

GEISTINNERLICHKEIT ALS TRINITÄTSANALOGIE

Eine konstruktive Kritik neuzeitlicher Subjektozentrik im Lichte der Augustinischen Selbstvergewisserung

VON

ERWIN SCHADER (Univ. Bamberg)

I.

Von ihren historischen Anfängen her entwickelte sich das neuzeitliche Selbstbewußtsein unter den Bedingungen der Trinitätskritik. Bereits 1531 veröffentlichte Michael Servet seine sieben Bücher *«De Trinitatis erroribus»*, welche vor allem die Sozinianer angeregt haben¹: eine radikale und umstürzlerische Gruppierung innerhalb der anderen reformatorischen Strömungen. Vom Nominalismus und humanistischen Historismus beeinflusst, wandten sich die Sozinianer energisch gegen die scholastische Theologie; sie attackierten das Christentum in seiner *«Substanz»*, d. h. in seiner Lehre vom dreieinigen Gott. Diese Lehre schien ihnen einen *«Schandfleck»*² am Christentum darzustellen, weil sie, wie sie meinten, der Vernunft widerspräche³.

1. Vgl. Francisco Sánchez - Blanco, *«Michael Sevets Kritik an der Trinitätslehre: Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen»* (*Europäische Hochschulschr.* XX/28), Frankf./M.- Bern-Las Vegas 1977.

2. Vgl. Daniel Zwicker, *De contradictione*, s. l. 1666, S. 3: *«...Est vero animus, probare, Ecclesias commemoratas [i. e. Romanam, Graecam, Lutheranam & Calvinianam] in re capitali & gravissimi momenti, puta, sententia de Trinitate, adeo sese contradictionis reas fecisse, ut, nisi protinus maculam hanc eluant, non videam, quomodo Deum sibi habere possint propitium faventemque»* [Hervorh. E.S.].

3. Vgl. Ludovicus Wolzogenius, *«De uno deo patre»*. In: *Bibliotheca fratrum Polonorum*. Vol. 8, Irenopoli 1656, Anhang S. 15-40, bes. S. 39: *«Sententia ista de Triuno Deo... manifestae veritati naturali, cujus fundamentum à Deo in humana ratione est positum, adeo est contraria, ut jure dici queat, numquam quicquam in ulla religione prolatum & confictum esse, quod humanum intellectum ita per tortuosos inextricabilem difficultatum maeandros circumducat, omniaque prorsus adminicula... ei adimat»*.

In eben dieser Auffassung aber wurzelt der neuzeitliche Rationalismus. Denn der Sozinianismus, der in unseren Tagen erstaunlich wenig bekannt ist, dehnte sich im 16. Jahrhundert wie ein «*Lauffeuer*» über ganz Europa hin aus; er übte - bis ins 18. Jahrhundert hinein - auf «*infiltrative*» Weise einen mächtigen Einfluß auf das geistige Leben und das sog. Allgemeinbewußtsein aus. Es sei hier daran erinnert, daß die Epoche der rationalistischen Aufklärungsphilosophie auf entscheidende Weise von sozinianischen intellektuellen Gruppen initiiert wurde, welche als Exulanten von Polen aus nach Westeuropa einströmten⁴.

Während der Entstehung des sozinianischen Rationalismus verschwand allmählich - was sich als äußerst folgenreich für die weitere Entwicklung des okzidental Denkens erweisen sollte - die metaphysische Konzeption des Seins als eines internen Selbstvollzuges. So leugnete z. B. der schon erwähnte Servet, daß es in Gott irgendwelche reale Bewegungen vor der Erschaffung der Welt gäbe⁵. Er bezeichnet deshalb auch die geistigen Prozesse, welche als Analogien des triunitären Seins in der Geistinnerlichkeit des Menschen aufgefaßt wurden, als 'illusinäre Träumereien' denen insbesondere Augustinus verfallen sei⁶. Die geistige Atmosphäre änderte sich dabei auf solche Weise, daß das rationalistische Philosophieren, das vor allem in Descartes repräsentiert ist, seinen Ausgangspunkt nehmen konnte.

4. Vgl. hierzu vor allem Günter Mühlpfordt, «Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frühationalismus polnischer und deutscher Arianer. In: Johannes Irmscher» (Hrsg.), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. 2, Berlin 1962, S. 220-240; Gottfried Schramm, «Antitrinitarier in Polen 1556-1658». In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21 (1959) 473-511; Erwin Schadel, «Antitrinitarischer Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie». In: Klaus Schaller (Hrsg.), *Zwanzig Jahre Comeniusforschungsstelle in Bochum*, St. Augustin 1990, S. 1260-287; Ferner die 12 Beiträge in *Wolfgang Deppert / Werner Erdt / Aart de Groot* (Hrsgg.), *Der Einfluß der Unitarier auf die europäisch - amerikanische Geistesgeschichte*. Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13-14. Juni 1985 in Hamburg (Unitarismusforschung. Bd. 1), Frankf. / M. -Bern- New York- Paris 1990.

5. Vgl. M. Servetus, *De Christianismi restitutio*, s. l. 1553, Repr. Frankf. / M. 1966, S. 189: «*Vere ante creationem nec erant Dei in se ipsum motus, nec erat actio, nec passio. Nec realis generatio, nec emanatio, nec sufflatio, nec spiratio, nec productio. Nemo spirabat, nemo spirabatur*».

6. Vgl. *ebd.*, S. 32: «*Augustinus ...internas... de trinitate nobis esse mentis illusiones somniat*». In diesem Satz ist eine hastige Kritik eingeflochten. In entzerrter Form müßte er wohl lauten: 'Augustinus internas der trinitate nobis esse mentis [processiones] somniat [quas ego M.S.] illusiones [esse puto]'.

Sehr instruktiv ist in diesem Zusammenhang eine Episode aus dem Jahr 1640: Nachdem Descartes erfahren hatte, daß bei Augustinus gewisse Ähnlichkeiten zu seiner eigenen Art der Selbstvergewisserung zu finden seien, las er in der Tat die entsprechende Textstelle (De civ. Dei XI, 26), in welcher der Mensch vermittelt 'Sein', 'Erkennen' und 'Lieben' als 'Trinitätsabbildung' («*image de la Trinite*») aufgefaßt wird. Descartes versuchte, indes, auf keine Weise, den Sinngehalt dieser Vorgabe zu eruieren. An deren Stelle setzte er vielmehr - kommentarlos und ohne irgendeine argumentative Vermittlung - sein «*Moy, qui pense*»⁷. Damit aber waren die Weichen für die ihm nachfolgenden Subjektsphilosophien und deren ontologische «*Kurzschlüssigkeit*» gestellt.

Die nach-cartesianische Transzendentalphilosophie ist, von daher gesehen, nicht bloß durch *Seins*-, sondern vielmehr und eigentlicher durch *Trinitäts-Vergessenheit* charakterisiert. Dies zeigt sich zunächst im *Dialektizismus*, für welchen Relativierung des Seins und des Nichts grundlegend ist, an zweiter Stelle im *Positivismus*, der (wie an den beiden Phasen des Wittgensteinschen Philosophierens zu sehen ist) in Ermangelung des Ontisch - Intergativen die Kluft zwischen Logischem und Empirischen nicht mehr zur Überbrücken vermag, und schließlich, drittens im *Existentialismus*, der die dialektische und positivistische Denkungsart in sich aufnimmt und - als Resultat hiervon - die Verzweiflungserfahrungen, die vom Scheitern alles menschlichen Denkens und Tuns herrühren, zum Ausdruck bringt. In dieser Negativ-Triade «*vereinigt*» sich gewissermaßen die dreifache Selbstzersplitterung des neuzeitlichen Nihilismus⁸.

Seit Descartes versuchte sich die subjekt-zentrierte Rationalität im Autonomie-Experiment und in radikaler Selbstbestimmung zu verwirklichen. Bisher «*ungeahnte*» Möglichkeiten wurden hierbei im menschlichen Bewußtsein und - vermittelt desselben - in der Natur aufgedeckt und, vor allem durch die Technik, zur Anwendung gebracht. Die von daher rührenden positiven Wirkungen des bewußtseinsphilosophischen Ansatzes stehen außer Zweifel. Doch wird in der derzeit sich weltweit ausbreitenden ökologischen Krise auch offenkundig, daß ein fundamentales Umdenken vonnöten ist. In diesem geht es

7. Vgl. René Descartes, *OEuvres*, publ. par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. III: Correspondance, Paris 1956, S. 247.

8. Vgl. dazu die detaillierteren Erläuterungen in E. Schadel (Hrsg.), *Bibliotheca Trinitariorum*. Vol. 1, Paris - München - New York - London 1984, S. VII-XX.

nicht so sehr darum, äußere Strukturen zu ändern oder eine irrationale Rationalitätskritik zu liefern. Es soll vielmehr der an sich positive Seinsinn von Rationalität gesichtet und von daher deren innere Selbstgefährdung deutlich gemacht werden.

Rationalität ist Wahrheit, solange sie dasjenige was «*ist*» und «*sein*» kann, ausdrücklich werden läßt, d.h. solange sie Seins-Möglichkeiten repräsentiert. Ihre «*Legitimationsschwierigkeiten*» beginnen jedoch damit, daß sie - vermittelt einer Hypostasierung des Bloß-Möglichen - jegliche Beziehung zu dem ihr innerlich vorgängigen Wirklich-Sein leugnet. Sie will sich dabei auf unbedingte Weise konstituieren; und das bedeutet, daß sie sich aus nichts - aus «*dem Nichts*» - selbst hervorzubringen versucht. Damit aber führt sie sich selbst in eine Aporie hinein, welche darin besteht, daß sie der absoluten Selbst-Setzung wegen das Sein, das sich im menschlichen Bewußtsein immer schon ausgedrückt hat, bevor dieses anfängt über dasjenige, was das Sein überhaupt ist, nachzudenken, aus «*methodischen*» Gründen zum Verschwinden bringt. Dies aber führt zur Selbstüberforderung der menschlichen Rationalität und, in der Folge hiervon, zu den im neuzeitlichen Philosophieren wohl bekannten Übersteigerungen und Überspanntheiten. Es treten einerseits (bes. im Deutschen Idealismus, bei Schelling, Fichte und Hegel) die totalitären Systematisierungen und die titanischen Projekte der 'absoluten Konstruktion' zutage. Andererseits aber kommt es, gewissermaßen als Pendant hinzu, im nihilistischen Philosophieren (z. B. bei Nietzsche, Sartre und neuerdings bei Cioran) zu maßlos-schwelgerischen Beschreibungen der «*vollkommenen*» Absurdität, Nutzlosigkeit und Schalheit des menschlichen Daseins⁹.

Inmitten dieses brüskten Umschlagens manifestiert sich der vielberufene «*Verlust der Mitte*»¹⁰. Hierbei scheint es ein unvermeidliches «Geschick» des modernen Menschen zu sein, daß seine Apotheose der Rationalität sich unversehens in eine Apotheose des Nichts und des Chaos wandelt. Nicolai Hartmann versucht die darin sich zeigende Dialektik aufzubrechen, indem er am Idealismus und Neuplatonismus

9. E. Schadel, «Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existenzialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses». In: *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 196-215; von E. M. Cioran z.B.: *Die verfehltte Schöpfung*, Frankfurt/M. 1979; Sylogismen der Bitterkeit, *ebd.* 1980.

10. Vgl. Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Darmstadt 1961.

die «angemaßte Zentralstellung»¹¹ des menschlichen Bewußtseins kritisiert und die 'kopernikanische Wende' des Kant umzuwenden trachtet. Doch kann diese seine Kritik die «Mitte» nicht halten und schießt über das (an sich berechnete) Ziel hinaus. Hartmann proklamiert die Dezentralisierung der Vernunft und spricht hierbei von einer «totalen Einbettung des Rationalen in eine größere Sphäre des Irrationalen»¹², welches (ähnlich wie bei Sartre) das Sein-in-sich-selbst sein soll.

Das aber heißt m.a.W., daß die neuzeitliche Rationalität im Versuch ihrer Selbstkritik den cartesianischen Dualismus von 'res cogitans' und 'res extensa'¹³ keineswegs zu eliminieren vermag. Am Ende der neuzeitlichen Epoche sieht sich der Mensch einer fatalen dialektischen Antithese überliefert, - der Antithese von *Vernunft ohne Sein und Sein ohne Vernunft*. Von daher aber rührt die Diskrepanz, welche Jaspers ausdrückt, indem er sagt: «*Ich bin nicht, was ich erkenne, und ich erkenne nicht, was ich bin*»¹⁴.

II.

Im Anschluß an diese gedrängten Erläuterungen wird es vielleicht möglich, den Ausgangspunkt der Augustinischen Anthropologie und deren Aktualität besser einzuschätzen. Augustinus vermeidet wohlweislich die dialektische Alternative, die für das neuzeitliche Denken charakteristisch ist. Er ist deshalb - wie sich noch deutlicher zeigen wird - vermittels eines analogisch-integrativen Wirklichkeitsverständnisses - tatsächlich in der Lage, die geistige Niedergeschlagenheit, welche dem Nihilismus nachfolgt, zu überwinden.

Nach Augustinus ist der Mensch nicht bloß ein zufälliges und flüchtiges Phänomen am Rande des Universum; er ist aber auch nicht *absolute* Mitte aller Dinge (so wie man dies seit der Renaissancezeit bisweilen annahm); er ist vielmehr als *relative* (bzw. relationale) Mitte zu umschreiben.

Bei Descartes und Kant beginnt zwar, ebenso wie bei Augustinus, der Prozeß der Selbstvergewisserung vermittels einer Rückwendung des Menschen auf sich selbst hin. Doch ist hierbei freilich eine nicht unerhebliche Differenz zwischen neuzeitlicher Subjektivität und augustini-scher Geistinnerlichkeit zu beobachten:

Die *Subjektivität* schließt sich in sich selbst ein. Da sie die Bedingungen der Veränderlichkeit und Zeitlichkeit, die sie in sich

11. Vgl. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin ²1962, S. 115.

12. Vgl. ders., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin ²1965, S. 285.

13. Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* VI, § 9.

14. Vgl. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin ²1955, S. 163.

vorfindet, als unhintergebar auffaßt, identifiziert sie das Sein ihres eigenen Bewußtseins mit dem Sein überhaupt. Auf diese Weise aber entsteht die Dialektik, welche eine «*Theorie des Seienden sub specie temporis*»¹⁵ darstellt, d.h. eine Theorie in welcher der Gehalt von 'Ewigkeit' auf direkte Weise im 'Zeitlichkeitsprozeß'¹⁶ zum Ausdruck kommt. Dies aber hat, näher besehen, zur Folge, daß Defizienzphänomene sich vergöttlichen und, in umgekehrter Weise, das Göttliche mit der Inkonsistenz des Endlichseienden vermischt wird. Der Mensch, der unter derartiger Seins- «*Theorie*» nach der Identität seiner selbst und der Dinge sucht, ist - was spätestens die Existentialisten erkannt haben - «*zum Scheitern verurteilt*».

Bei der *Innerlichkeit* scheint sich die Sache anders zu verhalten: Augustinus bezieht die Differenz zwischen Sein und Erkennen, welche er in der Veränderlichkeit des menschlichen Geistes beobachtet, einzig und allein aufs Menschsein. Er hütet sich davor, sie zur «*schöpferischen*» Differenz umzustilisieren, so wie dies (freilich in ontologisch unzureichender Weise) bei den Dialektikern geschieht. Jene Differenz markiert für Augustinus vielmehr eine Werdebedingung des Menschen; sie ist ihm ein Indiz, daß der 'innere Mensch', der im originären Sachverstand nach wirklicher Selbstforschung trachtet, keineswegs in der Dimension der Zeitlichkeit zu bleiben vermag. Denn in dieser wäre die fortwährende Selbstrelativierung unaufhebbar. Das aber heißt: Um im Seinsursprung (der als überzeitlicher die vollkommene Durchdrungenheit von Sein und Erkennen darstellt) die Sinngestalt von Seiendem entdecken zu können, muß sich der zeitliche Mensch zu entzeitlichen versuchen. Wie nämlich sollte Ursprungserfahrung möglich sein, wenn der Mensch nicht - *in* sich bleibend - *über* sich hinausstrebte?

Der Mensch versteht sich von daher als ein Seiendes, das *in* der Zeit zugleich auch *über* der Zeit ist. Seine Wesenstätigkeit besteht im innerlichen Ek-sistieren (d.h. in einem geistimmanenten Hervortreten, welches sich innerhalb des Horizonte des 'Deus interior intimo suo'¹⁷ vollzieht). Von daher aber läßt sich sagen, daß Augustinus, der die Entzeitlichung des Zeithaften anstrebt, im wörtlichen Sinne 'ek-sistenzialistischer' ist als die neuzeitlichen Existentialisten, welche Zeit und

15. Vgl. Oscar Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart 1982, S. 148.

16. Vgl. *ebd.*, S. 145.

17. Vgl. Augustinus, Conf. III, 6,11.

Geschichte hypostasieren. Das vorher Gesagte legt es aber auch nahe, die Feuerbach–These, welche lautet: «*Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie*»¹⁸ umzukehren in: 'Das Geheimnis der Anthropologie ist die Theologie'¹⁹.

Diese Umdrehung hat wichtige Konsequenzen hinsichtlich der Selbstvergewisserung des Menschen. Dieser versteht sich nun nicht mehr als absolutes Zentrum «*in anima*», vermittels des inneren Emporstrebens rührt er vielmehr an das wahrhaft Absolute «*supra animam*»²⁰ Er befindet sich nicht mehr, wie im dialektischen Idealismus, unter dem «*Leistungsdruck*» der absoluten Konstruktion; er ist m.a.W. von der Emanzipationsideologie emanzipiert.

Ohne Verkrampfungen und Übersteigerungen kann der Augustinische Mensch sein «*experimentum medietatis*»²¹ vollziehen. Als zeitliches Zentrum ist er in seiner Geistinnerlichkeit offen für alles: sowohl für raum-zeitlich veränderliche Sinnewelt als auch für deren Sinngrund, das ewige und unvergängliche Göttliche, das er in sich wahrzunehmen vermag. Augustins Konzeption der Geistinnerlichkeit stellt von daher einen deutlichen Gegensatz zum Solipsismus des rationalistischen Denkansatzes dar. Denn dem 'inneren Menschen' steht es frei, sich allem mitzuteilen und von allem seine 'Informationen' zu empfangen. Er bildet sich nicht ein, - in sich und von sich her - die schlechthinnige Allheit von Seiendem zu sein. Eben deswegen aber vermag er es, sich in einem lebendig - freien Wechseltausch mit allem «*Anderen*» zu realisieren.

Die Augustinische 'Innerlichkeit' charakterisiert sich vermittels der Paulinischen Frage «*Was hast du, das du nicht empfangen hast*»²² im Horizont seiner Mitteilbarkeit. Im ihrer Selbstvergewisserung kann

18. Vg. Ludwig Feuerbach, «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842)». In: H. Reichelt (Hrsg.), *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt/M.-Berlin – Wien 1975, S. 236-253, Zitat, S. 236.

19. Aus dieser Umkehrung resultiert das Forschungsprojekt einer 'natürlichen Theologie'; vgl. dazu Heinrich Beck, *Natürliche Theologie Grundriß philosophischer Gotteslehre*, München - Salzburg 1988; E. Schadel, «Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitätsmetaphysischer Perspektive». In: *Freib. Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 129-158.

20. Zu dieser Unterscheidung 'in anima' - 'supra anima' vgl. Augustinus, *De musica* VI, 12,34.

21. Vgl. ders. *De Trinitate* XII, 11,16.

22. Vgl. z. B. Augustinus, *Conf. XIII*, 14,15 (1 Kor. 4,7).

sie daher auch das Sein «*sein*» lassen. Ihr liegt nicht daran, Sein - im dem sie immer schon ist, *bevor* sie anfängt zu erkennen, was ihr Sein und das Sein überhaupt ist - zu verdrängen oder zu verschleiern.

Das heißt mit anderen Worten: Im Augustinischen Philosophieren ist das Sein als innere Voraussetzung des Erkennens aufgefaßt, worin (wie es scheint) der wesentliche Unterschied zum neuzeitlichen Selbstbewußtsein markiert ist. Wir können dies deutlicher einsehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Descartes zu Beginn seiner dritten Meditation sagt; es heißt hier: «*Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Abbilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten*»²³.

In dieser Passage äußert sich ein Denken, das sich in der abstrakten Leere seiner selbst zu konstituieren versucht und welches deswegen (mit Heidegger) als 'seinsvergessen' zu charakterisieren ist.

Dieser Tadel der 'Seinsvergessenheit' kann sicherlich nicht auf die Augustinische Konzeption der Geistinnerlichkeit bezogen werden. Denn nach Augustinus kann das Sein *außerhalb*, *innerhalb* und *oberhalb* der menschlichen Geist-Innerlichkeit erfahren werden. Anders als Descartes versucht er daher nicht, die 'Abbilder der körperlichen Dinge', welchen er im Gedächtnis begegnet, zu tilgen. Im Gegenteil, er gewahrt und bewahrt sie mit großem Erstaunen und Bewunderung in der transzendentalen Weite seines Geistes. So ruft er etwa aus: «*Groß ist die Kraft des Gedächtnisses! Ich weiß nicht, mein Gott, welche gewaltige Macht es ist. Ich weiß nicht, welche tiefe und unbegrenzte Vielheit es darstellt. Und eben dies ist der Geist, eben dies bin ich selbst. Was bin ich also, mein Gott? Was bin ich für ein Wesen? Ein Leben, so mannigfaltig und vielgestalt und völlig unermesslich!*»²⁴.

Sobald der Mensch den inneren Überfluß und die Fülle seines Gedächtnisses aufdeckt, wird ein bedeutsamer Schritt vollzogen, der *von Menschen in der Welt zur Welt im Menschen* hinüber- bzw.

23. Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* III, § 1.

24. Vgl. Augustinus, *Conf.* X, 17,26: «*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicias. Et hoc animus est. et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, deus meus? Quae naturā sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer!*»; dazu bes. Gottlieb Söhngen, «Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre». (*Confessiones* X, c. 6-27). In *Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, S. 63-100.

hineinführt. Dank der 'Schatzkammer des Gedächtnisses'²⁵, in welcher die ausgedehnten Dinge in unausgedehnt - intensiver Weise versammelt sind, gewinnt der Mensch eine legitime Souveränität hinsichtlich der raum-zeitlichen Welt. Doch haben wir hier zu beachten, daß unser Erkennen - inhaltlich betrachtet - nicht aus Nichts entsteht, sondern aus dem «*Etwassein unseres Geistes*»²⁶. (Das genannte Nichts - das Nichts der Indifferenz - ist lediglich Werdebedingung, aber nicht Seinsgrund unseres Erkennens.) Und geradeso, als ob er den idealistischen Konstruktivismus zurückweisen wollte, sagt Augustinus: «*Das Erkennbare bringt die Erkenntnis hervor, es wird nicht durch die Erkenntnis hervorgebracht*»²⁷.

Das Erkennen realisiert sich ma. W. nicht «*a solu intellectu*», wie es Descartes formuliert²⁸. Es ist vielmehr eine Tätigkeit des Menschseins, welches vermittels des Gedächtnisse die Erfahrungen der Welt, seiner selbst und des Göttlichen in sich vorausenthält und diese Erfahrungen im Erkenntnisakt intellektuell ausformt. Das Erkennen stellt unter diesem Aspekt eine «*Selbstzeugung*» des Seins²⁹ oder einen Hervorgang des Seins aus sich selbst dar. (Damit aber zeigt sich, daß sich die Rehabilitierung der ontologischen Frage, um welche sich Nicolai Hartmann angesichts der subjektozentrischen Rationalität bemüht, im Horizont des augustinischen Philosophierens erübrigt. Denn die menschliche Geistinnerlichkeit, welche im Sein der Gedächtnisinhalte begründet ist, stellt eine spezielle Dimension dar, in welcher die Frage nach dem 'Sein an sich' gestellt und aufgeheilt werden kann³⁰.)

Weil das Sein selbst kein «*Jenseits*» aufzuweisen hat - was nämlich sollte «jenseits des Seins *sein* können, wenn nicht das Nichts ist?-,

25. Vgl. Augustinus, *Conf.* X, 8,14.

26. Vgl. ders., *De Trinitate* XV, 15,25: «*Concedamus... vocandum esse verbum [interius] quidam illud mentis nostrae, quod de nostra scientia formari potest*».

27. Vgl. *ebd.* XIV, 10,13: «*Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur*».

28. Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, § 16.

29. Vgl. hierzu Augustinus, *De Trinitate* IX, 12,18: «*Concipitur pariturque notitia*» Hugo Rahner, «Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen». In: *Zeitschr. für kath. Theologie* 59 (1935) 333-418; Thomas v. Aquin, *S. contra gent.* IV, c. 11: 'Quomodo accipienda sit generatio in divinis'.

30. Vgl. hierzu H. Beck, *Der Aktcharakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965, bes. S. 127-132.

ergibt sich, daß auch die menschliche Selbsterkenntnis, welche wesentlich in der Realität des Seins gründet, nicht als eine 'Entfremdung' oder eine 'Dekomposition' des Seinsgehaltes erläutert werden kann. Sie stellt vielmehr einen geistimmanenten Hervorgang im Sinne der reinen Relation dar³¹.

Dies alles wird deutlicher, wenn wir unseren Denkkakt als 'inneres Wort' bzw. als ein 'Sich-Aussprechen' des Gedächtnis-Seins verstehen, so wie es Augustinus im 15. Band von 'De Trinitate' ausführt; er sagt hier: «*Es muß, wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt, wenn wir sprechen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, welches wir im Gedächtnis haben, das Wort geboren werden, das gänzlich von jener Art ist, von der auch das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von der gewußten Sache geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen*»³². Dieses Wort ist nicht griechisch, auch nicht lateinisch oder hebräisch; es gehört überhaupt nicht zu irgendeiner Einzelsprache. Es ist vielmehr «*das wahre Wort von der wahren Sache, das Wort, das nichts vom Eigenen her besitzt, sondern alles von jenem Wissen her, von dem es geboren wird*»³³.

Das heißt: Während die neuzeitliche Denkungsart vornehmlich auf Beherrschung und sogar auf die Konstruktion von Wirklichkeit abzielt, stellt das Erkennen, so wie es Augustinus versteht, in erster Linie eine Hingabe und einen Rückbezug auf den Seins-Grund, der es immer schon ermöglicht hat, dar. Erkennen bedeutet demnach weniger einen Bemächtigungsakt als vielmehr ein Dienen. Dieses und nicht jener ist das «*Höchste*». Welch ein Dienen aber? - Ein Dienen, das dem dienenden Sich-Verströmen des göttlichen Ursprungs dient.

Dieser Ursprung tritt «*nach*» der Zeugung des Wortes - was im konstitutiven, nicht aber temporalen Sinn verstanden werden will - noch einmal aus sich hervor, und zwar auf solche Weise, daß er das

31. Vgl. hierzu Franz Maria Sledaczek, «Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie - nach dem hl. Augustinus». In: *Scholastik* 5 (1930) 329-256, bes. S. 349; Luis F. Ladaria Ferrer, «'Persona' y 'relación' en el 'De Trinitate' de San Agustín». In: *Miscellanea Comillas* 30 (1972) 245-291.

32. Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XV, 10,19: «*Necesse est... cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum esta quod corde dicimus*».

33. Vgl. *ebd.* XV, 12,22: «*[Est] verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*».

aus ihm Hervorgetretene als Geschenk entgegennimmt³⁴. Während sich nämlich der Ursprung in sein 'Wort' hinein ausdehnt und dieses sich auf jenen hin zurückbeugt (jenen «*re-flektiert*»), eröffnet sich inmitten der intellektualen Distanz, in welcher beide bestehen, die Möglichkeit zur totizipativen Liebes-Begegnung. Durch diese und in dieser repräsentiert sich die Güte des Seins als subsistierendes Zusammenfluten von 'Ursprung' und 'Wort', - als wechselseitige sich bestätigende Bezogenheit von 'Realität' und 'Idealität'.

Damit aber sind die Fundamentalstruktur und der Bewegungsrythmus angedeutet, welche das 'Innere' des Augustinischen Innerlichkeitskonzeptes ausmachen. Jeder Mensch hat daran Anteil, wenn er - unter der Bedingung der Zeitlichkeit - aus dem *Gedächtnis*-Inhalt das *Erkenntnis*- Abbild hervortreten läßt und die Reziprozität dieser beiden Geistmomente als einigende *Liebe* realisiert. Hierbei handelt es sich freilich nicht um zufällige oder beliebig auswechselbare menschliche Akte. Es ist vielmehr eine (im Selbstvollzug des Seins begründete) «*apriorische*» Struktur vorgestellt, welche in der lebendigen Aktualität seiner 'koinzidental Selbstdurchdringung'³⁵ die unerschöpfliche Fülle des Göttlich-Absoluten manifestiert.

Augustinus gibt sich nicht der Illusion hin, daß er die Tiefe des Trinitäts-Mysteriums durch seine Begrifflichkeit definitiv «*ausloten*» könne. In zahlreichen Triaden³⁶ versucht er immer wieder aufs neue das Trinitarische als integrative Grundwirklichkeit alles Seienden auszulegen³⁷.

34. Vgl. *ebd.* V, 14,15: «[*Spiritus sanctus*] *exit... non quomodo natus, sed quomodo datus*».

35. Vgl. Rudolph Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankf./M. 1962, S. 173: «*Das Sein ergibt sich nicht analytisch aus dem Akt des Selbstdenkens, sondern in den sich immer wieder zur Einheit coinzidierenden Triaden. Diese Einheit ist... eine coinzidentale Selbstdurchdringung der Drei zur Einheit und eine Ausfaltung der Eins in die Dreiheit*».

36. Vgl. hierzu die entsprechenden Auflistungen in Luis Arias, «*Introducción*». In: *Obras de San Agustín*. Vol. V: La Trinidad, Madrid 1985, S 3-112, bes. S. 97; J. Iturrioz, «*El trinitarismo en la filosofía de San Agustín*». In: *Revista española de teología* 3 (1943) 89-128, bes. S. 118 f.; Olivier du Roy. *L' intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie jusqu'en 391*, Paris 1966, S. 537-540: 'Table des triades'; Josef Tscholl, *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlee-Leuven 1967, S. 137-142; Jacques J. Verhees, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Waningen 1968, S. 272-276 und 316.

37. Vgl. hierzu Antonio Espade, «*Introducción a la dialéctica de San Agustín. Dimensión trinitaria del ser*». In: *Estudio agustiniano* 3 (1968) 55-79, ders., *El mundo*

Hierbei bevorzugt er zweifellos Trinitätsanalogien, welche sich im 'inneren Menschen' aufweisen lassen. Die Bedeutsamkeit dieses seines Verfahrens liegt hinsichtlich der desolaten Situation nihilistischer Subjektozentrik deutlich vor Augen. Denn der Mensch, der sorgfältig den Prozeß und die Selbstentfaltung seiner Geistinnerlichkeit beobachtet, gewinnt hierin ein ontologisches Selbstverständnis, das innere Beständigkeit gewährt. Dank dieses Verständnisses ist er in der Lage, sowohl der abgründigen Leerheit subjektivistischer Formalität als auch der absurden Blockade durch objektivistisch-irrationale Inhaltlichkeit zu entgehen. Jenseits dieser beiden Extreme läßt er in sich das originäre Licht, das über ihm ist, aufscheinen: - den Ursprung, der alles Seiende - indem er in sich bleibt - «*von innen heraus*» zu erneuern vermag.

como vestigio de Dios Uno y Trino, según San Agustín. *Ebd.* 9 (1974) 395-418; Victorino Capanaga, «La ontología triádica y trinitaria en S. Agustín y m. F. Sciacca». In: *Rivista rosminiana* 70 (1977) 361-367; Maurice Nédoncelle, «L' intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité? In: *Augustinus Magister*. Vol I, Paris 1954, S. 595- 602; María Josefina Santucho, «Sein - Wissen - Lieben. Ontologische Erläuterungen zur Augustinischen Konzeption menschlicher Geistinnerlichkeit». In: E. - Schadel / U. Voigt (Hrsgg.), *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für H. Beck zum 65. Geb.*, Frankfurt / M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994, S. 439-446 Horst Seidl, «Die Trinität Gottes in seiner Selbsterkenntnis und - liebe nach Augustinus 'De Trinitate'». *Ebd.* S. 427-438.