

Trinität und Familie in *De Trinitate* XII

I. DIE PROBLEMSTELLUNG IN AUGUSTINUS, DE TRIN. XIII.

Die Bücher IX bis XIV der insgesamt 15 Bücher AUGUSTINUS zur Trinitätstheologie bringen den grossartigen Versuch des afrikanischen Kirchenlehrers zur Darstellung, vom Verständnis des menschlichen Geistes her Analogien für das theologische Verständnis des Mysteriums des dreieinen Gottes zu gewinnen. Nachdem AUGUSTINUS schon in den früheren Büchern verschiedene *vestigia* der Trinität im Bereich der Schöpfungsordnung untersucht hatte und im Buch XI zu den Analogien zwischen der leiblich-sinnlichen Existenz des Menschen («äusserer Mensch») und der Trinität fortgeschritten war, begann er im Buch IX mit der Erörterung der für ihn entscheidendsten Analogien zwischen dem menschlichen Geist («innerer Mensch») und dem *Mysterium Trinitatis*. Erst hier, im erkennenden und liebenden Geist des Menschen, findet AUGUSTINUS jenseits aller in der Welt des Körperlich-Leiblichen gegebenen *vestigia Trinitatis* die eigentliche *Imago Trinitatis*. Nur im menschlichen Geist (*mens*) als dem ausgezeichnetsten Teil der menschlichen Seele (*anima*) findet sich nach AUGUSTINUS die höchste Analogie zum dreieinen Gott. In der Konsubstantialität der verschiedenen Funktionen des einen menschlichen Geistes entdeckt AUGUSTINUS das Bild und Gleichnis der Konsubstantialität der drei göttlichen Personen in der einen göttlichen Wesenheit. In immer tiefer gehenden Analysen des menschlichen Geistes arbeitet AUGUSTINUS die klassisch gewordene Theologie der dreifaltigen Abbildhaftigkeit des «inneren Menschen» zum dreifaltigen Mysterium des in Jesus Christus offenbar gewordenen innergöttlichen Lebens aus. Die *Imago Dei* im Menschen erscheint in der Einheit der drei geistigen Daseinsvollzüge, die AUGUSTINUS in drei Ternaren zu bestimmen sucht:

mens, notitia, amor (*De Trin.* IX, 2, 2-5, 8), *memoria, intelligentia, voluntas* (*De Trin.* X, II, 17-12, 19) und *memoria Dei, intelligentia, amor* (*De Trin.* XIV, 8, II-12, 16). Auf diese Weise hat Augustinus in seiner «psychologischen Trinitätstheologie»¹ das am 2. ökumenischen Konzil zu Konstantinopel (381) endgültig — mit der Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes — formulierte Dogma vom einen Gott in drei Personen (*μία οὐσία-τρεῖς ὑποστάσεις, una essentia-tres personae*) mit den Mitteln griechischer Metaphysik und Psychologie (Anthropologie) spekulativ zu deuten versucht. Das Buch XII von *De Trinitate* nimmt nun insofern eine gewisse Sonderstellung ein, als AUGUSTINUS hier seine auf dem Hintergrund neuplatonischer Metaphysik und Anthropologie konzipierte Trinitätstheologie ausdrücklich mit dem biblischen *Imago-Gedanken* von *Genesis* 1, 26 konfrontiert². Gemäss der biblischen Aussage ist der Mensch «Bild und Gleichnis» Gottes. Weiterhin weist die Bibel im selben Zusammenhang darauf hin, dass der Mensch «als Mann und Frau», also in seiner männlichen und weiblichen Existenz, das Bild und Gleichnis Gottes ist. Entsprechend der von AUGUSTINUS angenommenen trinitarischen Interpretation von *Gen.* 1, 26³ stellt sich für ihn das Problem, a) ob und wie der Mensch «als Mann und Frau» Bild und Gleichnis des dreieinen Gottes ist, und b) ob und wie die dem Männlich-Weiblichsein des Menschen entspringende dreifaltige Einheit der menschlichen Familie, nämlich Vater, Mutter und Kind, eine *Imago* der göttlichen Dreifaltigkeit ist. Der grösste Teil des 12. Buches von *De Trinitate* ist diesen Fragen gewidmet, wobei AUGUSTINUS — um das Resultat schon hier vorwegzunehmen — a) mit den für ihn nötigen Unterscheidungen metaphysischer Art *positiv*, b) in toto *negativ* beantwortet. Die Erörterungen dieses Buches sind so ein Stück nicht nur der Auseinandersetzung zwischen dem griechisch-metaphysischen und dem biblischen *Imago-Gedanken*, sondern auch der Begegnung zwischen dem griechischen und biblischen Gottes-Menschen- und Weltverständnis im ganzen⁴.

1. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; I. CHEVALIER, *Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940; J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden 1960.

2. C. BOYER, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustiniennne* in *Gregorianum* 5 (1946) 173-199; 333-352; J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque, Iowa, 1963.

3. Vgl. R. WILSON, *The Early Exegesis of Gen. 1 : 26*, in *Studia Patristica* I (Berlin 1957) 420-437; G. LADNER, *St. Augustine's Reformation of Man to the Image of God*, in *Augustinus Magister* II (Paris 1954) 867-878; J. HEIJKE, *The Image of God according to St. Augustine (exclus. of De Trinitate)*, in *Folia* 10 (1956) 3-11.

4. A. DORNER, *Augustinus. Sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung*, Berlin 1873; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; J. RITTER, *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937; M. ZEPF, *Augustinus und das philosophische Selbstbewusstsein der Antike*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* II (1959) 105-132;

Schon in der Einleitung zum 12. Buch von *De Trinitate* (Kap. 1 und 2) versucht AUGUSTINUS die Grenzlinie zwischen dem «äusseren» (*homo exterior*) und dem «inneren Menschen» (*homo interior*) zu ziehen. Zum äusseren Menschen gehört alles, was wir mit den Tieren gemeinsam haben: alles Körperliche, das vegetative und sinnliche Leben, Sinneswahrnehmung, sinnliches Gedächtnis und sinnliche Einbildungskraft. Der innere Mensch besitzt, was uns von den Tieren unterscheidet: Urteilsvermögen, womit wir das Sinnlich-Körperhafte gemäss den *rationes aeternae*, die unseren Geist erleuchten, beurteilen. Das Wesen des Menschen liegt in diesem «inneren» Bezirk, dem Abgrund des auf Gott hin unmittelbar offenen Geistes, der *mens*⁵. Der Geist des Menschen hat aber trotz seiner wesenhaften Einheit und trotz seiner Unterschiedenheit vom vegetativ-animalischen Leben (dem «äusseren Menschen») selbst zwei verschiedene Funktionen (*officia*), deren eine mit *contemplatio* (der ewigen, unveränderlichen Wahrheiten, letztlich des göttlichen Seins), deren andere mit *actio* (Zuwendung zu den irdisch-veränderlichen Dingen) umschrieben werden kann. Die eine geistige Natur des Menschen (*mens*) — die durch ihre geistige Transzendenz und Vitalität auch im Leib gegenwärtig ist und ihn durch ihren Einfluss dirigiert, wodurch die geistige «Substanz» in einer unkörperlichen Weise die leibliche «Substanz» umgreift und durchwaltet — hat so eine Zwiefalt von Funktionen, die Augustinus meistens als *ratio superior* und *ratio inferior* bezeichnet.

Im Kap. 3 vergleicht AUGUSTINUS diese Dualität in der einen Geistnatur des Menschen (des «inneren Menschen», dessen *ratio inferior* auch der Motor des «äusseren», leiblich-sinnlichen Menschen, ist) mit der Vereinigung von Mann und Frau gemäss der *Genesis*. Wie der erste Mensch in der Frau eine Gefährtin erhielt (*Gen.* 2, 24), die von seiner Seite, also von seiner eigenen Natur genommen wurde, so erhielt der Geist (*mens* in der Funktion der *ratio superior*) des Menschen, der seinem Wesen nach kontemplativ auf das ewige, unveränderliche Sein Gottes gerichtet ist, in sich selbst eine Gefährtin und Hilfe, die als *ratio inferior* auf die Sorge um die zeitlichen Lebensnotwendigkeiten (auch des «äusseren Menschen») bedacht ist, so dass die *ratio superior* ihrer Sorge um das Ewige nachgehen kann. Wie Mann und Frau als Repräsentanten der einen (geistigen)

E. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris 1959;
E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, New York 1960.

5. M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustins über Seele und Gott*, Köln 1916; F. KÖRNER, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburg 1952; R. SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957; F. CAYRÉ, *Contemplation et Raison d'après saint Augustin*, in *Mélanges Augustiniens* (Paris 1931) 1-51; DERS., *L'intuition intellectuelle dans la philosophie de saint Augustin*, in *Année Théologique Augustinienne* 8 (1947) 468-471; C. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in *Augustinus Magister* I, 543-550; A. GARDEIL, *Le 'mens' d'après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924) 45-161.

Natur des Menschen in « einem Fleische » vereinigt sind, so sind die zwei Funktionen des einen Geistes zwei in « einem Geist » (*duo in mente una* : *De Trin.* XII, 3, 3). In *De Trin.* XII, 12, 19 vergleicht AUGUSTINUS ausdrücklich die Vereinigung der polaren Momente des menschlichen Geistes, deren Tätigkeiten er anderswo als « Weisheit » (*sapientia*) und « Wissen » (*scientia*), hier aber offenbar in Analogie zur biblischen Symbolik von Rachel und Lia, Maria und Martha als *contemplatio* und *actio* bezeichnet, mit der ehelichen Vereinigung : *...in mente uniuscuiusque hominis quaesivimus quoddam rationale coniugium contemplationis et actionis, officiis per quaedam singula distributis, tamen in utroque mentis unitate servata.*

Das 4. Kapitel schärft eingangs noch einmal ein, dass der menschliche Geist trotz seiner zwei Funktionen seiner Natur nach eine *Einheit* darstellt. In einer dann auch für die gesamte augustinische Trinitätstheologie (im Unterschied zu der der griechischen Patristik mit ihrem Ausgangspunkt von der Dreipersonlichkeit Gottes) bezeichnenden Weise stellt AUGUSTINUS fest, dass das Abbild der Trinität in der *Einheit* und Ganzheit des menschlichen Geistes gefunden werden muss und nicht in der Polarität von *ratio superior* bzw. *ratio inferior* oder in der Dualität von *contemplatio* bzw. *actio*, wozu man dann etwas Drittes zu suchen hätte, damit das Abbild der Trinität im Menschengest vollstündig würde. Man kann schon hier bemerken, dass AUGUSTINUS — in einer genialen Umorientierung des antiken Menschenverständnisses — alles daran liegt, den *Imago Trinitatis*-Charakter des Menschen nicht in der klassischen Dreiteilung der Seele (*λογικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμός*) mit der entsprechenden Dreiteilung des menschlichen Daseins (*βίος θεωρητικός, πολιτικός, οἰκονομικός*)⁶ zu verankern, sondern ihn allein im « theoretisch-contemplativen » Teil der Seele zu finden. Die Lehre von den drei Seelenteilen (vor allem in PLATO, *Pol.* IV, 434 d-441 c) hätte nämlich notwendig zu der Folgerung geführt, dass neben dem höchsten (geistig-logischen) Seelenteil auch die zwei niederen (Strebevermögen und sinnliches Begehungsvermögen, die PLATONS *Timaios* in der Brust bzw. im Abdomen und in den Geschlechtsorganen symbolisiert sah) Seelenteile eine mögliche *Imago Dei* darstellen können. Einig mit dem Neuplatonismus, dem AUGUSTINUS die Einsicht in die Eigenart des « Geistigen » im Unterschied zum « Körperlich-Sinnlichen » verdankte, und in vehementer Opposition zum Materialismus der Manichäer, in dem der junge AUGUSTINUS verstrickt war, musste er, der als Christ mit PAULUS von der Gottebenbildlichkeit des « Geistes » überzeugt war (vgl. *Eph.* 4, 23 im Kontext von *De Trin.* XIV, 16, 22), die Analogie zwischen dem dreieinigen Gott und den « niederen » Seelenteilen des Menschen als *Imago* ablehnen. Deshalb kann AUGUSTINUS in diesem Kapitel ausdrücklich sagen, dass die eigentliche *Imago Dei* nur im höchsten, nämlich kontemplativen Seelenteil (*mens* als *ratio superior*) gefunden werden kann. Ein *Vestigium Trinitatis*

6. Vgl. H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 31f.

kann — wie überall in der materiellen Schöpfung — auch im niederen Seelenteil gefunden werden, der die Sorge um die zeitlichen Güter trägt. Damit hat AUGUSTINUS durch die (neuplatonisch beeinflusste, obwohl gegen die vertikale Hierarchie von drei Seelenteilen gerichtete) Absolutsetzung der ungeteilten *mens* des Menschen und ihrer Gleichsetzung mit dem eigentlichen Wesen des Menschen die Problemebene erreicht, von der er die Analogie der geschlechtlich-körperlich fundierten Einheit der menschlichen *Familie* (Vater, Mutter, Sohn) als eine *Imago Trinitatis* zu widerlegen imstande ist.

Das 5. Kapitel beginnt deshalb mit der Feststellung, dass die Meinung derer, die in der Ehe- und Familiengemeinschaft von Mann-Frau-Kind eine *Imago Trinitatis* erblicken, nicht einmal einen Wahrscheinlichkeitsgrad für sich hat. Die einzige Wahrscheinlichkeit, die die Verteidiger dieser Ansicht anführen können, betrifft die biblisch bezeugte Tatsache, dass der Heilige Geist, sofern er vom Vater hervorgeht, aber nicht sein Sohn genannt werden kann (Io. 15, 26) in einer gewissen Parallele zur Frau steht, die gemäss der Heiligen Schrift auch vom Manne hervorging, ohne seine Tochter zu sein (Gen. 2, 22). Dieses Argument besagt aber nur, dass im Hinblick auf die Erschaffung des Menschen nicht jede Person, die wie Eva ihren Ursprung von Adam ableitet, « Sohn » genannt werden kann — und beweist in keinem Fall die Analogie zwischen der Frau in der Familie und dem Heiligen Geist, wodurch dieser in der göttlichen Trinität die Gattin des Vaters und die Mutter des Sohnes wäre. AUGUSTINUS versucht dann noch kurz das *argumentum ad hominem* zu widerlegen, wonach die Vertreter der genannten Ansicht ihn wegen eines gewissen (wie wir sagen würden) « Puritanismus » verdächtigen, der die Analogie von (leiblicher) Empfängnis und Geburt nicht für geistige und göttliche Dinge zulassen will. Die Antwort darauf ist, dass der menschliche Geist auch in den « niederen » (materiellen) Dingen die *vestigia Trinitatis* zu finden vermag, da der dreieine Gott auch der Schöpfer der materiellen Dinge ist (mit Verweis auf Tit. 1, 15 : « Den Reinen ist alles rein... »), dass aber in der Analogie zwischen den materiellen und geistigen, und letztlich : göttlichen Dingen (« unveränderliche Wahrheit ») die Unvollkommenheit des Materiellen — ohne damit die geschöpfliche Vollkommenheit des Seins des Materiellen zu verneinen — zurückgelassen werden muss. AUGUSTINUS bringt als Beispiel das Phänomen der « Weisheit » (σοφία, *sapientia*), das nicht deshalb, weil es als « Frau » symbolisiert wird und im Griechischen und Lateinischen ein Wort mit weiblichem Geschlecht ist, nur im materiellen Bereich gegeben ist, sondern — wie übrigens die Verwendung des Wortes « Weisheit » für die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes im philosophischen Sprachgebrauch und für ein Attribut Gottes im theologischen Sprachgebrauch zeigt⁷ —

7. Vgl. J. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne*, in *Mélanges Augustiniens* (Paris 1931), 385-411 ; F. CAYRÉ, *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin*, in *Année Théologique Augustinienne* 13 (1953) 347-363. Zum symbolgeschichtlichen Hintergrund der « weiblichen » Gestalt der

auch im geistigen und göttlichen Bereich eine analoge, d.h. nur die Seinsvollkommenheit des unter « vollkommener Erkenntnis » Gedachten zulassende und die Unvollkommenheit des zunächst mit dem Geschlechtssymbol des « Weiblichen » Gegebenen ausschliessende, Seinsweise besitzt.

Im Kapitel 6 versucht AUGUSTINUS durch einen Schriftbeweis von *Gen.* 1, 26-27 u. a. die kritisierte Ansicht endgültig zu widerlegen. Er gibt zunächst — in Absetzung von der Identifikation der biblischen « *Imago* » mit dem Sohne Gottes in der alexandrinischen Theologie — der Genesisstelle (*ad imaginem nostram*) eine trinitarische Interpretation, wonach der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen worden ist. Dann setzt er — die Aussage der Bibel gemäss seiner auch sonst angewandten theologischen Maxime (*Fides quaerens intellectum*)⁸ ernst nehmend — mit der Widerlegung der Ansicht vom *Imago*-Charakter der menschlichen Familie im Hinblick auf die göttliche Trinität an. Wenn die *Imago Trinitatis* sich — nach der besagten Ansicht — nicht auf einen Menschen, sondern auf drei menschliche Wesen nämlich Vater, Mutter und Sohn bezieht, dann war der Mensch (in diesem Fall : Adam als der erste Mensch) nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen, bevor für ihn die Frau geschaffen war und bevor sie zusammen einem Sohn das Leben gegeben hatten. Dem Einwurf, dass im ersten Menschen (Adam) die Frau und der Sohn als Abbild der göttlichen Trinität zwar nicht aktuell verwirklicht, aber doch schon potentiell oder virtuell enthalten waren, entgegnet AUGUSTINUS wiederum mit Verweis auf die Bibel : Warum, so fährt der Exeget AUGUSTINUS fort, erwähnt dann die Heilige Schrift nur das Männlich- und Weiblichsein als Charakteristik der *Imago Dei* im Menschen und nicht auch den das trinitarische Abbild erst vollendenden Sohn, selbst unter der Voraussetzung, dass der Sohn — wie auch die Frau — nur potentiell im ersten Menschen war ? Selbst wenn die Frau simultan mit dem Manne erschaffen worden wäre (was aus der Schrift nicht bewiesen werden kann) und der Sohn, weil er erst später erschaffen wurde, in *Gen.* 1, 27 noch nicht erwähnt ist, gibt es einen Grund, wie AUGUSTINUS weiterfragt, dass der biblische Bericht unter der Eingebung des Heiligen Geistes nicht schon hier den Sohn im Bericht erwähnen konnte, wie der Bericht doch auch hier schon die Frau erwähnt, obwohl sie erst später erschaffen wird ? Da die Gegner AUGUSTINS diese

Sophia-Weisheit vgl. R. GRAVES, *The White Goddess : A Historical Grammar of Poetic Myth*, New York 1948, pp. 273-275.

8. Vgl. den augustinischen Ursprung der Formeln ANSELMS VON CANTERBURY (« *Credo ut intelligam* » : *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, Praefatio « *Fides quaerens intellectum* » : *Proslogion*) in AUGUSTINUS, *In Io. Ev. tr.* XXIX, 6 : « *Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* » (Vgl. auch : *De lib. arb.* II, 2, 6 ; *De Trin.* VIII, 5, 8 ; u.a.) M. GRABMANN, *Augustinus' Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, in *Aurelius Augustinus*. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus, Köln 1930, 89-90 ; C.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, London 1944, p. 400 ff.

auf der Exegese von Gen. 1, 26-17 gegründeten Argumente offenbar nicht durch ein gegenteiliges Schriftargument widerlegen konnten, bestand AUGUSTINUS auf seiner durch die Vernunft unterstützten Exegese des Genesisberichtes.

Das 7. Kapitel bringt zunächst die scheinbar sich widersprechenden Aussagen von I Kor. 11, 7 (« Der Mann braucht sein Haupt nicht zu verhüllen. Er ist das Ebenbild und der Abglanz Gottes ; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes ») und Gen. 1, 27 in einen Zusammenhang. Der Widerspruch löst sich nach Augustinus dadurch, dass a) Gen. 1, 27 sich auf die « menschliche Natur » bezieht, die in beiden Geschlechtern vollständig und so eine *Imago Dei* ist, und b) dass auch die Paulinische Aussage a) sich auf den menschlichen Geist bezieht, darin die Frau zusammen mit dem Manne, also die eine im Geiste identische Menschennatur das eine Abbild Gottes ist, dass aber β) die Frau für sich allein und unter der Hinsicht einer Gehilfin des Mannes keine *Imago Dei* darstellt, während der Mann allein ein vollständiges Abbild Gottes ist : *nisi, credo, illud quod iam dixi, cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem Dei, ut una imago sit tota illa substantia : cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet, non est imago Dei ; quod autem ad virum solum attinet, imago Dei est, tam plena atque integra, quam in unum coniuncta muliere* (De Trin. XII, 7, 10). Mit diesen Sätzen wird deutlich, dass AUGUSTINUS im menschlichen Männlich-Weiblichsein (das er mit der Antike nur als materiell-leibliches Phänomen sieht) nur insofern eine *Imago Dei* erblickt, als die menschliche Geschlechtlichkeit sich im Menschen in den geschlechtsneutralen « Geist » (*mens*) aufhebt, der für Mann und Frau derselbe ist. Dass aber der menschliche, beiden Geschlechtern zukommende Geist als das ungeteilte Abbild Gottes dann aber in seiner Funktion als *ratio superior* doch wiederum im *Männlichsein* (dieses Geistes ?) symbolisiert ist, zeigen die weiteren Ausführungen AUGUSTINUS. AUGUSTINUS vergleicht nämlich die beiden Funktionen des Geistes (*ratio superior*, die der ewigen Wahrheit zugekehrt ist, *ratio inferior*, die sich den Tätigkeiten des irdischen Lebens widmet) mit dem Männlichen bzw. Weiblichen im Menschen, wobei dann das unbedeckte Haupt des Mannes zum Symbol der *ratio superior*, der Schleier der Frau zum Symbol der *ratio inferior* wird (*debet habere potestatem super caput, quod indicat velamentum quo significatur esse cohibenda : Ebd.*). Auf diese Weise scheint AUGUSTINUS, nachdem er schon früher den *Imago Dei* - Charakter der menschlichen Familie (Vater, Mutter, Sohn) auf die göttliche Trinität hin negiert hat, nun auch den *Imago Dei* - Charakter der menschlichen (männlich-weiblichen) Geschlechtlichkeit nur mehr indirekt als Bild und Gleichnis auf den dreieinen Gott hin zuzulassen, sofern nämlich Mann und Frau nicht körperlich, sondern nur geistig eine *Imago Dei* darstellen. Vernunft und Glaube lehren : *non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem* (De Trin. XII, 7, 12). Und nochmals schärft Augustinus am Ende des 7. Kapitels seine Grundthese ein : *Sed quia ibi renovatur ad imaginem Dei,*

ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae (Ebd.). Zusammenfassend kann AUGUSTINUS, indem er die schon vorher gestellte Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Frau (*Numquidnam igitur fideles feminae sexum corporis amiserunt?* im Anschluss an Gal. 3, 26-28) nun endgültig mit der Frage nach dem Verhältnis von *ratio superior* bzw. *ratio inferior* verbindet, den Abbildcharakter der Frau auf Gott hin auf den « kontemplativen » Vernunftsgebrauch reduzieren, den sie mit dem Manne gemeinsam hat: *Sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis, quae ad temporalia gubernanda deflectitur; ut non maneat imago Dei, nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit, quam non solum masculos, sed etiam feminas habere manifestum est (De Trin. XII, 7).* Mit diesen Ausführungen, die Gen. 1, 26-27 mit Hilfe der platonisch-neuplatonischen Seelenlehre zu deuten versuchten, hat AUGUSTINUS das Wesentliche zu diesem Thema gesagt, das an Hand der getroffenen Unterscheidungen (Weiblich-Männlich, *ratio inferior-ratio superior*) in die Unterscheidung von « Wissen » (*scientia: temporalium rerum cognitio rationalis*) und « Weisheit » (*sapientia: aeternarum rerum cognitio intellectualis*) ausmündet (*De Trin. XII, 15, 25*). Die folgenden Kapitel sind erklärende und erweiternde Korrolarien zur Hauptthese.

Kapitel 8 spricht von der Verdunkelung der *Imago Dei* im gefallenem Menschen. Augustinus vergleicht hier wiederum die zwei Funktionen des einen menschlichen Geistes (des « inneren Menschen ») mit dem Männlichen bzw. Weiblichen und interpretiert die *ratio superior* als die *virilis portio*, den männlichen Anteil des Geistes, der — wie Adam durch Eva durch die *ratio inferior* zur ausschliesslichen Betrachtung der irdischen Dinge verleitet worden war: *Qui etiam ipse per illam rationem cui temporalium rerum administratio delegata est, immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur, consentiente sibi capite suo, id est, non eam cohibente atque refrenante illa quae in specula consilii praesidet quasi virili portione, inveteratur inter inimicos suos (Psal. 8) virtutis invidos daemones cum suo principe diabolo...*

Das 9, 10., und 11. Kapitel führen diesen Gedankengang fort.

Das 12. Kapitel spricht von einer Ehe der zwei Funktionen des menschlichen Geistes, wobei die *ratio inferior* im ersten Sündenfall des Menschen von den sich einzig dem Zeitlichen zuwendenden Sinnen, die der « äussere Mensch » mit den Tieren gemeinsam hat, zum Konsens gegen die *aeterna et incommutabilia spiritualia* verführt worden ist. Damit ist die ursprüngliche Gutheit der *ratio inferior*, soweit sie die Statthalterin der *ratio superior* in den zeitlichen Angelegenheiten des Menschen ist, in eine Scheinglückseligkeit pervertiert worden, die nach AUGUSTINUS im Anhangen des Menschen an ein isoliertes Gut (*bonum quoddam privatum et proprium*) zugunsten des im Ewigen verankerten *bonum publicum, commune et incommutabile* besteht. AUGUSTINUS kann schliesslich die Einheit und Unterschiedenheit von Mann und Frau in der einen menschlichen Geistna-

tur auch mit einem *quoddam rationale coniugium contemplationis et actionis* im menschlichen Geist vergleichen, wobei er aber sogleich — an PAULUS anknüpfend — hinzufügt, dass im Hinblick auf das Geschlechtlichsein des Menschen nur der Mann, nicht die Frau, ein Abbild Gottes ist : *...ut intelligatur Apostolus imaginem Dei viro tantum tribuendo, non etiam feminae, quamvis in diverso sexu duorum hominum, aliquid tamen significare voluisse quod in uno homine quaereretur* (De Trin. XII, 12, 19).

Im 13. Kapitel nimmt AUGUSTINUS zu der Meinung früherer hervorragender Verteidiger des katholischen Glaubens (*qui fuerunt ante nos egregii defensores catholicae fidei*) Stellung, die den Geist (*mens*) des Menschen mit dem Männlichen, die Sinne (*sensus corporis*) mit dem Weiblichen verglichen haben. Wie wir sehen werden, hat dieser Vergleich seinen Ursprung in der griechischen Philosophie, von wo er dann in die westliche Geistes tradition eingegangen ist. Schon SCOTUS ERIUGENA nimmt diesen Vergleich in der Frühscholastik auf : *Naturae humanae vir est intellectus, qui a Graecis vocatur nous, mulier sensus, qui feminino genere aisthesis exprimitur.* (De Divisione Naturae). Augustinus nennt in einem anderen Zusammenhang den Geist (*spiritus*) des Menschen *animae quasi maritus quodammodo* (83 Quaestiones, qu. 64). In unserem Kapitel präzisiert AUGUSTINUS, ohne die gewöhnliche Interpretation abzulehnen, den Vergleich dahin, dass nicht die Sinne (die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat), sondern etwas im menschlichen Geiste selbst — nämlich die *ratio inferior* — das Weibliche symbolisieren soll, weil nach dem biblischen Bericht die Frau nicht vom Tierreich, sondern vom Manne, dem Vertreter der *ratio superior*, abstammt : *Propter quod ego non putavi pro muliere sensum corporis esse ponendum, quem videmus nobis et bestiis esse communem ; sed aliquid volui quod bestiae non haberent* (De Trin. XII, 13, 20). Dementsprechend erklärt er auch I Kor. 11, 7 dahin, dass Mann und Frau nicht im Hinblick auf ihr Geschlecht (darin der Mann den Vorrang über die Frau besitzt)⁹, sondern im Hinblick auf den ihnen gemeinsamen Geist und hier wiederum gemäss den zwei Funktionen (*ratio superior-inferior*) die *Imago Dei* darstellen. Er verteidigt die *ratio*

9. Obwohl AUGUSTINUS für die Erschaffung der Frau nur in der geschlechtlichen Fortpflanzung des Menschen einen Grund sieht (« Quapropter non invenio, ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendo causa subtrahatur » : De Genesi at litt. IX, 3), so hat in der Folgezeit doch die augustinische Theologie (z. B. BONAVENTURA) ein differenzierteres Verständnis der weiblichen Existenz entwickelt als die thomastische Theologie. BONAVENTURA, III Sent., d. 4, a. 3, q. 1, concl., wendet sich nicht nur gegen die aristotelische Gleichung : männlich = aktiv, weiblich = passiv (« Sed haec positio nimis parum dicit : primum, quia mater in generatione non solum habet potentiam passivam, sed activam »), sondern betont auch die Ebenbürtigkeit der Frau mit dem Manne, ut viri videretur esse socia, non domina, vel ancilla » (II Sent., d. 44, a. 2, q. 2, concl.), ja hebt auch die psychische Ergänzung der beiden Geschlechter hervor (« sive quia vir mulieri confert robur, et mulier per viri consortium vigoratur, vir autem per mulieris consortium emollitur » : II Sent. d. 18, a. 1, q. 1). Vgl. E. Th. HEALY, Woman according to Saint Bonaventure, New York 1956.

inferior, aber nur als Mittel zum kontemplativen Dasein der *ratio superior*, wodurch der Geist die irdisch-zeitlichen Dinge nur vorübergehend benützt, um so tiefer den ewigen Dingen anzuhängen : *sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes* (*De Trin.* XII, 12, 21).

Das 14. und das 15. Kapitel bringen nichts Neues mehr zum Thema des Menschen als Mann und Frau, sondern geben vom Hintergrund des bisher Erörterten (die zwei Funktionen des menschlichen Geistes, dadurch der leibliche Geschlechtergegensatz in die Einheit der *mens* aufgehoben ist) eine abschliessende Bestimmung des Unterschiedes zwischen « Weisheit » (*sapientia*) und « Wissen » (*scientia*), wobei die Weisheit als Krönung der *contemplatio*, das Wissen als Grund der *actio* im menschlichen Dasein begriffen wird. Von der Exegese zweier biblischer Aussagen (I Kor. 12, 8 und Job 28, 28) her bestätigt sich für Augustinus der Vorrang der Weisheit über das Wissen : *Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis ; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis : quid cui praeposendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare* (*De Trin.* XII, 15, 25).

2. GOTT UND GESCHLECHT IN DER GRIECHISCHEN RELIGION UND PHILOSOPHIE.

a) Religionsgeschichtliche Bemerkungen.

Der Hintergrund von *De Trinitate* XII, darin AUGUSTINUS das Problem des *Imago Dei*-Charakters des geschlechtlich bestimmten Menschen behandelte, wird von einem kurzen Blick auf die griechische Religionsgeschichte deutlicher, die AUGUSTINUS selbst in Auseinandersetzung mit dem Werk des M. Terentius VARRO (116-27 v. Chr.) im 6. und 7. Buch von *De Civitate Dei* kurz behandelte¹⁰. AUGUSTINUS kennt die griechische Religion in der Form, in der sie von der Religion der Römer assimiliert wurde. Ausserdem sind seine Erörterungen von der Kontroverse zwischen antikem Polytheismus und biblisch-christlichem Monotheismus bestimmt. Und schliesslich sieht er in der griechischen, vor allem platonisch-neuplatonischen Philosophie, die er vom 8. Buch von *De Civitate Dei* an erörtert, eine innere Verwandtschaft mit der christlichen Religion, die er der griechischen Popularreligion mit ihren das religiöse Empfinden beleidigenden Mythen, Riten und magischen Kulte abspricht. Er stimmt der platonischen Verbannung der Dichter aus dem Idealstaat zu und ist überzeugt, dass die griechischen Philosophen — und vermutlich auch Weise unter anderen Völkern — nicht nur zu einem monotheistischen Gottesbild vorgedrungen sind (*De Civ. Dei* VIII, 9), sondern

10. Vgl. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955 ; W.R.C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Boston 1962.

dass der Einteilung ihrer Philosophie in Physik, Logik und Ethik eine trinitarische Struktur zugrunde liegt, die wenigstens im platonischen Gottesbegriff zu einer gewissen Vorausschattung der christlichen Trinität geführt hat: *Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator* (*De Civ. Dei* XI, 25)¹¹.

Im 6. Buch von *De Civitate Dei* interpretiert AUGUSTINUS die von VARRO gegebene Gliederung der griechischen Religion (mythische, natürliche und politische «Theologie»). VARRO gab der «natürlichen», sich auf das Walten einer gottlichen Vernunft im Kosmos beziehenden Religion der Philosophen (*γένος φυσικόν, theologia naturalis*) den Vorzug gegenüber der mythischen Religion der Dichter und der politischen Religion (Staatsreligion) der gewöhnlichen Bürger. Im 7. Buch geht AUGUSTINUS zur Kritik auch dieser «theologia naturalis» des griechisch-römischen Polytheismus über. Zunächst zeigt er die Widersprüchlichkeit des olympischen Götterhimmels, wo die Götter — mit Zeus-Jupiter an der Spitze — sich gegenseitig durch ihre Einflussphären (Himmel, Erde, Unterwelt) relativieren, und dass dieser Widerspruch auch in Varros' Gottesbild, wonach Gott (Jupiter) die Weltseele (*anima mundi*) ist, und die anderen Götter untergeordnete Teile dieser Weltseele sind, fortbesteht. Jupiter nimmt nicht nur viele Namen an, sondern wird sogar als zweigeschlechtliches Wesen (*Progenitor genitrixque*: *De Civ. Dei* VII, 11) vorgestellt. Etwas ähnliches gilt dann auch von Apollo (Sonne) und Diana (Mond), von Liber (Dionysos) und Ceres (Demeter) usw. Sogar «Genius», den die Dichter als göttliche Zeugungskraft fingierten (*Deus... qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum*), erhält in dieser Art von Theologie widersprüchliche Attribute bis zur Absurdität, dass er einerseits selbst Gott und andererseits der Schutzgeist der männlichen Seele ist: *Nam si omnis genius deus, et omnis viri animus genius, sequitur ut sit omnis viri animus deus...* (*De Civ. Dei* VII, 13). Auch der männliche Meer-gott Neptun hat, als ob er sein Amt nicht allein verwalten könnte, gleich zwei weibliche Wesen als Gattinnen bei sich (*Salacia, Venilia*), was Augustinus zur Bemerkung veranlasst: *An quia Veniliam pellicem accepit, irata suum maritum de supernis maris exclusit?* (*Ebd.* VII, 22).

Der wirkliche Widerwille AUGUSTINS gegen die griechisch-römische Religion wird aber erst in seiner Erörterung der Schändlichkeiten des Kultes von Dionysos-Liber und des Kultes der «Grossen Mutter» (*Magna Mater*) deutlich. Im dionysischen Phalluskult sind römische Matronen beteiligt, deren rituelles Tun AUGUSTINUS nicht einmal mit dem von Dirnen auf eine Stufe stellt (*De Civ. Dei* VII, 21). Von den Mysterien der Magna Mater, die sich auf das Alleben des Kosmos und der Erde und auf die Unsterblichkeit des Menschen richten — *contra omnem*

11. R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1956) 29-60; 213-251.

virorum mulierumque verecundiam — sagt AUGUSTINUS : *Defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio* (Ebd. VII, 26).

AUGUSTINUS weist dann in *De Civ. Dei* VII, 28 auf die Widersprüche der Varronischen Theologie hin, darin die zwei göttlichen Prinzipien von Himmel und Erde mit dem Männlichen bzw. Weiblichen verglichen werden (*Quoniam... duo sunt principia deorum animadversa de coelo et terra, a quo dii partim dicuntur coelestes, partim terrestres*). Ausserdem wird der Himmel mit dem aktiven, die Erde mit dem passiven Prinzip identifiziert, ohne dass VARRO sieht, dass beide auf den einen Schöpfergott verweisen : *Ducitur enim quadam ratione verisimili, coelum esse quod faciat, terram quae patiatur ; et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam : et non attendit eum potius esse qui haec facit, qui utrumque fecit*.

Aus dem Angedeuteten wird klar, dass AUGUSTINUS sich zwar der bedeutenden Rolle bewusst ist, die die menschliche Geschlechtlichkeit in der griechisch-römischen Religion als Analogie auf das (polytheistisch verstandene) Göttliche hin gespielt hat, dass er aber dann sowohl vom biblisch-christlichen Schöpfergott-Glauben als auch von seiner platonisch-neuplatonischen Geistmetaphysik her das eigentlich religiöse Grundproblem der Antike nicht oder nur einseitig in den Blick bekam. Dieses Grundproblem bestand nämlich in der Erfahrung des Göttlichen in den Symbolen von Männlich und Weiblich, in der Dichotomie von « patriarchalen » (in Analogie zur menschlich männlich-väterlichen Existenz) und « matriarchalen » (in Analogie zum weiblich-mütterlichen Dasein) Zügen im griechisch-römischen, letztlich indogermanischen, Gottesbild¹². Die antike Religionsgeschichte — äusserlich bedingt durch die Überlagerung der mediterranen Urbevölkerung mit vorherrschend « matriarchaler » Religiosität durch die indogermanischen Einwanderer mit primär « patriarchaler » Religion seit dem Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. — ist grossteils die Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Religionsformen, wobei schliesslich in Griechenland und in Rom die « patriarchale » — olympische Form der Religion den Sieg über die « matriarchale » — chthonische Religion davongetragen hat. Dabei lassen sich natürlich zahlreiche Zwischen- und Übergangsformen feststellen, deren bedeutendste wohl der religiöse Mythos vom « göttlichen Kind »¹³ gewesen sein dürfte,

12. Vgl. A. BERTHOLET, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934 ; M. ELIADE, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, p. 239 f ; R. BRIFFAULT, *The Mothers. A Study of the origin of sentiments and institutions*, London 1927 ; G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958. Zu J. J. BACHOFENS Terminologie (patriarchal-matriarchal) vgl. A. E. JENSEN, *Gab es eine mutterrechtliche Kultur?* in *Studium Generale* 3 (1950) 418 ff.

13. Zum MYTHOS, dass auch die Götter von der « Grossen Mutter » gestillt wurden, vgl. ERATOSTHENES (275-195 v. Chr. in Alexandria), der in seinen « Katasterismoi » (Sagen von Verwandlungen in Sterne) bemerkt, dass auch die Söhne des Zeus nur dann in den Himmel zugelassen wurden, wenn sie von Hera gestillt worden sind. Vgl. auch R. EISLER, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig 1925, S. 360 ff ; C. G. JUNG-K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien*, Amsterdam-Leipzig 1941 ;

das die innere Verbindung zwischen den göttlichen Gestalten der « Grossen Mutter » und des « Grossen Vaters », bzw. zwischen den in Erde und Unterwelt symbolisierten, und im Weiblichen gegenwärtig gedachten (matriarchalen) göttlichen Mächten einerseits und den in Licht und Himmel symbolisierten und im Männlichen in besonderer Weise gegenwärtigen (patriarchalen) Göttermächten darstellte. Der griechische Mythos nicht nur von APOLLO und DIONYSOS (der zuerst Sohn und Begleiter der « Grossen Mutter », dann Sohn des Vaters Zeus war), sondern auch von der Geburt der Athene (der römischen Minerva), darin die griechische Göttin der Weisheit — ursprünglich wohl selbst eine Form des göttlich Weiblichen und Mütterlichen — als die mutterlos dem Haupte des Zeus entsprungene jungfräuliche Göttin in Waffenrüstung ins « patriarchale » Weltbild der olympischen Religion assimiliert wurde, bezeugen diese Zusammenhänge¹⁴. Es ist von Interesse für diesen religionsgeschichtlichen Hintergrund, dass gerade AUGUSTINUS auf die ihm von VARRO bekannte theologische Deutung von Athena-Minerva in ihrer Mittlerstellung zwischen dem « männlichen » Himmel und der « weiblichen » Erde hinweist, wonach VARRO (gemäss AUGUSTINUS auf eine widersprüchliche Weise) Minerva als Symbol für die Exemplarursächlichkeit der platonischen Ideen verstanden hat: *Dicit enim se ibi multis indicis collegisse in simulacris aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas: coelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intelligi: coelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat* (De Civ. VII, 28). So richtig AUGUSTINUS bemerkt, dass nach PLATON die Welt der Ideen (die PLATON Tim. 50 c übrigens mit dem « männlich-väterlichen » Weltprinzip verglich) auch das Urbild von Himmel und Erde ist und so Athene-Minerva nicht die Ideenwelt symbolisieren könne, so tief missversteht er doch, dass in dieser mythischen « Trinität » von Himmel, Erde und Minerva, die Göttin Athene-Minerva als selbst schon « vermännlichte » Göttin der Weisheit aus dem Haupte des Zeus-Jupiter sozusagen am Weg ist, aus einer Tochter des Zeus beinahe — was allerdings der Mythos dann doch nicht zu sagen wagte — ein « göttlicher Sohn » des Vatergottes zu werden. Aber immerhin hat

K. SETHE, *Allägyptische Pyramidentexte II*, Leipzig 1910, §§ 910-13; Th. H. GASTER, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1961; B. NYBERG, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes*, Helsinki 1931; E. NEUMANN, *Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen*, Zürich 1956; ders., *Ein Beitrag, zur seelischen Entwicklung des Weiblichen. Ein Kommentar zu Apuleius Amor und Psyche*, Zürich 1952.

14. Vgl. K. KERÉNYI, *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene*, Zürich 1952; J. E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, New York 1962, bemerkte: « The outrageous myth of the birth of Athena from the head of Zeus is but the religious representation, the emphasis, and overemphasis, of a patrilinear social structure... As, in the old matrilinear days, Kronos the father was ignored, so, by the turn of the wheel, the motherhood of the mother is obscured, even denied; ...Athena is the real Kouroutrophos, but for patrilinear purposes she is turned into a diagram of motherless birth » (p. 500).

AUGUSTINUS vom Hintergrund der neuplatonischen Lehre von den drei Hypostasen (Hen, Nous, Psyche) dann doch in dem mit den platonischen « Ideen » (nach VARRO : Athena-Minerva) identifizierten Geist-Nous eine Vorausschattung der zweiten göttlichen Person in der christlichen Trinität erblicken können (vgl. *Quaest. in Hept.*, II, 25 ; *Conf.* VII, 9).

Trotz der Ablehnung des griechisch-römischen Polytheismus hat AUGUSTINUS in dem « patriarchalen » Mythos von Zeus-Jupiter, also in einem durchaus am Prinzip des Männlich-Väterlichen orientierten Gottesbild, das vor allem die älteren « matriarchalen » Züge mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hat, eine gewisse ferne Verwandtschaft — *mutatis mutandis* — mit dem biblisch-christlichen Glauben an einen Vater- und Schöpfergott gesehen¹⁵. Er kann deshalb in *De Civ. Dei* VII, 29 nicht nur sagen, dass alles, was die heidnischen Theologen den vergöttlichten Naturphänomenen (männlich-weiblichen Gottheiten) zugeschrieben haben, weit besser dem einen Schöpfergott — *Deo vero, qui fecit mundum, omnis animae et omnis corporis conditor* — zugehöre, sondern in der Erörterung der Offenbarungsgeschichte in *De Civ. Dei* VII, 32 auch darauf hinweisen, dass den einzelnen Völkern seit Beginn der Menschheit in entsprechenden Zeiten äussere Zeichen und heilige Symbole (*quaedam signa et sacramenta temporibus congrua*) für die Erkenntnis des « *mysterium vitae aeternae* » gegeben worden sind. Aus dem Gesamtzusammenhang der religionsgeschichtlichen Ausführungen AUGUSTINS wird aber deutlich, dass er — darin selbst Erbe und Kind seiner Zeit und Kultur — letztlich doch nur die « patriarchale » Gottessymbolik der

15. Trotz entscheidender inhaltlicher Unterschiede zwischen dem israelitischen und hellenischen Gottesbegriff (Transzendenz und Freiheit des Schöpfergottes gegen kosmische Immanenz und naturnotwendige « Emanationen ») hatte doch auch Israel formal einen « patriarchalen » Gottesbegriff, darin « matriarchale » Momente (obzwar in den jüdischen Monotheismus integriert : « Liebe », « Weisheit », « Gnade » Jahwes) ganz an den Rand gedrängt waren : « The depth and intimacy of man's relationship with nature found expression in the ancient symbol of the mother-goddess. But Hebrew thought ignored this image entirely. It only recognized the stern Father... » (H. FRANKFORT, et alii, *Before Philosophy*, Baltimore 1961, p. 245). Vgl. J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, 2 vols, New York 1926, 1940⁸ ; W. HARRELSON, *From Fertility Cult to Worship*, New York 1969, p. 58 ff — H. WHEELER ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford² 1962, weist auf den « matriarchalen » Hintergrund auch der Jahwe-Religion hin : « There can be little doubt that such ideas underlay much of the Israelite religion as denounced by the prophets, and especially its sexual features (Deut. XXIII, 17, 18 ; I Kings xvi. 24 ; Amos II. 7 ; Hos. iv. 14 ; Deut. xxii. 5 ; Isa. xvii. 10, 11). Sacred prostitution, for example, was a form of symbolic Magic, promoting the fertility of the earth, whilst giving intensity of self-expression and conscious participation in the religious cult. It will be remembered that in the Elephantine form of Jewish religion, doubtless continuing the belief of an older Israel, the divine name Anathya'u implies that Anath the queen of heaven is a consort of Yahweh.. But in regard to these very festivals it is highly significant that the historical motif more and more prevails over what was originally a purely nature-celebration » (p. 3 f.) M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, hat auf das einseitig maskulin-patriarchale Menschenbild hingewiesen, das dem « patriarchalen » Gottesglauben Israels entstammt.

Antike in sein biblisch-christliches Weltbild zu integrieren vermochte, während die «matriarchalen» Symbole (die er zwar für die *Ecclesia Mater* zuließ)¹⁶ für Gott selbst — wohl im Blick auf die depravierte Magna Mater Religion — ihm immer sakrilegisch erscheinen mussten. Seine scharfe Ablehnung des Dionysoskultes, der ursprünglich dem griechischen Drama und entfernt auch den von AUGUSTINUS immer verdächtigten *fabulae theatrorum* zugrundelag, und der Mysterien der « Grossen Mutter », impliziert zugleich die Ablehnung der «matriarchalen» Gottesvorstellung im ganzen, die AUGUSTINUS nie — oder nur über den Umweg des spiritualisierten *ordo amoris* in seiner Theologie — mit dem monotheistischen Gottesbegriff der biblisch-christlichen Offenbarung zu versöhnen vermochte¹⁷. Von diesem primär «patriarchal» orientierten Gottesbild AUGUSTINUS her wird auch schon verständlich, dass ihm auch die Exegese von Gen. I, 26-27 mit ihrer (neuplatonisch inspirierten) Aufhebung des «Männlichen» in den «Geist» (*mens, spiritus*) des Men-

16. AUGUSTINUS, *Sermo* 121, 4 PL 38, 680) : «Prima nativitas ex masculino et femina; secunda nativitas ex Deo et Ecclesia». Vgl. P. RINETTI, *Sant' Agostino e l'Ecclesia Mater*, in *Augustinus Magister* (Paris 1954) II, 827-34; St. J. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis-London 1957, p. 27 f.; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, hat die «matriachale» Symbolik der patristischen Ekklesiologie aufgezeigt. Es ist von Interesse, dass die christliche Theologie die «matriachale» Analogie nur im Kontext von Mariologie und Ekklesiologie gelten liess, sie aber für den dreieinen Gott selbst ablehnte, obwohl sich in der heilsgeschichtlichen Erfahrung des «Heiligen Geistes» — rückverweisend auf den noch im Hebräischen mit einem weiblichen Wort verbundenen «*ruah Jahwe*» (vgl. auch das «matriachale» Symbol der Taube) — gewisse matriachale Analogien aufzeigen liessen, die auf Grund des vorherrschend «patriarchalen» Gottesbegriffes auch im Christentum immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurden. Besteht hier nicht seit Augustinus' «De Trinitate» ein ungelöstes theologisches Problem? J. E. HARRISON, *Themis*, hat vom religionsgeschichtlichen Hintergrund her bemerkt: «When, nowadays, we speak of God as 'Father' we mean of course no irreverence, but we strangely delimit the sources of life. The Roman Church, with her humanity, though she cherishes the monastic ideal, yet feels instinctively that a male Trinity is non-natural, and keeps always the figure of the divine Mother» (p. 497).

17. Obwohl AUGUSTINUS das Phänomen der Liebe (*amor*) auch zum Ausgangspunkt der Beschreibung der (christlichen) *caritas* nimmt («quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens»: *De Trin.* VIII, 10, 14; vgl. auch *Conf.* IV, 6, 11) und «caritas» in ihrem Ursprung dem Heiligen Geiste appropriiert wird (*De Trin.* 15, 19, 37), so bleibt doch die ganze Erörterung — soweit sie die natürlichen Wurzeln menschlicher Liebe betrifft — an einem «patriarchalen» (männlichen) Ideal von Liebe orientiert, darin der männliche «Eros» der Antike auch zum teilweisen Muster der (christlich-asketisch gedeuteten) «Caritas» wird. In diesem Sinne kann AUGUSTINUS nicht nur im menschlichen Geist (dem «conjugium rationale»), die «ratio superior» mit dem Männlichen, die «ratio inferior» mit dem Weiblichen vergleichen, sondern (mit PAULUS) auch in der individuellen männlichen Existenz, nicht in der weiblichen Existenz, die «Imago Dei» erblicken («...imaginem Dei viro tantum tribuendo, non etiam feminae»; *De Trin.* XII, 12, 19). A. NYGREN, *Agape and Eros*, London 1938, II, 233-34; H. SCHOLZ, *Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle 1929.

schen — als der eigentlichen *Imago Dei* — als die einzig mögliche Lösung des Problems der trinitarischen Abbildhaftigkeit des männlich-weiblich bestimmten Menschen erscheinen musste.

b) *Philosophiegeschichtliche Anmerkung.*

Die Geschichte der griechischen Philosophie, die AUGUSTINUS in *De Civitate Dei* VIII skizzenhaft erörtert, indem er in PLATON den Höhepunkt ihrer Entwicklung erblickt, ist in gewisser Weise eine Reflexion der mythischen Religion der Griechen — und ihrer immanenten Widersprüche. Schon ARISTOTELES, *Met.* 982 b 18, hat bemerkt, dass ein Zusammenhang zwischen Mythologie und Philosophie bestehe: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν. ARISTOTELES' I. Buch der *Metaphysik* (mit dem AUGUSTINUS allerdings nicht vertraut war) erörtert die Entfaltung der griechischen Lehre von den Prinzipien (ἀρχαί) alles Seienden, die für ihn letztlich auf die Polarität von Form (εἶδος-ἐνέργεια) und erster Materie (πρώτη ὕλη-δύναμις) reduziert werden können, weil gemäss der « Vier-Ursachen »-Lehre (*Met.* 983 a 24 f.) Wirk- und Zielursache wenigstens in den Naturdingen mit der Formursache identisch sind und diese der Materialursache gegenüberstehen. Für die aristotelische Theologie des 12. Buches der *Metaphysik* ist Gott als « unbewegter Beweger » reine, sich selbst denkende Form — reine, als Zielursache Sein und Werden der Naturdinge bestimmende ἐνέργεια, die alles Seiende aus dem nichtigen und gegengöttlichen Abgrund der « ersten Materie » auf sich hin zieht. Gott ist kein Schöpfergott, sondern nur der absolute Formgrund, der das Prinzip der « ersten Materie » (das ohne den göttlichen Einfluss selbst « Nichts » wäre) zum ewigen, obzwar ohnmächtigen Gegenüber hat. ARISTOTELES zeigt die Entwicklung der griechischen Philosophie beinahe in Parallele zur Entfaltung der griechischen (mythischen) Religion. Dabei beginnt für ihn die griechische Philosophie mit den jonischen Naturphilosophen (THALES und die anderen Milesier), die gemäss ARISTOTELES alles Seiende vom Prinzip der « Materie » (ὕλη als φύσις) her zu erklären suchten und dabei mit den alten Theologen und Mythologen parallelisiert werden, die das Göttliche als Weltgrund in « matriarchalen » Symbolen zum Ausdruck brachten (Ozean und Tethys, Styx : *Met.* 983 b 30 ; Erde-Aphrodite : *Met.* 984 b ; Chaos-Nacht : *Met.* 1072 a, wo ARISTOTELES seine eigene Theologie, die vom « patriarchalen » Symbol des Himmels zum intelligiblen Lichtgrund des Göttlichen fortschreitet, von dieser « matriarchalen » Mythologie absetzt). Nachdem diese Welterklärung für ungenügend befunden wurde, entfalteten die PYTHAGORÄER und ELEATEN (Philosophie der Italier) die Einsicht, dass neben den Materie-Prinzip (« woraus » alles entsteht) das Form-Prinzip als Prinzip des « Woher » und « Was » der Dinge postuliert werden muss. PYTHAGORAS identifizierte dieses Form- und Bewegungsprinzip mit der (mathematischen) « Zahl », PARMENIDES mit « Sein » und « Einheit », bis schliesslich ANAXAGORAS es mit dem (göttlichen) Geist-Nous, der von der Materie verschieden ist, gleichsetzte (vgl. *Met.* 985 b 21 f., 986 b 10 f., 984 b 10 f.). Die pla-

tonische Ideen-Lehre und die aristotelische Formmetaphysik sind dann der höchste Ausdruck der Entmythisierung des « patriarchalen » olympischen Götterhimmels, nachdem die griechische Religion schon von sich her die ihr immanenten « matriarchalen » Momente immer mehr in den Hintergrund gedrängt hatte. Aber gerade der griechische Gedanke, dass das primäre Prinzip aller Wirklichkeit, εἶδος-Form, noch immer irgendwie in Analogie zu den alten mythisch-religiösen Symbolen von « Sonne » (vgl. PLATO, *Pol.* VI, 508) und « Licht » (vgl. die westliche « Lichtmetaphysik ») gesehen wird¹⁸, die mythisch das männlich-väterliche Weltprinzip symbolisierten, zeigt die Kontinuität der « patriarchalen » Wirklichkeitsauffassung auch im Bezirk der klassisch-griechischen Philosophie¹⁹.

18. W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. München 1957; W. LUTHER, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10 (1966) 1-239; M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.

19. Der « Helios » (Sonne) symbolisierte in der Antike das männliche, die « Selene » (Mond) das weibliche Weltprinzip. Im « patriarchal » orientierten Weltbild der griechischen Philosophie nahm die Sonne einen immer grösseren Vorrang vor dem Mond ein, der in früheren « matriarchalen » Vorstellungen die « Grosse Mutter » (Nacht) symbolisierte (vgl. ARISTOTELES, *De gener. anim.* 4, 10; PLINIUS, *Nat. hist.* II, 101, 223). Für das « patriarchale » Denken kann der Mond nur durch seine Vereinigung mit der Sonne fruchtbar werden (διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον κοινωνίαν: ARIST. *De gener. anim.* 4, 10; vgl. PLATON. *Kratylos* 409 a, der diese Auffassung schon ANAXAGORAS zuschrieb). Das Christentum hat — um die gerade im Hellenismus wieder erwachende « matriachale » Mondfrömmigkeit dem Schöpfergott- und Christusglauben unterzuordnen — Christus als « Sonne » (vgl. auch den Sonnenkult in der Mithrasreligion, den römischen « Sol invictus » usw.), die Kirche als « Mond » symbolisiert. Auch im Neuplatonismus (vgl. JULIAN APOSTATA, *Or.* IV, 149 D; 150 A; 154 D; JAMBlichOS) wurde der Gedanke von der « mütterlichen Selene » wiederaufgenommen und AUGUSTINUS, *Epist.* 55, 4. 7, *De Gen. ad litt.* II, 15, erwähnt den antiken Streit, ob der Mond sein eigenes Licht habe oder es von der Sonne empfangt. H. RAHNER hat auf den Einfluss dieser Gedankenmotive auf die christliche *Patristik* hingewiesen: « Helios ist die Urkraft der Natur, die nur spendet, Selene dagegen die mütterlich aufnehmende, aber in der Kraft dieser Aufnahme auch wieder spendende Natur... Helios und Selene sind so die συνεργοὶ τῆς φύσεως, von denen KLEMENS VON ALEXANDRIEN und PHILON sprechen. Selene ist *humanorum corporum Mater*, Herrin allen Lebens: τοῦ βίου κυρωτάτη. Alle diese ursprünglich aus alter Lunar-Mythologie entsprungenen Gedanken sind nun in der Zeit nach der Geschichtswende, als die ersten Väter der Kirche ihre Theologie zu formen begannen, in seltsam buntem Gemisch vereinigt in den Kulturen der grossen hellenistischen Muttergottheiten. PLUTARCHS Bücher über das 'Antlitz auf der Mondscheibe' und über 'Isis und Osiris', die theologischen Spekulationen des POSEIDONIUS, die Astralmystik im 'Traum des Scipio' und bei MACROBIUS, bei APULIUS und bei FIRMICUS MATERNUS: alle diese Werke und Gedanken zeigen uns, wie im Kult der Allgöttin Isis oder der 'Himmlichen' von Karthago eine die Religion des unbesiegt Helios ergänzende Verehrung der lunaren Muttergottheit sich ausdrückt. Dieser Mutterkult der hellenistischen Zeit hat auch in den Theosophien der christlichen Gnosis einen Widerhall gefunden und wurde so dem Christentum noch gefährlicher... In dieser geistigen Umgebung haben die Kirchenväter ihre Spekulationen von der Kirche als der wahren Mondjungfrau erdacht. Dem Bilde der 'holden und sinnend mütterlichen Anmut' der im ganzen Imperium beliebten Isisdarstellungen stellten sie das hehre Bild der Mutter Kirche gegenüber. Nicht

Wir besitzen ausserdem in *Platon, Timaios* 50 c, den (von AUGUSTINUS zwar nirgends aufgenommenen) Hinweis, dass für PLATO die trinitarische Struktur der menschlichen Familie (Vater, Mutter, Kind) ein Abbild oder wenigstens eine Illustration der « trinitarischen » Struktur der Wirklichkeit selbst ist : « Für jetzt müssen wir drei Gattungen in Betracht ziehen, das werdende, das, worin es wird, und das Urbild, von dem das werdende als Abbild herstammt ; und es hat wohl seinen guten Sinn, wenn wir das aufnehmende vergleichen mit der Mutter (μητήρ), das Urbildliche mit dem Vater (πατήρ) und das zwischen beiden stehende mit dem Kinde (ἔκγονος). Auch in der aristotelischen Metaphysik werden « Männlich » und « Weiblich » als Nachahmungen der zwei ontologischen Prinzipien von Form und Materie, bzw. des aktiv bewegenden und des passiv die Bewegung in sich aufnehmenden Prinzips gesehen (vgl. *Met.* 988 a 2 f., *De gener. an.* 731 b 24 ff.). PLATON und ARISTOTELES eröffneten so der Philosophie in der Prinzipienforschung eine Aufgabe auf einer neuen Reflexionsstufe, die vorher von der mythischen Theologie mit ihrer Polarität von männlichen und weiblichen Gottheiten (olympisch-chthonisch, apollinisch-dionysisch) angegangen worden war, ohne dass eine rationale Lösung gefunden wurde²⁰.

Diese so vollzogene Verwandlung des mythisch-religiösen ins philosophische Seinsverständnis blieb auch für das Selbstverständnis des griechischen Menschen « als Mann und Frau » von entscheidender Bedeutung. Sobald der Mensch im Griechentum nämlich als eine akzidentelle (PLATON) bzw. wesentliche (ARISTOTELES) Einheit von « Seele » und « Leib », von Geistform(en) und Körper, kurz als *animal rationale* (sprach-vernunftbegabtes Lebewesen) begriffen war, wurde die Geistseele mit dem « Männlichen », der Leib mit dem « Weiblichen » im Menschen in Zusammenhang gebracht. ARISTOTELES, *Met.* 1058 b 21 f., hatte freilich den männlich-weiblichen Geschlechtsunterschied im biologischen Sinn nur dem Körper zugesprochen, die Seele als Geistform aber als geschlechts-

Isis, die noch PLUTARCH pries als ' aller Natur weibliches Urprinzip ', als ' aufnahmebereites Zeugungsprinzip aller Geburten ', die in ihrer ' eingepflanzten Liebe zum Ersten und zum Höchsten ' hineilt zu lebendiger Einsicht und als ' Braut und Schwester ', des Osiris in der Kraft seiner Zeugung zur ' Mutter der Welt ' wird, sondern die wahre Luna, die Kirche, ist das Urprinzip geistlichen Lebens... Aber nicht die prunkenden Aretologien der Mutter Isis werden das letzte Wort des griechischen Geistes sein, sondern das Loblied auf die Mutter Kirche, die geistige Selene, das uns der *Sinaite* ANASTASIOS geschenkt hat » (Symbole der Kirche, S. 101 ff.). Vgl. auch W.H. ROSCHER, *Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890 ; F. CUMONT, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig 1931 ; K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Leipzig 1926 ; F. ALTHEIM, *Der Unbesiegte Gott. Heidentum und Christentum*, Rowohlt, Hamburg 1957 ; J. HAWKES, *Man and the Sun*, London 1962, p. 46, 164 ff.

20. Vgl. dazu die noch immer autoritative Studie von F.M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Cambridge 1912 ; F.K. MAYR, ' Genos ' und Geschlecht. Zum Problem der Metaphysik, in *Tijdschrift voor Filosofie* 29 (1967) 513-584 ; DERS., *Der Gott Hermes und die Hermeneutik*, *Ebd.* 30 (1968) 535-625.

neutral verstanden, so dass die eine, Mann und Frau auf gleiche Weise zukommende Geistseele von sich her weder männlich oder weiblich bestimmt ist, sondern nur durch die Individuierung vom Prinzip der Materie her auch mit der leiblichen Geschlechtlichkeit in Berührung kommt. Wie wir aber schon sahen (*Met.* 988 a 3 f.) wird dann doch wiederum diese Geistform des Menschen — die eigentlich durch ihre substantielle Einigung mit der Materie auch eine männlich-weibliche Bestimmung *in sich selbst* empfangen sollte — mit dem «Männlichen» symbolisiert. In der Zeugung des Menschen ist der Mann die Formalursache, die Frau die Materialursache und ARISTOTELES inauguriert in *De gener. animalium* II. 3, 737 a 27 die dann auch in die mittelalterliche Philosophie und Theologie eingegangene Theorie von der Frau als einem *mas occasionatus*, einem nicht zur Vollendung gelangten Mann. Damit wird aber dann in einer einseitig «patriarchalen» Anthropologie (Psychologie) das Wesen des Menschen und auch das Wesen des menschlichen Geistes (das natürlich auch der Frau zukommt) mit dem Männlichen identifiziert. Eine Anthropologie, die von vornherein das Wesen des Menschen — selbst unter der Voraussetzung seiner Individuierung durch die Materie — und damit auch den menschlichen Geist als *gleichsprüchlich* männlich-weiblich gesehen hätte, konnte so nicht entwickelt werden. Es zeugt von der Problemtiefe AUGUSTINS, dass er in *De Trin.* XII, 13, 20 nicht einfach diese überlieferte anthropologische Gleichung (Geist = männlich, Sinne = weiblich) übernommen hat, sondern im Geiste selbst (*ratio superior*, *ratio inferior*) eine Analogie des Männlich-Weiblichseins gesucht hat. Allerdings ist er hier zu keiner letzten Entscheidung gekommen, weil er dann nochmals — irgendwie die platonisch-aristotelische Unterscheidung von den zwei Funktionen des Geistes (νοῦς-διδάσκειν, *contemplatio-actio*; vgl. auch: *sapientia-scientia*) in ihre Über- und Unterordnung übernehmend — der (als männlich symbolisierten) *ratio superior* den absoluten Vorrang eingeräumt hat.

Die augustinische Metaphysik der menschlichen Geschlechtlichkeit ist selbst im hohen Masse von der einseitig «patriarchalen» (spiritualistischen) Menschauffassung PLATONS abhängig, die er zwar als Christ im Hinblick auf *Gen.* I, 27, *Gal.* 3, 26-28 usw. (vgl. *De Trin.* XII, 7, 10) zu überwinden bemüht ist, der er aber als spekulativer Theologe doch nicht zu entrinnen vermag²¹. Mit Recht hat E. PZRYWARA auf diese unge löste Problematik schon der platonischen Menschauffassung hingewiesen: «Die Spannweite des Problems öffnet sich in den Dialogen PLATONS

21. Vgl. F. VAN DER MEER, *Augustine. The Bishop*, London-New York 1961, p. 180 ff.; 206 ff. Zu AUGUSTINUS' Beziehung zu seiner Mutter Monica vgl. *De Civ. Dei* 10, 20; *Conf.* 5, 9, 17; 9, 8-11; *Ep.* III, 8, zur Beziehung zu seiner Schwester. (Oberin eines Frauenklosters in Hippo) vgl. *Ep.* 211, zu seinem Sohn Adeodatus vgl. *Conf.* 9, 6, *De Magistro*. Vgl. auch die karge Andeutung über die Mutter des Adeodatus, die ohne ihr Kind nach Afrika zurückkehrte, um ihr Leben Gott zu weihen, in *Conf.* 6, 13, 23 und 15, 25. Zur Diskussion über den Charakter Augustins vom psychologischen Standpunkt vgl. die Artikelserie in *Journal for the Scientific Study of Religion* V (1965-1966).

darin, dass, einerseits, diese Dialoge den Stil eines, in der Tiefe erotischen, Bundes zwischen gereiftem Meister und Jünglingen tragen, — anderseits aber grad das 'Symposion', Platons philosophische Mitte, in seinem Kernstück nicht den jüdling-liebenden Sokrates, sondern die Frau Diotima zeigt und Sokrates geradezu als ihren Jünger. In dem Ausmass also, als grad dieser Dialog den philosophischen Männerbund in sein erotisches Ur zurückführt (in der Diskussion über das Wesen des Eros), in diesem Ausmass öffnet der Männerbund (als Vordergrund) die geistige Tiefe eines seherisch Weiblichen (als seinen Untergrund). Die griechisch-platonische, ausdrückliche Antithetik eines 'Mann als Geist-Wesen' gegen eine 'Frau als Vital-Wesen' enthüllt ein Umgekehrtes als ihren Untergrund: die besondere geistige Autorität der Frau in den letzten Ursprungsfragen. Dieser faktische Widerspruch ist es, von dem her in Platons Darlegungen über Mann und Frau ein letztes, unsicheres Schwancken entspringt. So sehr der Ordnungsdenker den 'Menschen zwischen Mann und Frau' in eine letzte Ordnung und Einordnung ins Ganze zu bringen sucht, stärker bleibt das Rätsel unterhalb aller möglichen Ordnung, und dies offenbart, weil ein für alle Mal das Seherische in Platon selbst seine entscheidende Begegnung mit der urseherischen Frau gefunden hat, die er bei allen Bemühungen nicht in seine rationale Ordnung lösen und auflösen kann. — So formt der 'Timaios' den Mythos, dass nicht nur die Frauen erst einer 'zweiten Genese' des Menschseins angehören, sondern dies als 'Mitwuchs' zu solchen Männern (der 'ersten Genese'), die 'feig und ungerecht durchs Leben schritten', — und so 'haben zu jener Zeit, um dieses willen (d.h. der Frauen als 'Mitwuchs' zu feigen und ungerechten Männern) die Götter den Eros der Macht-aus-dem-Sein (exusias erotas) gezimmert' (*Timaios* 90 e, ebd. 91 a). Diesem Mythos (der praktisch der Ursprung des Geschlechter-Gnostizismus ist, für den die Geschlechterdifferenz der 'Fall' des ungeschlechtlich geistigen Menschen ist), — dieser Mythos von der Frau als Folge männlicher Entartung mildert sich gewiss in der 'Politeia' und den 'Nomoi', indem das 'heimlich Verstohlenere und listig Verschlagenere' der Frau, sowie ihr 'Schlechter-geeignet zu Tauglichkeit der Tugend' und ihr 'Schwerzuordnen' (lathraioteron, epiklopoteron, dystakton) auf ihre 'Schwäche als Frau' zurückgeführt wird (*Nomoi* VI 781 a, b). Aber die Spannung zwischen einem ur-geistigen Mann der 'Tugend' (arete) und einer Frau als gleichsam 'minderem Mann' ist doch für den Staatsphilosophen Platon so stark, dass er, bei aller (dem Timaios-Mythos eigentlich entgegengesetzten) Einsicht in eine Seins-Gleichheit zwischen den Geschlechtern (homoios diesparmenoi hai physeis en amphoin: *Politeia* V 456 e) und darum in eine Rechts-Gleichheit beider inbezug auf alle Berufe und Beschäftigungen (panton epidemeuton: ebd.), nicht nur zuletzt wieder das 'Schwächere' der Frau betont (also in bleibender Messung der Frau am Mann), sondern bei aller Betonung eines 'glückünstigen Staates' im Zustand der Rechts-Gleichheit der Geschlechter trotzdem zuletzt die Frau geradezu als 'dunkle Gegenkraft' sieht, die 'sich des Gesetzgebers bemächtigen wird' (*Nomoi* VI 781 bc). So weiss der greise

Platon in den 'Nomoi' gegenüber dem 'dunklen Rätsel Frau' schliesslich keine andere Lösung als ihre Einreihung in die 'Gebrauchsgüter', die im idealen Staat 'allen gemeinsam' sind (*Nomoi* V 739 c). Der utopische platonische Staat der 'Männer und Philosophen als Wächter', wie er dem Männerbund der platonischen Dialoge entspricht, wird nur so 'nächste Nähe zu einem Mann-Mensch' (*engytata henos anthropou* : *Politeia* V 462 c), als die Frau als 'dunkles Rätsel eines Chaos' aus dieser Mann-Ordnung ausgeschlossen ist und nur noch sachhaftes 'Gebrauchsgut' ist, das keinem persönlichen Mann persönlich zugeordnet ist. Die platonische Antithetik der Geschlechter ist damit die unlösbare Antithesis zwischen einem rein rationalen Mann als 'anthropos politikos' und einer Frau, die der Widerspruch ist zwischen tieferem Sehertum (im Symbol der Diotima) und 'dunklem Rätsel Chaos'. Weil für die platonische Sicht einzig der Mann das Mass der Frau ist, besteht für ihn das Entweder-Oder zwischen einem positiven Überwältigtsein durch die Frau (da sie sich auf eigenem Gebiet des Mannes als die Tiefere erweist : wie Diotima vor Sokrates) und einem negativen Bedrohtsein durch die Frau (wie der rationale Gesetzgeber Platon die Frau staatspolitisch nur als das 'dystakton' sehen kann, als das 'Irrationale', das alles gut Rationale hoffnungslos 'irrationalisiert'). »²²

Um zu AUGUSTINUS' Einschätzung der platonischen Metaphysik und «theologia naturalis» zurückzukehren (welche letztere er, VARROS «theologia naturalis» platonisch verwandelnd, in die christliche Theologie inkorporiert) : er sieht im platonischen Gottesbegriff (Idee des Guten als des Grundes auch der Idee von Einheit, Wahrheit und Schönheit im überhimmlisch-übersinnlichen Bereich) dessen grösste Nähe zum biblisch-christlichen Vater- und Schöpfergott-Glauben, so dass er in *De Civ. Dei* VIII, 11 sogar die Hypothese für wahrscheinlich hält, dass PLATO (während eines von der Antike manchmal angenommenen Aufenthaltes in Ägypten) durch Konversation mit dem Inhalt des jüdischen Gottesbegriffes («Ich bin der ich bin») und des Schöpfungsgedankens bekannt geworden sei (AUGUSTINUS sieht eine Verwandtschaft zwischen *Gen.* 1. 1-2 und *Timaios*, 31 b). Auf diese Weise zieht AUGUSTINUS die Platoniker allen anderen griechischen Philosophenschulen vor, ganz besonders aber den jonischen Naturphilosophen, die er zusammen mit den Stoikern und Epikuräern für «Materialisten» hält : *sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt...* (*De Civ. Dei* VIII, 5).

Hier findet sich das produktive Missverständnis AUGUSTINUS gegenüber dem griechischen Begriff der *Materie*. Wenn immer AUGUSTINUS gegen ein «materialistisches» Gottesbild warnt (vgl. *De Trin.* VIII, 2 in Bezug auf eine materialistische Deutung der Trinität in Analogie zum Mythos

22. E. PRZYWARA, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, Nürnberg 1959, S. 147 ff ; Vgl. auch : H.D. RANKIN, *Plato and the Individual*, New York 1964, p. 77 ff ; L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1908.

vom dreileibigen Geryones) versteht er « Materie » im Sinn der (aristotelischen) « zweiten Materie » (*materia secunda* der Scholastiker) als der schon geformten Materie von dreidimensionalen Körpern. Auf Grund der Unterscheidung von Geist und Materie, nicht-ausgedehnter und ausgedehnter Wirklichkeit, bestreitet AUGUSTINUS zu Recht mit der gesamten metaphysischen Tradition der Antike die Anwendung dieses Materiebegriffes auf Gott als reinem, ohne Raum-Zeit-Beschränkung sich selbst und in allem Geschaffenem gegenwärtigen Geist. Die eigentliche Frage nach dem antiken Materiebegriff kreist aber seit PLATON-ARISTOTELES — und den jonischen Naturphilosophen — um die « erste Materie » (πρώτη ὕλη), um das ontologische Prinzip von Materialität überhaupt²³. Obwohl die platonisch-aristotelische Interpretation diese « erste Materie » philosophisch als ein (zwar ungeschaffen-ewiges) Koprinzip zur « Form » versteht, PLATON als χώρα (*Tim.* 49 a ff.), ARISTOTELES als πρῶτον ὑποκείμενον (*Phys.* A 9, 192 a 5, 31 f.), so weist doch die von beiden Philosophen gebrauchte Analogie zum *Weiblich-Mütterlichen* (vgl. *Tim.* 50 c ; *Phys.* I 9, 192 a 13-14) indirekt noch auf die ursprünglich « matriarchale » Symbolik zurück. Die « erste Materie », die ARISTOTELES allerdings nicht mehr als mythische « Weltmutter » oder « Weltmaterie » begreift, sondern als die Materialursache für die Entstehung von Naturdingen, die ihr eigentliches Sein von der « Form » (εἶδος) — dem Prinzip der « patriarchalen » Seinsauffassung — erhalten, ist aber die aristotelisch verwandelte φύσις (« Natur » als ἀρχή aller Dinge) der jonischen Naturphilosophen. Das beginnend wissenschaftliche Denken der Jonier bedeutet selbst schon eine erste Entmythologisierung der ursprünglich religiös-mythischen « Grossen Mutter » (Wasser und Erde wurden dann die bevorzugten Symbole der « weiblichen », Luft und Feuer die der « männlichen » *Physis*) zur *Physis-natura*. Dies alles hat nichts mit « Materialismus » zu tun (welches Wort überhaupt erst nach der Unterscheidung von Materie-Form, Körper-Geist usw. in der klassisch-griechischen Philosophie einen angebbaren Sinn erhält), sondern mit dem in die griechische Philosophie hereinragenden Problem des « matriarchalen » Gottesverständnisses. Die klassisch-griechische Philosophie hat aber dieses Gottesverständnis zugunsten eines « patriarchalen » Gottesbegriffes einer

23. Der aristotelische Begriff der πρώτη ὕλη (*materia prima*), wonach dieses Prinzip immer Prinzip eines materiellen Dinges ist, ohne selbst Materie (im Sinne der scholastischen « *materia secunda* » zu sein) erfuhr schon bei THEOPHRAST und dann in der STOA eine Umwandlung in den Begriff der « geformten » (ausgedehnten) Materie. Vgl. C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, S. 294-295 ; A. RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris 1906, S. 462 f. Für die Stoiker ist die « erste Materie » der qualitätslose Körper mit drei Dimensionen, raumfüllend und einen Widerstand darbietend (vgl. BAEUMKER, S. 326-370). Auf diese Weise konnte sich dann der neuzeitliche Begriff der Materie als *res extensa* (seit DESCARTES im Gegensatz zur *res cogitans*) ausbilden, wobei das ontologische Problem der « ersten Materie » (mit seinen Wurzeln im « matriarchalen » Seinsverständnis der vor- und frühgriechischen Zeit) mehr und mehr in Vergessenheit geriet.

« ewigen, unbeweglichen, von dem Sinnlichen getrennte(n), selbständig existierende(n) Wesenheit » (ARISTOTELES, *Met.* 1073 a 3), die ohne jeden inneren Bezug zur « ersten Materie » (ἡ πρώτη) gedacht wird, abgelehnt. Dieser Hervorgang eines einseitig patriarchalen Gottesverständnisses — das mythisch freilich schon in der Zeus-Religion vorweggenommen war — im Raum der Philosophie und die gleichzeitige Ablehnung eines früheren matriarchalen Gottesverständnisses (das in der klassischen Zeit fast nur mehr in den Eleusinischen Mysterien der Demeter-Persephone und teilweise im Dionysoskult Ausdruck fand) widerspiegeln sich im Vorrangigwerden des Formprinzips (εἶδος) gegenüber dem Materieprinzip (ὕλη) bei PLATON-ARISTOTELES, darin auch die parmenideische Negation des « Werdens » zugunsten des « Seins », wenngleich in gemilderter Form, wiederkehrt. In diesem patriarchalen Weltbild muss nun auch das Göttliche als *reines Sein* (ὄν, οὐσία), als unveränderlich-unbewegtes Eidos-Sein, begriffen werden, während alles Bewegungshafte in der Welt und den Naturdingen seinen Grund im Prinzip der « ersten Materie » hat, das auf eine ungeklärte Weise zum Prinzip des Gegen-Göttlichen — und bei PLOTINUS auch des Bösen — wird. Der « ersten Materie » — als der philosophisch formalisierten Nachfolgerin der mythischen « Magna Mater », die auch das Urbild des abendländischen « Welt »-und « Natur »-Begriffes ist — muss demnach alle inhaltliche-seinshafte Bestimmtheit, die ihr von sich her zukäme, genommen werden (ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν : *Met.* 1036 a 8) und sie kann nur durch die (gedankliche) Negation aller Seins- und Formbestimmtheit an den Dingen, nur als Privation des Eidos-Seins, und dementsprechend nur in Analogie zum Formprinzip (καὶ ἀναλογίαν : *Phys.* 17, 191 a 8) indirekt begriffen werden.

AUGUSTINUS begreift diese « erste Materie », die er « *materia informis* »²⁴, nennt und die nach ihm durch den göttlichen Schöpfungsakt unmittelbar zusammen mit der Form geschaffen wurde (*formatam quippe creavit materiam* : *De Gen. ad litt.* I, 15, 29), im Blick auf *Gen.* 1, 1 und *Weisheit* 11, 18 (*Qui fecisti mundum de materia informi*) unter verschiedenen Namen : *terra invisibilis et incomposita, abyssus cum tenebris, aqua super quam Spiritus ferebatur* (*De Gen. cont. Manich.* I, 7, 12). Auf Grund des Schöpfungsglaubens wird aber von AUGUSTINUS hier jede Analogie zu einem « matriarchalen » Gottesverständnis abgelehnt. Mit der Entmythologisierung auch des griechischen Mythos vom « Chaos » (das mit dem Symbol der « Nacht » einst für die « Grosse Mutter », ihres Lebens- und Todesschosses, gestanden hat) durch den biblischen Schöpfungsglauben (*De Gen. cont. Manich.* I, 5, 9 ; *De Gen. ad litt. Lib. imp.* 4, 12) konnte die Frage, ob und wie die « matriarchale » Gottesvorstellung in den « patriarchalen » Monotheismus — ohne den Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzuheben — integriert werden könnte, nicht mehr aufkommen.

24. Vgl. E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, New York 1960, p. 198 ff ; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, S. 273-276.

AUGUSTINUS begegnete im Problem der « materia informis », die sozusagen ein Mittleres zwischen dem absoluten Nichts und der ersten geschaffenen Form ist (*paene nihil* : *Confess.* XII, 15, 22 ; *illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat ; iam tamen erat, quod formari poterat* : Ebd. XII, 8, 8 ; *habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil* : *De vera relig.* 18, 35 ; *De Gen. ad litt. Lib. imp.* 15, 51) einer ähnlichen, durch den Schöpfungsbericht nur noch verschärften, Schwierigkeit, die schon dem platonischen Begriff der $\chi\omega\mu\alpha$ und dem aristotelischen Begriff der $\epsilon\lambda\eta\ \pi\rho\omega\tau\eta$ zugrundelag. Genausowenig wie *Platons* und *Aristoteles'* « patriarchale » Seinsdeutung die einstige « matriarchale » Seinserfahrung zu assimilieren vermochten — so dass es dann auch kein Analogon der Hyle-Materie im göttlichen Sein gibt —, genausowenig vermochte AUGUSTINUS die « materia informis » mit dem biblischen Vater- und Schöpfergottglauben zu versöhnen²⁵.

Und doch hat der geniale Spürsinn AUGUSTINS — in diesem Sinn auch der späteren durch THOMAS VON AQUIN inaugurierten Deutung der *materia prima* überlegen — eine hierarchische *analogia materiae* (*materia informis*, *materia corporalis*, *materia spiritualis*) in den Ansatz gebracht (vgl. *De Gen. ad litt.* V, 5, 13), die den Keim einer Analogie der *materia spiritualis* (die AUGUSTINUS dem geschaffenen Wesen der Engel zuschrieb) auch auf Gott hin enthalten hätte. Das Problem einer « geistigen (intelligiblen) Materie » ($\epsilon\lambda\eta\ \nu\omicron\eta\tau\eta$), die ARISTOTELES den von der Stofflichkeit, nicht aber von der Grösse abstrahierten mathematischen Gegenständen zugeschrieben hatte, ist AUGUSTINUS wohl über PLOTINUS, *Enn.* II, 4, 1-5, V, 1, 5 u.a., bekannt gewesen, der selbst die Polarität von Form-Materie, Akt-Potenz über ARISTOTELES hinaus auch auf die geistige Wirklichkeit angewandt hatte²⁶. Was aber in dieser Problematik der antiken Philosophie für die Folgezeit nicht mehr fruchtbar wurde, obwohl es in der vor-philosophischen, mythisch-religiösen Erfahrung der Griechen verwurzelt war, ist der wesentliche Sachverhalt, dass das gesamte Materie-Problem in die « matriarchale » Vorstellung des Göttlichen zurückweist. Und dieses matriarchale Gottesbild (als inneres Moment am patriarchalen Gottesbild) vermochte auch AUGUSTINUS nicht in das biblisch-christliche Gottesverständnis zu integrieren. Damit waren, wie wir abschliessend zeigen möchten, auch die Bemühungen AUGUSTINS, vor allem von der platonisch-plotinischen Ontologie der « trinitarischen » Struktur der Wirklichkeit her ein philosophisches Analogon zum christlichen Trinitätsproblem zu finden, letztlich zum Scheitern verurteilt.

25. Innerhalb des Rahmens des biblischen Schöpfungsglaubens konnte AUGUSTINUS den Implikationen des Plotinischen Materiebegriffes (*Enn.* 1, 8 : Gegenprinzip zum Göttlichen) widerstehen und eher dem Porphyrischen Materiebegriff folgen, wo der Materie ein Minimum von Sein und Gutheit zukommt (*De ver. rel.* 18, 35-36). Vgl. E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, New York 1970, p. 135 ff.

26. H. ARMSTRONG, *Spiritual or Intelligible Matter*, in *Augustinus Magister* I, pp. 277-283 ; P. BISSELS, *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, in *Franziskanische Studien* 38 (1956) 241-295.

3. AUGUSTINUS' KRITIK DER «TRINITARISCHEN ONTOLOGIE» IM PLATONISCH-NEUPLATONISCHEN DENKEN.

In den *Quaestiones in Heptateuchum* II, 25, stellt AUGUSTINUS — im Anschluss an DIDYMUS VON ALEXANDRIA — fest, dass die grössten heidnischen Philosophen zwar eine — freilich erst von der Christusoffenbarung her deutlich erkennbare — Vorahnung des Mysteriums von Vater und Sohn in der Trinität, nicht aber des Heiligen Geistes, besessen hätten: *...summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine Spiritu sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint, quod etiam Didymus in libro suo meminit, quem scripsit de Spiritu sancto (Didymus in lib. I de Spiritu sancto) (Qu. in Hept. II, 25).* AUGUSTINUS hat hier die Platoniker und Neuplatoniker vor Augen, die ihm wegen ihres spirituellen Gottesbegriffes (den er noch in *De Civ. Dei* VIII, 6 preist) seit der Zeit seiner Konversion zum Christentum nicht nur am nächsten zum christlichen Glauben standen (*De vera relig.* 4, 7), sondern in denen er auch eine Vorausschattung der Lehre von Vater (*principium*) und Sohn (*Verbum*) in der Trinität zu erkennen glaubte (*Conf.* VII, 9). Obwohl AUGUSTINUS Hochschätzung der Platoniker — getrübt durch die Begegnung mit den antichristlichen Schriften des Neuplatonikers PORPHYRIOS (vgl. *Conf.* VII, 9, 15, VIII, 1, 2; *De Trin.* IV, 15, 20; *In Ioann. ev., tr.* 2, 2-4; *De Civ. Dei* XIX, 23) — im Laufe seines Lebens immer mehr zurücktrat, so kann er doch noch so spät als in *De Civ. Dei* XI, 25 die Erkenntnis der Platoniker, dass der eine Gott in seinem dreifachen Wirken *naturarum omnium auctor, intellegentiae dator* und *amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator* sei, preisen und zugleich darauf hinweisen, dass PLATO sogar die philosophischen Wissenszweige («Physik»: Natur der Dinge; «Logik»: Erkenntnis der Wahrheit; «Ethik»: das Gut menschlicher Handlungen) triadisch geordnet habe. Schon früher hat AUGUSTINUS in *Lib. 83 Quaest., quaest.* 18, von diesem platonischen Hintergrund die drei philosophischen Grundfragen so formuliert: *utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum approbandum improbandumve.*

Es muss allerdings daran erinnert werden, dass AUGUSTINUS jedwede «trinitarische» Formel in der antiken Philosophie — seinem Grundprinzip von der *fides quaerens intellectum* folgend, das eine grundsätzliche Kritik der menschlichen *ratio* einschloss, ohne den Glauben der Irrationalität auszuliefern —, alle *vestigia Trinitatis* in der subhumanen Schöpfung, ja selbst die *Imago Trinitatis* im menschlichen Geist nie um ihrer selbst willen (von einem rein philosophischen Standpunkt aus), sondern nur als Zeichen der (allerdings nur in der Christusoffenbarung endgültig erkennbaren) Präsenz des dreieinen Gottes in allem Geschaffenen verstand. Schon nach seiner Konversion während des Aufenthaltes in Tagaste (387-391) finden sich im Anschluss an die Schriften von AMBROSIO und HILARIO (dem ersten Theologen der «Trinität» im Westen) die

ersten trinitätstheologischen Versuche Augustins (*De ver. rel.* 43, 81 : *Verbum Dei* als Bild und Gleichnis des Vaters ; *De div. quaest.*, q. 23 : Verhältnis von Substanz und Personen in Gott). Aber erst seit etwa 413 arbeitet AUGUSTINUS, nachdem er mit den Schriften von GREGOR VON NAZIANZ vertraut wurde, eine trinitarische Ontologie aus, die eine Komponente seiner biblischen Exegese und Theologie ist²⁷. Von *Apg.* 17, 28 (Partizipation alles Seienden in Gott), *Rom.* 11, 36 (Gott, *a quo, per quem* und *in quo* alle Dinge ihren Ursprung haben, und *Weish.* 11, 21 (Gott hat alle Dinge gemäss *mensura et numerus et pondus* geordnet : in *De Gen. c. Man.* I, 16, 26 auf die Trinität angewandt, dann in philosophische Terminologie übersetzt : *modus, species, ordo*) her arbeitet er seine Trinitätstheologie aus²⁸. Schon in Tagaste hat AUGUSTINUS (um gegen die Arianer zu zeigen, dass die Tätigkeit der drei göttlichen Personen untrennbar und simultan ist : *De ver. rel.* 7, 13) *Io.* 6, 44 (« Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater... ihn nicht zieht »), *Io.* 14, 6 (« Niemand kommt zum Vater als durch mich ») und *Io.* 16, 13 (« Wenn aber er, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen ») als biblisches Zeugnis für die Unterschiedenheit der göttlichen Personen in der einen göttlichen Natur angeführt und in der menschlichen Aktivität und ihrer Einheit im einen Menschen (Sein, Erkennen, Wollen) ein Analogon dafür gesehen (*De div. quaest.* qu. 19). Im späteren Teil der *Confessiones* (XIII, 11) finden sich dann die in *De Trin.* VIII-xv (geschrieben von 410 oder 412 an) und *De Civ. Dei* XI, 26-28 (geschrieben 416) voll entfalteten Ansätze der « psychologischen » Trinitätstheologie AUGUSTINS, die eine erste Vermittlung zwischen den Daten der Theologie (Offenbarungsglaube) und der (platonisch inspirierten) Anthropologie darstellen : *Vellem ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas, sed dico, ubi se exercent et probent et*

27. Vgl. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940, S. 141-159 ; E. TESSELLE, *Augustine the Theologian*, p. 294 ff.

28. J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, Dubuque, Iowa 1963, p. 87 ff. Im Ternar *numerus, mensura, pondus* erscheint auch die augustinische Analogie zwischen *pondus* (Streben der Körper nach ihrem natürlichen Ort, « Gravität ») und *amor* (geistige Liebe), worin letztlich eine Analogie auch zwischen dem Materieprinzip und der göttlichen Liebe impliziert ist, die AUGUSTINUS nicht entfaltet hat. Vgl. *Conf.* XIII, 9, 10 : « *Pondus meum amor meus ; eo feror quocumque feror* » ; *Epist.* 55, 10, 18 : « *Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis* » ; *Epist.* 157, 2, 9 : « *Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur* ». Vgl. auch *De Civ. Dei* XI, 28. Wäre die geistige Ubiquität des Heiligen Geistes (der Person seienden ekstatischen Liebesbewegung in der Trinität) nicht das *primum analogatum* auch des Materiegrundes und seiner Erscheinung (*pondus*) in der raum-zeitlichen Welt, deren quantitative *extensio* ein fernes Derivat der innergöttlichen Liebesekstase von Vater und Sohn im Heiligen Geist wäre ? Vgl. *De Gen. c. Man.*, I, 16, 26. W.J. ROCHE, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine, in The New Scholasticism* 15 (1941) 350-376 ; R. ALLERS, *Triad and Mediation in Augustine*, *Ebd.* 31 (1957) 499-525. Vgl. noch J. KEPLERS (1571-1630) Symbolisierung des Raumes als Analogie für den Heiligen Geist (A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York 1957, p. 58).

sentiant, quam longe sunt. Dico autem haec tria : esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo : sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest. Certe coram se est...

Obwohl AUGUSTINUS im platonischen Gottesbild (Gott als « einfaches, unveränderliches, geistiges Sein », « ewige Wahrheit », « höchstes Gut » : vgl. *De Civ. Dei* VIII, c. 6-8) die höchste Verwandtschaft mit dem christlichen Trinitätsglauben entdeckte (...*quod et rerum creaturarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum ; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritatis doctrinae, et felicitas vitae : ebd. c. 9*) und er im Blick auf Röm. 1, 19-20 auch den Weisen anderer Völker eine solche « natürliche Gotteserkenntnis » nicht abspricht (*Atlantici Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani... : ebd. c. 9*), so wendet er sich doch, wie wir schon sagten, dagegen, dass in den platonisch-neuplatonischen (« trinitarischen ») Formeln für die drei Funktionen des Göttlichen ein Analogon für den « Heiligen Geist » (in der christlichen Trinitätstheologie) gefunden werden könne. Dies ist zunächst erstaunlich, da AUGUSTINUS einerseits keine Schwierigkeiten findet, « Vater » und « Sohn » der christlichen Trinität in der antiken Philosophie vorausgeschattet zu finden, und andererseits doch die dritte Charakteristik des platonischen Gottesbildes (*ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei... : De Civ. Dei* VIII, 8), die auf der menschlichen Seite ihre Korrelate im *frui Deo, amare, velle* usw. hat, für eine Analogie auf den « Heiligen Geist » hin zulässt. Schon sehr früh hat AUGUSTINUS auch das auf Seiten der untermenschlichen Dinge sich als Einheit, Koordination und Kooperation findende Analogon zum menschlichen « Streben » und « Lieben » (*ut in eo quod est, maneat quantum potest : Ep. 11, 3 ; quo congruit : De div. quaest. q. 18*) ; *ordo* (*De ver. rel. 7, 13*), *ordinem proprium... tenet* (*De mus., VI, 17, 56*), *sibi amica esse* (*De div. quaest., qu. 18*) auf die dritte Person in der göttlichen Trinität bezogen (*Manentia quaedam in qua sunt omnia* (*Ep. 11, 3*) ; *divitiis Bonitatis eius, qua... Charitate, iunguntur* (*De mus. VI, 17, 56*) ; *Salus, Donum* (*De ver. rel., 11, 21*), *Convenientia* (*De ver. rel., 39, 72 etc.*)²⁹. Auf der menschlichen Seite schliesst nach AUGUSTINUS, *De Trin.* VIII, 8, 12, die menschliche Liebe letztlich sogar die Erfahrung der ganzen Trinität ein, obwohl die « Liebe » selbst (als unterschieden von ihrem Subjekt und Objekt) das besondere Abbild des Heiligen Geistes ist, dessen *proprium donum* selbst die von ihm geschenkte *dilectio* ist, die sich in der brüderlichen Liebe realisiert. In diesen grossartigen Ausführungen Augustins über den *ordo amoris* zwischen Gott und Mensch mit seinem trinitarischen Hintergrund will es trotzdem dem grossen Theologen der Liebe nicht gelingen a) in Gott die der göttlichen Wesenheit zugehörige (und so allen drei Personen eignende) Liebe von der dem Heiligen Geist

29. Vgl. E. TESSELLE, a. a. O. p. 120 ; A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, S. 56 ff.

als personale Eigentümlichkeit zugehörigen Liebe adäquat zu unterscheiden (vgl. *In Ioann. ep.*, tr. 7, 6, wo « dilectio » beides umfaßt)³⁰ und b) die geschlechtliche Liebe von Mann und Frau (a priori zur brüderlichen Liebe) in ein unmittelbares Verhältnis zur innertrinitarischen Liebe zu bringen³¹. In *De Trin.* VIII, 10, 14 — wo bezeichnenderweise die Terminologie zwischen der (christlich gemeinten) *charitas* und dem natürlichen *amor* seltsam oszilliert — kann AUGUSTINUS nicht umhin, auch die « fleischliche Liebe » (*carnalis amor*) als ein *Vestigium Trinitatis* zu sehen, aber nur, um im selben Augenblick zu dem nur in der menschlichen Geistseele gegebenen *imago*-Abbild der trinitarischen Liebe (*dilectio*) aufzusteigen: *Amor autem aliquid amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in externis carnalibusque amoribus ita est: sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum.*

Man wird diesen augustinischen Aufstieg von der (geschlechtlich dem *homo exterior* eigenen) Liebe zu der dem *homo interior*, nämlich

30. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, S. 387.

31. Die geschlechtlich fundierte Liebe ist immer eine Liebe von Person zu Person und impliziert das Kind als Person, während AUGUSTINUS' psychologische Trinitätstheologie nur die Selbstliebe einer menschlichen Person (auch als Analogie auf die subsistente Liebe des Hl. Geistes in Gott) als « Imago Dei » kennt. RICHARD VON ST. VIKTOR hat in seinem Werk « *De Trinitate* » später die persönliche Liebe der Freundschaft zum Ausgangspunkt seiner Trinitätsspekulation genommen, wodurch er von vornherein einen Begriff der Liebe mit einer Dreiheit von Personen (schon auf der kreatürlichen Ebene) als Analogie für die trinitarischen Beziehungen in Gott in Ansatz brachte. Nach ihm verlangt die vollkommene Freundschaftslove (*mutuus amor*) die Offenheit auf eine dritte Person (als *condilectus*) (*De Trin.* 3, 11), von woher er die Analogie für die göttliche Trinität ableitet: « Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit » (*Ebd.* 3, 11). Auf diese Weise ist hier bei Richard von St. Viktor ein Übergang von der rein spirituellen Liebe (bei AUGUSTINUS) zur (dreipersonalen) Freundschaftslove und von da sogar zur geschlechtlich fundierten Personliebe gegeben (Richard gibt in *De Trin.* 5, 6 das Beispiel von Adam, Eva und Seth), obwohl dann in einer gewissen — dann auch bei THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I, 36, 3 ad 1 (Adam, Eva, Abel) übernommenen — rigorosen Auslegung der innertrinitarischen Hervorgänge der « Vater » mit Adam, der « Sohn » mit Eva, der « Heilige Geist » mit Seth verglichen wird. Den vom Gesamtzusammenhang der Offenbarungsgeschichte her möglichen Vergleich des Hl. Geistes mit der Mutter in der Familie (*vgl. ruah Jahweh* ursprünglich ein « weibliches » Wort im A.T.), den THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I, 93, 6 ad 2, ablehnte, hat erstmals M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* I, n. 1019, aufgestellt. Man wird hier nur weiterkommen, wenn man die Vernachlässigung des « matriarchalen » Gottesverständnisses in der abendländischen Metaphysik und Theologie in Betracht zieht, wonach das weiblich-mütterliche Element der menschlichen Existenz keine Analogie auf den dreieinen Gott hin darstellen konnte. In diesem Sinn scheint uns auch der von S. GIULIANI, *La famiglia è l'immagine della Trinità in Angelicum* 38 (1961) 257-310, wieder aufgenommene Vergleich zwischen dem Heiligen Geist und dem Kind in der Familie unzutreffend. Vgl. F.K. MAYR, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, in *Zeitschrift f. Theologie und Kirche*, 68 (1971) 427-477.

dem menschlichen Geiste, eignenden Liebe nur von dem platonischen Hintergrund her verstehen können, wonach das Wesen menschlicher Liebe von vornherein im Geiste des Menschen lokalisiert wird, der dann in seinem höchsten Teil (wie *De Trin.* XII, 12, 19 schon zeigte) selbst mit dem spiritualisierten «Männlichen» (*...imaginem Dei viro tantum tribuendo, non etiam feminae*) gleichgesetzt wird, weil nur dieser so in Analogie zum Männlichsein des Menschen begriffene »Geist« (*mens, ratio superior*) — darin sowohl für AUGUSTINUS als auch für PLATO das Weiblichsein des Menschen keine Analogie auf den göttlichen Geist hin darstellt — als die *Imago Dei* verstanden werden kann. Von dem schon früher Gesagten her wird deutlich, dass AUGUSTINUS auf diese Weise auch diese so am Männlichen orientierte Liebe (ohne weibliche Komplementarität) zum Abbild der dem göttlichen Wesen (*substantia, essentia*) zukommenden Liebe nimmt, dann aber — in der Erörterung der den Heiligen Geist allein als personale Eigentümlichkeit charakterisierenden »Liebe« — diese Liebe auch auf den Heiligen Geist (als der dritten Person in der einen göttlichen Wesenheit) überträgt. Dies führt zum impliziten Sieg auch der »patriarchalen« Auffassung der Liebe (mit ihren griechisch-metaphysischen Ursprüngen) in Sachen der Trinitätstheologie, und hier besonders in der Analogie zwischen menschlicher Liebe und dem Heiligen Geist in Gott.

Nun wird aber auch deutlich, warum AUGUSTINUS in den triadischen Prinzipien (ἀρχαί) der platonisch-neuplatonischen Metaphysik nur für »Vater« und »Sohn« in der christlichen Trinität, nicht aber für den »Heiligen Geist«, eine Präfiguration des Mysteriums des dreieinen Gottes finden konnte. Zunächst: AUGUSTINUS übergeht mit Stillschweigen die erste »trinitarische« Formel in PLATON, *Tim.* 50 c, wonach »Idee« — »das Werdende« — »aufnehmende Materie« in Analogie zu »Vater« — »Kind« — »Mutter« verstanden werden (vgl. auch *Tim.* 52 c ff.: *Sein-Werden-Raum* als »drei gesonderte Gattungen...«, die schon bestanden, ehe denn noch die Welt ward»). Offenbar lag hier für AUGUSTINUS eine pantheistische oder materialistische Missdeutung dieser Formel nahe, so dass sie ihm für eine Analogie auf die Trinität hin als ungeeignet erschien. Anstattdessen nimmt AUGUSTINUS die andere »trinitarische« Formel in PLATON, *Tim.* 28 a ff. (die ihm allerdings nur über PLOTINUS und PORPHYRIUS vermittelt war) auf, wonach Gott (Idee) mit dem »Vater« im eigentlichen Sinn (in Übereinstimmung mit *Tim.* 50 c), der im Hinblick auf die Ideenwelt den Kosmos schaffende Demiurg (*Tim.* 28 c) mit dem »Sohn« (der allerdings in Beziehung zur Welt auch »Schöpfer und Vater dieses Alls« genannt wird), und die der Weltformung zugrundeliegende Chora-Materie (in Übereinstimmung mit *Tim.* 50 c) mit der »Mutter« verglichen wird. Aber schon im platonischen Mythos wird betont, dass der Demiurg die »Welt« (zusammen mit der »Zeit« als dem bewegten Abbild der unbewegten Ewigkeit), die selbst aus einer unsichtbaren »Weltseele« (*anima mundi*, die an der Vernunft des ewig Seienden teilhat) und einem sichtbaren Körper besteht, sozusagen aus dem Nichtig-Chaotischen der (»mütterlichen«) Chora-Materie entriss und sie dem (»väter-

lichen») Urbild der Ideen möglichst anzugleichen suchte: «Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es belebt und bewegt und ein Bild der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in dieser seiner Freude beschloss er denn, es noch mehr seinem Urbilde ähnlich zu machen. Gleichwie nun dieses selber ein unvergängliches Lebendiges ist, ebenso unternahm er es daher, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem ebensolchen zu machen» (*Tim.* 37 b ff.). Ausserdem wird die «göttliche Güte» («Und in einem Guten entsteht niemals Neid») als das Motiv der Weltformung — der Überführung aus dem Chaos in den Kosmos — angegeben (*Tim.* 29 d ff.) und die Welt als mit einer Seele begabtes Vernunftwesen begriffen: «Und so darf man es denn mit Wahrscheinlichkeit aussprechen, dass diese Welt als ein wirklich beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung entstanden ist». Hier wird der Gedanke deutlich — ein urgriechischer Gedanke —, den schön geformten Kosmos selbst nicht mehr in Analogie zum «mütterlichen» Prinzip der Chora-Materie (die einst als die φύσις der Vorsokratiker noch auf die «Grosse Mutter» zurückwies), sondern in Analogie zum «väterlichen» Prinzip der Idee zu verstehen, wodurch der Kosmos dem «patriarchalen» Gedankensystem assimiliert werden konnte.

PLOTINUS, *Enn.* V, 1 ff. schliesst dann — in einer Neuinterpretation der platonischen Prinzipienlehre auf dem Hintergrund der Lehre von den «Emanationen», wonach alle Wirklichkeit in hierarchischer Ordnung aus dem Urüberfluss des ursprünglich «Einen» als des sich mitteilenden Guten entspringt (vgl. *Enn.* V, 1, 6: Ausstrahlung; *Enn.* V, 4, 1: Zeugung; *Enn.* III, 8, 10: Emanation aus einer Quelle) — in der berühmten Lehre von den «drei ursprünglichen Hypostasen (Prinzipien)», nämlich des «Einen» (Ἐν), des göttlichen «Intellektes» (Νοῦς) und der «Weltseele» (ψυχή), daraus die Einzelseelen mit ihrer Inkarnation in der am weitesten vom Ur-Einen entfernten und zugleich das Prinzip des Bösen darstellenden «ersten Materie» entspringen, diese Entfaltung der «trinitarischen» Formel ab. Die neuplatonische «Trinität»³² (die in sich

32. Vgl. Th. WHITTAKER, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, Hildesheim 1961 (Reprint der Aufl. in Cambridge 1928), S. 55 ff.; E. BRÉHIER, *The Philosophy of Plotinus*, Chicago 1958, p. 164 ff.; P. HENRY, *Plotin et l'Occident: Spicilegium Iouaniense XV* (Louvain 1934); W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., London³ 1929; H. R. SCHWYZER, *Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35 a*, in *Rhein. Museum für Philologie* 84 (1935) 360-68; A. DAHL, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund 1945; O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München 1964; J.-L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg 1960; J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964; W. THEILER, *Porphyrrios und Augustin: Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse X*, 1, Halle 1933; J. WYTZES, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins' de Genesi ad litteram* in *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 39 (1940) 137-151; Ch. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rom 1953; E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York 1960, p. 105 ff, 210 ff. Über die frühe politische Anwendung der «patriar-

ein gegliedertes, monadisches Geistreich darstellt, wo die selbst göttliche, mit Zeus verglichene «Weltseele» die Vermittlung zwischen dem intelligiblen und sensiblen Wirklichkeitsbereich bewirkt), hat ihre teilweise Entsprechung in der platonischen «Idee des Guten» (Eines), im Demiurgen (Nous) und in der Weltseele (Psyche: *Enn.* V, 1, 8). Die «Weltseele» als die dritte Hypostase hat in PLOTINUS eine zweideutige Stellung (auf die PLOTINUS, *Enn.* III, 4, 3 mit Verweis auf PLATONS Seelenlehre im *Phaidros* und im *Timaios* selbst aufmerksam macht): sie ist einerseits (stoischer Einfluss auf PLOTINUS) die gute, einigende Macht des Universums, andererseits (orphisch-pythagoräische Tradition) die — vor allem in den Einzelseelen — durch einen Urfall vom Intelligiblen in den sinnlichen Bereich verbannte Seele. Obwohl PLOTINUS grundsätzlich an der ersteren Interpretation festhält, wonach die Weltseele und ihr folgend alle anderen Seelen eine natürliche Tendenz zur Vereinigung mit der Materie (Körper) haben (vgl. *Enn.* IV, 8, 6; V, 2, 1 usw.), so ist er sich doch auch, vor allem im Hinblick auf die menschliche Seele, der Gefahr des Abstieges der Seele in den materiellen Bereich bewusst, wodurch sie sich von der geistigen Quelle isolieren (*Enn.* IV, 8, 4) und in ihr eigenes Abbild in der Materie (dem «Spiegel des Dionysos») verlieren kann (*Enn.* IV, 3, 12; 17). Dies führt zu einer gewissen widersprüchlichen Konzeption der Seele (und indirekt auch der «Weltseele», die freilich trotz ihrer Einigung mit der Materie immer im göttlich-intelligiblen Bereich verweilt: *Enn.* III, 8, 5) in PLOTINUS, darin der dualistische Gegensatz von Geist und Materie sichtbar wird (*Enn.* III, 6, 7; 1, 2, 1 etc.). Die Einzelseele muss sich durch die Flucht von der Sinnenwelt von den Fesseln der Materie, die als «erste Materie» (ὄλη, die die ἀνάγκη in PLATONS *Timaios* repräsentiert) das Prinzip des Negativen und des Übels in der materiellen Welt ist, befreien (*Enn.* VI, 9, 9; III, 6, 5).

Die plotinische «Weltseele» als die dritte göttliche Hypostase hat die ursprünglich *positiven* Züge der φύσις und des ἀπειρον, der beseelten und unbegrenzten «Natur» als des Prinzips aller Dinge und als des in der Welt immanenten Göttlichen (vgl. die Wiederaufnahme dieser Konzeption bei den PLOTINUS beeinflussenden Stoikern) in sich integriert³³,

chalen » Interpretation von Vater und Sohn in der göttliche Trinität auf den irdischen Imperator vgl. den Apologeten ATHENAGORAS, *Leg.* 18, der Marcus Aurelius und Commodus mit «Vater» und «Sohn» verglich, und EUSEBIUS, *Laus Constantini* 3, 5-6, der Konstantius Alleinherrschaft mit der göttlichen Monarchie verglich.

33. In einer gewissen Weise überschreitet schon das «Eine» PLOTINS die Grenzen der griechischen Form-Metaphysik (antizipiert in PLATONS «Idee des Guten»), so dass es selbst — im Unterschied zum negativen Apeiron-Charakter der «ersten Materie» — in sich ein positives ἀπειρον ist, eine vollkommene und unendliche Seinsfülle, das auch die «unbestimmte» erste Materie aus sich hervorgehen lässt (*Enn.* II, 4, 15). Es scheint, dass dieser Apeiron-Charakter im «Einen» selbst eine gewisse Zueignung der im klassischen Griechentum mit dem «matriarchalen» Prinzip der Chora-Materie symbolisierten Charaktere der ursprünglich mythischen «Grossen Mutter» auch an das höchste göttliche Prinzip ist, darin man dann (entweder vom Orient her beeinflusst oder von PLATONS Metaphysik des «Einen» und «Guten» abgeleitet) den «Mystizismus» PLOTINS gesehen hat.

während die *negativen* Züge (*Enn.* III. 6, 19) der « ersten Materie » (wie schon bei PLATO und ARISTOTELES) verblieben. Auf diese Weise musste auch die plotinische Weltseele trotz ihrer höchstmöglichen Assimilation in den Bereich des Göttlich-Geistigen (πρόοδος und ἐπιστροφή, Ausgang vom und Heimkehr in den « Nous » und von da zum « Ureinen ») noch immer ihre anfängliche Verwandtschaft mit dem Prinzip der Materie, d.h. aber in religiös-mythischer Sprache: ihre Verwandtschaft mit dem Weltprinzip der « Grossen Mutter » und des göttlich « Weiblichen », in sich bewahren. Die materielle Natur (in ihrer produktiven Tätigkeit) verweist in PLOTINUS *Enn.* III, 8, 4, selbst auf die « Weltseele », aus deren Selbstkontemplation sie hervorgegangen ist, als auf ihre « Mutter »: Die « Weltseele » war in diesem Sinn (vgl. die STOIKER, die selbst Zeus zu Zeiten als männlich-weibliches Weltprinzip vorstellten) die nie vollständig ins « patriarchale » Weltbild aufgehobene « matriarchale » Komponente auch der plotinischen Lehre von den drei Hypostasen, darin das « Eine » und der « Nous » die patriarchale Komponente des Göttlichen symbolisierten. So konnte gemäss PROCLUS schon der platonische Philosoph NUMENIOS aus Apamea im 2. Jhd. n. Chr. die platonische « Trinität », die dann in den Neuplatonismus übernommen wurde, so umschreiben: πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεῦτερον· ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός³⁴).

Von hier aus wird verständlich, dass und warum AUGUSTINUS in der Auseinandersetzung mit dem triadischen Gottesbegriff der Neuplatoniker zwar im « Einen » und im « Nous » eine Analogie zu « Vater » und « Sohn » in der christlichen Trinitätsauffassung, dagegen in der « Weltseele » (Psyche) keinerlei Analogie zum « Heiligen Geiste » finden konnte (*sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerunt*: *Quaest. in Hept.* II, 25). Der Grund liegt a) gemäss AUGUSTINUS in der pantheistischen und schliesslich materialistischen Auffassung der « Weltseele », die so dem biblisch-christlichen Schöpfergottglauben widerspricht (vgl. seine Auseinandersetzung mit VARROS Gleichsetzung des Göttlichen mit der *anima mundi* in *De Civ. Dei* VII, 6 u.a.) und b) in der ihn mit der platonisch-neuplatonischen Philosophie verbindenden Ablehnung « matriarchaler » Analogien für Gott überhaupt, die sich für AUGUSTINUS im Begriff der *anima mundi* noch aufdrängten (vgl. *De Civ. Dei* VII, 26, wo AUGUSTINUS die Ansicht VARROS wiedergibt, dass die Mysterien der « Magna Mater » sich auf die Welt-mundus-bezögen). Abgesehen von der Widersprüchlichkeit der Stellung der « Weltseele » in der antiken Philosophie (für PLOTINUS nimmt die Weltseele die letzte Stelle in der Trinität der Hypostasen ein, für PORPHYRIUS steht sie in der Mitte zwischen dem « Einen » und dem « Nous »: *De Civ. Dei* X, 23) lehnt AUGUSTINUS den Vergleich zwischen « Weltseele » und « Heiligem Geist » auch deshalb ab, weil für ihn die der Weltseele zugeschriebene Mittlerfunktion zwischen der geistigen und sinnlichen Welt im Christentum allein Jesus Christus,

34. Vgl. Th. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, S. 34 f.

dem *Verbum incarnatum* als dem *Bonus...verusque Mediator* zukommt (*De Civ. Dei* X, 24 ; vgl. *ebd.* X, 23 ; X, 29). Damit erhellt sich nun — wie wir glauben — auch das in *De Trin* XII, 5, 5 gestellte Problem, ob die Frau in der Familie bzw. die Frau überhaupt (*De Trin.* XIII, 12, 19) eine *Imago Trinitatis* sein kann, genauerhin, ob sie eine *Imago* des Heiligen Geistes zu sein vermag. AUGUSTINUS negative Antwort kann jetzt (neben seiner platonisierenden Interpretation von *Gen.* 1, 26-27) vom weiteren Hintergrund der platonisch-neuplatonischen Metaphysik und Anthropologie her verstanden werden. Beide, das Prinzip der *χώρα-ύλη* (Materie), das im Neuplatonismus zwar bis zum Prinzip des Bösen abgewertet worden war, aber als die letzte Emanation vom göttlich *Einen* auch an der dritten göttlichen Hypostase (« Weltseele », *ψυχή*) partizipiert, und das in der mythischen Religion der Griechen gegebene weibliche Symbol der « Grossen Mutter », sind die Repräsentanten einer « matriarchalen » Gottesauffassung, die AUGUSTINUS, einig mit der antiken Philosophie, als Widerspruch sowohl zum primär « patriarchalen » (obzwar polytheistischen) Gottesbild des Klassischen Griechentums als auch zum « patriarchalen » (obzwar monotheistischen) Gottesbild des biblischen Christentums ablehnt. Auf diese Weise kann dann die (neuplatonische) « Weltseele », die — sozusagen als die Platzhalterin des vom Prinzip der Hyle-Materie isolierten und abgespaltenen *positiv* göttlich « Weiblich-Mütterlichen » im neuplatonischen Philosophenhimmel — noch immer in die uralteste « matriachale » Seins- und Gotteserfahrung zurückweist, auch nicht als Analogie für den Heiligen Geist der christlichen Trinität herangezogen werden, obwohl die neuplatonischen Prinzipien des « *Einen* » und des « *Nous* » (mit ihrer durchaus « patriarchalen » Konnotation) AUGUSTINUS als ferne Analogien für « Vater » und « Sohn » im christlichen Gottesbild zu dienen vermögen.

Da aber nun in der antiken Anthropologie die weibliche Existenz des Menschen als Abbild des Prinzips der Hyle-Materie, letztlich der mythischen « *Magna Mater* » verstanden wurde, kann für AUGUSTINUS, der sich diese antike Auffassung (durch gewisse paulinische Aussagen noch verschärft) zu eigen machte, die Frau auch in keiner Analogie zum Heiligen Geiste begriffen werden, da dies ja zugleich auch eine Analogie zwischen dem Prinzip der Materie bzw. dem Prinzip der (materialistisch interpretierten) « Weltseele » und der dritten göttlichen Person in der Trinität des Christentums impliziert hätte. Und gerade diese « matriachale » Analogie zwischen Weltseele und Heiligem Geist³⁵, die AUGUSTINUS

35. Vgl. zum philosophischen Problem : V. J. BOURKE, *St Augustine and the Cosmic Soul*, in *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 431-440. Vgl. auch den bei E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, S. 345, zitierten Text AUGUSTINUS über die (von der Weltseele durchformte) Welt (*mundus*), darin die Analogie mit dem Weiblich-Mütterlichen deutlich ist : « *Nam sicut matres gravidae sunt fetibus sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit* » (*De Trin.* III, 9, 16). Vgl. auch E. PORTALIÉ, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*.

im Werk des Neuplatonikers PORPHYRIOS angedeutet sieht (*Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium quem putamus te dicere Spiritum sanctum...*: *De Civ. Dei* X, 29, 1) lehnt AUGUSTINUS ab. Wie die Frau kein Analogon auf die Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes hin, im besonderen für den Heiligen Geist, zu sein vermag, so kann auch die Weltseele als die dritte neuplatonische Hypostase wegen ihres Materiebezuges in kein Verhältnis zum christlichen Mysterium des Heiligen Geistes gebracht werden.

Zum Abschluss sei aber noch auf einen impliziten Ansatz der Verhältnisbestimmung zwischen dem antiken Gedanken von der «Weltseele» und dem Mysterium des «Heiligen Geistes» in der augustinischen Theologie hingewiesen, die sich in der Idee von der «All-Gegenwart Gottes» ausdrückt³⁶. AUGUSTINUS folgte in seinen Schriften der exegetischen Regel, dass die Worte «Geist Gottes», «Geist Jahwes», «Geist des Herrn» oder einfach «Geist» (*spiritus*) im Alten und Neuen Testament sich auf den «Heiligen Geist» beziehen (*De div. quaest. ad Simpl.*, II, 5) und dass darin die «Allgegenwart» Gottes in der Welt ausgesprochen sei, die wegen der Einheit der göttlichen Natur in Vater, Sohn und Heiligem Geist allen drei göttlichen Personen zukomme (*Ep.* 187, IV, 16, *De Civ. Dei* XI, 29). AUGUSTINUS bezieht die alttestamentlichen Aussagen über die Allgegenwart Gottes, die manchmal mit der Präsenz des «Geistes Gottes» (*ruah Jahweh*) und der «Weisheit» Gottes identifiziert wird (vgl. die von Augustinus immer wieder verwendeten Schriftstellen: *Jer.* 23, 24; *Weish.* 8, 1; 1, 7; *Ps.* 138, 7-8; *Gen.* 1, 2) auf den Heiligen Geist und versteht sie (mit der übrigen Patristik), vor allem im Zusammenhang von *Weish.* 1, 7 (*Ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα...*) auf das allumfassende und seinerhaltende Wirken des Heiligen Geistes hin. Er wendet sich nur gegen die — von der antiken Philosophie, vor allem von der stoischen Philosophie vom universalen Logos bzw. von der Weltseele her naheliegende — pantheistische oder materialistische Auffassung des «Geistes» und gegen — die in PLATONS *Timaios* implizierte — Auffassung, dass der «Geist Gottes» (in Analogie zur Weltseele) ein geschaffener Geist sei (*De div. quaest. ad Simpl.* II, 1, 5). Schon die voraugustinische Patristik hat für die besonders im Heiligen Geist symbolisierte Allgegenwart Gottes im Kosmos — wofür die Antike ausserhalb des Christentums den Gedanken von der *anima mundi* in einem meist pantheistischen und, wie wir schon sahen, meist

transl. by R. J. BASTIAN, Chicago 1960, p. 98 (Übers. von *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1923, I, col. 2268-2472). Vgl. auch die Identifikation des Heiligen Geistes mit einem weiblichen Ur-Prinzip (IRENÄUS, *Adv. haeres.* I, 30, 1) bzw. mit dem Prinzip der Materie (vgl. HIPPOLYTUS, *Ref.* 5, 17, 2) in der Gnosis, ein Problem, das auch von der christlichen Theologie her keine adäquate Antwort erhielt.

36. Vgl. die Erörterungen von St. J. GRABOWSKI, *The All-Present God. A Study in St. Augustine*, St. Louis-London 1954, S. 25 ff.

auch « matriarchalen » Verständnis, besass — auch das christlich auf den Schöpfergott bezogene Symbol von der « Weltseele » angewandt. So konnte ORIGENES, *Peri Archon* 2, 3, die Allgegenwart Gottes in der Welt einer Art Weltseele vergleichen und TERTULLIAN, *Adversus Praxean*, konnte sagen : *scimus Deum etiam intra abyssos esse et ubique consistere, sed vi et potestate*. Seit PLATON war das ontologische Prinzip der $\chi\omega\rho\alpha$, das der Tätigkeit des Demiurgen bei der Formung des Kosmos (mit der Weltseele) zugrundelag, und das ARISTOTELES als « erste Materie » verstand, noch in Analogie zur einstigen mythischen « Grossen Mutter » begriffen, so dass damit auch die Weltseele in einer Verwandtschaft zum « matriarchalen » Gottesbegriff des frühen Griechentums stand. Die christlichen Apologeten und Väter, die nun von einem durchaus « patriarchalen » Gottesbild her (Schöpfungsglaube) die Allgegenwart Gottes bis in die ontologischen Gründe der Welt (Kosmos) hinab auszudrücken suchten — wo die platonische $\chi\omega\rho\alpha$ als Weltgrund immer noch den Mythos von der « Magna Mater » nahelegte — prägten nun ein neues Wort, das die « matriarchale » Konnotation der Allgegenwart Gottes (als ob Gott in der « Chora-Materie » eingeschlossen und so begrenzt wäre) ein für alle Mal verhindern sollte : Gott « umfasst » ($\chi\omega\rho\omega\nu$) alle Dinge, er allein ist aber « unumfasst » ($\acute{\alpha}\chi\omega\rho\eta\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$), wie es schon in HERMAS, *Pastor*, *Mand.* 1, 1 (*PG.* 2, 913) heisst, und wie dann auch ATHANASIUS, *Sermo maior de Fide*, 29 wiederholt : $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\pi'\ \acute{\omicron}\delta\delta\epsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\epsilon\ \acute{\omicron}\nu\ \chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$. Auf diese Weise war für die christlichen Väter der alte, auf matriarchale Gottesvorstellungen zurückgehende und im Begriff der « Weltseele » in Stoa und Neuplatonismus wiederkehrende, Zauber der « Grossen Mutter », die schon die Philosophen zum Prinzip der « Chora-Materie » entmythologisiert hatten, endgültig gebrochen.

Nun konnte aber das im Begriff sowohl der Chora-Materie (hier nur negativ) als auch der Weltseele (hier positiv) Gedachte, nämlich die Immanenz des Göttlichen, die für die Antike immer wieder an die Allpräsenz der « Grossen Mutter » im Kosmos erinnerte und deshalb für das Christentum den Unterton von « Pantheismus » und « Materialismus » besass, nicht nur auf die Allpräsenz des Schöpfergottes, sondern auch auf die besondere Gegenwart des Heiligen Geistes angewandt werden. Nachdem schon AMBROSIVS von dieser Allgegenwart Gottes gesprochen hatte (*Complectens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus* : *De fide* 1, 16, 106) und HIERONYMUS auf den Heiligen Geist verwiesen hatte, in dem alle Dinge enthalten sind (« *quo abibo a Spiritu tuo* » ? *quod dicens ostendit sancto Spiritu omnia contineri et illius maiestate circumdari* : *Ep.* 98, 13), konnte AUGUSTINUS seine eigene Theologie der Allgegenwart Gottes im Zusammenhang der Lehre vom « Geist Gottes » als « Heiligen Geist » entfalten. Auf diese Weise ordnet er aber dem Wirken des Heiligen Geistes — von den ersten Versen der Genesis bis zu den letzten Versen der Geheimen Offenbarung — innerhalb des « patriarchalen » Vater- und Schöpfergottglaubens des Christentums in verwandelter Form Züge zu, die die antike Philosophie pantheistisch der *anima mundi* zugeordnet hatte, die noch immer die

« matriarchalen » Analogien auf Gott hin auch für die Antike repräsentierte³⁷.

In diesem Sinne ist AUGUSTINUS — im Widerspruch zu seiner eigenen Formulierung, dass die Griechen ohne den Heiligen Geist philosophiert hätten — über seine eigene Theologie hinausgewachsen und hat die latenten Ansätze für eine Analogie zwischen der « Weltseele » und dem « Heiligen Geist » und damit für die Rezeption auch des « matriarchalen » Gottesverständnisses in die christliche Theologie geliefert. Es bleibt eine Zukunftsaufgabe der christlichen Theologie, den verstreuten und verborgenen Gedankenmotiven des grossen Bischofs von Hippo nachzuforschen und nachzudenken, um das Wirken des dreieinigen Gottes auch in der vor- und ausserchristlichen religiösen Erfahrung der Menschheit zu entdecken. Die vorausgegangenen Ausführungen wollten nur eine *Frage* für die heutige Theologie erwecken, die in der Begegnung des Christentums mit den nicht-christlichen Religionen, darin das « matriarchale » Gottesverständnis eine zentrale Rolle spielt, einer neuen theologischen Antwort entgegnenwartet.

Franz K. MAYR.

37. Auf diese Weise konnte AUGUSTINUS auch das ursprünglich « matriarchale » Symbol der « Taube » (im Anschluss an das *Hohe Lied* 6, 8 : « Una est columba mea, una est matri suae »), mit den Parallelen im ausserchristlichen Bereich (Taube als Liebes- und Fruchtbarkeitssymbol der Ishtar-Astarte und Aphrodite), mit der Lehre vom Heiligen Geist versöhnen. Die Taube, deren Charakteristiken von Einfachheit (*In Io. Ev. tr.* 5, 11), Güte (*In Io. Ev. tr.* 6, 3), Liebe (*In Io. Ev. tr.* 6, 2) und Friede (*In Io. Ev. tr.* 6, 4) die Attribute des Heiligen Geistes *per analogiam* symbolisieren, wird für AUGUSTINUS auch zum Zeichen der Einheit der Kirche als des vom Heiligen Geiste beseelten mystischen Leibes Christi (*De bapt. contra Donat.*, III, 17, 22 ; IV, 3, 4 ; VII, 47, 93). Vgl. M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile*, Paris,² 1930, p. 156 ff ; F. SÜHLING, *Die Taube als religiöses Symbol*, 1930.