern nur durch seinen Sohn weise.

3. Der dritte Unterschied liegt in der Beschaffenheit des Wissens. Der Mensch erschließt etwas Zukünftiges aus der Vergangenheit, die Denkinhalte erfolgen zeitlich nacheinander. Ein vollendeter Gedanke gehört bei seinem Aussprechen bereits der Vergangenheit an. Gott schaut das Vergangene und Zukünftige an, in Gott ist das Zukünftige und das Vergangene so präsent wie das Gegenwärtige, alles ist gleichzeitig und zeitlos vorhanden. Diese dritte Differenz bezieht sich, wie die erste nur auf die äußere, nicht auf die innere Dreiheit, in der die gesamte *memoria* in der *intellegentia* ständig präsent ist. Das unmittelbare Selbstwissen bezieht sich nur auf das Selbst, nicht wie bei Gott auf alles Wissen. Durch Annäherung an Gott soll die Vollendung erreicht werden, in dem nicht nur der Selbstbezug, sondern der ganze menschliche Geist Gottesähnlichkeit erfährt.

Aus seinem gesamten Wissen kann der Mensch einzelne Inhalte hervorholen, sie aus dem Zustand der *Potentialität* zu einer *Aktualität* führen. Diese Aktualisierung nennt Augustinus das Denken (*cogitare*) oder den Gedanken (*cogitatio*). Dem Denken geht eine tätige Beziehung des Denkens auf sich selbst, die unmittelbare Selbstkenntnis voraus. Diese vorausgehende Selbsterkenntnis ist auch unsere Grundlage für unsere geistigen Vollzüge, welche durch eine innere Bewegung etwas hervorbringen, was im Geist verborgen, jedoch schon immer da war. In der Selbstsicherheit des Denkens

¹¹⁶ AlfredSchindler: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen 1965, S.225

erblickt Augustinus seine Ebenbildlichkeit Gottes. Im Gegensatz zum Selbstverhältnis des göttlichen Geistes, welcher sich selbst immer zur Gänze präsent ist, hat die Selbstkenntnis nicht alles Wissen in sich, sondern nur die Identität des wollenden und wissenden endlichen Ichs. Das ist das Begreifen des konkreten Daseins des Geistes. Der Geist erkennt aber auch sein Nichtwissen, wodurch er überhaupt erst zwischen Gewissheit und Ungewissheit unterscheiden kann.

Zum bewussten Akt der Erkenntnis gehören die *Erinnerung*, die *Einsicht* und der *Wille*, durch die innere Form ihres Zusammenwirkens entsteht das *innere Wort*. Augustinus sieht eine Ähnlichkeit zwischen dem *verbum intimum* und dem *verbum dei*. Das *innere Wort* ist vor allem der *Gedanke selbst*, nicht seine akustische, verbale Äußerung. Das *verbum intimum*, gleich einem *Denken des Denkens*, ist eine *Sprache vor der Sprache*, die zuerst im Herzen gesprochen wird. Dieses *innere Wort* ist lautlos und gehört keiner Sprache an. Das Verstehen-Wollen geschieht durch Sprache und Erinnerung. Es bezeichnet das lautlose Sich-auf-sich-selbst-Beziehen des Denkens, welches auch beim Sprechen eine Rolle spielt. Mit dem *inneren Wort* zeigt Augustinus, dass Erinnern ein Beziehen der Selbstbeziehung auf Anderes ist. Das Reden und Sehen ist beim äußeren Wort verschieden, beim inneren Wort, das bei Augustinus im eigentlichen Sinne *Wort* ist, sind Sprechen und Sehen eine Einheit. Das Erinnern ist gleichsam ein *Selbstgespräch*. In der Erinnerung kann das Wort nicht ohne Denken entstehen, gerade hier in der inneren Dreiheit von *Erinnerung*, *Einsicht* und *Willen* sieht Augustinus das Bild im Menschen zur Dreieinigkeit Gottes. Das innere Wort kann wahr und unwahr sein, wenn wir uns irren. Nur das wahre Wort darf *Wort* genannt werden. Das *innere Wort* gehört keiner Sprache an und ist im *Verborgenen des Geistes* (vgl. auch XIV 7.9-10). Das *verbum intimum* zeigt sich von der Erinnerung her als Entsprechung von Sprache und Schweigen, als Prinzip des Verstehens vollzieht es sich im wechselseitigen Sich- Erinnern und Sich- Entsinnen in der Sprache lautlos, ohne ein eigenes Wort. Das *innere Wort* bedarf der Sprache und will in dem, was gesagt wird, erinnert werden. Die *memoria principalis* (Erinnern als Einsehen - und Verstehenwollen) bedarf der Sprache. Das Aufbewahren eines gehörten Sprachinhaltes in der Erinnerung liegt zeitlich früher als das Wiedererinnern. Im inneren Wort vollzieht sich das Reden und Erinnern gleichzeitig.

In seiner Lehre vom *inneren Wort* verwendet Augustinus nicht nur *Sehen und Sprechen*, sondern auch *Sehen und Hören* als Begriffspaar sowohl für das Äußere wie auch für das Innere. Augustinus analysiert die Sprache nicht nur aus der Perspektive

des Sprechers, sondern auch aus der des Hörers, das innere Wort gehört auch zum Verstehen eines gehörten Inhalts. Die Sprache vollzieht sich im Sprechen und Hören, erst in beider Zusammengehörigkeit erscheint der Sinn einer Rede. Augustinus vergleicht das Verstehen eines gehörten Sprechinhaltes mit dem Hören eines Musikstückes. Im Sinn einer Rede teilt sich das innere Wort nach außen durch hörbare Laute in einer bestimmtem Zeitabfolge mit. Unsere Erinnerung wird durch Sprechen übersetzt und wird dabei gegenwärtig. Beim inneren Sprechen findet sich auch eine Akzentverschiebung gegenüber dem 9. Buch: Die innere Rede bezieht sich nicht auf den Inhalt, den wir äußerlich wahrnehmen, auch nicht auf Inhalte, die unserer Phantasie entspringen. Mit *universa scientia* meint Augustinus alles was wir faktisch als Wahres wissen.

Augustinus gibt zu, dass das Wort des menschlichen Geistes rätselhaft bleibt und beleuchtet dieses Rätsel von der Bibel her, indem er im menschlichen Wort ein *Wort des Herzens* sieht. (vgl. 10.17) Die Ähnlichkeit ist allerdings dunkel, da das Wissen (*scientia*), aus dem das göttliche Wort geboren wird, mit dem *göttlichen Sein* identisch ist. (vgl. 10.19-14.24) Daraus folgt, dass das Wort Gottes *weise* und *ewig* ist. Die Ähnlichkeit unseres Wortes zum Wort Gottes zeigt sich auch darin, dass kein Werk ohne voran gegangenes inneres Wort entstehen kann, aber es gibt auch ein Wort, dem keine Taten folgen, sowie das Wort Gottes auch ohne die Schöpfung bestehen könnte. (vgl. 11.20)

Augustinus polemisiert gegen die Skeptiker, die behaupten, unser Wissen sei durch und durch ungewiss, da es eine Gewissheit der rationalen Erkenntnis und der Sinnes- und Glaubenserkenntnis, im weiteren Sinn gibt. Das menschliche Wissen unterscheidet sich dennoch von der göttlichen Allwissenheit, der alles bekannt ist. Gottes *scientia* fällt zusammen mit seiner Weisheit und seinem Wesen. (12.21)

Schindler merkt an, dass ein *inneres Wort* der *Begehrlichkeit* oder der *Sünde* nicht zur Sprache komme, es gehe hier hauptsächlich um die Begriffe *sapientia* und *scientia*, welche in den vorigen Büchern bestimmt wurden.¹¹⁷

In der Übereinstimmung von *innerem Wort* und *Wissen* kann eine Analogie zur Vater-Sohn-Beziehung in der göttlichen Trinität gesehen werden. Diese Übereinstimmung von Wissen und Wort ist zugleich die *Wahrheit*, die Gott auch in unserem Handeln erwartet, denn wie er alles erschaffen hat durch das Wort, so entsteht auch jedes

¹¹⁷ Schindler: *Wort*, S. 218

menschliche Werk durch ein zuvor gesprochenes *inneres Wort*. Ein *gutes* Werk geht aus einem *wahren inneren Wort* hervor, wobei *wahr* bedeutet, dass der handelnde Mensch von der Wahrheit seines Wissensinhaltes überzeugt ist.¹¹⁸ Das *innere Wort* ist falsch bzw. unwahr, wenn wir etwas nicht wissen bzw. uns irren. Wenn wir irren, sagen wir nicht bewusst ein falsches Wort, da uns der Zweifel als wahres Wort bewusst ist. Bei der Lüge ist das wahre Wort das Lügenbewusstsein, das wissentlich falsch Gesagte ist im eigentlichen Sinn nicht *Wort*. Aber auch wenn unser Wort in all diesen Zusammenhängen wahr ist, so ist es dennoch nicht wie das göttliche Wort *essentia de essentia*, sondern *scientia de scientia*, wir können unser Wissen auch verlieren, aber wir hören dennoch nicht auf zu *sein*.

Die Zeugung des Wortes aus dem allumfassenden Wissen des Vater, welches dem gezeugten Wort vollkommen gleich ist, wird nun als Analogie zum hervorgebrachten Wort des menschlichen Geistes herangezogen. Augustinus versucht mit Hilfe der Rede vom *Sohn* als dem *Wort Gottes* einen Vergleich zum menschlichen Wort zu finden. Mit dem *Wort Gottes* meint er hier nicht die göttliche Lehre, die ein Dokument von Mensch zu Mensch ist, er betrachtet das Wort Gottes wesentlich in der *Relation* der ersten zur *zweiten göttlichen Person*. Die betrachtende Wissenschaft ist *Weisheit* im eigentlichen Sinn, die tätige Wissenschaft ist *Wissenschaft* im eigentlichen Sinn – beide sind *ein* Geist und können daher als Bild Gottes betrachtet werden. Der geformte Gedanke ist das *innere Wort*, das *im Herzen geboren* wird. Die *abgründige Tiefe* der menschlichen Erinnerung entspricht dem göttlichen *logos*. Das äußere Wort ist Zeichen des inneren Wortes, das den Laut des Körpers angenommen hat, wie das Wort Gottes im Sohn Fleisch angenommen hat. Das Wort Gottes im Sohn ist notwendig wahr, da der Vater sich ganz im Sohn ausspricht Das innere Wort ist dem Wort Gottes ähnlich, da es vom Denken geformt wird, es ist ihm aber auch unähnlich, da es veränderlich und verlierbar ist, Gottes Wort hingegen ist unveränderlich und ewig. Unser Sprechen unterscheidet sich vom göttlichen Wort, indem unser inneres Wort vom äußeren unterschieden ist, beim *verbum dei* sind innere und äußere Form des Wortes eins. Eine weitere Analogie sieht Augustinus in der Abhängigkeit des Werkes vom Wort. Kein Werk ist ohne das Wort möglich, so wie die Schöpfung nicht ohne Gottes Wort wäre. Unser Wort kann ohne Werk bleiben, das göttliche Wort ist auch ohne Werk ewig. In den Analogien wird die Sprache durch das innere Wort selbst zur Analogie, in welcher das *Geschehen* des Hervorgehens des Wortes aus dem Vater

¹¹⁸ Brachtendorf: *Struktur*, S.220

sichtbar wird. Ein ewiges Wort im Menschen konnte nicht gefunden werden, das menschliche Wort entspricht aber durch sein prozeßhaftes, wiederholtes Geschehen im Denkkakt der *mens*, in unähnlicher Weise dem Hervorgang des göttlichen Wortes.

In der Zeugung des Wortes ereignet sich nach Augustinus ein *Gott-Mensch-Geschehen*, wobei die göttliche Ebene nicht mit der menschlichen Ebene verschmilzt, wie in der Mystik. Die Annäherung an Gott erfolgt nicht in Form einer mystischen Ekstase, sondern durch bewusstes und willentliches Ergreifen. In den Analogien wurde die Sprache durch das innere Wort selbst zur Analogie.

Nach Brachtendorf führt Augustinus die Trinitätstheologie zu einem *Wortgeschehen*, in mehrfacher Spiegelung wird das lang verschleierte Element der Logos- und Trinitätslehre wieder enthüllt: nämlich die historisch zu verstehende Untrennbarkeit von Gott und Wort.¹¹⁹

Hans-Georg Gadamer fragt in seinem Werk „*Wahrheit und Methode*“ (1960) ob das Bild der zwei gleichewigen Personen nicht aufgehoben ist unter Miteinbeziehung der Diskursivität des menschlichen Denkens. Er stellt dabei fest, dass auch die Diskursivität eigentlich kein zeitliches Nacheinander, sondern eine in sich logische *Emanation* und ein Spiegel ihres Ursprungs ist. Das Wort ist nicht Endprodukt, sondern *Vollzug* der Erkenntnis. Die trinitarische Übereinstimmung besteht insofern das Endprodukt nicht als Form (*species*) am Ende des Prozesses der *formatio intellectus* steht, sondern die Formation *selbst ist*. Das innere Wort wird bei Gadamer nicht reflexiv gebildet, es ist kein Fortschreiten von einem noch sprachfreien Denken zum Sichsagen, sondern beides ist zugleich eng miteinander verbunden. Er betont, „daß die Einheit des göttlichen zur Vielheit des menschlichen Wortes in einem dialektischen Verhältnis stehe, insofern das eine Wort, das Mensch geworden ist, in der Vielheit der Verkündigungsworte zum Ziel komme und also der Geschehenscharakter des Wortes in seinem Sinn schon eingeschlossen sei“.¹²⁰

Der letzte Teil des Buches ist dem Heiligen Geist gewidmet. Er ist liebender Geist des Vaters und des Sohnes. Beim Menschen ist die *Erinnerung, Einsicht und Liebe* unterschieden, in Gott fällt die Dreiheit: *Weisheit, Selbsterkenntnis und Selbstliebe* in *eine* Weisheit zusammen. Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zugleich nur *eine Liebe* und alle zusammen sind zugleich Gott. (vgl. 17.28) In dieser Dreiheit ist der

¹¹⁹ Vgl. Brachtendorf: *Struktur*, S. 232

¹²⁰ in: Schindler. *Wort*, S. 237

Sohn vom Vater *gezeugtes Wort Gottes* und der Heilige Geist *Geschenk Gottes*. Der Heilige Geist geht zwar auch vom Sohn hervor, aber dies gab ihm der Vater durch *Zeugung* mit dem eingeborenen Wort. Der Heilige Geist ist daher das Geschenk beider. Der Heilige Geist und der Vater sind die Weisheit, daher ist das Wort Gottes auch im eigentlichen Sinne Weisheit. Der Heilige Geist ist auch die Liebe, welche auch *Substanz* im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist ist. (vgl. 17.29) Der Heilige Geist, der uns gegeben ist (nach Röm.5,5), bewirkt in uns die Liebe zu Gott und zum Nächsten, der Mensch kann demnach nur durch Gott lieben. Mit dem *Heiligen Geist* ist *die ganze Dreiheit als Geschenk Gottes* in uns und führt uns zu Gott. Durch die Vernunftbegabung kann der menschliche Geist, der Bild Gottes ist, den unsichtbaren Gott einsehen und in der Schöpfung die Dreiheit wie in einem Spiegel erblicken – in seiner *Erinnerung*, seiner *Einsicht* und seinem *Willen*. Wir können im Geist die Dreiheit nur als Bild sehen und das Gesehene auf Gott beziehen. Der Heilige Geist geht nicht erst *nach* der Geburt des Sohnes von beiden hervor, der Hervorgang des Heiligen Geistes muss - wie die Zeugung des Sohnes- zeitlos verstanden werden. Er ist *ewiger Geist* des Vaters *und* des Sohnes und in dieser innertrinitarischen Einheit im eigentlichen Sinne *Heiliger Geist*. Der Mensch als Person *hat* in seinem Geist eine Dreifaltigkeit, die drei göttlichen Personen hingegen *sind* die Dreifaltigkeit. Der Heilige Geist ist auch nicht Sohn des Sohnes, obwohl er aus ihm hervorgeht, er ist vielmehr die tätige Einheit von Vater und Sohn, so wie der *Wille(die Liebe) tätige Einheit* von Erkenntnis und Erinnerung ist.

Der Heilige Geist wurde zweimal gesandt: auf der Erde wegen der Nächstenliebe und vom Himmel wegen der Gottesliebe.

„Wenn von ihm geschrieben steht, dass er vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfing und dass er ihn ausgoß, wird auf seine zwei Naturen hingewiesen, auf seine menschliche und auf seine göttliche. Er empfing ihn nämlich als Mensch, er goß ihn aus als Gott. Wie aber können dieses Geschenk zwar nach unserem bescheidenen Maß empfangen, über andere es ausgießen aber können wir nicht, vielmehr rufen wir, damit das geschieht Gott über sie an, von dem es bewirkt wird.“ (26.45)

Ich meine jedoch, wenn man den Heiligen Geist nach Augustinus als Liebe versteht, so kann auch der Mensch diesen „ausgießen“, indem er seinen Nächsten liebt.

Augustinus war der erste, der den Heiligen Geist mit der *Liebe* gleichsetzte. Die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn ist auch Geschenk insofern er in uns die Liebe weckt.

Die Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes beschäftigt ihn als Priester und Bischof, er behandelt sie in seinen Predigten insbesondere unter Verwendung des Johannesevangeliums. Augustinus ist der erste, der den Heiligen Geist als gemeinsames Liebesband von Vater und Sohn bzw. als Geschenk des Vaters an uns Menschen betrachtet. Dabei beruft er sich auf das Johanneswort „Gott ist die Liebe“, die von Gott geschenkte Liebe lässt uns in Gott und Gott in uns bleiben. (1Joh. 4,8). Im Hinblick auf den Umfang seiner Ausführungen zum Heiligen Geist können diese als Pneumatologie des Neuen Testaments gesehen werden,¹²¹ welche im Wesentlichen auch der Lehrmeinung der gegenwärtigen katholischen Kirche entspricht.

7. 3. Zum Beschluss

7.3.1. Überlegungen zum Seelen- und Substanzbegriff bei Augustinus

Gott ist Geist, alle drei göttlichen Personen sind nach Augustinus in allem gleiche göttliche Substanz, ausgenommen in dem, worin sie sich aufeinander beziehen. Ihre Unterschiede bestehen allein in ihren Beziehungen, im Vatersein, Sohnsein und Hervorgehen aus Vater und Sohn. Diese Relationen sind keine Eigenschaften in Gott, sondern Substanzen. Der Geist ist unterschieden in Träger und Tätigkeit. Der menschliche Geist kennt seine Substanz wenn er sich kennt.¹²² Er ist seine Tätigkeit und ist seine Relation. *Erinnerung, Einsicht und Wille* sind nach Augustinus eine Substanz und jede der drei befindet sich in wesenhafter Zuwendung zu den anderen beiden. Liebe und Einsicht sind nach Augustinus in sich selbst und auch in ihrer gegenseitigen Bezüglichkeit wesenhaft. In Gott sind alle drei Personen in jeder der beiden anderen und verlieren dadurch nicht ihr Eigensein und das gilt auch für die Erkenntnis des Menschen und die Liebe. Augustinus kritisiert die aristotelische Kategorienlehre nicht, er meint jedoch, diese könne in Bezug auf Gott und den menschlichen Geist nicht angewendet werden. Sowohl die drei göttlichen Personen als auch die drei Hauptfunktionen des menschlichen Geistes durchdringen sich gegenseitig, jedes ist im anderen, aber nicht als dessen Akzidens.

Der Seelenbegriff bei Augustinus, in welchem er als „Haupt der Seele“, die Geistseele zur Analogie heranzieht, legt nahe, dass er die Vermögen der Seele – im Gegensatz zu

¹²¹ Basil Studer : *Augustinus. De Trinitate*. Paderborn: 2005, S.94

¹²² De trin. X 10.16

Aristoteles - nicht getrennt vom Wesensbestand der Seele sieht, sondern dass er die geistigen Kräfte als *die Seele selbst* betrachtet.

Nach Aristoteles ist alles Sein entweder Substanz oder *in* einer Substanz. Da der Geist bei Augustinus das „Haupt der Seele“ ist, kann dieser Geist nur ein *Teil der Seele* sein, welche in diesem Sinne auch Substanz ist. Erinnerung, *Einsicht* und *Wille* wären demnach *Vermögen der Seele* und stünden in *Relation* zu ihr. Augustinus schreibt jedem einzelnen Vermögen jedoch *selbständiges Sein*, also Substanzcharakter zu, um sie für die Analogie der göttlichen Dreiheit heranziehen zu können. Aristoteles betrachtet die Seelenvermögen zwar getrennt von der Seele, sie sind aber *nicht Substanz*. Die Seele ist Substanz der *Form* nach, sie ist *Ursache* und *Prinzip*, die Seele ist Ursache des Seins. Die Funktionen der Seele sind Leben, Wahrnehmung und Denken. Die Seele ist nach Aristoteles Ursprung der Bewegung, sie ist Zweck und Substanz der beseelten Körper.

Ich folge hier der Auffassung von Schmaus in seinem Nachwort.¹ Auch als *Haupt der Seele* sehe ich den Geist mit dieser verbunden. Flasch jedoch meint, der Geist sei bei Augustinus ein eigenständiges Wesen. Augustinus erklärt den Geist als Teil der Seele, der Geist sei nicht der Mensch, auch die Seele sei nicht der Geist, der Geist ist das, was aus der Seele als deren *Haupt* herausragt. (vgl. XV 7.11) Damit stellt er nach Flasch den *Geist als eigene Wesenheit* dar, er ist nur mit dem Denken erfassbar.¹ Geistige Tätigkeiten sind nicht auf einen Träger beschränkt, wie die körperlichen Eigenschaften, sie beziehen sich auf anderes, wie auch auf sich selbst.

Augustinus' Seelenbegriff umfasst (nach Schmaus) auch den menschlichen Geist, welcher nach heutiger Sicht kein „Teil“ der Seele ist. Man versteht unter dem menschlichen Geist vielmehr die denkende Vernunft, welche Körper und Seele „lenkt“. Platons Bild von der Seele als Wagenlenker, dessen Zügel die Vernunft, der denkende Seelenteil und die Leidenschaften, der triebhafte Seelenteil gelenkt werden, wäre auch in diesem Zusammenhang ein anschauliches Bild. Alle Glieder stehen in Relation zueinander und bedingen einander während ihre Einheit gewahrt bleibt. Platon verstand allerdings das Strebende und das Begehrende als *Teile der Seele*.

Heute definiert man die Seele als die gesamte Psyche und Identität des Menschen, welche durch die Wechselwirkungen von Geist und Körper jeweils unterschiedliche,

¹ Michael Schmaus in : Aurelius Augustinus: *Über den dreieinigen Gott*. Kempten 1951, S. 296

¹ Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980, S. 337

höchst individuelle Reaktionen und Emotionen entwickelt, wodurch der je einzelne Mensch charakterisiert ist. Die Seele ist als Lebensprinzip zwar ein geistiges Phänomen, sie bestimmt aber das gesamte Wesen des Menschen, welches nur in Verbindung mit seiner Leiblichkeit gesehen werden kann. Im Zusammenwirken von *Körper, Geist und Seele* wäre der Geist (die denkende Vernunft), das „Haupt des Körpers,“ die Seele der Mensch in seiner wesenhaften Einheit. Da der Geist über dem Körper steht, kann dieser auch mit krankem Leib richtig handeln, man denke z.B. an einen Gelähmten, der dennoch die volle geistige Leistung erbringen kann. Krank jedoch das „Haupt des Körpers“, d. h. die Funktionen des Gehirns, z. B. bei dementen Personen, so kann der Geist nicht mehr vernünftig denken und den Körper nicht mehr richtig „lenken“.

Augustinus scheint in *De Trinitate*, nicht das Wesen der Seele als solches erforschen zu wollen, er geht ihm vielmehr darum, den menschlichen Geist in Bezug auf die göttliche Dreiheit zu durchdringen. Dabei möchte er nicht das trinitarische Wesen Gottes in den menschlichen Geist verlegen, sondern umgekehrt, durch die Erkenntnis der Struktur des Geistes zu einem besseren Verständnis der göttlichen Trinität verhelfen.

7.3.2. Überlegungen zum Willensbegriff

Die Analyse des menschlichen Geistes erkennt Augustinus „ewige Dreiheiten“ im menschlichen Geist, nämlich in der immerwährenden Beziehung von *Erinnerung, Wissen* und *Wollen* welche er in der Selbstgewissheit zu finden glaubt. Ich denke aber, auch die *Selbstgewissheit* kann verloren gehen und ist dann *nicht immerwährend*, krankt der menschliche Geist, so weiß der Mensch mitunter nicht, *wer* er ist.

Augustinus entdeckte die Abhängigkeit des Wissens vom Willen und der Liebe zum erstrebten Wissensinhalt. Man müsse ein Wissen *erstreben* um es zu gewinnen. Das Wissen- Wollen ist Ursache der Erkenntnis und des Wissens überhaupt.

Eine Ähnlichkeit zu Augustinus' *voluntas* und *amor* findet sich im *eros* in Platons *Symposion*. Bei einem Gastmahl zu Ehren des Tragödiendichters Agathon, werden Lobreden auf *eros*, dem vermeintlichen Gott der Liebe, gehalten, in denen *eros* und *logos* in überschwänglicher Rhetorik miteinander vereint erscheinen. Zuletzt spricht Sokrates in nüchterner Klarheit und erklärt den *eros* als Mittler zwischen Gott und Mensch, welcher immer dem *Schönen* und dem *Guten* hinterher ist, gleich einem Jäger. Dies habe Sokrates in jungen Jahren von Diotima, einer weisen Priesterin,

erfahren. An Stelle einer eigenen Rede, gibt Sokrates den Dialog mit Diotima wieder, in welchem er selbst der Geführte ist. Platon setzt hiermit einer Frau ein einmaliges Denkmal, selten wurde eine Frau in philosophischen Kontexten erwähnt und noch seltener in solch anerkennender Weise.¹²⁵ Diotima erzählte Sokrates die Geburtsgeschichte des Eros. Als Sohn der *penia* (der Armut, des Mangels) und des *poros* (der Fülle) ist er einerseits ein Bedürftiger, dem das Wissen der Götter fehlt, gleichzeitig ist er aber auch ein gewaltiger Jäger, welcher nach dem Vollkommenen strebt und unermüdlich die Wahrheit sucht.

Wie *voluntas* und *amor* in *De Trinitate*, so strebt auch Platons *eros* nach dem Wissen und ist dabei die treibende Kraft. Das Geheimnis aller Liebe, so Diotima, ist der *Drang im Schönen zu zeugen*, der Wille zur Ewigkeit in der Zeit. *Eros* ist das bewegende Prinzip zwischen dem Relativen und dem Absoluten, er ist kein Gott, er ist Mittler zwischen Gott und Mensch. *Eros* ist die Antriebskraft, welche das wahre Wissen erstrebt. Der wahre Erotiker ist daher der Philosoph.

7.3.3. Überlegungen zum Bild Gottes

Im Geist, auch Geistseele (*animus*) genannt, sieht Augustinus das Bild Gottes. Gott hat schöpferische Natur (XV 1.1) „Der Glaube sucht, die Einsicht findet.“ (XV 2.2; S.251) Das Unsichtbare an Gott ist durch das, was geschaffen ist, einsehbar.“ Wer das Werk sieht erkennt den Künstler.

Auch wir Menschen sind schöpferisch tätig. Wir „erschaffen“ unsere Wirklichkeit, einerseits in unserem Lebensentwurf, andererseits durch unsere Sicht der Dinge. Unsere Welt ist immer diejenige, als welche *sie uns erscheint*.

Augustinus verachtete ab dem Zeitpunkt seiner Bekehrung alles Körperliche und lebte in völliger Enthaltbarkeit, nur in der Hingabe an Gott. In seinen *Confessiones* verurteilt er die Ausschweifungen seiner Jugend. Vor diesem Hintergrund scheint es einleuchtend, dass er das Göttliche im Menschen ausschließlich in seinem geistigen Wesen suchte, was jedoch nicht bedeutet, dass man nicht den *ganzen Menschen als Bild Gottes* sehen könnte. Gott schuf den Menschen als sein Ebenbild in Mann und Frau, heißt es im Alten Testament, und im Neuen Testament lesen wir: „Denn wie der Körper ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke.“ (Jak 2,26) Im Hinblick darauf, dass Gott sich uns durch einen Menschen geoffenbart hat, könnte man

¹²⁵ Ich denke da z.B. an die diskriminierenden Aussagen in Hegels Rechtsphilosophie, in welcher er Frauen zu wenig Intellekt für eine politische Tätigkeit zuschreibt. Die Anzahl der Beispiele hierzu würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

meiner Meinung nach ein Bild des trinitarischen Geschehens auch im ganzen Menschen sehen, nämlich in der Dreiheit von *Körper, Geist* und *Seele* sehen. Ist es nicht der Körper, der die guten Taten ausführt, durch welche wir Gott immer ähnlicher werden? Der mit Liebe und Willenskraft erfüllte Geist gebiert die guten Gedanken, aber erst durch die körperliche Bewegung wird das gute Werk vollendet, wodurch die Menschwerdung Gottes in unserer Seele erst ermöglicht wird. Alle drei stehen so in Beziehung zueinander, dass sie einander durchdringen, aber auch in ihrer Eigenständigkeit betrachtet werden können. Jedes der drei Elemente kann ohne die anderen beiden nicht richtig handeln. Zusammen bilden sie die Einheit des ganzen Menschen, jenes einzigartige Sein, welches sich in seinen Werken verwirklicht und durch sein Wirken „verewigt.“

Schon Aristoteles führt in seiner *Nikomachischen Ethik* aus, es genüge nicht, die Tugend zu *besitzen*, sie müsse *vollbracht* werden. In seinem Tugendkatalog am Ende des zweiten Buches vermisste ich allerdings die *Demut*, welche zu den Grundtugenden des Christentums gehört.

7.3.4. Überlegungen zur Lehre vom inneren Wort

Man könnte sich fragen, warum Augustinus in seiner Lehre vom *inneren Wort* mit keinem Wort das *Gewissen* erwähnt, welches sich uns als die *innere Stimme* mitteilt. Auch der Ungläubige besitzt diese mahnende Stimme, die ihn zur Umkehr bewegen kann und sein Bild Gottes wiederherstellen kann. Nur der Mensch ist im Besitz eines Gewissens, durch welches er ein moralisches Bewusstsein hat und gerade dadurch unterscheidet er sich von allen anderen irdischen Lebewesen. Indem sich der Geist auf sich selbst besinnt wird er sich seiner Verantwortung und seinem Vermögen vernünftig zu urteilen bewusst. In der Abgeschiedenheit seines *Auf-sich-selbst Geworfenseins*, in der Auseinandersetzung mit sich selbst (*se cogitare*), d.h. in seiner letztendlichen „Ich-Einsamkeit“ im Selbstgespräch, erfährt der Mensch seine eigentliche Bestimmung. Der Begriff des Gewissens (*conscientia*) müsste Augustinus durch die Lektüre Ciceros bekannt gewesen sein, durch dessen *Hortensius* erfuhr er ja auch sein folgenreiches Bekehrungserlebnis. Nach Bader *offenbart* sich Gott allen Menschen im *Gewissen*.¹²⁶ Das Christentum sagt, was uns von Gott offenbar wurde, soll im Menschen „Fleisch und Blut“ werden, was bei ethischen Aufforderungen gut spürbar wird. Die Offenbarung bewirkt im Inneren des Menschen, in Übereinstimmung mit seiner

¹²⁶ Vgl. Erwin Bader in: *Weltethos-Weltfrieden- Weltreligionen*. Wien 2007, S.88-89

Vernunft, eine *Wende*, indem etwas Verborgenes plötzlich „offenbar“ wird. Bader sieht die Mission von Jesus Christus gerade darin, diese Vernunftseinsicht in allen Menschen offenbar werden zu lassen.

Das Gewissen ist auch jenes religiös-sittliche Verantwortungsbewusstsein, durch welches alle Glaubensentscheidungen fundiert sind. Das Gewissen als letzte innere Instanz ist nach Kant das „Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen.“

Nach meinem Empfinden geht auch nicht vollkommen klar hervor, was genau Augustinus mit dem *inneren Wort* meint. Das innere Wort ist *ohne Sprache*, das hieße, die *Gedanken* sind nach Augustinus das innere *Wort*, der *gesprochene* Gedanke, der aber keiner Sprache angehört. Meint er nur das *Denken* oder meint er auch ein „Denken *vor* dem Denken,“ also unbewusste Inhalte, die dem Denken vorausgehen? Der Begriff *Wort* erscheint in diesem *wortlosen* Kontext widersprüchlich. Vermutlich verwendet Augustinus den Wortbegriff, weil der Mensch vornehmlich in Wortzusammenhängen denkt. Es gibt aber auch ein Denken in Bildern und Vorstellungen z.B. von Gerüchen, Tönen, Bewegungen usw. Versteht Augustinus unter dem *verbum intimum* ein vor- sprachliches Denken, oder meint er auch etwas, das *unbewusst* mitschwingt? Er scheint im 15. Buch beides anzusprechen, mit diesem tief in den Abgründen der *memoria* Sitzenden könnte er das *Unbewusste* im Menschen meinen, oder was Christus mit dem „Tempel Gottes“ in uns gemeint haben könnte, das *Göttliche* in uns, welches wir zum Leuchten bringen sollen durch Hinwendung zu Gott und der Nächstenliebe in Form von guten Taten.

Meister Eckhart nennt dies das „Fünklein im Seelengrund.“ Wie das *Gedächtnis*, *Vernunft* und *Wille* im Geist gründen, so hat die „Dreifaltigkeit der Seele“, die Dreiheit *geistiger, seelischer und sinnlicher Vermögen* ihren Grund in etwas, das in uns dem Göttlichen entspricht. In Eckharts Predigten und Traktaten werden im Wesentlichen zwei Grundthemen genannt: die *Abgeschiedenheit* und die *Geburt Gottes in der Seele*. Der Mensch muss sich aller Dinge entäußern: der materiellen, aber auch der Gefühle, des eigenen Willens, des eigenen Selbst, um zur „geistigen Armut“ zu gelangen. Erst dann kann sich die Geburt Gottes in der Seele vollziehen. Die Gotteslehre steht bei Eckhart in engem Zusammenhang mit seiner Seelenlehre. So wie von der Vielheit der Dinge zum *Einen* als deren Grund zurückgegangen wird, so kann man auch von den verschiedenen Vermögen der Seele zu einem einfachen *Grund der Seele* zurückkehren. Grundlage der Gottesgeburt in der Seele ist die Lehre vom „Seelengrund“ bzw. vom

„*Seelenfünklein*“, dem Punkt der Gottgleichheit der menschlichen Seele. Dieses *Fünklein* ist nicht genau beschreibbar, es entzieht sich dem menschlichen Begriffsvermögen, aber Eckhart bezeichnet es als ewig und unauslöschlich.

„Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“¹²⁷

Das Verhältnis zwischen Gott als Denken und dem göttlichen Denkinhalt bezieht Eckhart auf das Verhältnis von Gott dem Vater zu Gott dem Sohn. Diese Beziehung des Gedachten auf das Denken ist für Eckhart der Heilige Geist. Über dieser Dreiheit versucht Eckhart Gott als Einheit zu erfassen, was allerdings die diskursiven Denkmittel übersteigt und nur in Form einer unmittelbaren mystischen Schau möglich ist.

„Gott hat seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, das dürft ihr nicht im Hinblick auf die äußere Welt verstehen, wie er mit uns aß und trank; ihr müßt es verstehen mit Bezug auf die *innere* Welt. So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“¹²⁸

Diese Geburt Gottes in der tiefsten Seele vollzieht sich im *Schweigen*, das heißt: alle Erkenntnisvermögen, die sich durch Bilder auf etwas beziehen, sind ausgeschaltet. In dieses vollkommene „Schweigen“ hinein spricht Gott unmittelbar sein „Wort“. Der Seelengrund, das „Fünklein“ ist eine Stätte, die für nichts empfänglich ist, außer für Gott. Die Geburt des Sohnes in der Seele ist die Vereinigung mit Gott, vergleichbar der Geburt des Sohnes in Gott selbst. Eckhart ist – wie Augustinus - überzeugt, dass alles Endliche Äußerung des Göttlichen sei, dieses äußert sich in der menschlichen Seele, die am Göttlichen teilhat und befähigt ist, ihm immer ähnlicher zu werden. Durch die Geburt Gottes in der Seele wird die ganze Seele und der äußere Mensch vom göttlichen Licht erleuchtet. Wenn die erleuchtete Seele wahrhaft erkennt und liebt, dann erkennt und liebt Gott in der Seele.

Augustinus geht aber – anders als Meister Eckhart – davon aus, ein Bild Gottes im menschlichen Geist sichtbar machen zu können.

7.3.5. Überlegungen zur Trinität

Augustinus prägte das westliche Denken mit seiner Theorie, der zufolge alles „wirklich,“ ist, was *bleibt* und „sofern es im Geist als in sich selbständig angetroffen

¹²⁷ Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*. 1979, S. 185

¹²⁸ Ebd., S.179,180

wird.“¹²⁹ Auch für die wahre Kirche gilt, dass sie der Ort ist, wo der menschliche Geist die Wahrheit findet, von welcher er immer schon wusste. Gott ist für Augustinus als höchste und eigentliche Wirklichkeit nicht einfach anwesend, die göttliche Wirklichkeit *vollzieht* sich vielmehr selbst als Durchdringung von Einheitsgrund, Erkenntnis und Willen. Das trinitarische Modell zeigt sich auch im Menschen, wo nur Bestand hat, was in sich bewegt ist durch denkende und willentliche Selbstdurchdringung. Nach Augustinus ist die Bedingung des menschlichen Daseins seine Selbstbejahung und seine geistige Selbstausslegung, dessen Wirklichkeit auch in jenem Bild existiert, welches der Mensch sich macht.¹³⁰ Obwohl Augustinus immer wieder ermahnt, man müsse in sein *Inneres* gehen um sich selbst und Gott zu finden, räumt er den vorhandenen Dingen und Sinneseindrücken der äußeren Welt zur Selbsterfassung und zur Gotteserkenntnis, einen wesentlichen Stellenwert ein. „Alle Behauptungen über Gottes Erhabenheit enden schließlich wieder in einem Anspruch auf gegenständliches Bescheidwissen.“¹³¹ Augustinus sprach von belehrtem Nichtwissen (*docta ignorantia*), meinte aber andererseits anhand einer Selbsterkenntnis zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen.

Augustinus interpretiert in *De Trinitate* den *logos* des Johannesprologs als *zweite* göttliche Person, in früheren Werken übersetzte den Begriff *logos* mit *intellectus*, *veritas* und *sapientia*, - jedoch nicht mit *verbum*. Damit versuchte er, - unter der Voraussetzung des Glaubens, - mit kognitiven Argumenten zur Wahrheit und zu einer Gotteserkenntnis zu kommen. Erst in den *Bekennnissen*, in *De Trinitate* und am Ende seiner *Retractationes* erkennt er, dass eine vollendete Schau Gottes auf rationaler Ebene in diesem Leben nicht möglich ist.

Augustinus setzt seine rhetorischen Fähigkeiten gezielt ein, er zieht nur jene Bibelstellen heran, die ihm als Untermauerung seiner Theorien nützlich erscheinen. Das Dogma der Gleichwesentlichkeit soll bewahrt werden und gegen alle anderen Auffassungen durchgesetzt werden. Der Logos soll nicht in einer untergeordneten Stellung erscheinen. Seine göttliche Natur muss neben seiner menschlichen Natur glaubhaft bewiesen werden. Der Heilige Geist als dritte göttliche Person, von den anderen beiden hervorgegangen, - gegen die Auffassung der Ostkirche zu verteidigen und glaubhaft zu machen - das ist sein größtes Anliegen. Er benutzt dabei eine

¹²⁹ Flasch: *Augustin*, S.410

¹³⁰ Ebd., S.413

¹³¹ Ebd. S.417

weitgehend wörtliche Bibelauslegung und untermauert die einzelnen Kernaussagen mit eigenen, manchmal weit ausschweifenden Vergleichen. Seine Interpretation der Abschiedsrede (Joh 16,5-15), welche bis heute auch für die katholische Kirche als Beleg für die Personhaftigkeit des Geistes gilt, geht dahingehend, dass es *derselbe* Heilige Geist ist, der vom Vater *und* vom Sohn gesendet wird. Da dieser nur *ein* Geist ist, geht er von beiden hervor. Ich sehe jedoch die Hauptaussage in dieser Rede in der Tatsache, dass der Beistand erst kommen kann, wenn der Sohn zum Vater *hingehet*.¹

In seiner letzten Lebensphase lässt Augustinus die Donatisten, welche neben den Manichäern und den Aianern, die Hauptgegner seiner christlichen Gemeinde in Hippo waren, mit staatlich angeordneten Zwangsmaßnahmen verfolgen. Er will diese zum „rechten Glauben“ zwingen. Im Zuge der Durchsetzung der kirchlichen Lehrmeinungen agiert Augustinus im Zusammenwirken mit der kirchlichen und staatlichen Autorität als Kirchenpolitiker, nicht als Philosoph. Dies zeugt von seiner tiefen Überzeugung, das Christentum wäre die einzig wahre Religion. Die Einheit der Kirche soll mit allen Mitteln, notfalls auch mit Gewalt, erreicht werden. Aus meiner Sicht kommt diese Handlungsweise einem religiösen Fanatismus sehr nahe. Das passt so gar nicht in das Bild des Heiligen Augustinus, der nicht müde wurde zu predigen, Gott ist die Liebe, welche als Geschenk, durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist.

Gott ist die Liebe, also Gott Vater und Gott Sohn. Sie verbindet beide, wie kann die Liebe als solche auch die Personhaftigkeit des Heiligen Geistes konstituieren? Gott Vater und Gott Sohn sind in Liebe verbunden, kann ihr in diesem Verhältnis eigenständige Wesenhaftigkeit zukommen, sodass man vom Heiligen Geist als *dritter göttlicher Person* sprechen kann?

Gott ist zeitlos, daher ist auch der Heilige Geist zeitlos, d.h. er war schon immer da. Augustinus, wie auch die katholische Theologie stützen ihre Lehre von der göttlichen Personhaftigkeit des Heiligen Geistes auf die Aussagen in der Abschiedsrede, in welcher Jesus sagt, wenn er nicht hingehet, kann der Beistand nicht kommen, er wird diesen vom Vater erbitten. Es bleibt dabei jedoch unklar, *warum* der allgegenwärtige Heilige Geist erst zu den Menschen kommen kann, wenn Jesus zum Vater heimgegangen ist. Das würde bedeuten, dass der göttliche Geist vorher nicht im

¹ Meine Überlegungen dazu habe ich am Ende des 2. Kapitels dargelegt.

Menschen gewesen ist, und dass er auch nicht allgegenwärtig war.¹³³ Ob er nun von Vater oder Sohn oder von beiden gleichzeitig hervorgegangen ist, diese Frage würde sich ebenfalls erübrigen, wenn man ihn von Anfang an annimmt. Der Logos des Johannesprologs kann auch mit *Weisheit* übersetzt werden, der Heilige Geist ist demnach Gottes Weisheit, welche auch uns Menschen geschenkt ist in der Allgegenwärtigkeit des Geistes. Der Logos ist daher Gottes Weisheit, welche durch das Wort des Sohnes in die Welt kam. Nach der Logos- Übersetzung als Weisheit wären nach Johannes beide von Anfang an bei Gott, weder gezeugt noch hervorgegangen. Gott ist das verborgene, einfache und absolute Sein schlechthin, er offenbart uns Menschen seine Weisheit in der Menschwerdung des Sohnes, wobei ich den Sohn bildhaft verstehe. Indem Jesus Christus sagt, er sei *Sohn* Gottes, könnte er gemeint haben, er sei die *Weisheit* Gottes, welche zugleich sein *Geist* ist, welcher erst durch Christus in unser Bewusstsein getreten ist. Zum Wort des Sohnes, durch welches uns Gottes Geist (bzw. Gottes Weisheit) mitgeteilt wird, passt das Bild des menschlichen Wortes, welches - ähnlich der göttlichen Emanation -, aus unserem Geist fließt und unsere Erkenntnis (unsere Weisheit) mitteilt. Im Wort gibt der Mensch sein Inneres preis, im Wort er teilt sich mit und offenbart sich. Wie Gottes Wort in seinem Ursprung Gottes Geist ist, so ist das Wort des Menschen in seinem Ursprung sein Geist. Die Begriffe Heiliger Geist und Sohn hätten demnach durchaus ihre Berechtigung, sie dürften aber in ihrer allegorischen Auslegung nicht als *eigenständige Wesenheiten*, sondern eher als *geistige Offenbarungsform Gottes* gesehen werden.

Die Weisheit ist weiblich, Gott Vater, die Weisheit und der Sohn sind die Dreieit in der göttlichen Einheit. Ein schönes Bild beim Menschen fände sich hierzu in der Familie mit Vater, Mutter und Kind, weshalb vielleicht der Sohn Gottes als *Kind* in die Welt kam. Die mythische „Magna Mater“ des alten Griechentums, die in der platonischen „Weltseele“ fortlebte, könnte hier in der Weisheit Gottes wieder aufscheinen, und den alles umfassenden Gott in der Vereinigung alles Weiblichen und Männlichen in einem gerechteren Bild erscheinen lassen.

Augustinus vollzieht in *De Trinitate* eine erste umfassende Analyse des menschlichen Geistes und dringt dabei in bis dahin unerforschte Tiefen der Bewusstseinsgründe. Seine immer tiefer gehenden Theorien in umfangreichen Erläuterungen sowie das Nachvollziehen der Begriffszusammenhänge zur Analogiefindung in der Durchdringung des göttlichen und menschlichen Geistes, stellen an seine Leser hohe

¹³³ Vgl. auch meinen Kommentar dazu im 2. Kapitel

Ansprüche. Seine philosophischen Errungenschaften erfahren in zahlreichen Rezensionen ihre berechtigte Würdigung und Weiterentwicklung. Seine Trinitätslehre wurde von der katholischen Kirche weitgehend übernommen. Als überzeugter Kirchenvater zog er die Trinität im Wesen Gottes nie in Zweifel und verteidigte bis zuletzt die Grundsätze der Dogmen des Konzils.

Für mich erhebt sich dennoch die Frage, ob es in Gott wesenhafte, *tätige* Beziehungen (d.h. *Personen* im trinitarischen Sinne) überhaupt geben kann. Das wäre also eine *Bewegung* im *unwandelbaren* Gott. Gott ist unwandelbar, wie ist demnach die Bewegung der *Zeugung* möglich? Ist der Sohn nicht *eher gesendet* als gezeugt und seine Menschwerdung eine *äußere Sendung* Gottes?

Die Trinitätsauffassung der kirchlichen Dogmen ist eine Auslegung der Heiligen Schrift durch auserwählte Kirchenväter unter Mitsprache weltlicher Machthaber. Was genau bedeutet aber *Wesensgleichheit*? Die Begriffe *Wesen* und *Substanz* (*usia* und *substantia*) bleiben auch nach dem Konzil von Konstantinopel weitgehend ungeklärt. Die Trinität wird als innertrinitarische Struktur beschrieben, um den tritheistischen Auffassungen entgegenzuwirken. Keine der drei Personen kann jedoch selbständig handeln, das Argument der Eigenständigkeit scheint mir hierbei in einem gewissen Widerspruch.

Es ist auch fraglich, ob man die *Unbegreiflichkeit Gottes* überhaupt in eine menschliche Sprache bringen kann und soll. Nach der Sendung des Heiligen Geistes durch Jesus sprachen ja alle Jünger durcheinander, in Sprachen welche sie nie erlernt haben, das wäre meiner Meinung nach ein Hinweis auf die *Unaussprechlichkeit Gottes* und seines Geistes.

Gott ist der Inbegriff der Einheit, des *vollkommen Einen*. Kann Gott überhaupt in Relationen gedacht werden? In *Beziehung-Stehen* heißt gegenüberstellen, heißt *differenzieren*. Gott ist nicht in Relation zu einem Anderen, Gott *ist* auch *der bzw. das Andere*. Gott Vater, Sohn und Geist sind in ihrer innergöttlichen Einheit demnach meines Erachtens keine *Relation* oder *Differenz*, sie sind *eine* Einheit, *ein* Geist. Nur wir Menschen in unserem Zeit - Raum - Dasein stehen in *Relationen*, daher stand auch Jesus Christus, solange er *Mensch* war (und insofern er *in* uns ist), in *Relation* zu Gott und seinem Geist, damit auch wir in *Beziehung* zu Gott treten können. Gott hat sich in Jesus Christus entäußert, und sich in seiner *Sendung* uns Menschen gezeigt, damit wir ihn durch sein Wort (seine Weisheit) und sein Wirken *einsehen*. Der Schlüsselbegriff

bei der Erschließung Gottes durch den Menschen ist die *Sendung*. Als *Mensch* konnte er uns den Heiligen Geist nicht senden, nur in seiner göttlichen Gestalt hat er die Macht dazu. Das wäre auch eine Erklärung, warum er den Beistand (den Paraglet, den Heiligen Geist) erst senden kann, wenn er „fortgeht“. In der Rede von *Vater, Sohn und Geist* gab sich Gott *im Bild* für uns zu verstehen durch das verschlüsselte Wort Christi, in welchem er uns seine Weisheit in einer uns angemessenen Art und Weise bildhaft mitteilt. Die drei göttlichen Personen könnten auch als das *Bild Gottes für uns* interpretiert werden, durch welches wir Gott hier auf Erden erfahren können und welches wir durch unsere Einsicht „einverleiben“ können. Durch die Menschwerdung Christi in uns werden wir alle „göttliche Personen,“ welche das Göttliche in sich haben und zur vollkommenen Einheit in Gott zurückstreben durch den gemeinsamen Geist der Liebe.

Demnach könnte man auch annehmen, dass sich Gott in seiner Trinität nur *für uns* zeigt, aber *für sich* und innergöttlich bleibt er immerwährend und ewig das absolut unteilbare, unwandelbare, beziehungslose und *vollkommene Eine*.

8. Die Bedeutung der Trinität und des christlichen Glaubens im Zeitalter der Globalisierung

Im heutigen Zeitalter der Globalisierung wird die Welt immer mehr zu einer *Einheit*, gleichzeitig aber wird der *Widerspruch von Einheit und Vielfalt* in der Begegnung vermehrter religiöser Anschauungen und Kulturen in der Praxis viel deutlicher spürbar als je zuvor. Die Vorstellungen von der Einheit der Welt sind je nach Religion und Kultur verschieden. Die Welt wird durch die Technik immer mehr vereinheitlicht, eine weltweite Gemeinsamkeit scheint eher im wirtschaftlichen Wettlauf um möglichst hohe Profite als im Interesse an gemeinsamen Werten wie Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit, Lebensschutz usw. zu liegen. Andererseits aber erwecken die weltweite Anteilnahme und Spendenfreudigkeit bei großen Katastrophen gewisse Hoffnungen. Die Folgen der Globalisierung sind aber auch die ökologische Belastung und der sich immer mehr ausbreitende Hunger in der Welt, beispielsweise durch Dürre und

Naturkatastrophen. Die religiöse und philosophische Ethik muss heute auf diesen Prozess außerhalb ihrer Reichweite reagieren.¹³⁴

Globalisierung betrifft nicht mehr nur die Wirtschaft, sie zeigt sich auch als rascher Prozess der weltweiten Kommunikationsmöglichkeit aber auch in den Migrationen auf allen Ebenen - auch der Religionen. Die Gesellschaften werden immer multikultureller und immer *multireligiöser*. Der Staat findet zwar Gemeinschaft vor, aber er *stiftet* sie nicht. Durch staatlichen Druck wird zwar ein bestimmtes äußeres Handeln erzwungen, die Religion aber richtet das Bewusstsein auf die inneren Gefühle und fördert das rechte Handeln durch eine innere Gesinnung. Das Zusammenleben in der Gesellschaft kann nur aufgrund der gegenseitigen Akzeptanz unter der Voraussetzung der *Goldenen Regel* gelingen. Der Mensch handelt nur aus der Freiheit ethisch, nicht aus Zwang. Nach Bader steht anthropologisch am Beginn jeder Religion die Selbsterkenntnis des Menschen als Geistwesen. Die Religion hat auch den Sinn, den Menschen Trost zu spenden, das gibt sogar Marx zu, indem er sagt, die Religion sei das Opium des Volkes. Bader meint, dieser Vergleich hinke, denn Religion schädige nicht.¹³⁵ Das Göttliche und die Gottähnlichkeit des Menschen scheinen immer schon gemeinsam bewusst zu sein und dies manifestiert sich in verschiedenen Ausdrucksformen. Schon bei Cusanus finden wir die Auffassung, alle Religionen meinen dasselbe, sie unterscheiden sich nur in ihren Riten. Hegels *absoluter Geist* findet sich in der *Kunst*, in der *Religion* und in der *Philosophie*. Die Kunst stellt das Absolute *dar*, die Religion stellt es narrativ *vor* und die Philosophie bringt das Absolute auf den *Begriff*.

Durch die Spiritualität der Religion scheinen wir die Verbundenheit mit Gott und allen anderen Menschen und dem einigenden Universum zu begreifen. Das *Ethos* geht letztendlich auf eine innere Haltung, eine innere Überzeugung und Spiritualität zurück. Nach Adler ist der *Gemeinsinn* als Teil der Seele allen Menschen angeboren. Frankl knüpft hier an Adler an und meint, in der *Hingabe* erfüllt der Mensch seinen Lebenssinn. Der Mensch glaubt an einen Sinn, solange er atmet. Der Wille zu einem *letzten* Sinn, einem *Über-Sinn*, ist nach Frankl der religiöse Glaube.

Auch Jaspers bejaht das Bedürfnis des Menschen nach Religion, er lehnt jedoch den Offenbarungsglauben des Christentums ab, da die kirchliche Autorität - aufgrund ihres

¹³⁴ Vgl. *Weltethos, Weltfrieden, Weltreligionen*. Hg.v. Erwin Bader. Wien 2007, S.66

¹³⁵ Ebd., S.85

Anspruchs auf ausschließliche Wahrheit - den Glauben aus eigener Kraft verwerfe und die schöpferische Freiheit des Menschen unterdrücke.

Jaspers befürwortet und formuliert daher den *philosophischen Glauben*, in welchem das Göttliche auf vielfältige Weise erlebt und existentiell angeeignet werden kann. Dies bedeutet auch, sich immer wieder ergreifen zu lassen vom Ursprung, und sich kommunikativ zu verbinden mit den Glaubenden aller Konfessionen. Der *philosophische Glaube* gewährleistet die Freiheit des einzelnen und lässt die religiösen Gemeinschaften durch ihren Verzicht auf Absolutheitsanspruch mit Respekt und Toleranz kommunizieren.

Ich möchte hier die wesentlichen Gedanken aus Karl Jaspers Vorlesungen zum *philosophischen Glauben* wiedergeben.¹³⁶

Der *philosophische Glaube* schöpft immer wieder aus dem Ursprung in vollkommener Offenheit des Begründens. Seine Sätze werden nicht Dogma, der philosophische Glaube benutzt Begriffe und Methoden ohne sich ihnen zu unterwerfen. Es gibt dabei keinen letztgültigen Glaubensinhalt, der Glaube ist Inhalt und Akt in einem. Glaube ist das Subjekt *und* Objekt *umgreifende Sein*. Glaube ist nicht durch den Verstand vermittelt, Glaube ist eine Unmittelbarkeit, ein *Erlebnis des Umgreifenden*, des Seins, welches in der Subjekt-Objekt-Spaltung auf beiden Seiten ist. Dieses *Umgreifende* ist entweder das *Sein an sich*, von dem wir umfassen sind, oder das *Sein*, welches *wir sind*. Das Sein, das uns umfängt, heißt *Welt* und *Transzendenz*, das Sein, das wir sind, heißt *Dasein*, *Bewusstsein*, *Geist* und *Existenz*. Glaube ist das *Leben aus dem Umgreifenden*, das Überschreiten aller Gegenständlichkeit ohne wirklich in den Raum außerhalb eintreten zu können. Der Glaube an ein Objekt ist nach Jaspers *philosophischen Glauben* ein *Aberglaube*.

Was der philosophierende Mensch vernünftig einsieht, ist *mehr* als Verstandeserkenntnis. Im Philosophieren ergreift der Mensch das Sein und *sich selbst* durch *Glauben*. Philosophie ist der Weg zum Ursprung des Glaubens, der dem Menschen als Menschen zukommt.

Wir erkennen oft erst im Rückblick staunend Gottes Führung. Der Mensch weiß sich erst wirklich, wenn er in der Welt mit der Transzendenz lebt und das Ewige in seinem Leben zwischen Ursprung und Ziel sucht. Der *philosophische Glaube* ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit, in der er seine Freiheit findet.

¹³⁶ Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*. München 1974

Nach der Widerlegung aller vorangegangenen Gottesbeweise durch Kant und der „gedankenreichen, aber falschen Wiederherstellung der Gottesbeweise durch Hegel,“ nach dem neuen Interesse für die mittelalterlichen Gottesbeweise ist heute eine neue philosophische Aneignung notwendig.¹³⁷ Die negative Theologie sagt, was Gott nicht ist, als Gleichnis, Symbol oder Analogie dienen Endlichkeiten, um Gott zu vergegenwärtigen. Glaube ist Bewusstsein der Existenz in Bezug von Transzendenz. Das unerlässliche Moment des philosophischen Glaubens ist die *Vernunft*, die verhindert dass sich eine Wahrheit in sich beschränkt. Vernunft sucht zu allem was ist Bezug zu nehmen, über jede Grenze hinaus zu suchen, was ist und sein soll, Vernunft betrachtet immer das Ganze (auch in seinen Gegensätzen) um es in Harmonie zu fassen. Der Zweifel wird eingesetzt um die Wahrheit *rein* zu gewinnen, als bodenloses Denken wird der Verstand nihilistisch, in Existenz gegründet ist Vernunft nach Jaspers die Rettung vor dem Nihilismus.

Kommunikation ermöglicht das Offenbarwerden der Wahrheit in der Zeit, wir können die ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben.

Der Mensch soll sich auch nicht durch den Glauben an Gott von den anderen isolieren, der Mensch findet nur in der Kommunikation den Weg zur Wahrheit. Wahrheit ist, was uns *verbindet*. Der philosophische Glaube ist demnach der *Glaube an Kommunikation*.

Der Mensch findet in sich etwas, was sich aller Wissenschaft entzieht: die *Freiheit* und was mit ihr zusammenhängt. Da in der Freiheit der Ursprung unseres Handelns und unseres Seinsbewusstseins liegt, so ist das Menschsein nicht allein Wissensinhalt, sondern *Glaube*. Wie der Mensch sich seines Menschseins gewiss ist, ist ein Grundzug des philosophischen Glaubens.

Die Endlichkeit des Menschen ist – im Unterschied zum Tier – unvollendbar. Seine Endlichkeit bringt ihn in eine Geschichte, in der er erst werden *will*, was er sein *kann*. Seiner Freiheit bewusst, entwirft der Mensch ein *Ideal* seines Wesens. Das Ideal kann ins Unbestimmte gesteigert werden, zum Übermenschen oder zum Unmenschen. Es gibt zwar kein *Ideal* des Menschen, aber die *Idee* des Menschen. Ideale können Leitzeichen und Schemata der Ideen sein. Das ist z. B. die Wahrheit in den großen philosophischen Entwürfen vom Edlen in China, oder vom Weisen der Stoiker – sie bringen einen Aufschwung, aber sie zeigen keine Vollendung. Alle Ideale sind

¹³⁷ Ebd., S. 31

unmöglich, da der Mensch unvollendbar und unvollkommen ist. Der eigentlich Wert des Menschen liegt nicht in seiner Gattung, sondern im je *geschichtlich Einzelnen*. Die Idee der Gleichheit aller Menschen ist insofern falsch, als es nur gleiche Chancen und gleiches Recht *vor dem Gesetz* geben kann.

Die Gleichheit aller Menschen liegt darin, dass jedem aus Freiheit der Weg offen steht, durch sein sittliches Leben zu Gott zu kommen. Es ist die Gleichheit des Einzelnen als ewiger Seele.

Der Mensch erfährt sich als Existenz geschenkt von der Transzendenz. Gottes Stimme liegt in dem, was dem Einzelnen als eigene Überzeugung einleuchtet.

Die Philosophie unterscheidet sich von der Religion durch das Fehlen der Riten und die Gebundenheit an eine Gemeinschaft. Der prophetische Glaube kommt aus der unmittelbaren Gotteserfahrung, der philosophische Glaube ist klarer im Denken. Die indischen und biblischen Religionen sind aus Offenbarung hervorgegangen. Gott erteilt Gebote, er stiftet Gemeinschaft und den Kultus. Offenbarung als Ursprung eines religiösen Inhalts gilt nicht *an sich*, sondern *in einer Gemeinschaft*, die Autorität und Garantie ist. Die Offenbarung als sprachliche Mitteilung verfällt der Endlichkeit und der Unbegreiflichkeit. Das Menschenwort ist nicht das ursprüngliche Wort Gottes. Was in der Offenbarung den Menschen in seinem *Menschsein* anspricht, wird Inhalt der Philosophie und gilt *ohne* Offenbarung. Der biblische Ausschließlichkeitsanspruch hat das Unheil für uns Menschen zur Folge. Der Glaubensinhalt wird für die ausschließliche Wahrheit gehalten, und mit dem biblischen Christuswort : *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben*, untermauert. Auch der Anspruch, nur wer an Christus glaubt, hat das ewige Leben, ist nach Jaspers nicht überzeugend. Es fehlt der Bibel das philosophische Selbstbewusstsein und die denkende Prüfung ihrer Gehalte. Der absolute Anspruch auf Wahrheit hat zur Folge, dass die Politik das Mittel der Kirchen zum Anspruch auf eine Weltherrschaft wird.

Dieser Ausschließlichkeitsanspruch liegt im Christusglauben, im jüdischen Gesetzesglauben, in der nationalen Religion, im Islam. Die Bibel ist in ihrer Gesamtheit das heilige Buch nur für die christlichen Konfessionen. Für die Juden gilt das Neue Testament, obwohl durch sie hervorgebracht, nicht als zugehörig, es ist aber inhaltlich für die jüdische Konfession von Bedeutung. Für den Islam gilt die Bibel nicht als heilig, obwohl er unter Einfluss von Juden und Christen aus derselben religiösen Grundlage entstanden ist.

In der Bibel findet Jaspers viele rationale Gegensätze, wie z.B.: Jesus wird zum *Christusgott*, aber dagegen steht der Satz von Jesus selbst: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als der eine Gott. (Mk10,18) Da in der Bibel **alles** in Polaritäten vorkommt und nirgends die ganze Wahrheit ist, können wir uns ihr nur nähern, indem wir im Bewusstsein der Polaritäten durch diese hindurch sehen. Eine Folge der Widersprüche in der Bibel war, dass sich alle Parteien in der nachfolgenden Geschichte auf die Bibel berufen konnten. Die Christusreligion enthält die Wahrheit, dass Gott zum Menschen durch Menschen spricht, durch Propheten und zuletzt durch Jesus. Kein Mensch kann Gott sein. Gott spricht nicht ausschließlich durch einen Menschen, nach Jaspers ist Jesus als Christus, als Gottmensch ein *Mythus*. Die Christusreligion verweist den einzelnen Menschen *auf sich selbst*. Der Christusgeist ist das *Pneuma*, d.h. der Geist eines Strebens zum Übersinnlichen. Er ist offen für das eigene Leiden als Weg zur Transzendenz. In der Bibel sieht man den Menschen im Scheitern, aber so, dass die *Seinserfahrung* gerade im Scheitern offenbar wird. Die ewige Wahrheit ist nur mit der Offenheiten für die Unlösbarkeiten der Daseinsaufgaben zu erfassen, mit der Infragestellung jeder Erscheinung und im Erkennen des Äußersten, aber auch des Scheiterns.

Dialektische Widersprüche sind eine Gedankenbewegung, durch die das Wahre spricht, das einer direkten Aussage nicht zugänglich ist.

Nach Jaspers sind die Zeichen dieser Wahrheit:

der Gedanke des einen Gottes,

das Bewusstsein der Unbedingtheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse im Menschen,

die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen,

die Tat als Bewährung des Menschen,

die Ordnungsideen der Welt ohne Absolutheit und Alleingültigkeit ihrer Erscheinung,

die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt, ihr Unbestand aus sich, das Versagen aller Ordnungen an Grenzen, die Erfahrung des Äußersten,

die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

Philosophie setzt sich mit der biblischen Religion *auseinander* und *überschreitet* diese. Kein Philosoph einschließlich Nietzsche hat ohne Kenntnis der Bibel philosophiert. In

den Schriften kann man die Grundspannungen erkennen, die bis heute in Bewegung sind: Gott und Welt, Kirche und Staat, Religion und Philosophie, Gesetzesreligion und prophetische Religion, Kultus und Ethos.

Philosophie lässt den Raum für Religion frei, sie drängt sich nicht als alleinige Wahrheit für alle auf. Philosophie kann sich ohne religiöse menschliche Gemeinschaft schwer in der Welt halten, die religiösen Gehalte leben im Volk durch religiösen Glauben. Der Philosoph ist ein je Einzelner, der als Mensch Glied einer ganzen Autorität ist. Ohne Autorität ist kein Leben der Menschen möglich.

Die religiöse Überlieferung von Kind an trägt die Philosophie. Die Gehalte der Bibel sind für uns durch kein anderes Buch ersetzbar. Einem nachdenklichen Menschen kann auch die Tiefe der Wahrheit in anderen großen Religionskreisen nicht verborgen bleiben. Die Seele strebt nach dem Grenzenlosen. Das persönliche Gebet ist existentielle Gegenwart und wird nach Jaspers in dem Augenblick Philosophie, wo jede zweckhafte Beziehung zu Gott wegfällt.

Jeder Glaube ist geschichtlich, seine Wahrheit liegt nicht in einer Summe von Glaubenssätzen, sondern *in einem Ursprung*, der sich in verschiedenen Gestalten geschichtlich zeigt. Die Religionen führen zwar zur einen Wahrheit, aber nicht auf einem allen Religionen gemeinsamen Weg.

Rationale Kritik kann dieses Wahre nicht ergreifen. Der Mensch muss die Wahrheit im Zusammenhang mit seinem eigenen Schicksal und dem Angesprochenwerden aus der Überlieferung die Wahrheit sich offenbar werden lassen, durch inneres Handeln.

Die Kirchen sehen die Notwendigkeit der Massenführung und der geordneten Überlieferung. Ihr Anspruch auf umfassende Wahrheit verlangt Kontrolle. Was kein Einzelner vermag, vermag die Kirche in ihrer Totalität. Der Einzelne sucht das Umfassende im Durchbruch durch die Totalität einer in der Welt wirklich gewordenen Autorität. Im Entwurf eines philosophischen Glaubens sucht er das Umgreifende, dieser Glaube gründet sich seinerseits auf die Autoritäten der gesamten Überlieferung der letzten drei Jahrtausenden.

In allem Philosophieren liegt eine Hilfe für die religiösen Institutionen, welche in ihrer Weltwirklichkeit von der Philosophie bejaht werden.

Philosophie will die ewige Wahrheit ergreifen. Die vollendete Wahrheit ist in der Zeit nicht objektiv zugänglich; aber im Philosophieren gewinnt der Mensch seinen

Ursprung. In diesem Sinn ist sie unbedingt und zwecklos. In der Philosophie kann der Mensch den Sinn des Lebens gewinnen über alle Zwecke in der Welt hinaus.

Die bleibende Aufgabe der Philosophie ist: eigentlich Mensch werden dadurch, dass wir des Seins innewerden – oder selbst werden dadurch, dass wir Gottes gewiss werden.

Im Philosophieren ist der Einzelne zurückgeworfen auf sich selbst. Nur wer er selbst ist – und auch einsam sein kann – kann wahrhaft kommunizieren.

Die dringendste Forderung von Kierkegaard und Nietzsche ist die *Vernunft neu zu begründen* in der Existenz selbst.

Diese Aufgabe soll folgende Momente enthalten:

1. wir suchen Ruhe durch ständiges Erwecken unserer Unruhe
2. Wir kommen durch den Nihilismus hindurch zur Aneignung unserer Überlieferung
3. Wir suchen die Reinheit der Wissenschaften als Voraussetzung der Wahrheit unseres Philosophierens.
4. Die Vernunft wird grenzenloser Kommunikationswille.

Der Nihilismus ist uns allgegenwärtig. Wo kein Glaube, da zerfallen gültige Normen und wir fallen in die Bodenlosigkeit wie nach 1933. Nihilismus, als gedankliche Bewegung sowie als geschichtliche Erfahrung, wird der Übergang zur tieferen Aneignung der geschichtlichen Überlieferung. Den Fortschrittsgedanken, der zwar richtig für die Wissenschaften und das Handwerkzeug der Philosophie ist, müssen wir in der *eigentlichen Philosophie* verwerfen. Immer wieder meinten Philosophen durch etwas ganz Neues die gesamte Vergangenheit zu überwinden. So war es bei Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Schelling und bei Nietzsche. Im Fortschrittsgedanken wurde Philosophie mit der modernen Wissenschaft verwechselt und Macht- und Geltungswille kamen dazu. Hegel war der erste, der die Einheit dieses Denkens begreifen wollte, aber alles frühere betrachtete er als eine Teilwahrheit und Vorstufe in Bezug auf seine eigene Philosophie. Eine Vollendung der Philosophie geschieht nur in der ständig erneuerten Kommunikation zu den großen Erscheinungen der Vergangenheit. Der *Wissenschaftsaber Glaube* ist zu überwinden, denn die Wissenschaft ist nie fähig zur Erkenntnis des Seins im Ganzen zu gelangen. Forschung und Philosophie müssen uns gemeinsam den Weg zur Wahrheit eröffnen.

Der philosophische Glaube ist untrennbar von der *restlosen Kommunikationsbereitschaft*. Eigentliche Wahrheit erwächst bei der Begegnung des Glaubens nur in der Gegenwärtigkeit des Umgreifenden. Nur Glaubende sind der echten Kommunikation fähig. Jaspers meint, dass mit Glaubenskämpfern kein Dialog geführt werden könne. Die Bereitschaft zur grenzenlosen Kommunikation ist nicht Folge eines Wissens, sondern der Entschluss zu einem Weg im Menschsein. Kommunikation ist dem Menschen im Grunde seines Wesens so zugehörig, dass sie jederzeit möglich bleiben muss und man nie wissen kann, wie weit sie noch kommen wird.

Der Kommunikationsgedanke ist nicht Utopie, sondern Glaube an ein Gegenwärtiges: an die Möglichkeit in uns Menschen, wirklich miteinander zu leben und zu reden, durch dieses Miteinander in die Wahrheit zu finden und erst auf diesem Weg eigentlich *selbst zu werden*.

Diese restlose Kommunikationsbereitschaft, welche Jaspers in seinem *philosophischen Glauben* vorschlägt, könnte zu einem friedlicheren Miteinander aller Religionen im *Dialog der Religionen* beitragen.

In unserer globalisierten Welt, in der verschiedene Religionen und Kulturen nebeneinander und miteinander leben, setzt sich immer mehr die menschenrechtliche Überzeugung durch, dass alle Religionen zu respektieren seien. Eine unreflektierte Kenntnisnahme der verschiedenen Religionen führt zu Unverständnis und kann einerseits zu völligem Religionsverlust, andererseits zu politisierender Intoleranz führen. Schon Kardinal König führte den interreligiösen Dialog beispielhaft.

Auf diesem geistigen Boden hat Hans Küng das *Projekt Weltethos* entworfen. Er stellt die berechnete Frage, ob man heute als Mensch und Christ das christliche Gottesverständnis als das einzig Mögliche sehen darf. Die Wahrheit der Bibel ist im Dogma nicht zur Gänze enthalten. Jeder Theologe hat die Aufgabe jenen Sinn ausfindig zu machen, die sich *hinter* den dogmatischen Formeln verbirgt, und ob das damals Gemeinte heute noch verständlich ist, oder ob man besser die alten Dogmen in eine neue Sprache bringen soll. Heute wird auch der Wunsch geäußert, die Religionen – vor allem die jüdisch-christliche Tradition – mögen darauf verzichten, den Anspruch zu erheben, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein. Die dem Weltethos zugrunde

liegende Idee ist, dass es *keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden* geben kann, und dass kein Weltfriede möglich ist ohne Dialog der Religionen. Gemeinsame ethische Standards sind ein uraltes kulturelles Erbe der Menschheit. Die Weltethos-Idee teilen auch religiös nicht motivierte Menschen aller Rassen und Kulturen, welchen der Aspekt der Erhaltung und der Erreichung des Weltfriedens ein besonderes Anliegen ist.

Die Initiative Weltethos Österreich hat ihren Sitz in Wien, ihre Generalsekretärin ist Mag. Edith Riether, ihr Präsident Prof. Anton Pelinka. Das Weltethos bezieht sich nicht nur auf die Religionswissenschaft und Theologie, sondern auch auf Philosophie, auf Rechts- und Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Pädagogik, Psychologie, Geschichte, Kulturwissenschaft und die Geisteswissenschaften.

Der Begriff „Weltethos“ meint jenes Menschheitsethos, das allen Religionen und Kulturen der Welt gemeinsam ist.

Der Weltethos-Gedanke wurde von Hans Küng zum ersten Mal einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt in seinem Buch „*Projekt Weltethos*“ von 1990. Das „Parlament der Weltreligionen“ 1993 in Chicago hat die maßgeblich von Hans Küng entworfene „Erklärung zum Weltethos“ angenommen und damit dem „Projekt Weltethos“ einen weltweiten Impuls gegeben. Die „Erklärung zum Weltethos“ gilt seither als eine Art Charta des Projekts Weltethos.¹³⁸

Küng will mit dem Wort „Welt“ die Gesamtheit der Menschheit zum Ausdruck bringen, die er als Einheit versteht, und wohl auch die Gesamtheit der Natur und den Kosmos, sowohl im theologischen als auch im empirisch-soziologischen Verständnis. Es gibt letztlich nur die *eine* Welt und *eine* Menschheit, aber eine Vielfalt an Kulturen und religiösen Traditionen.

Weltethos, Weltreligionen und Weltfrieden sind in der Zeit der Globalisierung ein unentbehrliches Thema, weil Kriege verhindert werden können, aber auch die steigende Umweltbelastung und die Klimaveränderung durch gemeinsames Vorgehen gebremst werden kann.

Hans Küng ist im Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg im Libanon 1990 überzeugt:

„Hätte man im Libanon...einen ernsthaften religiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen gesucht und hätte dieser die Unterstützung der Religionsgemeinschaften gefunden, so wäre der Libanon nicht in eine Katastrophe dieses Ausmaßes hineingeschlittert. Eine religiöse

¹³⁸ Weltethos, Weltfrieden, Weltreligionen. Wien 2007, S.20

Verständigung hätte als Basis dienen können für eine vernünftige und gerechte politische Lösung.¹³⁹

Die Vielfalt der Religionen kann auch als Ausdruck einer unendlichen Transzendenz Gottes interpretiert werden. Ein echter interreligiöser Dialog behandelt nicht nur Glaubenslehren, sondern auch Glaubenserfahrungen. Dieser Dialog berührt das Innerste des Menschen und stellt einen wichtigen Beitrag zur Integration dar. Die christlichen Kirchen dürfen nicht länger behaupten, alle Wahrheitselemente und alle Heilmittel (Sakramente) zu besitzen.

Küng betont vor allem drei Aspekte die in allen Religionen zum Ausdruck gebracht werden:

1. „Gott ist durch keinen Begriff zu begreifen, durch keine Aussage voll auszusagen, durch keine Definition zu definieren: er ist der Unbegreifliche, Unaussagbare, undefinierbare.
2. Gott übersteigt alle Begriffe, Aussagen, Definitionen; er ist jedoch nicht getrennt von Welt und Mensch; er ist nicht außerhalb alles Seienden; der Welt und dem Menschen innewohnend, bestimmt er ihr Sein von innen.
3. Gott übersteigt die Welt und durchdringt sie zugleich: unendlich fern und doch näher als wir uns selbst; nicht greifbar auch bei erfahrener Anwesenheit; anwesend auch bei erfahrener Abwesenheit. Er wohnt der Welt inne und geht doch nicht in ihr auf; er umgreift sie und ist doch nicht mit ihr identisch: So fallen bei Gott Transzendenz und Immanenz in eins.¹⁴⁰“

Es ist durchaus denkbar, dass alle Religionen der Erde ein Bündnis eingehen, in dem Juden und Christen, Muslime und Hindus, Buddhisten und Konfuzianer, Anhänger afrikanischer Stammesreligionen und australischer Eingeborenenkulte sich in gegenseitiger Achtung und Anerkennung begegnen, in dem alle Glieder der Religionen gleiche Rechte und Pflichten haben. Repräsentanten aller Religionen könnten an einem „runden Tisch“ über Fragen der Zusammenarbeit und Konfliktregelung, der Ethik und des Ethos, über gemeinsame Hilfsmaßnahmen für Katastrophen und Notfälle beraten. Auch Glaubensthemen wie: Gottesbild, Menschenwürde und Menschenrechte, Kult und Liturgie, Zusammenarbeit mit den staatlichen Organen, Probleme der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Ökologie könnten diskutiert werden.

¹³⁹ Küng in: ebd., S.20-21

¹⁴⁰ Hans Küng: *Existiert Gott?* München 1978, S. 659

Drei Gemeinsamkeiten aller Religionen können bei einem solchen Religionsbündnis festgeschrieben werden:

1. Alle Religionen haben denselben Ursprung
2. Alle Religionen sind Ausfluss einer umfassenden Menschwerdung Gottes
3. Alle Religionen sind geeint durch das Band der Liebe des einen Gottes

Die Regeln der Ethik sind Grundlagen des richtigen Handelns, wie die logischen Gesetze für das richtige Denken gelten. Beides entspricht der Vernunft, welche in eine praktische (das Handeln und das praxisbezogene Denken betreffende) und eine theoretische (das erkennende und spekulative Denken betreffende) eingeteilt wird. Küng sagt, allen Religionen und auch allen nicht-religiösen Denksystemen, ist ein Grundbestand von sittlichen Regeln gemeinsam, der *allgemein gültig* ist. Ungeachtet der unterschiedlichen Ableitungen der ethischen Normen erkennt Küng die Ähnlichkeiten aus der praktischen Erfahrung. Vom Parlament der Weltreligionen und von Vertretern verschiedener Religionen erhielt Küng die Bestätigung dieser grundlegenden Übereinstimmung.

Demnach gelten folgende theoretische Grundlagen für das Projekt Weltethos:

- Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos
- Kein Friede unter den Nationen ohne Frieden unter den Nationen
- Kein Friede unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen
- Kein Dialog zwischen den Religionen ohne globale ethische Standards
- Kein Überleben unseres Globus in Frieden und Gerechtigkeit ohne ein neues Paradigma internationaler Beziehungen auf der Grundlage globaler ethischer Standards

Die Gemeinsamkeiten im Ethos der Religionen werden von der Chicago-Erklärung in zwei Prinzipien formuliert, die dann in vier zentralen Lebensbereichen als „Weisungen“ entfaltet werden.

- a.) Grundprinzip – das Humanitätsprinzip: jeder Mensch muss menschlich behandelt werden.
- b.) Die Goldene Regel: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu“ oder positiv: “Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen.“

Ad a.) Hans Küng bezeichnet dieses gemeinsame Grundethos, indem alle Religionen übereinstimmen müssten, als ein „ökumenisches Grundkriterium,“ weil es alle Menschen miteinander verbindet: das wahrhaft Menschliche. Diese unveräußerliche Würde des Menschen aufgrund seines bloßen Menschseins bildet auch die Grundlage der Menschenrechte.

Ad b.) Diese Goldene Regel findet sich bereits bei Konfuzius 500v.Chr. und geht als ethische Norm durch alle Religionen. Auch Kants Kategorischer Imperativ basiert auf der Goldenen Regel, welche auch im nicht-religiösen Diskurs eine Grundlage ethischen Handelns bildet.

Diese beiden Prinzipien bilden in sich sehr konkrete Weisungen, von denen sich zumindest vier in allen Religionen wieder finden. Die Erklärung von Chicago formuliert sie so:

1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben. Dies drückt sich aus in dem alten Gebot: Du sollst nicht töten! Oder positiv: hab Ehrfurcht vor dem Leben!
2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung: Du sollst nicht stehlen! Handle gerecht und fair!
3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit: Du sollst nicht lügen! Rede und handle wahrhaftig!
4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau: Du sollst Sexualität nicht missbrauchen! Achtet und liebet einander!¹⁴¹

Diese Formulierungen erinnern an die „Zehn Gebote“ oder „Zehn Worte“ der jüdischen Tradition, die dann vom Christentum übernommen wurden. Auch im Buddhismus und im Islam, aber auch in der humanistischen Ethik finden sich ganz ähnliche Forderungen.

Die Weltethos-Idee transportiert gemeinsame ethische Grundstandards, die von Gläubigen wie Nichtgläubigen gleichermaßen befürwortet werden. Es geht hier nicht um gemeinsame religiöse Riten, oder um eine Universal-Religion, sondern um eine gemeinsame moralische Gesinnung zum Wohle der ganzen Menschheit und der Zukunft unserer Erde.

¹⁴¹ *Weltethos-Weltfrieden-Weltreligionen*. Hg. von Erwin Bader; Wien 2007, S.23

Der Dialog der Religionen ist in unserer multikulturellen Gesellschaft unerlässlich. Nur im gemeinsamen Dialog können wir Vorurteile und Missverständnisse ausräumen und die Religionsfreiheit jedes einzelnen in unserem Land verwirklichen und auch in Zukunft gewährleisten. Popper meinte, der multikulturelle Austausch in Österreich, besonders in Wien, sei die Ursache unseres kulturellen Reichtums. Viele Wiener Komponisten waren nicht nur von italienischen und französischen Meistern beeinflusst, sondern auch von der ungarischen und türkischen Musik. Schon die römische und altgriechische Kultur entstand durch den Zusammenprall der verschiedenen Kulturen am Mittelmeer und im Nahen Osten.

Die Wahrheit ist nach Popper ein Prozess, der Szientismus, der alleinige Fortschrittsglaube ein *Aberglaube*. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind nie endgültig. Zur Weltentwicklung meint Popper, wir brauchen den *absoluten Zukunftsoptimismus*, wir haben gar keine andere Wahl, wenn wir die Welt friedlicher gestalten wollen. Popper sieht die größte Gefahr des Menschen im Pessimismus.¹⁴²

Der grenzenlose Kommunikationswille ist ein wunderbares Instrument des gemeinsamen interkulturellen und interreligiösen Dialogs, der auf allen Ebenen geführt werden sollte. Wo Kommunikation abbricht oder verweigert wird, kommt man zu keiner vernünftigen Lösung. Die Weltethos-Idee entspricht diesem Kommunikationswillen.

Heute besteht zumindest in Europa kein staatliches Interesse mehr an der religiösen Gesinnung des Einzelnen, in demokratischen Staaten muss niemand um sein Leben bangen oder gar als Märtyrer sterben. Die hohe Anzahl der Kirchenaustritte belegt das zunehmende Desinteresse an katholischen Gemeinden, andererseits begegnen wir durch unsere Zuwanderer einer Vielfalt von religiösen Anschauungen. Küng rät zu einer zeitgemäßen, nicht konfessionalistischen, sondern *ökumenischen Theologie*, in welcher die Theologen die Vertreter anderer Theologien nicht mehr als *Gegner*, sondern als *Partner* sehen. Anstelle der Trennung sollte Verständnis stehen in zwei Richtungen: in der innerchristlichen Ökumene (*ad intra*) und in der außerchristlichen Weltökumene (*ad extra*).¹⁴³ Die verschiedenen Religionen beeinflussen die gesamte Kultur unserer Gesellschaft. In den Schulen steigt zwar das Fächerangebot der verschiedenen Religionen, tatsächlich wird der Religionsunterricht jedoch von immer weniger Schülern besucht. Das bisherige Christentum war orientalisches, jüdisches,

¹⁴² Vgl. Karl R. Popper: *Alle Menschen sind Philosophen*. München Piper 2005, S.55

¹⁴³ Hans Küng: *Große christliche Denker*. München 1996, S.260

griechisch, römisch geprägt, nun fängt es an, wirklich *kat-holisch*, das heißt weltweit, *uni-versal* zu werden. Keine Religion hat das Recht auf den alleinigen Wahrheitsanspruch oder gar ein Recht auf Verfolgung Andersgläubiger. In dieser Hinsicht haben fast alle Religionen versagt. Die Wahrheit besitzen zu wollen ist irdischer Hochmut, der wahre Glaube hingegen zeigt sich in Demut und Dankbarkeit.

Hegel war der Überzeugung, das Christentum sei die *wahre Religion*, weil sie die Religion der Offenbarung ist. Für mich klingt das überheblich, da ich nicht *wissen* kann, darf ich mir dieses Urteil nicht anmaßen. *Jeder Glaube ist gut*, (und kann sprichwörtlich „Berge versetzen“) solange er nicht fanatisch betrieben wird.

Wo Menschen interpretieren, gibt es Unterschiede und Fehler, nicht nur in den Übersetzungen. So wie der Mensch unvollkommen ist, so ist es auch sein Wort und seine Wissenschaft. Beide können nie endgültiges Wissen, endgültige Wahrheit vermitteln. Der Mensch kann sich ihr nur in einem diskursiven Prozess *nähern*. Nach Jaspers besteht der philosophische Glaube in einer nie enden wollenden Kommunikationsbereitschaft. Durch die Dialogbereitschaft aller Religionsvertreter könnten wir der Wahrheit näher kommen oder zumindest Missverständnisse ausräumen, sodass ein Blutvergießen wegen unterschiedlicher Auffassungen in Zukunft verhindert werden könnte. Der Mensch lernt nur durch Fehler, indem er den Irrtum erkennt. Lernen wir aus den Fehlern unserer Vorfahren und stiften Frieden durch Nächstenliebe und Feindesliebe, welche die Grundbotschaften des göttlichen Logos sind. Die Rückbesinnung auf diese einfache Botschaft sollte die „Wortstreitereien“ (wie Küng sie nennt), innerhalb der katholischen Kirche ersetzen. Kardinal König sagte in einer seiner letzten Interviews, zu einem echten Dialog gehöre nicht nur das Zuhören, sondern auch die Bereitschaft seine Meinung zu ändern.

Alles, was von Gott ausgesagt wird, erfasst ihn nie ganz. Auch der Mensch kann in seiner Ganzheit von keiner Einzelwissenschaft je erfasst werden, der Mensch ist immer mehr, als von ihm gewusst werden kann. In dieser Weise könnte man ihn auch als ein Abbild Gottes sehen. Küng übersetzt den Logos im Johannesprolog mit dem Begriff *Weisheit*, Gottes Weisheit war demnach am Anfang. Diese Weisheit spricht durch die Schöpfung wie auch durch das Wort des Sohnes. Der Geist Gottes in seiner unendlichen Weisheit ist unsagbar, Gott hat keinen Namen, er ist namenlos. Keine Worte können Gott angemessen darstellen, eine echte Gotteserfahrung kann sich daher nur wortlos ereignen.

Ich schließe nun meine Arbeit mit den Worten von Martin Gutl ab.

Der Eine

Der Eine, All-Eine

Den Christen, Hindus, Muslime verehren,

will nicht den Streit

um die alleinseligmachende Religion,

sondern die Weisung unseres Meisters

Jesus Christus:

„Liebet einander!“

Wo wir lieben,

werden wir Gott

jenseits der Kulte und Dogmen

erkennen.

Martin Gutl

9. Literatur

Augustinus, Aurelius: *De trinitate*. Übersetzt und herausgegeben v. Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner 2001.

Augustinus, Aurelius: *Über den dreieinigen Gott*. Ausgewählt und übertragen von Michael Schmaus. 2. Auflage. München: Kösel - Verlag 1951.

Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*. Stuttgart: Universal- Bibliothek 2000.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. 6.Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2004.

Aristoteles: *Metaphysik*. 2.Aufl. Hamburg: Rowohlt 1999.

Aristoteles: *Über die Seele*. Hamburg: Meiner 1995.

Bader, Erwin: *Weltethos – Weltfrieden – Weltreligionen*. Herausgegeben von Erwin Bader im Auftrag der Initiative Weltethos Österreich. Geleitwort v. Hans Küng. Wien: LIT Verlag 2007.

Bertholet, Alfred: *Wörterbuch der Religionen*. 4. Auflage hg. v. Kurt Goldhammer. Stuttgart: Kröner 1985.

Brachtendorf, Johannes: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. *Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*. Hamburg: Meiner 2000.

Brachtendorf, Johannes: *Gott und sein Bild*. Paderborn: Schöningh 2000.

Die Bibel: *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt. 1. Auflage Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999.

Denzler, Georg und Andresen Carl: *Wörterbuch Kirchengeschichte*. Wiesbaden: Marix 2004.

Flasch, Kurt: *Augustin*. *Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 1980.

Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C.H. Beck 2004.

Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. München: dtv Wissenschaftliche Reihe 1970.

Helferich, Christoph; *Geschichte der Philosophie*: München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002.

- Hirschberg, Peter: *Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Horn, Christoph und Rapp, Christof: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: C.H. Beck, 2002.
- Küng, Hans: *Große christliche Denker*. München: Piper 1994.
- Küng, Hans: *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*. 5.Auflage Berlin: Berliner Taschenbuchverlag 2006.
- Küng, Hans: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. 4.Aufl. München: Piper 2006.
- Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube*. München: Piper 1974.
- Lexikon für Theologie und Kirche/ begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper. Bd.10. 3. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder 2001.
- Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint*. Zürich: Diogenes 1979.
- Neuner, Josef und Roos, Heinrich: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1965.
- Popper, Karl R.: *Alle Menschen sind Philosophen*. München: Piper 2005.
- Rahner, Karl, aus: *Schriften zur Theologie Band IV: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*. Köln: Benzinger Verlag 1960.
- Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 Bde. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck) 1962.
- Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co. 1992.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie*. Überarb. Ausg. Band I. München: Beck 1.Aufl. 2000.
- Schindler, Alfred: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1965.
- Scholl, Norbert: *Das Geheimnis der Drei: Kleine Kulturgeschichte der Trinität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- Studer Basil: *Augustinus. De Trinitate. Eine Einführung*. Paderborn: Schöningh 2005.

Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Anhang

Zeittafel *(nach P. Brown)*

- 354 Geburt Augustins in Tagaste.
371-373 Geht erstmals nach Karthago.
Tod seines Vaters Patricius. Beginn des Zusammenlebens mit einer Frau. Geburt des Sohnes Adeodatus.
Lektüre von Ciceros »Hortensius«.
- 383 Reise nach Rom mit Frau und Kind.
384 Ernennung zum Lehrer der Rhetorik in Mailand (Herbst).
385 Mutter Monnika kommt nach Mailand (Spätfrühling).
Trennung von der Frau.
386 Bekehrung zum Christentum (Ende August).
Geht nach Cassiacum (September).
387 Rückkehr nach Mailand (Anfang März). Taufe. Vision von Ostia. Tod Monnikas.
388 Wechsel von Ostia nach Rom.
388-390 Rückkehr nach Karthago, dann nach Tagaste.
391 Umzug nach Hippo, um ein Kloster zu gründen. Weihe zum Priester.
392 Debatte in Hippo mit dem Manichäer Fortunatus.
394 1. Synode von Karthago.
Liest über den Römerbrief in Karthago.
395 Nachfolger des Bischofs Valerius.
• 397-401 »Confessiones«. Debatten mit dem donatistischen Bischof Fortunius.
• 399-419 Die Bücher »De Trinitate«.
410 Alarich dringt in Rom ein. Römische Flüchtlinge kommen nach Afrika. Pelagius auf der Durchreise in Hippo. Rücknahme der Toleranz gegen die Donatisten.
411 Letzte große Disputation mit den Donatisten. Zwangsmaßnahmen.
413-25 Die Bücher »De civitate Dei«.
416 Provinzialkonzil von Mileve: Verurteilung von Pelagius und Coelestius.
417 Innozenz I. verurteilt Pelagius und Coelestius.
421 18. Synode von Karthago.
429 Vandalen aus Spanien nähern sich längs der Küste Mauretaniens.
430 Verwüstung Numidiens durch Vandalen.
28. August Tod und Beisetzung Augustins.

In: Hans Küng: Große christliche Denker. Piper 1996, S. 80.

Abstract

In dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, das der christlichen Kirche eigene Phänomen der Trinität nach Augustinus darzustellen, in einen größeren historischen und ideengeschichtlichen Kontext zu stellen sowie in der spezifisch christlichen Glaubensfundierung und deren historischer Entwicklung zu positionieren.

Nach einem einleitenden Überblick zum Begriff der Trinität werden die drei göttlichen Personen in ihren Erscheinungsformen sowohl im Alten Testament wie auch im Neuen Testament dargestellt. Auch auf die historische Person Jesus wird im Kontext seiner biblischen Darstellung mit eingegangen. Insbesondere werden jene Bibelstellen näher beleuchtet, welche von der katholischen Kirche zur Trinitätsauffassung führten und bei der Entfaltung der kirchlichen Trinitätslehre herangezogen wurden. Ein breiter Raum wird dem Entwicklungshintergrund der Dogmengeschichte von der frühen Kirche bis zum Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 gewidmet. Alle maßgeblichen Schulen und Personen werden hier angeführt. In der Folge wird der Personenbegriff in seiner historischen Entwicklung und seiner Bedeutung in der Trinitätslehre - auch im Zusammenhang mit dem Substanz- und Bildbegriff - geklärt.

Das Werk *De Trinitate*, als umfassendstes Dokument der Dreifaltigkeitslehre der westlichen Kirche, wird in seinem wesentlichen Inhalt und seiner spezifischen Ontologie dargestellt, aber auch in einigen Gedankengängen kritisch hinterfragt. In der Auseinandersetzung mit Augustinus' Trinitätsspekulationen, der Bild-Theorie und seiner Lehre vom inneren Wort wird versucht, mögliche Antworten auf offene Fragen über die göttliche Dreieinigkeit zu finden.

Am Ende der Arbeit wird auch der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die Trinität und der christliche Glaube im heutigen Zeitalter der Globalisierung und des multikulturellen Austausches im gesellschaftlichen Zusammenleben der vielfältigen religiösen Anschauungen haben könnten.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Doris DORER

Adresse: Budinskyg. 6-10/15, 1190 Wien

Email: doris.dorer@aon.at

Geburtsdaten: 16. Februar 1959, Wien

Religionsbekenntnis: römisch-katholisch

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung:

1965 – 1973: Volksschule, AHS, Wien 21

1973 – 1977: Musischpädagogisches Realgymnasium, Wien 1, Hegelgasse 12

1977: Reifeprüfung

1967 – 1973: Violine-Vorbereitungslehrgang an der „Musikakademie“, Wien

1975 – 1985: Violinstudium am Konservatorium der Stadt Wien. Abschluß des Lehrganges für Kindersingschullehrer und Staatliche Lehrbefähigungsprüfung für Violine

1978 – 1983: Studien in Geschichte, Psychologie, Philosophie und Pädagogik

1985 – 1990: Studien in Rechtswissenschaften, Universität Wien

2000 – Studium der Politikwissenschaft und Philosophie, Universität Wien

2008 – 2010: Universitätslehrgang Ethik, Abschluß mit Auszeichnung

Berufslaufbahn:

Lehrtätigkeit:

1979 – 1982: Unterricht in Violine und Ensembleleitung in Pottendorf und Ebreichsdorf

1981 - : Violinlehrkraft in den Musiklehranstalten der Stadt Wien (MS 9, International School, American School)

1981 – 1994: auch Lehrkraft der Kindersingschule Wien

1986 – Violinlehrkraft und Orchesterleiterin der Musikschule Donaustadt

Konzerttätigkeit:

1980 – 1991: Konzerttätigkeit in verschiedenen Orchestern: Frauenkammerorchester, Stadtmusik Wien, versch. Ballorchester und Damenkapellen, Substitut in im Badener Stadttheater, im Theater an der Wien, Kurorchester in Bad Hall und im Kursalon Wien

1990 – Gründung der Konzertvereinigung „Damenkapelle Wiener Walzertraum“

2004 – Gründung des Damen-Streichtrios „Wiener Klassik“

Besondere Interessen: Politik, insbesondere Frauen-, Kultur- und Bildungspolitik

Mitglied der Bezirksleitung Döbling und der Frau in der Wirtschaft

Mitglied der Österreichischen Frauenbewegung und des Hildgard Burjan-Institutes

