

# „Ego sum, qui sum.“

## *Die trinitarische Essenz Gottes nach Augustins De Trinitate*

MAARTEN WISSE  
Universität Heidelberg

### 5.1 EINLEITUNG

Wer kümmert sich bei der Entwicklung der Trinitätslehre heute noch um Augustin? In der heutigen Renaissance der Trinitätstheologie scheint die Kritik an Augustin zu dominieren. Die neueren Trinitätstheologen behaupten: Augustins Trinitätslehre hätte an der Basis der Trinitätsvergessenheit in der westlichen Theologie gestanden. Daher gilt heute nicht Augustin, sondern die Trinitätstheologie der griechischen Kirchenvätern als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Trinitätslehre. So Christoph Schwöbel:

Während die Kappadozier in der trinitarischen Reflexion vom Begriff der Person ausgingen und so die personale Besonderheit und relationale Einheit der trinitarischen Personen betonten, konzentriert sich Augustins Ansatz auf die nicht-relationale Einheit des göttlichen Wesens, was den Begriff der Person zu einem unaufklärbaren Geheimnis macht. Der Versuch, ihm durch die analogische Aneignung der immanenten Beziehungen zwischen den geistigen Akten eines selbstbewussten Subjekts Sinn zu geben, führt dazu, dass die Beziehungen der trinitarischen Personen in die relationale Verfassung des göttlichen Selbstbewusstseins aufgehoben werden.<sup>1</sup>

Neben der Kritik an Augustin in der neueren Trinitätstheologie findet man im Bereich der deutschen Theologie und Philosophie noch eine andere Rezeption von Augustin, nämlich da, wo seine Einsichten zu den *vestigia Trinitatis* in einer Theorie des Selbstbewusstseins aufgenommen werden. Ein eindrückliches Beispiel dieser Rezeption findet man in der neuen Werkausgabe von *De Trinitate*,<sup>2</sup> in der Johann Kreuzer, Hegel zufolge, behauptet:

<sup>1</sup> Christoph Schwöbel, *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 280.

<sup>2</sup> Ein anderes Beispiel ist: Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in »De Trinitate«*. Hamburg: Meiner, 2000.

Trinitätsspekulation erweist sich [. . .] methodisch wie von seinem Gegenstand her als ›Spiegeldenken‹: als Reflexion der Trinität im Bewusstsein. »De trinitate« ist der erste Versuch oder Entwurf, der diese Trinitätslehre in umfassender Weise formuliert.<sup>3</sup>

Wie ernst Kreuzer diese Interpretation von *De Trinitate* genommen hat, wird klar, wenn man sich die in der Werkausgabe abgedruckten Bücher anschaut, denn abgesehen von einigen in einem Anhang aufgenommenen Stellen aus Buch V wird die Abhandlung der Trinitätslehre *per se*, Buch V bis VII, völlig ausgelassen. Zwar können mit Hegel positive Dinge über Augustins Trinitätslehre ausgesagt werden, aber daraus folgt nur, dass man sie letztendlich als solche nicht mehr braucht.

Wird in der jüngsten Literatur Augustins Trinitätslehre tatsächlich positiv aufgenommen, vor allem im englischen Sprachbereich, so wird vor allem auf die Übereinstimmung zwischen der griechischen und lateinischen Trinitätstheologie hingewiesen.<sup>4</sup> Augustin habe nie versucht, in seiner Trinitätslehre etwas Besonderes oder von der griechischen Theologie Unterschiedenes zu lehren. Vielmehr sei seine Theologie zu sehen als Explikation des Nizänums.

Mit diesem Aufsatz werde ich versuchen, die Trinitätslehre Augustins in ihrer für die gegenwärtige Trinitätstheologie grundlegenden Bedeutung neu darzustellen. Ein solcher Versuch schließt Folgendes ein: Erstens bedeutet es, mit Hilfe einer Analyse des Substanzbegriffes in *De Trinitate* nachzuweisen, wie sich nach Augustin das Wesen und die drei Personen Gottes zu einander verhalten. Zweitens ist während dieser Analyse nachzuweisen, wie Augustin in seiner Entwicklung der Trinitätslehre das Verständnis der Trinität bei den Griechischen Vätern erweitert hat, und die Gottheit Gottes nicht als die Gottheit des Vaters, sondern als die der gemeinsamen Personen gelehrt hat. Diese ersten zwei Schritte werden wir im nächsten Abschnitt darlegen. Drittens ist sodann zu beachten, welche Konsequenzen diese Analyse für die Logizität der Trinitätslehre und den ontologischen Status des Gottesbegriffes hat. Schließlich soll erhellt werden, wie auf der Basis der von Augustin entwickelten Trinitätslehre eine Trinitätstheologie – wenn auch eine sich von gegenwärtigen Trinitätstheologien erheblich unterscheidende – entwickelt werden kann.

<sup>3</sup> Johann Kreuzer, Einleitung. In: Aurelius Augustinus, *De Trinitate*: Lateinisch Deutsch: Bücher VIII – XI, XIV – XV, Anhang: Buch V. Übers. von Johann Kreuzer. Philosophische Bibliothek 523, Hamburg: Meiner, 2003, ix.

<sup>4</sup> Michel René Barnes, *Rereading Augustine's Theology of the Trinity*. In: Stephen Davis/Daniel Kendall/Gerald O'Collins (Hrsg.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 145–176; Lewis Ayres, *The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology*. In: Robert Dodaro/George Lawless (Hrsg.), *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*. London: Routledge, 2000, 51–76; Michael Hanby, *Augustine and Modernity*. Radical Orthodoxy Series, New York: Routledge, 2003. Hanby enthält die größten Anfragen an meine Interpretation, indem er die ganze Theologie Augustins im Rahmen einer griechisch emanationistische Trinitätslehre zu setzen scheint. Mehr zu dieser Lesart von *De Trinitate* in einer Rezension zu Hanby, die im Laufe von 2005 in *Ars Disputandi* erscheinen wird. In der deutschsprachigen Theologie hat besonders Basil Studer den historischen und soteriologischen Charakter der augustinischen Trinitätslehre betont, etwa Basil Studer, *Gratia Christi, Gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus?* Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum“, 1993. Leider war die neue Arbeit von Roland Kany, die 2004 bei Mohr Siebeck erscheinen wird, während des Abfassens dieses Beitrages noch nicht verfügbar.

## 5.2 DIE ONTOLOGISCHE STRUKTUR DES GOTTESBEGRIFFES

Grundlegend für Guntons Kritik an Augustin – und auch der anderen neueren Trinitätstheologen – ist die Behauptung, dass bei Augustin die Einheit Gottes, die den Substanzbegriff der griechischen Philosophie repräsentiert, das Primat über die Dreiheit Gottes in den drei göttlichen Personen hat.<sup>5</sup> Damit hat Augustin den entscheidenden Ansatz gegeben zur späteren trinitätstheologischen Entwicklung, in der die Trinitätslehre nur als ein Anhang zur allgemeinen Gotteslehre gesehen wurde. Wie oben schon angedeutet, geht die Kritik an Augustin Hand in Hand mit einer pointierten Deutung der Kappadozier, welche Aussagen treffen, die denen Augustins gerade entgegengesetzt sind. So sei Augustin nicht in der Lage gewesen, die Einsicht, die die Kappadozier erlangt hatten, zu übernehmen und die *Essentia Dei* als die Beziehung zwischen den drei Personen zu sehen. Statt dessen sah Augustin sie als ihre gemeinsame „göttliche“ Substanz.<sup>6</sup> Nach dieser Interpretation Augustins gibt es also eine göttliche Substanz hinter Vater, Sohn, und Geist.

Augustin entwickelt seinen Begriff der Trinität von Buch V bis Buch VII. Die grundlegenden Entscheidungen werden in Buch V getroffen. Zu dieser Abhandlung der theoretischen Probleme der Trinitätslehre sind zwei wichtige Bemerkungen zu machen. *Erstens* muss beachtet werden, dass Augustin die Diskussion des Substanzbegriffes am Ende des Buches IV ausdrücklich in einen polemischen Kontext (IV,32) setzt. Im Zusammenhang mit der ganzen Argumentation von *De Trinitate* müsste man eigentlich sagen, dass für Augustin die Entwicklung eines Begriffes der Trinität nur ein vorläufiges Hilfsmittel ist, mit dem man bestimmte Irrwege anhand der Tradition ablehnen kann. Der Begriff der Trinität wird aber gar nicht verwandt als ein solcher Begriff, mit dem man Gott so beschreiben könnte, wie er wirklich in sich selbst ist.<sup>7</sup> Das führt zur *zweiten* Bemerkung. Es ist nämlich zu beachten, dass Augustins Entwicklung seines Gottesbegriffes von einem bestimmten Verständnis der *incomprehensibilitas Dei* geprägt ist. Das wird sofort am Anfang des Buches V klar:

Ich beginne nun jene Wirklichkeit darzustellen, die von keinem Menschen, bestimmt nicht von uns, ganz so dargestellt werden kann, wie wir sie denken — freilich weiß sich auch schon unser Denken, wenn wir über Gott die Dreieinigkeit nachsinnen, dem Gegenstand ganz und gar nicht gewachsen; es vermag ihn nicht zu erfassen, wie er ist, sondern vielmehr vermögen auch solche Köpfe, wie der Apostel Paulus auf diesem Gebiete einer ist, ihn nur „im Spiegel und in Rätseln“ zu schauen. (V,1)<sup>8</sup>

Hier wird klar gemacht, dass Augustin die *incomprehensibilitas Dei* auf zwei unterschiedlichen Ebenen hervortreten sieht. Erstens kann von Gott als Subjekt nicht so

<sup>5</sup> Colin E. Gunton, *The History: Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West*. In: Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 21997, 40.

<sup>6</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 38–41.

<sup>7</sup> Edmund Hill O.P., Introduction. In: *Augustine, The Trinity*. Übers. aus dem Lateinischen von Edmund Hill O.P. Hyde Park NY: New City Press, 1991, 186–188.

<sup>8</sup> Die Übersetzung der lateinischen Zitate ist entweder, wenn vorhanden, der von Johann Kreuzer überarbeiteten Übersetzung entnommen, oder basiert auf der Übersetzung von Michael Schmaus in der *Bibliothek der Kirchenväter*.

gesprochen werden, wie von ihm gedacht wird, und zweitens kann von Gott nicht so gedacht werden, wie er ist. Wie wir unten noch sehen werden, ist von Augustin damit aber nicht gemeint, dass Gott ganz und gar unerkennbar bleiben muss. Aber es ist eine doppelte Unterscheidung zu treffen, erstens eine Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes außer seiner Offenbarung und der Erkenntnis Gottes als Frucht seiner Offenbarung. Zweitens eine Unterscheidung zwischen demjenigen, was auf Grund von Gottes Offenbarung von Gott gedacht werden kann, und demjenigen, was auf Grund von Gottes Offenbarung von Gott gesagt werden kann. Besonders mit dieser zweiten Unterscheidung werden wir uns in diesem Aufsatz beschäftigen müssen, denn sie impliziert eine Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Denken von Gott oder besser, eine Unterscheidung zwischen dem Denken an Gott und der Logizität Gottes. Diese ist, wie wir sehen werden, für den ontologischen Status der Trinitätslehre entscheidend.

Die *incomprehensibilitas Dei*, also die Nicht-Zugehörigkeit Gottes zu geschöpflichen Kategorien, wird in Augustins Gebrauch des Substanzbegriffes nicht aufgehoben, sondern konsistent und kohärent durchgeführt. Das wird sofort deutlich, wenn Augustin in Buch V,3 Gott zwar eine *Essentia* nennt, aber nicht im unqualifizierten Sinne. Gott ist eine Substanz ohne Akzidenzien. Für die Behauptung, dass Gott eine Essenz sei, beruft sich Augustin auf Exodus 3:14: „Ego sum qui sum.“<sup>9</sup> Aber auch der Gedanke, dass die Essenz Gottes eine Substanz ohne Akzidenzien sei, ist diesem Text entnommen, denn Gott *ist* nicht nur, sondern Gottes Sein kann auch nicht auf andere Art von Sein reduziert werden.

Nun liegt eine bestimmte Gefahr nahe, nämlich, dass wir, da die ganze westliche Tradition den Substanzbegriff übernommen hat, so mit dem Substanzbegriff ohne Akzidenzien vertraut sind, dass wir uns die spezifische Implikationen dieses Begriffes nicht mehr genau genug vor Augen führen. Das sollte aber nicht unsere Augen trüben für die Implikationen, die die Verwendung dieses Begriffes in Augustins Theologie bekommt. Um das zu sehen, müssen wir uns den Substanzbegriff genauer anschauen und fragen: was ist eigentlich eine Substanz ohne Akzidenzen? Mit der modernen Sprachlogik gesagt: was tun wir, wenn wir von einer Substanz ohne Akzidenzen reden? Das fragt sich auch Augustin, vornehmlich in V,3–5, und V,11.

In V,3–5 wird die Rede von der Substanz ohne Akzidenzien von der Leitdifferenz der Veränderlichkeit/Unveränderlichkeit dominiert. Eine Substanz mit Akzidenzien ist also eine Substanz, die sich mit der Zeit ändert, und die Substanz dieses Objektes ist dasjenige, was mit der Zeit dasselbe bleibt, während die Akzidenzien sich ändern. In Gott gibt es solche Akzidenzien nicht, da er sich nicht ändert (*incommutabilitas*). In Buch V,11 führt Augustin zunächst die Rede von der *simplicitas Dei* ein und bestimmt damit seinen Substanzbegriff weiter. An dieser Stelle argumentiert Augustin dafür, dass die drei Hypostasen der göttliche *Ousia* nicht drei Instanzen einer gemeinsamen Substanz sind. Es gibt nicht drei Größen die alle „Größe“ als Attribut der göttlichen Natur besitzen, sondern mit Gott ist „Größe“ definiert, und also kann es nur einen Gott geben, der an dieser „Größe“

<sup>9</sup> Diese Aussage ist ganz entscheidend für die Theologie Augustins überhaupt. Sie kehrt wieder in *Conf.* VII,10,16 und *DcD* XII,2. Vgl. Basil Studer, *Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo*. In: Basil Studer, *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. *Studia Anselmiana* 127, Roma: Herder, 1999, 266.

teilhat. Eine Substanz ohne Akzidenz ist eine Substanz, die nicht eine Klasse von Objekten vergegenwärtigt, die alle durch diese gemeinsame Substanz definiert werden und durch ihre partikularen Akzidenzen zu einzelnen Objekte gemacht werden. Vielmehr ist eine Substanz ohne Akzidenzen sozusagen ein Objekt, das nur von sich selbst – also von allem, was dieses Objekt zu dem macht, was es ist – definiert wird. In Buch VII lehnt Augustin auf Grund dieser Unterscheidung den Substanzbegriff als solchen ab und bevorzugt den Essentiabegriff (VII,10).

Wie problematisch das bisher Gesagte aus der Perspektive der gegenwärtigen Theologie auch sein mag, für seine Zeitgenossen war es kaum so. Das Problem, mit dem sich Augustin bis Ende des Buches VI beschäftigen wird, ist die Schlussfolgerung, die von den Arianern aus diesem Essentiabegriff gezogen wird:

Nun wollen wir uns aber daranmachen, den Gegnern unseres Glaubens auch in Bezug auf jene Wirklichkeiten Antwort zu geben, die man nicht sprachlich ausdrücken kann, wie die, die man im Denken erfasst, und die, die man nicht so im Denken erfasst, wie es ihrem Inhalt entspricht. Unter vielen anderen Angriffen, welche die Arianer gegen den katholischen Glauben zu erheben pflegen, scheinen sie vor allem auf folgende schlaue Sophistik Gewicht zu legen. Sie sagen: Alles, was man von Gott aussagt oder denkt, betrifft die Substanz, nicht eine Eigenschaft. Deshalb bedeutet das Ungezeugt-Sein des Vaters ein substanzielles Sein; ebenso bedeutet das Gezeugt-Sein des Sohnes ein substanzielles Sein. Nun ist Gezeugt-Sein und Ungezeugt-Sein verschieden. Also besteht zwischen Vater und Sohn Substanzverschiedenheit. (V,4)

Die Arianer behaupten also: Wenn der Vater eine Substanz ohne Akzidenzen ist, kann der Sohn nicht zur selben Substanz gehören, denn essentiell für das Vatersein des Vaters – daraus ergibt sich die trinitätstheologische Diskussion – und für das Gottsein Gottes – daraus ergibt sich die ontologische Diskussion – ist das Ungezeugt-Sein des Vaters/Gottes, das heißt, das unbedingte Sein Gottes. Hier lässt sich die theologische Aufgabe des Nizänums klar erkennen, denn in Nizäa hatte sich die Theologie zum Ziel gesetzt, die drei Personen der Trinität auf der gleichen Ebene zu denken, statt den Sohn als Logos Gottes als eine niedrigeren Stufe der Emanation Gottes in der Welt zu sehen.

Eine der wichtigsten Absichten von Augustins Trinitätstheologie ist die Entwicklung einer Trinitätstheologie, die sich ganz und gar von dem Schema der neoplatonischen Emanationslehre losgelöst hat. Damit ist diejenige ontologische Struktur gemeint, nach der Gott der Vater, der unbewegte Bewegter, abgezogen von der Welt, das andere der Welt ist und sich als solcher nicht in der Welt offenbaren kann,<sup>10</sup> und nur durch die Zeugung des Vaters im Sohn erkannt wird, der erstes Geschöpf ist und die Offenbarung des Vaters ermöglicht. Diese Struktur wird von Augustin abgelehnt, denn seiner Meinung nach führt sie zwangsläufig zu irgendwelchen Formen von Subordinatianismus und so zu der Vorstellung, dass nicht Gott selbst in Jesus Christus zu unserer Erlösung Mensch geworden ist, sondern ein Abbild Gottes.

Augustin gibt sich also die Aufgabe, Vater, Sohn, und Heiligen Geist auf genau derselben Ebene zu denken, nämlich als gemeinsam zur göttlichen Substanz

<sup>10</sup> Vgl. *DcD IX,15–16*.

zugehörig, ohne die drei Personen zu drei unterschiedlichen Erscheinungsweisen zu machen, in denen der eine Gott uns offenbar wird, was als Sabellianismus oder Modalismus zu bezeichnen wäre. Zugleich aber muss er sicherstellen, dass aus dieser Behauptung nicht eine vierte Größe hervortritt, nämlich die gemeinsame göttliche Substanz, die in ihren partikularen Instanzen Vater, Sohn, und Geist besteht, oder dass Vater, Sohn, und Geist konzipiert werden als Teil der gemeinsame göttlichen Substanz.<sup>11</sup> In Buch VI fasst er dies noch mal kurz zusammen:

Nicht dürfen wir jedoch Gott, weil er Dreieinigkeit ist, für dreiteilig (*triplex*) halten. Sonst wäre der Vater allein oder der Sohn allein geringer als Vater und Sohn zusammen. Freilich kann man nicht ersehen, welchen Sinn der Ausdruck „der Vater allein“ oder „der Sohn allein“ haben soll, da immer und unlöslich der Vater mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater verbunden ist, nicht als ob beide Vater und beide Sohn wären, sondern weil sie immer ineinander sind und keiner allein ist. Wie wir aber von dem dreieinigen Gott allein sprechen, wengleich er nie von den heiligen Seelen und Geistern getrennt ist – wir sagen, dass er allein Gott ist, weil nicht auch diese Geister mit ihm Gott sind –, so nennen wir den Vater allein Vater, nicht als ob er vom Sohn getrennt werden könnte, sondern weil nicht zugleich beide Vater sind. (VI,9)

Kurzum, Augustin muss konsequent die Einheit und Dreiheit Gottes zusammen denken. Das versucht er mit Hilfe der Kategorie der Relation.

In Gott aber wird nichts gemäß Akzidens ausgesagt, weil nichts in ihm veränderlich ist, und dennoch wird nicht alles gemäß Substanz ausgesagt. Ausgesagt nämlich wird eine ›Beziehung auf Anderes‹ wie die des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, was kein Akzidens ist, weil der eine immer Vater und der andere immer Sohn ist, und dies nicht so, dass der Vater, von dem der Sohn geboren ist, niemals aufhört, Vater zu sein, weil der Sohn niemals aufhört, Sohn zu sein, sondern aus dem Grund, dass der Sohn immer geboren ist, und niemals anfang, Sohn zu sein. (V,6)

Bevor wir uns den gegenwärtigen Anfragen an diese Konzeption zuwenden, möchte ich erst nachzuvollziehen versuchen, was Augustin mit dieser Wende zur Relation leistet, und welche Konsequenzen das für die Trinitätstheologie und die Ontologie beinhaltet.

*Erstens* ist mit dieser Emanzipierung des Sohnes und Geistes in der göttlichen Substanz die ontologische Struktur verlassen, nach der Gott ungezeugt und jenseits von Relationalität, jenseits von jeder Art der Zusammenstellung ist. Das Prädikat *ingenitus*, wird von Augustin dementsprechend als ein rein negatives Prädikat gedeutet, mit dem nur der Unterschied zwischen Vater und Sohn ausgedrückt wird:

Wenn aber der Vater ungezeugt heißt, so wird von ihm nicht, was er ist, sondern was er nicht ist, ausgesagt. Wenn aber Beziehentliches verneint wird, dann wird es nicht gemäß der Substanz verneint, weil das Beziehentliche selbst nicht gemäß der Substanz ausgesagt wird. Das lässt sich an Beispielen klar machen. Zunächst ist zu beachten, dass, wenn es gezeugt heißt, dasselbe bezeichnet wird

<sup>11</sup> Für eine neuzeitliche Kritik in diesem Sinn, vgl. Dale Tuggy, *The Unfinished Agenda of Trinitarian Theorizing*. *Religious Studies*, 39, 2003, 165–183.

wie, wenn es Sohn heißt. Deshalb nämlich ist er Sohn, weil er gezeugt ist, und weil er Sohn ist, ist er gezeugt. Wenn also jemand ungezeugt heißt, dann wird damit angezeigt, dass er nicht Sohn ist. Gezeugt und ungezeugt sind übliche Ausdrücke; ›Sohn‹ nun ist im Lateinischen gebräuchlich, aber ›Unsohn‹ lässt der Sprachgebrauch nicht zu. Dennoch verändert sich der Sinn der Aussage nicht, wenn man ›Nichtsohn‹ sagt, ebenso wie nichts anderes gesagt wird, wenn man für ungezeugt nicht gezeugt sagt. So sind auch Nachbar und Freund beziehentliche Begriffe, dennoch kann man nicht ›Unnachbar‹ sagen, wie man Feind sagen kann. Doch soll man in den Gegenständen nicht betrachten, was unser Sprachgebrauch zu sagen zulässt oder nicht zulässt, sondern was als Sinn der Gegenstände selbst hervorleuchtet. (V,7–8)

In Buch VI macht Augustin einen ähnlichen Schritt in Bezug auf den nizänischen Satz „Gott von Gott, Licht vom Lichte“:

Was haben dann die Formeln Gott von Gott, Licht vom Lichte für einen Sinn? Es sind ja doch nicht beide, Gott von Gott, sondern nur der Sohn ist Gott von Gott, das heißt vom Vater, und nicht beide sind Licht vom Lichte, sondern nur der Sohn ist Licht vom Lichte – Vater. Diese Ausdrucksweise soll darauf hinweisen und in einer kurzen Formel einschärfen, dass der Sohn so ewig ist wie der Vater. Die Formeln: Gott von Gott, Licht vom Lichte und ähnliche haben den Sinn: Die Wirklichkeit, die der Sohn nicht ohne den Vater ist, stammt von einer Wirklichkeit, welche der Vater nicht ohne dem Sohn ist, das heißt, das Licht, welches der Sohn nicht ist ohne den Vater, stammt von jenem Lichte, welches der Vater nicht ist ohne den Sohn. Das Wort Gott, unter dem man nicht den Sohn ohne den Vater zu verstehen hat, und das Wort „von Gott“, worunter man nicht den Vater ohne den Sohn verstehen darf, sollen also vollkommen klar erkennen lassen, dass der Erzeuger nicht früher ist als der Erzeugte. (VI,3)

Überflüssigerweise sei noch einmal betont, dass Augustin mit dieser Emanzipierung der drei Personen in Gott die innertrinitarische Relationen nicht mehr asymmetrisch, sondern symmetrisch gedacht hat. Wie ich aber unten weiter zu erhellen versuchen werde, sind die innertrinitarischen Relationen damit nicht parallel verfasst zu der Dialektik des Selbst, wie es die hegelianischen Leser Augustins, Kreuzer zum Beispiel, vorschlagen.

*Zweitens:* mit der Emanzipierung des Sohnes und Geistes in der Substanz Gottes hat Augustin die neoplatonische Hierarchie des Seins zerstört, und damit den erkenntnistheoretischen Weg zu Gott entscheidend geändert. Nicht länger läuft der Weg zu Gott über die Ebene der Rationalität, in der man sich loslöst von ihrer Gebundenheit an die Materie und in der Wahres, Gutes, und Schönes in der Rationalität der Seele verbunden ist, aufsteigend zum Logos als Rationalität der Welt, sondern der erkenntnistheoretische Weg besteht in einer bestimmten Existenzbestimmung, in der sich der Mensch zu Gott in Beziehung setzt, besser gesagt, in Beziehung steht (prälapsarisch) oder gesetzt wird (postlapsarisch). Damit ist Augustins Begriff der Trinität eine konsequente Durchführung des Anfangspunktes von *De Trinitate*, nämlich seiner Behauptung, die richtige Gotteserkenntnis kann nicht über den Weg der Natur, Rationalität, oder negative Theologie laufen, sondern beruht prinzipiell auf der Autorität der Kirche als Wiederherstellung der ursprünglichen Beziehung zwischen Gott und Mensch.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> DT I,1–4.

Schließlich hat Augustins Konzeption der Trinität entscheidende Konsequenzen für das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation, und dementsprechend für die Christologie. Abgekürzt könnte man sagen: Nach Augustin wird Gott der Vater in Sohn und Geist nicht besser verständlich, als er in sich selbst schon war. Gott der Vater wird also nicht in Jesus Christus gekannt, weil Jesus als der Sohn Gottes uns Gott den Vater kennen lässt, wie erstaunlich das für einige gegenwärtige Trinitätstheologen auch klingen mag. Gott als Trinität wurde prälapsarisch gekannt, indem der Mensch sich kraft seiner geschöpflichen Natur in einer besonderen direkten Beziehung zu Gott befand, eine Beziehung, die er im Sündenfall verneint hat, und demzufolge verloren hat. In der Inkarnation des Sohnes, in der sich der ewige Sohn Gottes ebenso einzigartig in sich selbst *incomprehensibile* als Vater und Geist, mit der menschliche Natur verbunden hat – auf solcher Weise, dass die beiden Naturen nicht mehr von einander getrennt werden können – offenbart Jesus, durch den Geist, der in allen Gläubigen wohnt, den gefallen Menschen Gott, indem er durch den Geist die ursprüngliche Beziehung zwischen Gott und Mensch wiederherstellt. Das heißt, er offenbart Gott als Trinität, nicht nur den Vater.

Diese Implikationen des Gottesbegriffes für die Inkarnation werden am besten deutlich in den von Gunton so stark kritisierten Büchern II bis IV,<sup>13</sup> in denen sich Augustin mit der Offenbarung Gottes im Alten Testament beschäftigt. Die bekannten Schriftstellen, in denen Gott in einer materiellen Gestalt erscheint, werden von Augustin so verstanden, dass Gott an diesen Stellen in Engelgestalt erscheine, während die Mehrheit der Väter immer behauptet hatten, dass schon hier Gott sich als Sohn offenbart habe. Dies bringt Gunton zu folgender Aussage:

The first suspicion of anti-incarnational Platonism is to be found in Augustine's treatment of the Old Testament theophanies. The use of these, it seems to me, is one indication of whether a theology is genuinely incarnational. If it is, it should be able to look back at the Old Testament with eyes given by the person of Christ and see there further evidences of that interrelationship of God with his creation which comes to its perfection in Jesus. [...] The angels tend in Augustine to take the place of the Word as the mediators of God's relation with the world.<sup>14</sup>

Für Augustin aber ist der Sohn gar nicht der Mittler in der Beziehung Gottes des Vaters zur Welt. Die trinitarische Beziehung Gottes zur Welt ist ein Akt freien Schaffens, in dem keine Art von Vermittlung benötigt wird. Die Inkarnation des Wortes Gottes ist *kein* Aspekt der ontologischen Struktur der Welt – damit würde sie notwendig sein – sondern eine kontingente und historische Zuwendung Gottes zu gefallen Menschen.<sup>15</sup> Also: Während Gunton Augustins Trinitätslehre sieht als eine, in der das Sein Gottes losgelöst wird von der Geschichte, so kann man von Augustins Perspektive her sagen, dass in Guntons inkarnationeller Theologie Gott und Schöpfung vermischt werden, weil der Sohn Teilnehmer wird an der Vermittlungsstruktur Gottes zur Welt. In Gegenübersetzung zu dieser Vermittlungsstruktur sieht Augustin die Inkarnation als ein historisches Verfahren zur Rettung der Welt, und nicht zu deren Konstitution.

<sup>13</sup> Gunton, *History*, 33–37.

<sup>14</sup> Gunton, *History*, 34–35.

<sup>15</sup> Zur Kontingenz der Inkarnation, vgl. etwa *DT XIII*, 13.



## 5.3 DIE RATIONALITÄT VON AUGUSTINS TRINITÄTSLEHRE

Bisher haben wir versucht, die Struktur von Augustins Trinitätslehre zu erleuchten und zu sehen, welche Konsequenzen die Emanzipierung des Sohnes und Geistes von der Substanz Gottes für die Struktur der ganzen Theologie hat. Jetzt müssen wir aber einen Schritt weitergehen und nach der Rationalität dieser Trinitätslehre fragen. Damit wenden wir uns auch den Anfragen der Gegenwart zu, denn einer der bedeutendsten Anfragen an Augustins Trinitätslehre ist immer gewesen, die Beziehung zwischen der einen Substanz und den drei Personen bleibe ungeklärt, ja, Augustin wende sich zwar gegen die klassische Substanzmetaphysik, stehe aber dennoch der positiven Bedeutung von Relationalität im Wege, weil er nicht zu einer rationalen Erfassung derselben komme.<sup>16</sup>

Mehrere Interpreten haben in den letzten Jahren versucht, die Rationalität der Trinitätslehre Augustins nachzuweisen, oder zu mindestens ihre Probleme zu ignorieren.<sup>17</sup> Ich werde das nicht machen, weil ich allmählich davon überzeugt bin, dass die Irrationalität der Augustinischen Trinitätslehre als etwas ihrem Wesen zugehöriges und für sie konstitutives zu sehen ist, da sie die Unizität der göttlichen Identität ausmacht. In Gott sind Einheit und Dreiheit nicht auf einander zu reduzieren, denn wäre das möglich, so wäre das Sein Gottes reduzierbar auf geschöpfliche Kategorien.<sup>18</sup> So wäre die Substanz Gottes geschöpflichen Kategorien zugehörig, und damit keine Substanz ohne Akzidenzien. Wenn man sich die Argumentation aus *De Trinitate* wieder anschaut, lässt sich die Irrationalität der Trinitätslehre auch an mehrere Stellen genau nachweisen. Die erste Stelle, am Anfang von Buch V, wo Augustin behauptet, dass von Gott nicht so geredet werden kann, wie er gedacht wird, und nicht von Gott so gedacht werden kann, wie er ist, haben wir schon angeführt. Eine zweite Stelle finden wir am Ende von Buch VI, wo Augustin explizit auf die Beziehung zwischen Einheit und Dreiheit Gottes eingeht:

Indes in jener höchsten Dreieinigkeit ist eine Person soviel wie drei zusammen, und zwei sind nicht mehr wie eine. Sie sind alle in ihrem Sein unendlich. So ist jede in jeder, sind alle in jeder, ist jede in allen, sind alle in allen, und alle sind eins. Wer dies stückweise durch einen Spiegel und in Rätseln sieht, freue sich, dass er Gott erkennt, ehre ihn als Gott und sage Dank! Wer es nicht zu sehen vermag, der strebe durch Frömmigkeit zum Sehen, nicht jage er in Verblendung nörgelnden Einwendungen nach! Einer ist Gott, aber doch eine Dreieinigkeit. Nicht ohne Unterscheidung darf man das Wort verstehen: „Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles.“ Nicht an Vielgötterei darf man denken bei dem anderen: „Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“ (VI,12)

Zur Frage der Rationalität ist außer *De Trinitate* besonders Sermo 229G wichtig. In dieser Predigt, die um 410 in Hippo Regius gehalten wurde, charakterisiert Augustin das Problem der Einheit und Dreiheit Gottes als eines, das sich zwischen Szylla und Charybdis bewegt:

<sup>16</sup> So Markus Mühling, Art. Relationalität. RGG<sup>4</sup>, 7, 259.

<sup>17</sup> Vgl. besonders Richard Cross, Two Models of the Trinity? *Heythrop Journal*, 43, 2002, 275–294; Ayres, 51–76.

<sup>18</sup> Michael Schmaus, Einleitung. In: Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Übers. von Michael Schmaus. Bibliothek der Kirchenväter zweite Reihe Band XIII, München: Kösel & Pustet, 1935, xxvii.

Sieh nun, der katholische Glaube laviert so zu sagen zwischen Szylla und Charibdis, wie man laviert bei den Meeresstraße zwischen Sizilien und Italien: auf der einen Seite erleidet man Schiffbruch auf den Felsen, auf der anderen Seite einen tückischen Strudel. Wenn man gegen den Felsen fährt, wird das Schiff zerstört. Gerät man in den Strudel, wird man verschlungen. So auch Sabellius: Einer ist es, sagt er, nicht zwei, Vater und Sohn. Vorsicht, Schiffbruch! So auch der Arianer: Zwei sind es, eine Größere, und eine Kleinere, nicht von derselben Substanz. Vorsicht, hier lauert der Strudel! Fahret zwischendurch, geradeaus! Nicht ohne Grund werden die katholische Gläubigen orthodox genannt: orthodox auf Griechisch, das heißt: gerade.<sup>19</sup>

Diese Kennzeichnung ist wichtig, denn sie macht deutlich, dass Augustin die orthodoxe Lehre über die Trinität nicht sieht als ein bestimmtes rationales Konstrukt, sondern als ein Fernbleiben von bestimmten Irrwegen. In dieser Predigt wird zunächst auch noch mal ganz deutlich, wie viel Spielraum es auf diesem Mittelweg noch gibt.<sup>20</sup> Haben mehrere Interpreten Augustin schon Modalismus vorgeworfen, so findet man hier eine Aussage, die dem Gedanken der Einheit Gottes als *communio* besonders nahe kommt:

Warum ein Gott? Weil es da soviel Liebe (*caritas*) gibt, soviel Frieden, soviel Einigkeit, keine Art von Dissonanz.<sup>21</sup>

Wenn also Gunton und Schwöbel behaupten, dass sich nach Augustins Trinitätslehre die Personen nicht mehr im Verhältnis zur göttlichen Substanz denken lassen, und damit die Kategorie der Relation/Personen zu einer dumpfen Kategorie wird, haben sie das ganz richtig gesehen.<sup>22</sup> Zugleich muss man aber sagen, dass nicht nur dieser Begriff zum unaufklärbaren Geheimnis wird, sondern ebenso der Begriff der Substanz.<sup>23</sup> In Buch VII von *De Trinitate* kritisiert Augustin dementsprechend nicht nur den Begriff der Person, sondern auch den der Substanz. Zusammenfassend kann man sagen, dass für Augustin die drei Personen Gottes Teil haben an der einen einzigartigen Identität Gottes, die zwar mit den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes in ihrer wechselseitigen Beziehungen angedeutet werden kann, so dass Gott angebetet und gekannt werden kann, nicht aber, und das ist die Spitzenthese, rational rekonstruiert werden kann. Das Dilemma des Primates der Substanz oder der Personen erweist sich also als ein falsches Dilemma.<sup>24</sup> Für beide könnte man wahrscheinlich unterschiedliche Stellen aus Augustins Oeuvre anführen, aber damit wird meiner Meinung nach diesem Denker nicht entsprochen.

<sup>19</sup> PLS 2, 566. Eine englische Übersetzung liegt vor in der neuen Reihe *Saint Augustine: A New Translation for the Twentieth Century*, herausgegeben von Edmund Hill. Auch eine niederländische Übersetzung ist letztlich veröffentlicht worden: Aurelius Augustinus, Als lopend vuur: preken van Augustinus voor het liturgisch jaar (2). Baarn: Ambo-Klassiek, 2001.

<sup>20</sup> Vgl. Schmaus, xxviii.

<sup>21</sup> PLS 2, 567.

<sup>22</sup> Vgl. auch Markus Mühling, *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*. MThS 58, Marburg: Elwert, 2000, 79.

<sup>23</sup> Das hat Mühling richtig gesehen: Mühling, *Gott ist Liebe*, 75.

<sup>24</sup> Kontra Schmaus, xxvii, der an diesem Punkt trotz seiner Behauptung der Irrationalität von Augustins Trinitätslehre, Harnack folgt.

Zugleich aber muss meine These zur Konstitutivität der Irrationalität in Augustins Trinitätslehre scharf von dem Gedanken der Mystifizierung des Gottesbegriffes unterschieden werden, wie er zum Beispiel von Schmaus und Mühling vertreten wird.<sup>25</sup> So Mühling:

Die direkte Folge ist eine Mystifizierung des Gottesbegriffs: Gott bleibt prinzipiell unerkennbar in und aufgrund seiner Offenbarung. Gott bleibt nicht einfach unverfügbar, sondern der Gottesbegriff wird aufgrund der Offenbarung zu einem Geheimnis, indem nicht oder nur noch schwer verstehbar ist, was damit gemeint sein soll. Diese Mystifizierung Gottes beruht nämlich auf der Schwierigkeit Augustins, Einheit und Dreiheit zusammenzudenken.<sup>26</sup>

Erstens wird in dieser Interpretation der oben genannte Unterschied zwischen Denken an Gott und Reden von Gott nicht beachtet, weil die Irrationalität des Gottesbegriffs der Unerkennbarkeit Gottes gleichgesetzt wird. Bei Augustin aber ist mit der Unmöglichkeit, adäquat von Gott zu reden, nicht die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, gegeben. Dieser Unterschied lässt sich auch nachvollziehen, wenn man genauer beobachtet, was in diesem Kontext mit „Irrationalität“ gemeint ist. Mit „Irrationalität“ ist hier Nicht-Zugehörigkeit zu geschöpflichen Kategorien gemeint. Das heißt: von Gott kann man nicht sagen, zu welchen geschöpflichen Klassen die Einheit und Dreiheit Gottes zugeordnet werden müssten, und demzufolge weiß man auch nicht, wie diese Klassen sich zu einander verhalten. Von beiden weiß man, dass sie zur gemeinsamen Identität gehören und trotzdem unterschiedlich sind. Damit ist aber keine Unerkennbarkeit gegeben. Nur ist eine Nicht-Rekonstruierbarkeit gegeben. Man kann, sozusagen, Gott nicht in der Erkenntnis duplizieren, wie das zum Beispiel mit einer Maschine, oder dem Mensch als eine Art von Lebewesen, der Fall ist. Gott aber kann man nur in Begegnung kennen, wie man auch einzelnen Personen, als Individuum, nur in der Begegnung kennen kann. So könnte es im Charakter eines Freundes unterschiedliche Wesenszüge geben, die man nicht rational in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu einander erhellen kann. Das heißt aber nicht, dass man diese Person nicht kennt. Nur kennt man die Person nur in der Begegnung.

Damit ist genau ein zweiter Einwand gegen die Mystifizierungsthese gegeben, denn die Verbindung von Trinitätslehre und Mystik gehört nicht zu Augustins Trinitätslehre – wie sehr man sich auch vorstellen kann, dass die mittelalterlichen Mystiker sich der augustininischen Spiritualität bedient haben – sondern zu dem von Augustin abgewiesenen Vermittlungsdenken. Deshalb sei darauf hingewiesen, dass die Irrationalität der Trinitätslehre klar von der Unerkennbarkeit Gottes in der negativen Theologie unterschieden werden muss. In der negativen Theologie, wie man sie zum Beispiel in Augustins Gesprächspartner Plotin findet, ist das Eine zwar undenkbar, aber nicht irrational, sondern als jenseits der Welt die rationale Verneinung des Zusammengestellten ins absolute Simplizite. In der Trinitätslehre Augustins aber ist die Irrationalität des Gottesbegriffs nicht eine rationale Verneinung einer geschöpflichen Struktur, sondern eine doppelte positive Aussage über das Sein Gottes, in dem die beiden Aspekten der Aussage nicht zusammenzudenken sind. Aus diesem Unterschied lässt sich auch genau

<sup>25</sup> Schmaus, xv; Mühling, Gott ist Liebe, 92.

<sup>26</sup> Mühling, Gott ist Liebe, 92.

systematisch erhellen, warum Augustin das Sein Gottes behauptet, statt das neoplatonischen Nicht-Sein des Einen. Für Augustin ist Gott eine Realität, eben die Realität *par excellence*, aber, wie ich oben nach zu weisen versucht habe, eine Realität einziger Art.

Schließlich sollte beachtet werden, dass die These der Mystifizierung des Gottesbegriffs von der Trennung von Gotteslehre und Soteriologie ausgeht, die es bei Augustin nicht gibt. Der Gottesbegriff wird bei Augustin nicht zum Mysterium, und Gott wird auch nicht über die Ebene der Mystik gekannt. Es gibt in Augustins Theologie auch gar kein Anlass dazu. Wie ich unten klar machen werde, wird Gott gerade entweder direkt – prälapsarisch – oder im Glauben an Jesus Christus innerhalb der Kirche erkannt – postlapsarisch.

#### 5.4 TRINITÄTSTHEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN

Trotz der Behauptung der Erkennbarkeit Gottes bleibt noch die Frage nach der anthropologischen Grundlage der Erkenntnis Gottes zu explizieren. Damit sind wir bei der Augustin-Interpretation der Hegelianer angelangt, die genau mit Hilfe der oft von Augustin selbst verwendeten Terminologie antworten: im Spiegel, das heißt: in der Struktur des Selbstbewusstseins. Wie Edmund Hill nachzuweisen versucht hat, kann man dieses Spiegeldenken eben an der literarischen Struktur von *De Trinitate* illustrieren, denn wenn man Buch VIII als Mittelpunkt des ganzen Werkes sieht, spiegelt sich die Analyse des Gottesbegriffs in Buch V–VIII in den Büchern IX–XII, die Bücher zu den sogenannten *vestigia Trinitatis*.<sup>27</sup>

Im Bereich dieses Aufsatzes kann ich auf die Problematik der *vestigia Trinitatis* in Buch VIIIff nur kurz eingehen. Dennoch seien einige Bemerkungen zum „Spiegeldenken“ gestattet. Die entscheidende Schritte auf dem Weg habe ich schon oben gezeigt, indem ich die Identität Gottes als etwas einzigartiges, und dementsprechend als in nichts geschöpftlichem Spiegelbares bestimmt habe. Wenn Augustin vom Kennen Gottes im Spiegel spricht, geschieht das immer in Gegenübersetzung zur direkter Begegnung Gottes.<sup>28</sup> Von einem wirklichen Spiegel der Wirklichkeit Gottes in der Vernunft des Menschen kann also nicht die Rede sein. In der Vernunft gibt es nach Augustin kein Enigma wie in Gott, keine zerstörte Rationalität.<sup>29</sup> Genau umgekehrt, die Zerstörung der menschlichen Rationalität, durch die man nach seinem Selbst fragt, ist Zeichen eines Mangels an Selbstbewusstsein, denn wir sind doch unser Selbst.<sup>30</sup> Zunächst bin ich der Meinung,<sup>31</sup> dass – insofern es einen Spiegel Gottes im Menschen gibt – dieser nach Augustin nicht im Selbstbewusstsein des Menschen als einem rationalen Vermögen des

<sup>27</sup> Hill, Introduction, 21–27.

<sup>28</sup> Vgl. den angeführten Stellen V,1 und VI,12.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu wie einfach Augustin in Buch IX der Vernunft (IX,6), die Erkenntnis des Selbst und die Liebe als drei separate Substanzen andeuten kann, während er in Buch VII explizit behauptet, dass man solches in Bezug auf Gott nicht sagen kann.

<sup>30</sup> DT X,6–8.

<sup>31</sup> Vgl auch Mühlung, Gott ist Liebe, 93, der leider diese Betonung des Liebesbegriffs verbindet mit der Liebe des Individuums als Bild Gottes. Ich würde argumentieren, dass die Analyse der Selbstliebe als Bild Gottes in Buch IX und X eine Explikation ist der Bruder- und Schwesterliebe in Buch VIII.

Individuums gesucht werden muss, sondern in der Liebe zu den Brüdern und Schwestern. Nächstenliebe als Weg zu Gott ist ein wiederkehrendes Thema in *De Trinitate*. Die Stelle am Ende des Buches VI ist ein gutes Beispiel dafür: „Wer es nicht zu sehen vermag, der strebe durch Frömmigkeit zum Sehen, nicht jage er in Verblendung nörgelnden Einwendungen nach!“ Dieses Motiv wird weiter ausgearbeitet in Buch VIII, weshalb ich die *vestigia Trinitatis* sehen möchte als eine Kette, die schon in Buch VIII anfängt, und in dem jedes Kettenglied (mehr oder weniger zu ersetzen mit: Buch) ein Problem erklärt, das im vorhergehenden Glied aufgekommen ist.

Ich möchte aber in diesem Abschnitt versuchen, positiv zu bestimmen, wie Gott nach Augustin gekannt wird, statt in negativen Aussagen stecken zu bleiben. Erstens ist es besonders wichtig, den entscheidenden Unterschied zwischen prä- und postlapsarischer Gotteserkenntnis zu beachten. In den Büchern VIIIff konstruiert Augustin teilweise einen Idealtyp der Erkenntnis Gottes. Das ist eine Situation, in der der Mensch in einer direkten Beziehung zu Gott steht.<sup>32</sup> Dies wäre die Situation, auf die Augustin am Anfang des Buches V abzielt, wenn er behauptet, dass man Gott denken kann. In dieser Beziehung nämlich kennt sich der Mensch als Geschöpf Gottes und sieht alles in Bezug auf dessen Schöpfer. Das heißt: Der Mensch kennt die Welt nach ihre wahre Natur in ihrem fundamentalen Gottesverhältnis. Fragt man nun: „aber wie, das heißt, vermittelt durch was kennt man Gott?“, so müsste man meiner Meinung nach sagen: solche Fragen gibt es prälapsarisch nicht, denn Gott wird direkt gekannt. Vielleicht könnte man am besten mit einem Zitat aus Augustins Lieblingsbuch, der Genesis, antworten: „Und sie hörten Gott den Herren, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war.“ (Gn. 3.8) Die Erkenntnis der wahren Natur des Menschen impliziert auch die Erkenntnis von Anderem als Anderes als sich Selbst. Das gilt nicht nur von Gott, sondern auch von anderen Menschen und von der Natur. Die Erkenntnis des Anderen als Anderes, und dementsprechend, die Erkenntnis des Selbst als Selbst, ist eines der Leitmotive der Bücher VIII bis XII. Selbstbewusstsein als die Erkenntnis seines Selbst ist damit ausgewiesen als ein prälapsarisches Phänomen.<sup>33</sup>

Im Fall hat der Mensch seine Beziehung mit Gott verneint. Er hat sich von Gott abgewandt, indem er sich als Individuum, das heißt, als von Gott Unabhängiges, gedacht hat. Damit kann er Anderes als sich Selbst nur noch in Bezug auf sich Selbst, das heißt, als Anderes seiner Selbst, kennen und kann ohne Vermittlung nicht mehr zur Ursprungszustand zurückkehren. Zwar kann der Mensch versuchen, das Andere seiner Selbst zu denken durch Verneinung alles Weltlichen und durch die positive Bestimmung desjenigen, das Grund seiner Selbst ist. Ebenso kann er, mit Hilfe der Gnade Gottes aus der Ferne die Stimme Gottes hören, aber er kann diese Beziehung mit Gott nicht „durchhalten“<sup>34</sup>, denn er ist zu stark an seine Materialität gebunden. Demzufolge gerät er in einen Zustand eines verwirrten Selbstbewusstseins (*DT* Buch X – hier findet man den theoretischen Rahmen der Rede von Ruhe in den *Confessiones*), das eine zerstörte Wahrnehmung verursacht hat (*DT* Buch XI).

<sup>32</sup> Edmund Hill O.P., Introductory Essay on Book VIII. In: Augustine, The Trinity, 238.

<sup>33</sup> Vgl. auch *DcD* XI,28.

<sup>34</sup> Vgl. besonders *Conf* VII.10.16 und *DT* VIII.4–5.

Die komplexe doppelte Anthropologie in den Büchern VIII bis XII zielt nur auf einen Punkt: die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Im Glauben lernt man *humilitas*, das heißt, die Erkenntnis der eigenen Natur als Geschöpf Gottes im Sich-Unterwerfen unter die Autorität des Leibes Christi. Im Glauben lernt man auch die Gemeinschaft der Liebe und die Praxis der Gerechtigkeit, indem der Mensch innerhalb der Beziehung zu Gott sich Selbst und den Mitmenschen in Ruhe lieben kann.

Daher wird man letztendlich sagen können: Nach Augustin kennt man Gott als Gott, oder man kennt ihn nicht. Das heißt, Gott wird grundsätzlich unvermittelt gekannt. Damit ist nicht gesagt, dass man Gott auch begreift im Sinne einer *comprehensibilitas*, denn so würde man Gott in der eigenen Vernunft duplizieren können, rekonstruieren. Das aber ist genau dasjenige, was mit Sünde gemeint ist: die Duplizierung der Wirklichkeit nach eigener Geschöpflichkeit – entweder in der Bejahung oder in der Verneinung. Wer Gott als Gott kennt, kennt ihn als Anderen seiner Selbst, in direkter Beziehung der Liebe. Genau das ist es, was die Inkarnation Gottes in Jesus Christus darstellt: die Erkenntnis Gottes als Anderen unserer Selbst – als Gott – aber zugleich Teil unserer menschlichen Natur. Nicht weniger als das war zu unserer Erlösung notwendig. *Et homo factus est.*<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Ich möchte Prof. Christoph Schwöbel, PD Dr. Markus Mühlhng-Schlappkohl, Dr. Gijsbert van den Brink, und Martin Wendte für ihre Bemerkungen zu unterschiedlichen Versionen dieses Aufsatzes danken. Die Zeit der Forschung zu diesem Aufsatz ist finanziell unterstützt worden von der Alexander von Humboldtstiftung.