

Therese Fuhrer

Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie

Zusammenfassung

Bei der Beschreibung kognitiver Prozesse, in denen die Erkenntnis einer ‚höchsten‘ oder ‚göttlichen‘ Wahrheit vermittelt werden soll, greifen antike philosophische Texte oft auf räumliche Metaphern zurück, mit denen sie diesen Vorgang im ‚Innern‘ des Menschen lokalisieren. Hier interessiert die Frage, mit welchen Raummetaphern Augustin die Erkenntnisprozesse in *De trinitate* beschreibt. Augustin geht davon aus, dass der Mensch nach Genesis 1,27 „nach Gottes Ebenbild“ geschaffen und daher die *imago dei* als eine Art Struktur im ‚inneren Menschen‘ präsent seien. Aus der ‚Vermischung‘ (*blending*) des nicht-metaphorischen Konzepts des Gottesbildes mit dem durch Raummetaphern beschriebenen Menschenbild entwickelt Augustin seine – in der antiken Erkenntnistheorie neue und einzigartige, auch wirkungsmächtige – ‚theologische Epistemologie‘ und eine ‚Onto-Theologie des Bildes‘.

Keywords: Denkraum; Raum der Memoria; Gefäß-Metapher; *imago dei*; Kippfigur.

When describing cognitive processes by which knowledge of a ‘highest’ or ‘divine’ truth is supposed to be conveyed, ancient philosophical texts often draw on spatial metaphors, in which they locate this process ‘inside’ the human person. Here the question will be pursued of which spatial metaphors are used by Augustine to describe the process of discovering knowledge in *De trinitate*. Augustine works on the assumption that man is created, after Genesis 1:27, “in the image of God” and hence the *imago dei* is present as a kind of structure in the ‘inner man.’ Through the ‘blending’ of the non-metaphorical concept of the image of God with the image of man that had been developed through spatial metaphors, Augustine developed his – for ancient theory of knowledge, new, distinctive and highly influential – ‘theological epistemology’ and an ‘onto-theology of the image.’

Keywords: Thinking space; space of memory; vessel metaphor; *imago dei*; tilting figure.

Vorbemerkung I: Zur Metapher des ‚Erkenntnisraums‘ in der antiken Philosophie

Bei der Beschreibung kognitiver Prozesse, in denen eine Form von Erkenntnis vermittelt wird, die als Wissen von der ‚höchsten‘, ‚reinen‘ oder auch ‚göttlichen‘ Wahrheit gelten soll, greifen antike philosophische und religiöse Texte häufig auf Raummetaphern und räumliche Vorstellungen zurück.¹ Damit lokalisieren sie diesen Erkenntnisvorgang ‚über‘ der sinnlich erfassbaren Welt, meist in einem ‚inneren‘ Bereich des Menschen bzw. seiner Seele: im Zentralorgan der Seele, in der Geistseele, im Geist,² der allerdings gerade nicht als realer Raum zu denken ist. Insbesondere die Platoniker und in der Folge auch die platonisierenden Christen wie Origenes, die Kappadokier, Augustin oder Ambrosius sprechen, wenn sie den Prozess und den Moment der ‚höchsten‘ Wahrheits-erkenntnis beschreiben, vom ‚Aufstieg‘ in den ‚Bereich‘ des Intelligiblen, von einem ‚Schritt‘ oder ‚Sprung‘ in die ‚Sphäre‘ des Göttlichen, von einem ‚Heraustreten‘ aus dem Körper, einer ‚Ekstase‘, auch vom ‚Eintreten‘ in das ‚Innerste‘, von dem aus nochmals ein ‚Übersteigen‘ des ‚obersten‘ Seelenteils, des *noûs*, angenommen wird.³ Die christlichen Autoren betonen zudem, dass Gott sich in einem Gnadenakt zum Menschen ‚herabneigt‘, um diesem die Wahrheit zu offenbaren, oder Christus wird als der ‚innere‘ Lehrer vorgestellt, der den Menschen jegliches oder das ‚höchste‘ Wissen vermittelt.⁴ Zum selben Metaphernstand gehören architektonische Vorstellungen: Der menschliche Leib wird als ‚Haus‘ der Seele verstanden, das Herz als ‚Burg‘, ‚Stadt‘, ‚Tempel‘ oder allgemein als ein Innenraum, in dem Gott ‚wohnt‘.⁵ In der antiken Ethik und in der mittelalterlichen Geist-Metaphysik wird die Struktur des menschlichen Geistes gerne als ‚innere Kathedrale‘ verstanden, und auch noch die moderne Philosophie des Geistes benutzt die Vorstellung einer ‚inneren Architektur‘, um zu beschreiben, wie das Zusammenwirken mentaler Prozesse organisiert ist.⁶

Angesichts des Umstands, dass die Vorstellung von der menschlichen Seele, dem Geist oder dem ganzen Menschen als einem ‚Innenraum‘ sowohl in der Literatur als

- 1 Im Folgenden werden metaphorische Begriffe – wie andere uneigentliche Ausdrücke – konsequent mit gnomischen Häkchen markiert, nicht zuletzt um gleichlautende nicht-metaphorisch verwendete Begriffe davon abzusetzen. Sind dieselben Begriffe mit doppelten Anführungszeichen versehen, handelt es sich um Zitate, wobei die Metaphorizität nicht eigens markiert wird.
- 2 Die Bezeichnungen variieren, im Folgenden wird von *noûs* bzw. *mens* oder *animus* gesprochen. Die Terminologie diskutiert ausführlich Lagouanère 2012, 47–293.
- 3 Zur platonischen Metaphorik vgl. den Überblick bei Markschies 1997, 266–275; Fischer 2004–2010,

38–39; zuletzt Lagouanère 2012, 295–299; zur biblischen und jüdisch-christlichen Tradition sowie zur Rezeption des platonischen Menschenbildes im christlichen Platonismus vgl. Markschies 1995; Markschies 1997, 276–312; Cillera 2008, 101–112; Lagouanère 2012, 299–308.

- 4 Dazu Fischer 2004–2010, 42–44; Fuhrer 2004–2010, 1092–1093.

5 Einen Überblick über die Architekturmetaphern in der antiken Anthropologie gibt Ohly 1986, 906–1007.

- 6 Zur scholastischen Tradition und den Parallelen in der modernen Philosophy of Mind vgl. King 2008.

auch in Fachtexten wie auch in der Umgangssprache verbreitet ist, könnte man meinen, dass der Grad der Metaphorizität nicht mehr hoch und die Metapher als solche als Ausgangspunkt für die Analyse philosophisch relevanter Argumente nicht mehr interessant sei. Denn auch in der Fachliteratur wird in der Diskussion zu antiken Texten auf die dort verwendete Metaphorik zurückgegriffen, etwa wenn vom platonischen ‚Aufstieg zur Schau‘ oder ‚zum Einen‘ gesprochen wird oder wenn das stoische Modell der ‚Introspektion‘ oder Augustins Konzept der ‚Innerlichkeit‘ Thema sind.⁷ Es stellt sich also die Frage, ob eine Analyse der Raum-Metaphern und des entsprechenden Metaphernfelds für die in den Texten damit vorgestellte oder erläuterte Sache – die menschlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Erkenntnisprozesse – überhaupt noch zielführend sein kann, d. h. ob wir die in den antiken philosophischen Texten diskutierten anthropologischen und epistemologischen Theorien und Konzepte besser verstehen, wenn wir die dafür verwendeten Metaphern beschreiben und die dahinter stehende Metaphorologie erklären können.

Vorbemerkung II: Die moderne Debatte zur Epistemologie in Augustins *De trinitate*

Genau dies dürfte zumindest für einen bestimmten Text zutreffen, nämlich für Augustins Schrift *De trinitate*, an der er zwanzig Jahre gearbeitet hat, um das theologische Problem des trinitarischen Gottes und der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit dem begrifflichen und konzeptuellen Instrumentarium der pagan-philosophischen Epistemologie und Anthropologie zu erklären. Die Schrift ist in jüngerer Zeit zu einem zentralen Gegenstand der Forschung im Bereich der Philosophy of Mind geworden.⁸ Allerdings werden in der Diskussion zu der in *De trinitate* vorgestellten Erkenntnistheorie unterschiedliche, teils auch konträre Positionen vertreten. In Christoph Horns Lektüre von *De trinitate* ist Augustins ‚Geistmetaphysik‘ konsequent plotinisch, d. h. der menschliche Geist kann im Prozess des ‚Aufstiegs‘ eine Verbindung zur Ideenwelt herstellen und sich, zumindest zeitweise, in ekstatischer Erfahrung über sich selbst erheben und – in einer Art *unio mystica* – am göttlichen *noûs* teilnehmen (so explizit in *trin.* 14,20: *unus erit spiritus*).⁹ Gemäß der Interpretation von Johannes Brachtendorf vermag der Mensch in seinem als Erkenntnisraum vorgestellten Geist hingegen nur bis zur Schau des Bildes

7 Die Raum-Metaphorik steht bereits im Titel der Monographien von Hadot 2009, Taylor 1999, Cary 2000 und Lagouanère 2012; vgl. King 2008.

8 Hervorzuheben sind Brachtendorf 2000b, Brachtendorf 2000a, Horn 2001, Gioia 2008, Lagouanère 2012, Kany 2014 (mit einem aktualisierten For-

schungsbericht) sowie die Beiträge im Sammelband von Berman und O'Daly 2012.

9 Horn 2001, 112–115, bes. 112, der mit Verweis auf *trin.* 14,20 von einer „expliziten Einheitsmetaphorik“ spricht, wobei er unbeachtet lässt, dass der Satz *unus erit spiritus* ein Zitat aus *1 Cor* 6:17 ist.

Gottes (der *imago dei*) zu gelangen, womit sich Augustins Aufstiegskonzeption wesentlich von der plotinischen unterscheidet.¹⁰ Nach Brachtendorfs Deutungsvariante von *De trinitate* kann der Mensch nicht zum göttlichen *noûs* aufsteigen, ist also von diesem gleichsam ‚abgekoppelt‘; wie Christoph Horn kritisch anmerkt.¹¹

Vorbemerkung III: Zur Theorie der Raummetaphorik

Dieser weiterhin kontrovers geführten Debatte¹² kann, wie ich denke, eine metaphorentheoretisch geleitete Analyse neue Impulse geben. Ich werde im Folgenden zunächst versuchen, die Vorstellung des Erkenntnisprozesses als Geschehen, das sich in einem ‚Raum‘ im ‚Innern‘ des menschlichen Körpers abspielt, auf der Grundlage der Theorie der kognitiven Metapher zu verstehen. Nach George Lakoff und Mark Johnson sind Sprache und menschliche Kommunikation und in der Folge das menschliche Denken und Sozialverhalten wesentlich von konzeptuellen Metaphern geprägt, die ihrerseits auf sinnliche Wahrnehmung und Körpererfahrungen zurückgehen.¹³ Raummetaphern gelten als ontologische Metaphern, d. h. Metaphern, die auf Erfahrungen beruhen, die an einem konkreten Objekt gemacht worden sind.¹⁴ Sie bilden sich aus der eigenen Körpererfahrung heraus und werden bereits im vorsprachlichen Stadium zu „Schablonen der Wahrnehmung“ (*image schemas*):¹⁵ Der Körper wird als begrenzter, geschlossener Raum erfahren, der durch die Unterscheidung von ‚innen‘ und ‚außen‘ strukturiert ist:¹⁶ Der mit einer solchen Gefäß- oder Behältermetapher erfasste oder vielmehr ausgegrenzte Bereich des ‚Außen‘ wird mit der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung in der ‚Außenwelt‘; in der sich materielle und leibliche Körper – auch der Körper des Wahrnehmenden – bewegen, in Verbindung gebracht; in den ‚äußeren‘ Bereich gehören die in Körperorganen angesiedelten sinnlich wahrnehmbaren Phänomene wie Schmerz (Kopf-, Bauchschmerzen usw.), Hunger (der ‚knurrende‘ Magen) oder sexuelles Verlangen. Der metaphorische Bereich des ‚Innern‘ umfasst im Gegensatz und komplementär dazu all das, was nicht materiell und nicht mit den Körpersinnen wahrnehmbar ist.

Nicht materiell und nicht sinnlich wahrnehmbar ist gemäß platonisch-dualistischer Vorstellung der Geist oder die Geistseele, metaphorisch gesprochen: der ‚Ort‘, an dem

10 Brachtendorf 2000b, bes. 213–250; vgl. auch bes. Brachtendorf 2000a.

11 Horn 2001, 110–111 und 112 bezeichnet Brachtendorfs Interpretation als „Abkopplungsthese“.

12 Die Diskussion fasst Fuchs 2010 zusammen.

13 Lakoff und Johnson 2014, bes. 11–14 und 28–30. Ebenfalls grundlegend für das Folgende ist Johnson 1987.

14 Lakoff und Johnson 2014, 35–43.

15 Johnson 1987, 2.

16 Lakoff/Johnson sprechen in ihrer frühen Publikation von „containment metaphors“; was in der deutschen Ausgabe mit „Gefäß-Metapher“ übersetzt wird (Lakoff und Johnson 2014, 39–43).

Prozesse des Denkens und Erkennens stattfinden, in dem sich Bewusstsein, Wissensgegenstände, Gedächtnis und Erinnerung und auch Emotionen ‚verorten‘ lassen, aber auch die Wahrheit schlechthin, die oft mit einer weiteren Raummetapher – nach Lakoff/Johnson einer Orientierungsmetapher¹⁷ – als ‚höchste‘ bezeichnet wird.¹⁸

In den Texten, die im Folgenden im Zentrum stehen sollen, ist die Vorstellung eines ‚inneren Menschen‘ zentral. Diese stützt sich implizit auf platonische Seelen-Metaphorik und explizit auf Paulus, der von seinen christlichen Adressaten eine Änderung der Lebensweise und damit eine Wandlung vom ‚alten‘ oder auf ‚äußere‘ Güter gerichteten ‚äußeren Menschen‘ zum ‚neuen‘, an christlichen und inneren Werten orientierten Menschen einfordert.¹⁹ Verbunden wird diese Aufforderung mit der ebenfalls räumlich-metaphorisch umschriebenen Forderung der ‚Umkehr‘ (*metastrophé, conversio*) oder der ‚Einkehr in sich selbst‘, die in der kaiserzeitlichen Stoa zu einem zentralen Konzept wird.²⁰

Im Gegensatz zu den Theorien des „verkörperten Bewusstseins“ (*embodiment*), wie sie in der modernen Biologie oder der Leibphänomenologie entwickelt wurden,²¹ steht in den hier untersuchten Texten nicht ein rein physiologisches Menschenbild zur Diskussion; diese gehen vielmehr von einem dualistischen Menschenbild aus, in dem sinnlich erfahrbare und intelligibler Bereich getrennt zu denken sind. Zur Diskussion steht also nicht eine Hirntopologie oder -graphie, in der Denkprozesse und -funktionen in bestimmten Teilen des Gehirns oder Kammern im Schädel lokalisiert werden. Damit wird nochmals deutlich, dass in der Rede von ‚Innenräumen‘ des Denkens, Erkennens, Erinnerns, Fühlens und der Vorstellung von einem ‚inneren Menschen‘ mit Metaphern gearbeitet wird, die bestimmte epistemische Konzepte erklären sollen. Die Gefäß-Metaphern und die mit ihnen verbundene Körpererfahrung strukturieren den abstrakten Gegenstandsbereich Geist/Seele/Erkenntnis und geben dem Denken und Reden über diesen Bereich eine Orientierung. Anders gesagt: Die Wahrnehmungen und Erfahrungen im Körper, die in der materiellen ‚Außenwelt‘ gemacht werden, werden nach ‚innen‘ projiziert, sie leiten die Vorstellungen und modellieren die Begrifflichkeit. Der heuristische Wert der räumlichen Metaphorik besteht für die im Folgenden diskutierten Texte darin, dass auf diese Weise kognitive Prozesse sowie wahrnehmungs- und erkenntnistheo-

17 Lakoff und Johnson 2014, 22–30. Die Zuordnung von Geist/Erkenntnis zum Innenbereich und der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung zum Außenbereich ist in der antiken Philosophie ubiquitär; vgl. dazu Fischer 2004–2010.

18 Der in den hier diskutierten Texten zugrundegelegte Wahrheitsbegriff entspricht jedoch gerade nicht der von Lakoff/Johnson vorgeschlagenen „erfahrungsba- sierten Wahrheits-theorie“ (mit Elementen der Korrespondenztheorie und pragmatischer Theorien). Dazu Lakoff und Johnson 2014, 206–211.

19 Eph. 4,23f. Dazu Markschieß 1995 und umfassend Markschieß 1997.

20 So bei Seneca, Mark Aurel und Epiktet; dazu Hadot 2009, der seine Studie mit Mark Aurels Metapher der ‚inneren Burg‘ betitelt (*La citadelle intérieure*).

21 Für die biologischen Theorien sei hier auf Jakob Johann von Uexküll (1864–1944), für die Leibphänomenologie auf Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) verwiesen. Vgl. dazu den kritischen Überblick von Gallagher 2012.

retische Konzepte, die – der Natur des Gegenstands bzw. dem dualistischen Weltbild entsprechend – abstrakt sein müssen, plausibilisiert und ‚illustriert‘ werden und damit auch verstehbar gemacht werden sollen.

Vorbemerkung IV: Der Raum als konzeptuelle Metapher in Augustins Erkenntnistheorie

Augustin war als Rhetorik-Lehrer und damit als Philologe mit den Möglichkeiten bildhafter sprachlicher Ausdrucksformen vertraut, die in der antiken Rhetorik, Hermeneutik und Philosophie definiert werden. Den metaphorischen Ausdruck bezeichnet er gemäß antiker Theorie mit dem griechischen Begriff *tropus* oder lateinisch als *locutionum modus*, der die Funktion hat, einen Gegenstand oder Sachverhalt mit einem Wort oder Satz in einem uneigentlichen Sinn zu umschreiben,²² womit gleichsam Zielbereich (*target domain*) und Gegenstandsbereich (*source domain*) in Analogie zueinander gesetzt werden. So benutzt Augustin das Bildfeldsystem ‚Raum‘ bzw. die Orientierungsmetaphern ‚innen‘, ‚außen‘, ‚aufwärts‘, ‚abwärts‘ usw. meist ganz traditionell, um das Verhältnis von menschlichem Körper und Geist, deren unterschiedliche Funktionen sowie die Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesse zu beschreiben.²³

Nun wurde in der neueren Forschung zu Augustins Trinitätstheologie immer wieder festgestellt, dass Augustin auch mit Bildern arbeitet, die er mit den durch sie beschriebenen Wirklichkeiten interagieren lässt oder die er in eine direkte Beziehung zueinander stellt: Der menschliche Geist *ist* der ‚Ort‘ im von ‚außen‘ nicht wahrnehmbaren und sinnlich nicht fassbaren ‚Innern‘ des Menschen, an dem sich Erkenntnisprozesse vollziehen. Das Bildfeld ‚Raum‘ ist dabei nicht als Analogie zum menschlichen Geist zu verstehen, sondern steht vielmehr in einem Referenz- oder Abbildverhältnis zu diesem: Der Geist *ist* der Raum der Erkenntnis.²⁴ Die Raummetaphorik erhält damit eine konzeptuelle Funktion: Sie dient nicht allein der Veranschaulichung des nicht Sichtbaren,

22 Vgl. die Definition in Quint. *inst.* 9,1,4: *est igitur tropus sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est tralata in eum in quo propria non est.* Die unterschiedlichen Tropen behandelt Augustin systematisch in *doctr. chr.* 3,40–56; dazu Tornau 2004–2010. In *trin.* 15,15 scheint Augustin eine weitere Schul-Definition zu zitieren: *quid est ergo allegoria nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur*; vgl. Ambrosiast. in *Gal.* 4,24,1.

23 S. dazu Fischer 2004–2010 mit weiterführender Literatur; zuletzt Lagouanère 2012, 296–376.

24 So Gioia 2008, 236–239 und 277–297; Lagouanère 2012, 437–506; Kany 2014, 237–240. Wie Drever 2007, bes. 239 und 242, betont, unterscheidet sich Augustins Konzept des Selbst damit sowohl von dem physikalischen (geometrischen und nomenologischen) Newtons als auch von dem rational-selbstreflexiven Descartes'. Explizit von einer Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Intellekt geht Brachtendorf 2000b aus (vgl. dazu Horn 2001, 110–111).

sondern der Erschließung einer theologisch begründeten Epistemologie, die Augustin zuerst in Buch 10 der *Confessiones* und danach in *De trinitate* ausführlich vorstellt.

1 Der Raum der Erkenntnis in Augustins *Confessiones* 10

In der sogenannten Memoria-Lehre in *Confessiones* 10, die auch für das Verständnis von *De trinitate* wichtig ist und offenbar vorausgesetzt wird,²⁵ beschreibt Augustin den Prozess der Wahrnehmung und Erinnerung von Gegenständen, Sachverhalten und Emotionen gemäß der pagan-rhetorischen Tradition konsequent mit Raummetaphern.²⁶ Demnach sei das Gedächtnis ein riesiger Innenraum mit Nischen, Höhlen, Gängen usw., also eine ‚Raumflucht‘, in der die von außen hineingelangten Objekte gelagert und gespeichert werden, teilweise – so im Fall der sinnlichen Wahrnehmung – als „Bilder“ (*imagines*), teilweise – so im Fall von abstrakten Wissensgegenständen – als „sie selbst“ (*res ipsae*), teilweise – so im Fall der Emotionen – als „Begriffe“ (*notiones*). Im Gegensatz zur Beschreibung des ‚Lagerraums‘ werden die dort ‚gelagerten‘ Objekte nicht mittels Metaphern beschrieben: dasselbe gilt auch für die „Bilder“, da der Bildbegriff zur Bezeichnung der materiell oder abstrakt gedachten Sinnesdaten in der antiken Philosophie längst terminologisch festgelegt ist.²⁷ In Augustins Memoria-Lehre bleibt somit die Metaphorik auf die Vorstellung des ‚Behälters‘ beschränkt.²⁸

Das Ich tritt in diese ‚Räume‘ ein, bewegt sich ‚darin‘ und „läuft umher“ (*conf.* 10,26: *discurro et volito*), sucht Gott, der in ihnen ‚wohnend‘ gedacht wird, den es aber nicht findet, solange es ihn unter den aus der Sinneswahrnehmung hervorgegangenen Bildern sucht.²⁹ In den ‚Raumfluchten‘ gibt es zwar eine Stelle, die „der Geist selbst“ einnimmt (10,36: *intravi ad ipsius animi mei sedem*), aber auch da ‚wohnt‘ Gott nicht (*nec ibi tu eras*): Er steht nämlich „über Allem“ (*supra omnia*), da er unveränderlich ist, also nicht räumlich zu denken ist; er ist aber dennoch in der Memoria, da er sich in sie ‚herabgelassen‘ hat.³⁰ Die Frage nach dem ‚Ort‘ ist also verfehlt;³¹ vielmehr ist dieser ‚Nicht-Ort‘ „in dir über mir“ (10,37: *in te supra me*), zu dem man zwar ‚hingehen‘ und von dem man

25 Vgl. dazu Lagouanère 2012, 212–214.

26 *Conf.* 10,9–37. Dazu Schönberger 1998; Cillerai 2008, 94–214; Kann 2009. Zur pagan-rhetorischen Tradition vgl. Cary 2000, 125–139; Cillerai 2008, 113–120. Die Stationen der ‚Bewegungen‘ in den ‚Räumen‘ der Memoria beschreibt Lagouanère 2012, 196–203 („voyage au palais de Mémoire“).

27 Gebräuchlich sind *eikón*, *eidolon*, *imago*, *effigies*, *phantasia* oder, wenn dem Bild kein real existierender Gegenstand zugrunde liegt, *phantasma*. Dazu O’Daly 1987, 106–130; Solère 2003; Bochet 2004–2010,

508–509. Vgl. Kann 2009, 14: „[D]iese inneren Bilder sind in eigener Weise Medien der Erinnerung“.

28 Augustin folgt hiermit Plotins Vorstellung, dass die Wissensgegenstände selbst und nicht deren (Ab-)Bilder, die selbst nicht ‚Wissen‘ sein, sondern nur repräsentieren können, in der Seele präsent sind. Dazu Menn 2001 und Menn 2014, 87.

29 *Conf.* 10,26: *ubi te inveniam?*; 10,36: *ubi manes in memoria mea, domine ...? ... non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium.*

30 10,36: *dignatus es habitare in memoria mea.*

31 10,36: *quid quaero quo loco eius habites?*

‚zurückkehren‘ kann (*recedimus et accedimus*), der aber eben kein ‚Ort‘ ist (*nusquam locus*). Gottes Immanenz ist in den Kategorien des Raums also nur indirekt fassbar. Mit der Aussage, dass Gott ‚in‘ sich selbst und gleichzeitig ‚über‘ dem Menschen ‚ist‘ (*in te supra me*), macht Augustin Gott selbst zum ‚Raum‘; der den ‚Raum‘ der Memoria nicht nur transzendiert, sondern gleichzeitig auch umfasst.³²

Um Gottes ‚Wohnsitz‘ in der Memoria zu beschreiben, greift Augustin zu einem logischen Trick: Die an einem konkreten Objekt gemachten Erfahrungen, die der Raummetapher zugrunde liegen, werden weiterhin aufgerufen, dann aber negiert, d. h. die Metaphorik wird *e negativo* weitergeführt. Die Erklärungsmodi der negativen Theologie werden in eine ‚negative‘ Raum-Metaphorik überführt.³³ Die Metaphorik ist also auch da, wo kein ‚Ort‘ mehr denkbar ist, immer noch konsequent räumlich.

2 Der ‚Raum‘ der Erkenntnis in *De trinitate*

In *De trinitate* 8–15 erklärt Augustin die Struktur des menschlichen Geistes mit Trinitätsrelationen, die sich aus der Geschaffenheit des Menschen „nach dem Bild Gottes“ (*ad imaginem dei*, nach *Gn* 1,27) ergeben: Gott sei seit der Erschaffung des Menschen im menschlichen Geist als *imago* – als reales, nicht als metaphorisches Bild³⁴ – präsent und manifestiere sich in Form von trinitarischen Strukturen in Form von Ternaren, deren Glieder je einer Person der Trinität zugeordnet werden. Die Ternare bezeichnen Teilvermögen des menschlichen Geistes, die ihn zur Selbst(er)kenntnis und zur Erkenntnis der *imago dei* führen.³⁵ Das menschliche Streben nach der Gotteserkenntnis ist also der Versuch, das Bild Gottes ‚in‘ sich zu betrachten.³⁶ Mit seinen trinitarischen Strukturen ist auch der menschliche Geist – genauer: dessen „Hauptteil“ (*trin.* 14,11: *principale mentis*) – Bild Gottes; wenn er auch diesem „ungleich“ ist, so ist er doch dessen „Bild“ (10,19: *cuius impar imago est humana mens sed tamen imago*).

Da aber der ‚äußere Mensch‘ mit seiner sinnlichen Wahrnehmung nach ‚außen‘ gerichtet ist und dadurch seine Erkenntnisprozesse entsprechend konditioniert sind,³⁷

32 Dazu Cillera 2008, 102. Die Vorstellung, dass Gott sowohl ‚Raum‘ ist als auch ‚über dem Raum‘ zu denken ist, erinnert an die Konzeption der *chóra* im platonischen *Timaios* (48e–52d). Eine Doppelfunktion von ‚innen‘ und ‚außen‘ findet sich auch in der Metaphorik der Paulus-Briefe, so in *1 Cor* 1:30, wo „wir in Christus“, und *Col* 1:27, wo „Christus in uns“ vorgestellt wird. Vgl. dazu den Beitrag von Markus Egg im vorliegenden Band.

33 Die mittelalterliche Philosophie prägt dafür die Metapher der *via negativa*. Vgl. dazu Westerkamp 2006.

34 Daher ist der Begriff im Folgenden nicht mit gnomischen Häkchen ausgezeichnet, oder es wird die lateinische Junktur *imago dei* verwendet.

35 *Trin.* 9–10: *memoria – intelligentia – voluntas; mens – notitia – amor* usw. Vgl. dazu O’Daly 1987, 133–138; Brachtendorf 2000b, 118–148.

36 Den Prozess der Erkenntnis beschreibt Augustin mit einem Rekurs auf die Raummetaphorik: als *in-venire* („finden“ als „hinein gehen“, *trin.* 10,10f.). Vergleichbar ist die Etymologie in *conf.* 10,18: *cogitare* (denken) < *cogere* (zusammentreiben).

37 Augustin spricht von der *consuetudo*, *trin.* 11,1.

sei es sinnvoll, sagt Augustin, den Nachweis der Präsenz der trinitarischen *imago dei* mit „Beispielen der Ähnlichkeit/ähnlicher Dinge“ (*similitudinum documenta*) aus dem Bereich der „äußeren Körper“ (*de corporalibus exterioribus*) zu erbringen (*trin.* 11,1). Auf das Objekt der Suche lenkt die „Spur der Dreieinheit“ hin, die „auch im äußeren Menschen“ wahrnehmbar ist (11,1: *nitamur igitur si possumus in hoc quoque exteriore indagare qualecumque vestigium trinitatis*).³⁸ Auch der weitere Prozess der Gottessuche und -erkenntnis wird mit der paulinischen Metapher des ‚äußeren‘ und ‚inneren Menschen‘ erklärt: Der ‚innere Mensch‘ soll ‚erneuert werden‘ „nach dem Bild dessen, der den Menschen geschaffen hat“; und so kann der Mensch „zur Erkenntnis Gottes“ gelangen.³⁹ Dies geschieht jedoch immer ‚nur‘ *secundum imaginem* (11,1); wenn der Mensch das Bild Gottes in sich betrachtet, ist das die Form der Gotteserkenntnis, die ihm im Diesseits möglich ist. Da dieses immer Gottes Bild ist, ist der Geist immer auch „Gottes aufnahmefähig“ (*capax dei*) und kann „seiner teilhaftig“ werden.⁴⁰ Er ist dadurch, dass er die *imago dei* enthält, fähig Gott zu ‚erfassen‘; durch dieses „Bild in sich“ vermag er „Gott anzuhängen“ (14,20: *qua in se imagine dei tam potens est, ut ei cuius imago est, valeat inhaerere*).

Obwohl Augustin also postuliert, dass die *imago dei* nicht metaphorisch zu verstehen sei, beschreibt er ihren Zustand doch konsequent mit Metaphern (*trin.* 14,6 und 11): Das Bild Gottes kann, durch Verschulden des ‚sündigen‘ Menschen, der es in sich trägt, ‚verbraucht‘ (*obsoleta*), ‚dunkel‘ (*obscura*) oder ‚verformt‘ (*deformis*) sein, jedoch auch ‚klar und schön‘ (*clara et pulchra*) werden. Mit der ‚Erneuerung‘ des ‚inneren Menschen‘ lässt sich die ‚Entstellung‘ des Bildes rückgängig machen.⁴¹ Nicht nur der ‚innere Mensch‘ wird somit ‚erneuert‘; sondern auch das Bild wird ‚renoviert‘ und gleichsam ‚restauriert‘ (14,25: *imago ... renovatur*).⁴² Der menschliche Geist enthält mit dem Bild Gottes auch die es ‚reinigende‘ Kraft in sich.

Augustin operiert also einerseits mit der paulinischen Rede vom ‚inneren Menschen‘ und der Metapher der ‚Reinigung‘ der *imago dei* von ‚Schmutz‘ und ‚Verdunke-

38 Die Metapher der ‚Spur‘ gehört in den Bereich der Weg- und Reisemetaphorik, die auch paulinisch ist, so z. B. das Bild des *homo viator* (2 Cor 5:7), auf das Augustin öfter rekurriert. Bonaventura nimmt die Metaphorik auf und nennt sein mystisches Hauptwerk *Itinerarium mentis ad deum*. Dazu Cillerai 2008, 277–284.

39 *Trin.* 11,1: *renovari in dei agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum*, nach Col 3:1 und 2 Cor 4:16. Vgl. auch bes. *trin.* 14,22f. und 25.

40 14,11: *diximus ... dei tamen imaginem permanere. eo quippe ipse imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest*; vgl. 14,6. Das Konzept der *capacitas dei* erörtert umfassend Cillerai 2008, bes. 321–324.

41 ‚Verformung‘ und ‚Verschmutzung‘ des ‚inneren Raumes‘ sind Folge sowohl der *creatio ex nihilo* als auch der ‚Sünde‘; und da die ‚Reinigung‘ durch die Hinwendung zu Gott möglich ist, erhält dieser Raum auch eine soteriologische Funktion; dazu Drever 2007, 238–240.

42 In *trin.* 14,22 ist überliefert: *quasi alia sit imago secundum quam renovatur* [scil. *mens humana*], *non ipsa qua renovatur*; gemäß 14,25 ist es allerdings das Bild selbst, das ‚erneuert‘ wird, weshalb m. E. der Text in 14,22 geändert werden sollte in: *non ipsa quae renovatur*. Kreuzer 2001, 237 übersetzt denn auch, als ob *quae* im Text stünde: ‚als ob es ein anderes Bild sei, nach dem er erneuert wird, und nicht das Bild selbst, das erneuert wird‘. Im Eschaton ist es eine *imago renovata* (15,21).

lung‘ und andererseits der nicht metaphorischen *imago dei*, die ‚im‘ Menschen ‚drin‘ zu denken ist. Dies wirkt zunächst tautologisch oder zirkulär oder zumindest inkonsistent; doch zeigt sich hier ein wesentliches Element der augustinischen Erkenntnistheorie: Das Bild Gottes manifestiert sich als Struktur des trinitarischen Gottes und ist damit eine Art Signatur im Menschen, die auf das abgebildete Objekt (Gott) verweist; das Bild ist dann, wenn es ‚gereinigt‘ ist, ein nicht arbiträres, irrtumsfreies Zeichen.⁴³ Die ‚Arbeit‘ des Menschen ‚am Bild‘ ist der Versuch, diese Signatur seines Schöpfers in sich ‚freizulegen‘ und zu erkennen. Der ‚innere Mensch‘ ist gewissermaßen das ‚Atelier‘, in dem er selbst arbeitet. Der Gegenstand der Arbeit ist dabei so beschaffen, dass er, da er selbst nicht metaphorisch, sondern als Realität zu denken und mithin kategorial anders ist, nicht nur diesen ‚inneren Raum‘ transzendiert und am ‚äußeren‘ Menschen seine ‚Spur‘ zeigt, sondern auch alles, auch das nicht mehr räumlich Denkbare – nach *conf.* 10,37 den *nusquam locus* – ‚umfasst‘.

Die Problematik dieser eigentlich miteinander nicht kompatiblen Vorstellungen – einerseits des menschlichen Geistes als ‚Raum‘ und andererseits des Gottes, der, jeder Raumvorstellung enthoben, ‚darin‘ als Bild präsent ist – erklärt Augustin mit einer weiteren paulinischen Metapher: Im Jenseits wird die Schau Gottes ‚von Angesicht zu Angesicht‘ möglich sein, jetzt jedoch erst „durch einen Spiegel im Rätsel“ (*trin.* 14,25, nach *1Cor* 13,12: *per speculum in aenigmate*).⁴⁴ Den „Spiegel“ deutet Augustin als „Bild“, das „Rätsel“ als Tropus, der für eine „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) stehe, welche allerdings „dunkel und schwer erkennbar“ sei (15,16: *nomine speculi imaginem voluit intellegi, ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem tamen obscuram et ad perspicendam difficilem*).⁴⁵ Damit ist die Mittelbarkeit der Wahrnehmung des Gottesbildes ‚im‘ menschlichen Geist in doppelter Weise ausgedrückt; Gleichheit und Identität des Wahrgenommenen mit dem ‚eigentlichen‘ Ziel des Sehens und Erkennens – Gott – werden ausgeschlossen.⁴⁶ Gott ist also selbst in einem ‚gereinigten‘ und somit ‚klaren‘ Bild ‚nur‘ als Bild (*imago*) und dabei auch ‚nur‘ indirekt „im Spiegelbild“ (*per speculum*) und ‚nur‘ im Modus der ‚Verrätselung‘ (*in aenigmate*) erkennbar. ‚Spiegel‘ und ‚Rätsel‘ bilden also gleichsam Hindernisse zur direkten Schau, die nur soweit abgebaut werden können, als durch die ‚Reinigung‘ des Bildes der Blick in den ‚Spiegel‘ unverstellt und weniger ‚verrätselt‘

43 Vgl. dazu auch Lagouanère 2012, 582–595, der einen Bezug zwischen Augustins Bild- und Zeichentheorie sieht.

44 Auf das Paulus-Zitat rekurriert Augustin häufig in *trin.* 14 und 15; die Stellen sind aufgeführt bei Cillerai 2008, 333 Anm. 230. Vgl. auch die Zusammenstellung und Diskussion aller Zitate bei Lagouanère 2012, 525–571 (551–569 zu *trin.*).

45 Augustin versteht das *aenigma* als Subtypus des Tropus der *allegoria*; dazu Mayer 1986–1994; Lagouanère 2012, 511–512.

46 *Trin.* 15,21: *in hac qualicumque similitudine quanta sit etiam dissimilitudo quis potest explicare?* Zur Funktion der Spiegel-Metaphorik, mit der „Ähnlichkeit“ und damit Differenz, also nicht Identität ausgedrückt werden soll, vgl. Fuchs 2010, 90–92.

erscheint.⁴⁷ Diese erfolgt erst im Jenseits im auferstandenen Leib „von Angesicht zu Angesicht“, „wenn das Bild bis zur Vollkommenheit erneuert sein wird“ (15,21: *cum ... ad perfectum fuerit haec imago renovata*); dann ist die „Ähnlichkeit mit Gott vollkommen“, allerdings auch dann ‚nur‘ „in diesem Bild“ (14,23: *in hac quippe imagine tunc perfecta erit dei similitudo*). Das Bild Gottes im Menschen fungiert somit allein im diesseitigen Leben als ‚Spiegel‘; im Auferstehungsleib verliert es diese Funktion, zum einen weil es ‚klar‘ und daher nicht mehr ‚verrätselt‘ sein wird, zum anderen weil dem auferstandenen Menschen die direkte und unmittelbare Schau Gottes möglich sein wird.⁴⁸ Die *imago dei*, die sowohl den Menschen als Geschöpf Gottes und damit sowohl die Ähnlichkeit als auch die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ausweist, bleibt auch im Auferstehungsleib als Signatur bestehen.

Doch bleiben wir bei Augustins Vorstellung des Menschen im diesseitigen Leib, in dem die *imago dei* die Funktion des ‚Spiegels‘ übernimmt. Die Spiegel-Metapher wird in der philosophischen Literatur öfter aufgegriffen, um die Mittelbarkeit der Selbst- und/oder Gotteserkenntnis zum Ausdruck zu bringen.⁴⁹ Der menschliche Geist ist ‚hienieden‘ zur unverstellten Gottesschau nicht in der Lage, und auch dann, wenn das Bild gemäß den gegebenen Möglichkeiten ‚erneuert‘ wird, bleibt es hier ein ‚Spiegelbild‘. Damit wird allerdings auch klar, dass in Augustins Darstellung der menschliche Erkenntnisraum nicht von Gott ‚abgekoppelt‘ ist, wie Christoph Horn die Deutung Johannes Brachtendorfs kommentiert,⁵⁰ und dies nicht zuletzt deshalb, weil die Metaphorik eine andere ist. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass eben dadurch, dass Augustin das Bild Gottes selbst nicht als Metapher, sondern als reale Entität im Menschen versteht, nicht von einer ‚Abkopplung‘ gesprochen werden kann. Augustins epistemologisches Konzept, das er in *De trinitate* vorstellt, soll daher nochmals mit Rekurs auf metaphortheoretische Überlegungen analysiert werden.

3 Augustins theologische Epistemologie als *Conceptual Blending*

Gemäß Augustins Ausführungen in *De trinitate* existiert ‚im Raum‘ des menschlichen Geistes und Gedächtnisses ein Bild von Gott, das nicht von ‚außen‘ dort hineingelangt ist, sondern dem Menschen als Geschöpf Gottes gleichsam als dessen Signatur immer

47 Vgl. auch *trin.* 7,7: *intelligere saltem in aenigmate*. Zum in *trin.* 14,25 beschriebenen Erkenntnisvorgang des *proficere per speculum in aenigmate* vgl. auch *ep.* 187,29.

48 Zur Vorstellung der Möglichkeit des ‚Sehens‘ im Auferstehungsleib vgl. Fuhrer 2009.

49 So in Plat. *Alc. mai.* 133b; Plot. *enn.* 1,6,8f.; Porph. *Marc.* 13; Sen. *quaest. nat.* 1,17; u.ö. Dazu Koners-

mann 1995, 1379–1380: „Das S.-Bild vermag zu zeigen, was selbst nicht in Erscheinung tritt“; Lagouanère 2012, 511–515; zur biblischen Tradition und zur Rezeption in der frühen christlichen Literatur sowie bei Augustin insgesamt vgl. *ibid.*, 515–608.

50 S. o. Anm. 17.

eigen ist und bleibt. Das Bild wird ‚lokalisiert‘ im Menschen, der als begrenzter ‚Raum‘ gedacht wird, ‚in‘ einem Bereich, der sich gemäß der Beschreibung in *Confessiones* 10 in ‚unzugängliche‘, ‚entgrenzte‘ ‚Gefilde‘ öffnet. Dieser Bereich ist, da er metaphorisch gedacht ist, zwar nicht ‚zugänglich‘ und weder sichtbar noch ‚sagbar‘,⁵¹ er wird jedoch dadurch, dass die Gefäß-Metapher auch bei seiner Beschreibung beibehalten wird, dass also die *imago dei* doch auch in den metaphorischen Bereich eingeschlossen wird,⁵² als der ‚Ort‘ ‚im Raum‘ des ‚inneren Menschen‘, wo sich das Bild befindet, vorstellbar und letztlich – wenn auch im unzulänglichen Medium der Sprache – wieder beschreibbar gemacht.

Das Vorgehen, dass unterschiedliche Dinge und Konzepte gedanklich so miteinander verbunden werden, dass sich in ihrer Vermischung neue Vorstellungen und Denkmöglichkeiten ergeben, lässt sich mit dem Verfahren vergleichen, das Gilles Fauconnier und Mark Turner in ihrer *Blending Theory* und dem Prozess der „konzeptuellen Vermischung“ (*conceptual blending*) oder der „konzeptuellen Integration“ (*conceptual integration*) beschreiben:⁵³ Demnach werden in menschlichen Denkprozessen Gegenstände, Begriffe oder Konzepte aus zwei unterschiedlichen Bereichen (*input spaces*) miteinander ‚vermischt‘ und daraus ergibt sich ein „vermischter Bereich“ (*blended space*), der die Emergenz von neuen oder neuartigen Vorstellungen ermöglicht. Dabei dürfen die beiden Input-Bereiche nicht gänzlich verschieden sein, sondern müssen einem für beide Bereiche relevanten „generischen Bereich“ (*generic space*) entstammen, so dass im „Blending-Bereich“ (*blend*) eine Integration der Konzepte aus beiden Bereichen möglich wird und sinnvoll erscheint.⁵⁴

Augustin verbindet das platonisch-dualistische Menschenbild bzw. – paulinisch gesprochen – das Konzept des ‚inneren Menschen‘ (Input-Bereich 1) mit der alttestamentlichen Lehre, dass der Mensch „nach dem Bilde Gottes geschaffen“ sei (Input-Bereich 2), und kombiniert die beiden Vorstellungen, indem er das „Bild Gottes“ als Wirklichkeit interpretiert, die ‚im‘ Menschen ‚verortet‘ ist und der er somit einen imaginären ‚Raum‘ zuweist. Der Zielbereich der Raum-Metaphorik, das Denken, und der Quellenbereich, die Raumvorstellung, sind gleichberechtigte Zulieferer für eine neue Struktur, die als

51 Auf den Aspekt der ‚Unsagbarkeit‘ weist Augustin in *trin.* 15 mehrmals hin, so in *trin.* 15,13: *quomodo autem fiant quanto attentius voluerimus advertere tanto magis noster et sermo succumbit et ipsa non perdurat intentio ut ad liquidum aliquid nostra intelligentia etsi non lingua perveniat.* Vgl. 15,21: *quanta sit etiam dissimilitudo quis potest explicare?* Zu diesen „apophatic caveats“ in *trin.* 15, mit denen Augustin die Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis artikuliert, vgl. Drever 2007, 239. Vgl. auch die Frage „drei was?“ (*quid tria vel quid tres?*), mit der Augustin die Trinität selbst als etwas

Unsagbares und Unfassbares bezeichnet (*trin.* 7,7–9 u.ö.).

52 Die Andersheit betont Augustin in den *Confessiones* mit Ausdrücken wie *locus non locus* (10,16; vgl. 10,8: *quod non capit locus*; 10, 36: *quasi vero loca ibi sint*; 10,37: *nusquam locus*) oder *regio dissimilitudinis* (7,16; vgl. 13,2).

53 Fauconnier und Turner 2002.

54 Vgl. die Darstellung von Schneider 2012, der die Relevanz der *Blending Theory* für die Analyse narrativer Texte in der Erzählforschung vorstellt.

‚Denkraum‘ Realität wird. Durch die ‚Vermischung‘ (*blending*) des nicht-metaphorischen Konzepts des Gottesbildes (der *imago dei*) mit dem durch Raummetaphern beschriebenen Menschenbild emergiert die Vorstellung des menschlichen Geistes als einer Struktur, in der sich die göttliche Trinität abbildhaft erkennen lässt. Aus der konzeptuellen Vermischung entwickelt Augustin seine – in der antiken Erkenntnistheorie neue und einzigartige, auch wirkungsmächtige – „theologische Epistemologie“ und eine „Onto-Theologie des Bildes“.⁵⁵

Während gemäß platonischer Vorstellung der Prozess des Strebens nach der Ideenschau die „Anähnlichung an Gott“ (*homoiosis tô theô*) zur Folge hat, führt die augustinische ‚Wendung nach innen‘ zur Erkenntnis, dass im ‚Innern‘ zwar ‚nur‘ ein Bild, das Ähnlichkeit mit Gott aufweist, erkennbar ist und durch die Ähnlichkeit auf ihn verweist. Der augustinische Mensch kann sich nicht Gott ‚anähnlichen‘, doch kann er versuchen, in dem Bild Gottes, das er in sich trägt, die Ähnlichkeit mit Gott selbst zu erkennen, die zwar gleichzeitig eine kategoriale Andersheit oder „Unähnlichkeit“ (*dissimilitudo*) ist, die er aber in Gestalt des Bildes dennoch in sich trägt.⁵⁶ Auch wenn diese Erkenntnis nur *secundum imaginem*, also nur eine mittelbare sein kann, spricht Augustin doch von „Gotteserkenntnis“ (*trin. 11,1: agnitio dei*). Der Mensch ist nicht von Gott ‚abgekoppelt‘, sondern hat („trägt“) ihn im Medium des Bildes in sich und kann ihn daher mittelbar erkennen.

4 Fazit

Augustin ‚lokalisiert‘ das sinnlich nicht fassbare, aber reale, d. h. im Sinn einer theologischen Realität für real zu denkende Bild Gottes im metaphorischen ‚Innenraum‘ des menschlichen Geistes. Der Gegenstand des Bildes, Gott, ist als Schöpfer gleichzeitig derjenige, der alles geschaffen hat und der alles gleichsam ‚von außen‘ umfasst; er ist also selbst jeder räumlichen Kategorie so enthoben, dass sowohl er ‚im Raum‘ als auch der ‚Raum‘ ‚in ihm‘ vorgestellt werden kann. Das Verhältnis, in dem Schöpfer und Geschöpf zueinander stehen, lässt sich mit einem Vergleich verdeutlichen, der die

55 Der Begriff der „theologischen Epistemologie“ nach dem Titel der Monographie von Gioia 2008, derjenige der „Onto-Theologie des Bildes“ nach Lagouanère 2012, 434–435. Mit Fauconnier und Turner 2002, 48 kann man von „completion“ und „elaboration“ sprechen, d. h. den sich aus den neuen Emergenzen heraus weiterentwickelten Konzepten.

56 Lagouanère 2012, 385–435 sieht in Augustins Verbindung von der platonischen Vorstellung der *ho-*

moiosis und dem rhetorischen Begriff der *similitudo* als Eigenschaft des *tropus* eine „analogie entre rhétorique et mystique“, mithin einen Blend im Sinn von Fauconnier und Turner 2002; allerdings stützt sich Lagouanère nicht auf die Theorie des Conceptual Blending, sondern auf die metapherntheoretischen Konzepte von Jakobson, Eliade und Durand (Lagouanère 2012, 291–293).

Raum-Metapher aufnimmt. Zum einen gleicht nämlich das Verhältnis einer ‚Chinesen-Box‘-Konstruktion: Gott ‚umfasst‘ den Menschen, der in sich, gleichsam in der ‚innersten Box‘, dem *principale mentis*, das Bild Gottes ‚enthält‘; das Bild Gottes transzendiert und strukturiert die jeweils ‚äußeren Boxes‘ so, dass seine Struktur auch noch in der ‚äußersten Box‘ sichtbar ist.⁵⁷ Andererseits ist gerade dieser Vergleich tautologisch und zirkulär, da es sich wiederum um eine Rede im übertragenen Sinn – nach Augustin: einen *tropus* – handelt.

Durch die ‚Vermischung‘ (*blending*) von metaphorisch vorstellbaren und gänzlich unvorstellbaren Bereichen und Dingen ergibt sich eine Spannung zwischen Erklärungswert und Erklärungsziel der Metaphern; denn nicht nur ist der Bereich, in dem der Vorgang der Gotteserkenntnis ‚verortet‘ wird, so zu denken, dass er den Sinnen nicht zugänglich ist: Er enthält auch – metaphorisch gesprochen – eine Schnitt-‚Stelle‘, an der mit der Konkretheit der Metaphorik etwas beschrieben wird, was allem Vorstellbaren als gänzlich enthoben zu denken ist. Der Erklärungswert der spatialen Metaphorik wird aber offenbar darin gesehen, dass der Raum bei aller Konkretheit am ehesten die Möglichkeit der Öffnung ins Unendliche und damit Aufhebung der Dreidimensionalität des Raums in der Unendlichkeit vorstellbar macht. Die Raummetaphern dienen somit als eine Art Kippfiguren zwischen räumlich-konkretem Denken und dem Denken des sinnlich nicht Fassbaren. Mit der konzeptuellen Vermischung der Vorstellungen eines sinnlich und damit räumlich nicht wahrnehmbaren Gottes und der konkreten Räumlichkeit in der biblischen *imago dei* schafft Augustin ein Erkenntnisinstrument, das theologisch ausgesprochen wirksam geworden ist: Die ‚konzeptuelle Integration‘ von konkretem Raum und intelligiblem Gott in dem im Menschen immanenten Bild Gottes bietet eine epistemologische Begründung nicht allein für das Denken von Gott in konkret-räumlicher Begrifflichkeit, sondern auch für die Vorstellung der Menschwerdung Gottes und des Gottmenschentums.

57 Der Vergleich mit ineinander geschachtelten russischen Matroschka-Puppen drängt sich auf, wäre jedoch irreführend, da in Augustins Vorstellung

das Bild Gottes gerade nicht eine anthropomorphe Struktur repräsentiert.

Bibliographie

Bermon und O'Daly 2012

Emmanuel Bermon und Gerard O'Daly, Hrsg. *Le De Trinitate de saint Augustin: exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

Bochet 2004–2010

Isabelle Bochet. „Imago“. In *Augustinus-Lexikon* 3. Hrsg. von C. P. Mayer. Basel: Schwabe, 2004–2010, 507–519.

Brachtendorf 2000a

Johannes Brachtendorf. „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes“. In *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Hrsg. von J. Brachtendorf. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2000, 155–170.

Brachtendorf 2000b

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

Cary 2000

Philipp Cary. *Cary, Phillip: Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. New York und Oxford: Oxford University Press, 2000.

Cillerai 2008

Beatrice Cillerai. *La memoria come capacitas dei secundo Agostino. Unità e complessità*. Pisa: Edizioni ETS, 2008.

Drever 2007

Matthew Drever. „The Self Before God? Rethinking Augustine's Trinitarian God“. *The Harvard Theological Review* 100 (2007), 233–242.

Fauconnier und Turner 2002

Gilles Fauconnier und Mark Turner. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.

Fischer 2004–2010

Norbert Fischer. „Foris – intus“. In *Augustinus-Lexikon* 3. Hrsg. von C. P. Mayer. Basel: Schwabe, 2004–2010, 37–45.

Fuchs 2010

Marko J. Fuchs. „Spiegel und Bild. Die Konstellation von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Augustinus“. In *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von S. Neuber und R. Veressov. München: Wilhelm Fink, 2010, 79–92.

Fuhrer 2004–2010

Therese Fuhrer. „Magister, magisterium“. In *Augustinus-Lexikon* 3. Hrsg. von C. P. Mayer. Bd. 3. Basel: Schwabe, 2004–2010, 1087–1093.

Fuhrer 2009

Therese Fuhrer. „Der Geist im vollkommenen Körper. Ein Gedankenexperiment in Augustins De civitate dei 22“. In *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Hrsg. von D. Frede und B. Reis. Berlin und New York: De Gruyter, 2009, 465–491.

Gallagher 2012

Shaun Gallagher. „Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment“. In *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Hrsg. von E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny und T. N. Klass. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 320–333.

Gioia 2008

Luigi Gioia. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Hadot 2009

Pierre Hadot. *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*. Frankfurt a. M.: Eichborn, 2009.

Horn 2001

Christoph Horn. „Philosophie des Geistes bei Augustinus“. *Philosophische Rundschau* 48 (2001), 97–115.

Johnson 1987

Mark Johnson. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1987.

Kann 2009

Christoph Kann. „Erinnern und Vergessen. Perspektiven der memoria bei Augustinus“. In *Medien der Erinnerung in Mittelalter und Renaissance: In Erinnerung an Johannes Laudage (1959–2008)*. Hrsg. von A. von Hülsen-Esch. Düsseldorf: Droste, 2009, 9–33.

Kany 2014

Roland Kany. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

King 2008

Peter King. „The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism“. *Vivarium* 46 (2008), 253–274.

Konersmann 1995

Ralf Konersmann. „Spiegel“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von K. Gründer. Bd. 9. Basel: Schwabe, 1995, 1379–1383.

Kreuzer 2001

Johann Kreuzer, Hrsg. *Aurelius Augustinus, De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V)*. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Lagouanère 2012

Jerôme Lagouanère. *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

Lakoff und Johnson 2014

George Lakoff und Mark Johnson. *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. 8. Aufl. Übersetzung von Astrid Hildenbrand. Engl. Erstauflage: *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press 1980. Heidelberg: Carl-Auer, 2014.

Markschies 1995

Christoph Marschies. „Die Platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie“. *International Journal of the Classical Tradition* 1 (1995), 3–18.

Marschies 1997

Christoph Marschies. „Innerer Mensch“. In *Reallexikon für Antike und Christentum* 18. Hrsg. von E. Dassmann. Stuttgart: A. Hiersemann, 1997, 266–312.

Mayer 1986–1994

Cornelius Mayer. „Aenigma“. In *Augustinus-Lexikon* 1. Hrsg. von C. P. Mayer. Basel: Schwabe, 1986–1994, 140–141.

Menn 2001

Stephen Menn. „Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object“. *Apeiron* 34 (2001), 233–246.

Menn 2014

Stephen Menn. „The Desire for God and the Aporetic Method in Augustine's Confessions“. In *Augustine's Confessions. Philosophy in Autobiography*. Hrsg. von W. E. Mann. Oxford: Oxford University Press, 2014, 71–107.

O'Daly 1987

Gerard J.P. O'Daly. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1987.

Ohly 1986

Friedrich Ohly. „Haus (Metapher)“. In *Reallexikon für Antike und Christentum* 13. Hrsg. von E. Dassmann und T. Klauser. Stuttgart: A. Hiersemann, 1986, 906–1063.

Schneider 2012

Ralf Schneider. „Blending and the Study of Narrative: Introduction“. In *Blending and the Study of Narrative. Approaches and Application*. Hrsg. von R. Schneider und M. Hartner. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012, 1–30.

Schönberger 1998

Rolf Schönberger. „Der Raum der memoria“. In *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*. Hrsg. von J. A. Aertsen und A. Speer. Berlin und New York: De Gruyter, 1998, 471–488.

Solère 2003

Jean-Luc Solère. „Les images psychiques selon s. Augustin“. In *De la phantasia à l'imagination*. Hrsg. von D. Lories und L. Rizziero. Louvain u. a.: Peeters, 2003, 103–155.

Taylor 1999

Charles Taylor. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

Tornau 2004–2010

Christian Tornau. „Locutionum modi“. In *Augustinus-Lexikon* 3. Hrsg. von C. P. Mayer. Basel: Schwabe, 2004–2010, 1055–1061.

Westerkamp 2006

Dirk Westerkamp. *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink, 2006.

THERESE FUHRER

Therese Fuhrer, Dr. phil. (Bern 1989), Habilitation (Bern 1995), Professorin für Lateinische Philologie an den Universitäten in Trier, Zürich, Freiburg, der Freien Universität Berlin und seit 2013 an der LMU München. Sie ist Autorin und Herausgeberin mehrerer Bücher und hat Artikel und Buchkapitel zu Themen veröffentlicht, die von der frühen und hellenistischen griechischen Dichtung über die republikanische und augusteische Poesie und Prosa bis zu Augustinus reichen. Derzeit beteiligt sie sich an einer Reihe größerer Forschungsprojekte im Bereich der lateinischen Dichtkunst, der römischen Rhetorik und der Spätantike.

Prof. Dr. Therese Fuhrer
Ludwig-Maximilians-Universität München
Abteilung für Griechische und Lateinische
Philologie
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München, Deutschland
E-Mail: t.fuhrer@lmu.de