

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1962, HEFT 6

MICHAEL SCHMAUS

Die Denkform Augustins
in seinem Werk *de trinitate*

Vorgetragen am 1. Juni 1962

MÜNCHEN 1962

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

1215 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

TEL: 773-936-3200 FAX: 773-936-3201

UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

1215 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

TEL: 773-936-3200 FAX: 773-936-3201

UNIVERSITY OF CHICAGO

UNIVERSITY OF CHICAGO

UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

Printed in Germany

Zunächst sei ein Wort über den Sinn des Vortrags erlaubt. Der heute viel gebrauchte Ausdruck „Denkform“, 1928 von H. Leisegang in das philosophisch-theologische Denken eingeführt,¹ wird in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht. Es muß daher zuerst erklärt werden, wie er in diesem Vortrag gemeint ist.

Es geht bei den folgenden Ausführungen nicht um die inhaltliche Darbietung der augustinischen Trinitätslehre. Diese ist mehrfach untersucht worden und ist hinreichend bekannt.² Außer-

¹ H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1928. Derselbe, *Goethes Denken*, Leipzig 1932. H. Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Köln 1951, J. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, München 1954, Th. Bornmann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954², C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung*, Düsseldorf 1956, K. Engisch, *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart 1956, G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie*, Salzburg 1959. Siehe G. Söhngen, *Art. Denkform*, in: *Lex. f. Theol. u. Kirche* II, Freiburg i. Br. 1959², 230–232.

² Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 Bde., Paris 1892–1898. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927. Derselbe, *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe*, in: *Charisteria Alois Rzach zum 80. Geburtstag*, Wien 1930. Derselbe, *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware*, in: *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft*, hrsg. von Grabmann und Mausbach, 1930. Derselbe, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, Bd. 29). Erster Halbband: *Darstellung*, zweiter Halbband: *Texte*, Münster 1930. Derselbe, *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann II*, Münster 1935, 896–953. Derselbe, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931) 373 ff. Derselbe, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sentenzen des Simon von Tournai*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 59–72, 187–198, 294–307. Derselbe, *Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, Bibliothek der Kirchenväter, 2 Bde, 1935 f., 1951². Das gleiche in *Auswahl*, Leipzig 1936. Derselbe, *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, in: *Vitae et Veritati*, Festgabe für K. Adam, Düsseldorf 1958, 44–56. Derselbe, *Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Willensmetaphysik*, in: *Theol. Revue* 32 (1933) 345–358. A. Stöhr, *Die Trini-*

dem ist sein Trinitätswerk, mit den *Confessiones* und mit *De civitate Dei* die wichtigste Schrift des Kirchenvaters, vielfach in

tätslehre des heiligen Bonaventura I, 1923. Derselbe, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts, in: *Theol. Quartalsschrift* 49 (1925) 113–135. Derselbe, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre, in: *Zeitschrift für kath. Theologie* 50 (1926) 177–195. Derselbe, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, Münster 1928. M. Mellet O. P. – Th. Camelot O. P., *Oeuvres de saint Augustin* 15 u. 16: *La trinité*, Paris 1955 (mit reichen Literaturangaben 77–83; Einleitung und Kommentar von E. Hendrikx O. E. S. A.). E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932. F. Cavallera, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du „De Trinitate“*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 2 (1930) 365–387 und 3 (1931) 5–19. A. Dahl, Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen-âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, III, Paris 1948, 399–484. P. Montanari, *Sanctus Aurelius Augustinus*. II „De Trinitate“. Trad., introd. et notes I, Florenz 1930. L. Arias, *Tradado sobre la Santissima Trinidad*, Madrid 1948 (Einleitung 1–125). R. Arnou, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, in: *Gregorianum* 14 (1933) 269–272. G. Bardy, *Trinité I*, in: *Dictionnaire de théol. catholique* XV, Paris 1950, 1681–1692. R. Boigelot, *Le mot „personne“ dans les écrits trinitaires de saint Augustin*, in: *Nouvelle Revue théologique* 57 (1930) 5–16. Ch. Boyer, *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne*, in: *Gregorianum* 27 (1946) 173–199; 333–352. Th. Camelot, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit „a Filio“ ou „ab utroque“*, in: *Russie et Chrétienté* (1950) 179–192. Vgl. M. Meyendorf et P. Camelot, ebda., 193–196. F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 31 (1930) 97–123. I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940. Derselbe, *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*, in: *Divus Thomas* 18 (Freiburg/Schweiz 1940) 317–384. Th. Gangauf, *Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg 1883. U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, in: *Internat. Kirchl. Zeitschr.* 33 (Bern 1943) 1–19; Bericht hierüber von A. Grillmeier, in: *Scholastik*, XX–XXIV (1949) 111–114. Th. Huijbers, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus „De Trinitate“*, in: *Augustiniana* 2 (1952) 88–107; 205–229. J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies*, in: *Miscellanea Agostiniana* II, (Rom 1931) 821–836. L. Legrand, *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin*, Paris 1931. P. Montanari, *II pensiero filosofico nel „De Trinitate“ di S. Agostino*, in: *Sophia* (1933) 194–199 und 418–424. H. Pais-sac, *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas*. Paris 1951.

die modernen Sprachen übersetzt worden.³ Es soll vielmehr der Versuch unternommen werden, das der materialen Darbietung vorausliegende und diese bestimmende und prägende Denkschema, die Denkweise, die Denkart, den Geist aufzuzeigen, der das ganze Trinitätswerk durchdringt und ihm seine Gestalt oder seine Gestaltlosigkeit verleiht. Es ist also ein formales, von Augustinus selbst nicht reflex untersuchtes und von ihm nicht formell ausgesagtes Element, das erörtert werden soll. Zur näheren Abgrenzung sei betont, daß mit dem Worte „Denkform“ weder die psychologisch-subjektive Eigenart des Kirchenvaters noch

M. T.-L. Penido, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus*. S. Augustinus et S. Thomas, in: *Revue Thomiste* 35 (1930) 508–527. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931. E. Portalié, Augustin (Saint), in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, 2268–2472, 2346–2349 und 2351 ff. C. C. Richardson, *The Enigma of the Trinity*, in: R. W. Battenhouse, *A Companion to the Study of St. Augustin*, Oxford 1955, 235–256. M. Nedoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 595–602. R. Schmidt, *Marius Viktorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895. B. Schultze, *Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligen Dreifaltigkeit im Menschen*, in: *Orientalia christiana periodica* 15 (1949) 1–40. M. F. Sciacca, *Trinité et unité de l'esprit*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 521–533. J. Stiglmayr, *Zur Trinitätsspekulation und Trinitätsmystik des hl. Augustinus*, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 4 (1929) 168–172. R. Tremblay, *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin*, in: *Études et Recherches*, 8 (1952) 83–109. A. Turrado, *La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de San Agostin*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 583–593. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à saint Augustin*, Paris 1945, 489–508. G. Wessenborn, *De cogitationibus Augustini philosophicis de Trinitate Dei prolatis*, Halle 1841. E. Wolf, *Augustin und der lateinische Neuplatonismus* (zu E. Benz, *Marius Victorinus...*) in: *Theol. Blätter* 12 (1933) 300–308. Anders als hier habe ich das Problem in dem vor 4 Jahren verfaßten, aber erst vor kurzem veröffentlichten Aufsatz verstanden: *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, in: *Studia Patristica* VI, ed. by F. L. Cross. *Texte und Untersuchungen*, Bd. 81, Berlin 1962, 503–518. In dieser Abhandlung ist zum Teil das gleiche Material verwendet wie in dem zitierten Aufsatz, aber es ist neu durchdacht und es ist ein anderes Ergebnis erzielt worden. Vgl. auch J. Koch, *Augustinischer und Dionysianischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Kantstudien* 1956/57.

³ Siehe die unter 2 genannte Literatur.

das logisch-wissenschaftliche Instrument, die wissenschaftliche Technik gemeint ist, die uns in den 15 Büchern de trinitate entgegenreten. Diese „Denkformen“ liegen dem behandelten Gegenstande so voraus, daß sie ohne ihn und vor ihm existieren und auf ihn angewandt werden können. Eine solche Trennbarkeit von Denkform und Denkinhalt besteht für die hier gemeinte „Denkform“ nicht. Sie wird als das für die sachgemäße Aneignung des Inhaltes von seiten des erkennenden Subjektes geeignete Medium verstanden, derart, daß der Inhalt durch ihren Einsatz erst ergreifbar und analysierbar wird. Diese Denkform geht in den inneren Aufbau des Denkinhaltes selbst ein, ohne ihn zu schaffen. Die wissenschaftliche Technik bzw. die logisch-metho- dische Entfaltung werden ihrerseits von dieser ihnen zugrunde- liegenden Denkform umgriffen und als Hilfen in sie aufgenom- men. Wir suchen also gewissermaßen das Formalprinzip, aus dem alle Aussagen inhaltlicher Art fließen, innerhalb dessen die Gesetze der Logik angewendet werden.

Diese Denkform ist, wie man wohl sieht, vom Denkinhalt nicht getrennt und kann von ihm nicht getrennt werden. Man könnte sie mit dem jeder konkreten Darstellung zugrunde liegenden Seinsverständnis identifizieren, in welchem einerseits die unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis konkreter Inhalte gesehen werden muß, durch welches andererseits die Struktur des Inhaltes, das heißt die gegenseitige Ordnung der einzelnen inhaltlichen Momente bestimmt wird. Bevor ich darangehe, die nach meiner Meinung für Augustinus maßgebende Denkform aufzuzeigen, möchte ich der Frage nachgehen, wie und warum sich das Problem der Denkform in Augustins Werk De trinitate aufdrängt.

Keinem Leser des augustinischen Trinitätswerkes kann es ent- gehen, daß die Schrift nicht nur kein System, daß sie vielmehr weithin überhaupt keine Ordnung zu haben scheint. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Werk nicht eine gewisse Zielstrebig- keit aufweist. Man kann im Gegenteil der gesamten Schrift eine klar sichtbare Einteilung und Gliederung, einen deutlich hervor- tretenden Aufbau nicht absprechen. Das Werk zerfällt in zwei große Teile, in einen exegetisch-historischen und in einen speku- lativ-philosophischen. Der erste, der positive, umfaßt die ersten

vier Bücher. Er bietet den Inhalt des Trinitätsglaubens mit einer sehr ausführlichen Begründung aus der Heiligen Schrift und mit vielfachen Hinweisen auf die Tradition. Der zweite, der philosophische Teil, gliedert sich wieder in zwei Abschnitte. Der erste umfaßt die Bücher 5 bis 7 und behandelt die Formulierung, sozusagen die Grammatik des Trinitätsglaubens, der zweite von Buch 8 bis 15 bietet die von Augustinus entdeckten und ausgearbeiteten Analogien der trinitarischen Wirklichkeit Gottes dar.⁴ Sie stammen sowohl aus der metaphysischen, als auch und vor allem aus der psychologischen Dimension, wobei allerdings zu beachten ist, daß die von Augustinus hierbei gepflegte Psychologie metaphysischen Rang hat.⁵

Der Autor scheint sich indeß ständig lange Abschweifungen vom Thema zuschulden kommen zu lassen. Immer wieder unterbricht er den Gedankengang, um sich in Fragen zu ergehen oder zu verlieren, die mit dem Thema nicht oder nur lose zusammenhängen oder zusammenzuhängen scheinen. Nicht selten hat man den Eindruck, daß er ganz vergessen hat, worüber er eigentlich schreiben wollte, und Probleme behandelt, die ihn im Augenblicke gerade interessieren, die sich vielleicht dem Seelsorger Augustinus gerade aufdrängen, die aber auf ganz anderen Feldern liegen. Plötzlich besinnt er sich wieder, und kehrt, wie aus tiefer Zerstreuung und Abwesenheit erwacht, zur behandelten Frage zurück. Zu dieser literarischen Unordnung kommt, daß zahlreiche religiöse Äußerungen eingeschoben sind, die in einer wissenschaftlichen Abhandlung, wenigstens nach unseren heutigen Vorstellungen, keinen Platz beanspruchen können. Im Mittelalter hat man denn auch das Werk als Fundgrube für alle möglichen philosophischen und theologischen Fragen benützt.

Wie soll man diese literarische Eigenart, dieses Durcheinander erklären? Es gibt hierfür verschiedene Versuche. Ein so kenntnisreicher Forscher wie der Franzose J. Marrou hat in seinem Werke „*Saint Augustin et la fin de la culture antique*“ Bd. I,

⁴ E. Portalié, Augustin, in: *Dict. de théol. cath.* I, Paris 1931⁴, 2347 ff. M. Mellet – Th. Camelot, *Oeuvres de saint Augustin* XV, Paris 1955, I, 17–21. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, 5.

⁵ R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M. 1962.

Paris 1938, die Unordnung als Zeichen kompositorischer Unfähigkeit und Dekadenz gebrandmarkt. Er weist allerdings darauf hin, daß dieser Mangel an systematischer Ordnung mehr oder weniger der ganzen klassischen Antike eigentümlich ist, daß es also üblich war, sich von einem vorgenommenen Thema zu entfernen und sich bei sekundären Fragen aufzuhalten, die gerade das Interesse erweckten. Diese Eigentümlichkeit sei in Augustins Trinitätswerk besonders sichtbar geworden. Vor allem tadelt Marrou, daß Augustinus in den letzten Partien seines Werkes mehr Philosophie als Theologie treibe.

In dem elf Jahre später, nämlich 1949 erschienenen zweiten Band seiner Untersuchung hat Marrou sein scharfes Urteil gemildert. Vor allem sieht er hier ein, daß es keine Theologie ohne Philosophie und Philologie gibt. Dies ist in der Tat eine sehr richtige These. Er meint, Augustinus sei wie ein Musiker, der über das gleiche Thema zahlreiche Variationen hervorgebracht hat. Mit dieser Erklärung nähert sich Marrou jener Ansicht, welche man als die Theorie des augustininischen Kreisdenkens bezeichnen kann. Danach hat der Kirchenvater nicht nur in seinem Trinitätswerke, sondern immer und überall die von ihm behandelten Gegenstände denkerisch eingekreist, nicht primär, um sie näher zu bestimmen, sondern um immer Neues an ihnen zu sehen und so das Gegenstandsfeld immer mehr aufzuschließen. In dieser Hinsicht sind mit Augustinus viele fröhscholastische Theologen und die Angehörigen der Franziskanerschule, namentlich Bonaventura, verwandt. Augustinus unterscheidet sich durch diese seine Methode von den Vertretern des diskursiven Denkens, unter denen vor allem Aristoteles und Thomas von Aquin zu nennen sind.

Der Augustinusforscher E. Hendrikx meint in der Einführung zu der von M. Mellet und Th. Camelot, beide OP. in der Bibliothèque Augustinienne veranstalteten Ausgabe und Übersetzung der Oeuvres de saint Augustin, Bd. XV, S. 586 f.,⁶ daß die kompositorischen Unzulänglichkeiten durch die Schwierigkeit des Gegenstandes, durch die lange Abfassungszeit, durch die vielfältige Beanspruchung Augustins sowie durch die antike Technik

⁶ Siehe Anm. 2.

des Bücherschreibens veranlaßt seien. Diese Gründe dürften in der Tat in hohem Maße zutreffen.

Augustinus war sich der Schwierigkeit für Autor und Leser wohl bewußt. Er erwartet keinen großen Bucherfolg für sein *opus tam laboriosum*, von dem er fürchtet *a paucis intelligi posse*.^{6a}

Dieser Umstand erklärt zum Teil die lange Abfassungszeit. Augustinus begann das Werk im Jahre 399 und beendigte es im Jahre 419. Nach den neuesten Forschungen können wir sogar einzelne der 15 Bücher ziemlich genau datieren.⁷ Augustinus hat bis zur Beendigung der Schrift mit den Stoff gerungen. Sein Werk ist ein Musterbeispiel für die Wissenschaft in fieri. Die häufigen Unterbrechungen haben natürlich die Einheit gestört, um so mehr, als Augustins beweglicher Geist und der Reichtum seiner Einfälle und Ideen es ihm erschwerten, sich auf einen Punkt zu konzentrieren, wie er in der Schrift *De doctrina christiana* klagt.⁸ Der tägliche Andrang ließ ihn noch dazu oft Wochen lang nicht zur wissenschaftlichen Arbeit kommen. Als Bischof war er mit zahlreichen Verwaltungs- und Seelsorgearbeiten beladen.^{8a}

Die Technik endlich des antiken Schreibens brachte die Gefahr vielfacher Wiederholungen und der umständlichen Einfügung von Nebensächlichkeiten in den Text mit sich. Man diktierte, man konnte keine Fußnoten anbringen, in denen der moderne Gelehrte im allgemeinen Nebengedanken verstaubt.

Die Übersetzer der genannten französischen Ausgabe sind der Meinung, Augustinus habe in den *Retractionen* gegen Ende seines Lebens Selbstkritik hinsichtlich seines Trinitätswerkes geübt, wenn er Gott wegen der Vielrederei, der er zum Opfer gefallen sei, um Verzeihung gebeten habe. Das Bewußtsein der Weitschweifigkeit und der darin begründeten Unübersichtlichkeit drücke sich auch darin aus, daß er für sich selbst und für die Leser im letzten, im 15. Buche, eine kurze Zusammenfassung der ersten 14 Bücher biete. Ich kann in einer solchen Zusammenfassung keine latente Selbstkritik, sondern nur eine wissenschaftliche Selbstbesinnung sehen, ebenso wenig in der wohl mehr

^{6a} *De trinitate* I, 3, 3. Epistola 169, 1, 1.

⁷ M. Mellet – Th. Camelot, a.a.O., I, 11 ff. 557–566.

⁸ *De doctrina christiana*, IV, 20, 39.

^{8a} F. van der Meer, Augustinus als Seelsorger, 1953² (holländisch 1947).

rhetorisch als sachlich gemeinten Selbstanklage, daß er zu viele Worte gemacht habe. Solche Äußerungen sind bei Augustinus häufig. Sie legen einerseits Zeugnis ab von seinem wissenschaftlichen Gewissen, sind aber andererseits Elemente einer gebräuchlichen Stilform. Hierüber haben wir durch das Buch von R. Curtius „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, München 1948, viele Aufschlüsse erfahren. Vollständig vermögen also auch solche Überlegungen nicht zu überzeugen.

Der Straßburger Forscher J. Plagnieux hat in seinem Aufsatz „Influence de la lutte antipélagienne sur le De trinitate“ oder wie der Untertitel heißt: Christocentrisme de saint Augustin (Augustinus Magister, Paris 1954, 817–826) gezeigt, daß Augustinus in dem Werke De trinitate mehr und mehr zur Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus gezwungen wurde. Dies habe es mit sich gebracht, daß er immer stärker die Gestalt Jesu Christi als des Retters in den Blick genommen habe. Das gleiche werde bestätigt durch die immer häufiger eingefügten Gebete.

So sehr diese Beobachtung zutrifft, so vermag doch auch sie nicht ganz zu befriedigen. Sie kann nämlich nicht erklären, warum sich bei Augustinus metaphysische und geschichtliche Aussagen, philosophische Erörterungen und geschichtliche Daten scheinbar wahllos mischen. Plagnieux vermag verständlich zu machen, daß überhaupt gandentheologische Partien eingeschoben sind, nicht aber warum sie einen so breiten Raum einnehmen, und vor allem nicht, warum sie immer wieder überraschend auftauchen, ohne daß die polemische Tendenz gegenüber dem Pelagianismus irgendwie sichtbar wird.

Alle die genannten Erklärungsversuche arbeiten mit der psychologischen Eigenart Augustins und mit der Situationsbedingtheit seiner Untersuchungen. Es fragt sich jedoch, ob die Eigenart des Werkes nicht in der Sache, in dem behandelten Thema selbst ihren Hauptgrund hat und nicht von der dem Gegenstand selbst angemessenen und ihn spiegelnden Denkform Augustins bestimmt ist. Es wird hier im Gegensatz zu diesen Interpretationen und auch im Gegensatz zu meinen eigenen früheren Veröffentlichungen⁹ die These vertreten, daß, was bei Augustinus wie Unordnung aussieht, die Folge seiner der Sache selbst ent-

⁹ Siehe Anm. 2.

sprechenden und sie erhellenden Denkform ist. Diese ist primär existentiell-geschichtlich, nicht philosophisch-metaphysisch. In Augustinus kämpfen philosophische Neigung und heilsgeschichtliche Überzeugung zeitlebens in einem harten Ringen miteinander. Dabei obsiegt immer wieder der der Heilsgeschichte antwortende Glaube des Theologen. Diese Spannung spiegelt sich in dem Werke *De trinitate*. Man kann es nur verstehen als die Ausdrucksgestalt des in Augustinus selbst sich vollziehenden Kampfes zwischen der am Allgemeinen orientierten Philosophie und dem an die Heilsgeschichte gebundenen Glauben.

Die Behauptung, daß im Denken Augustins das Heilsgeschichtliche prävalent ist, dürfte sich bei genauerer Prüfung für das gesamte wissenschaftliche Werk Augustins bestätigen. Eine vorläufige Rechtfertigung mag sie darin finden, daß Augustinus mit größter persönlicher Beteiligung dreizehn Jahre lang an einem geschichtstheologischen Werk arbeitete, nämlich an der Schrift *De civitate dei*, von der uns kürzlich J. Ratzinger¹⁰ eine sehr einleuchtende Gesamtinterpretation darbot. Es sei auch hingewiesen auf die bedeutungsvolle Studie des Würzburger Philosophen R. Berlinger über „Augustins dialogische Metaphysik“.¹¹ Hier wird eindringlich und überzeugend der existentielle und geschichtliche Horizont aller philosophischen Aussagen Augustins aufgedeckt. Es gibt bei ihm keine Metaphysik an sich, sondern nur Metaphysik vor dem Horizont der Geschichte und als Metaphysik des geschichtlich geprägten Menschen.

Die existentiell-geschichtliche Komponente ist es, welche dem Werk *De trinitate* letztlich das Gepräge gibt. Das bedeutet nicht, daß in diesem Buch nicht auch, ja nicht ständig Metaphysik getrieben wird. Augustinus gilt sogar mit Recht als der Begründer und als der Hauptförderer der streng metaphysischen Trinitätskonzeption im Abendland. (Man darf allerdings hierbei die Leistung des Boethius^{11a} nicht vergessen. Sie ist so bedeutend,

¹⁰ J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 965–980.

¹¹ R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M 1962.

^{11a} Vgl. für Boethius V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“*, Paderborn 1933.

daß in dem Felde der Trinitätsklärung Augustinus und Boethius im 12. und im 13. Jahrhundert in vielfacher Konkurrenz stehen.)

So richtig es indes ist, daß Augustinus eine metaphysische Trinitätskonzeption ausarbeitete, so muß man doch auf der anderen Seite betonen, daß bei ihm die metaphysische Betrachtung eingeordnet ist in die existentiell-geschichtliche. Von dieser wird sie umgriffen. Eine solche These will nicht sagen, daß Augustinus ein Historiker ist. Sie will nur hervorheben, daß Augustinus in der christlichen Offenbarung primär eine geschichtliche Realität, nicht eine philosophische oder metaphysische Idee sieht. Damit das Gewicht des Metaphysischen bei Augustinus deutlich genug hervortritt, soll seine Rolle in der Entwicklung der metaphysischen Trinitätskonzeption mit Nachdruck aufgezeigt werden. Zu diesem Zwecke ist jedoch auch ein kurzer Gang durch die voraugustinische Trinitätslehre erforderlich.

Was die voraugustinische Trinitätslehre betrifft, so bietet weder das Alte noch das Neue Testament eine Metaphysik des dreipersonlichen göttlichen Lebens. Die Heilige Schrift bezeugt vielmehr den trinitarischen Charakter Gottes, indem sie das Heilshandeln der drei göttlichen Personen bezeugt. Im Neuen Testament tritt hervor, daß der im Alten Testament offenkundig gewordene Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Dieser wiederum hat den Heiligen Geist als seinen unsichtbaren irdischen Stellvertreter für die Zeit seiner eigenen relativen Abwesenheit¹² verheißen. In ihm ergreift er die Menschen, um sie nach seinem eigenen Bilde zu verwandeln.

Der Bildbegriff von der Sendung stellt das Schlüsselwort für die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung dar.¹³ Es wird also die Heilsfunktion des Sohnes und des Geistes hervorgehoben. Ihr inneres Verhältnis zu Gott bzw. zum Vater tritt zurück. Es ist in den Sendungen impliziert, erfährt aber keine formale expli-

¹² Man könnte in Korrespondenz hierzu auch von relativer Anwesenheit sprechen.

¹³ G. Aeby, O. F. M. Cap., *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, Fribourg 1958. A. Grillmeier, *Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum. Ein Bericht über neuere Studien zur Geschichte der christlichen Theologie*, in: *Scholastik* 34 (1959) 379 ff.

zite Schilderung. Die Explikation dessen, was in dem Sendungsbegriff eingeschlossen ist, blieb der Theologie der nachbiblischen Zeit anheimgegeben.

Aufschlußreich ist, daß in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift die Bezeichnung „Gott“ lange Zeit hindurch nur auf den Vater angewandt wurde. Justin der Martyrer, Irenäus, Tertullian, aber auch die Kappadozischen Väter des 4. Jahrhunderts, sowie der Griechenschüler Hilarius von Poitiers zeigen diesen Sprachgebrauch.^{13a} Er ist auch charakteristisch für die alten Symbola.¹⁴ Die Gott genannte erste göttliche Person sendet den Logos in die Welt. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Logos bzw. dem Sohne wird in der Zeit vor dem Konzil von Nizäa fast allenthalben subordinatianisch erklärt.¹⁵ Der völlig unsichtbare Vater bringt zum Zwecke der Welterschaffung den Logos hervor, wie die christlichen Theologen in Verwendung stoisch-neuplatonischer Elemente sagen. Im Arianismus hat diese These ihre häretische Zuspitzung erfahren. Die orthodoxe Theologie hingegen lernt mit fortschreitender Deutlichkeit, zwischen der Sendung und der ewigen Zeugung des Logos zu unterscheiden. Tertullian und Hippolyt leiten diese theologische Arbeit ein, Klemens von Alexandrien, Novation und Origenes führen sie weiter.¹⁶ Die Sendungen werden dabei mit steigender Klarheit als der Ausdruck der im inneren göttlichen Leben herrschenden Verhältnisse der immanenten Trinität erkannt. Die Zuwendung der Theologie zu den innergöttlichen Hervorgängen brachte das Problem von der gegenseitigen Zuordnung von Einheit und Dreiheit in Gott. Für die Theologie der ersten Zeit nach der biblischen Ära hatte diese Frage keine Dringlichkeit, weil man die Einheit in Gott dem Vater, der einfachhin Gott genannt wurde, unreflektiert gewährleistet sah.¹⁷ Die Frage wurde erst akut, als man

^{13a} M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927. K. Rahner, *Theos im NT*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 91-167.

¹⁴ Siehe Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 31. Aufl. bes. von K. Rahner, Freiburg 1960, Nr. 1 ff.

¹⁵ A. Grillmeier, a. a. O., 380 f.

¹⁶ A. Grillmeier, a. a. O., 380 f., M. Schmaus, a. a. O.

¹⁷ A. Grillmeier, a. a. O., M. Schmaus, a. a. O.

von den Sendungen aus den Blick rückwärtsschauend in das innergöttliche Leben selbst richtete, aus welchem die göttlichen Sendungen gewissermaßen wie Wellenbewegungen aus der Tiefe hervorkamen. Es ist nicht gelungen, und es konnte nicht gelingen, die Einheit und die Dreiheit so zusammenzuschauen, daß keine unbewältigte Problematik zurückblieb.

In der Reflexion über die Frage verharrten die griechischen Theologen des 4. und des 5. Jahrhunderts außerhalb Alexandriens, d. h. außerhalb der Einflußsphäre Plotins in der biblischen und frühchristlichen Denkweise.¹⁸ Dies bedeutet, daß sie, wie betont wurde, ihren Blick zunächst auf die drei Personen richteten. Sie vertraten damit ein Grundanliegen der Heiligen Schrift selbst. Wie die Einheit Gottes damit in Einklang zu bringen sei, war ihnen erst eine zweite Sorge. Sie sahen sie in dem Vater als der Quelle der Gottheit verankert. Diese These treffen wir z. B. bei Basilius, bei Gregor von Nazianz und erst recht natürlich bei den vornizänischen Theologen.¹⁹ Vielfach wird allerdings von diesen Theologen auch die Einheit des göttlichen Wesens, der *Usia*, als Grund für die Einheit Gottes angeführt.²⁰ In der Theologie der Kappadozier tritt jedoch hierbei die Befürchtung zutage, es könnte die über den hypostaseis stehende *Usia* als die eigentliche Gottheit erscheinen.²¹ Das Bedenken gegen die Verankerung der Einheit in der einen *Usia* statt im Vater als dem Quell des göttlichen Lebens hat also zunächst eine metaphysische Basis. Noch wichtiger dürfte jedoch die existentielle sein.

Es lag den Kappadoziern offensichtlich am Herzen, den Vollzug des Glaubens in die rechte Bahn zu weisen. Zu der apersonal gedachten *Usia* kann man jedoch nicht beten. Das Gebet kann sich nur an die personal zu verstehende Hypostasis richten. Wenn man zum Vater als der ersten göttlichen Person betet, kommt auch die mittlerische Funktion des von ihm gesandten Sohnes, sowie die Rolle des Heiligen Geistes gebührend zur Geltung. Man gelangt dann zu der Formel: *per Christum in Spiritu Sancto ad Pa-*

¹⁸ Siehe vor allem Th. de Régnon, *Études de théologie sur la sainte Trinité*, 4 Bde., Paris 1892/8.

¹⁹ M. Schmaus, a. a. O., 18 ff.

²⁰ Ebd. 17 f.

²¹ Ebd. 18.

trem. Mit dem metaphysischen Gesichtspunkt verbindet sich also in der kappadozischen Theologie der heilsgeschichtliche, bzw. der heilshafte.

Dieser findet noch eine besondere Ausprägung, wenn die griechische Theologie, wiederum vor allem die Theologie der Kappadozier, den Heiligen Geist „Geschenk“ Gottes an den Menschen nennt. Hierbei verdient eine Schattierung der griechischen Formulierung besondere Beachtung. Man verwendet nämlich die Ausdrücke *dorea* und *dorema*, nicht jedoch das Wort *doron*. Die zuerst genannten Worte bezeichnen die Tätigkeit, den Akt des Schenkens, das letzte bezeichnet den Gegenstand, eben das Geschenk. So wird auch eine andere griechische Benennung für den Heiligen Geist verständlich, nämlich der Ausdruck „Tätigkeit“. ^{21a}

In dieser wissenschaftlichen Situation begann Augustinus seine Ausarbeitung des Trinitätswerkes. Er konnte sich begrifflicherweise der griechischen Tradition nicht völlig entziehen. Die Akzente fallen jedoch bei ihm anders. Er nahm jene Position auf, welche von der nachnizänischen, alexandrinischen Theologie, namentlich von Athanasius und von der voraugustinischen lateinischen Theologie, namentlich von Tertullian eingeleitet worden war. ²² Augustinus ist es primär um die Einheit und erst sekundär um die Dreiheit in Gott zu tun. Diese Stellungnahme wurde von ihm mit großer Konsequenz und mit unabsehbarer Tragweite für die abendländische Theologie entwickelt. Sie drückte sich darin aus, daß das Sein und Leben Gottes als trinitarisches Sein und Leben erklärt werden. In unzähligen Variationen sagt Augustinus immer wieder das gleiche. „Gott ist die Trinität“. ²³ „Nur die Trinität ist der eine wahre Gott“. ²⁴ „Das göttliche Sein ist nichts anderes als die Dreifaltigkeit selbst. Die Trinität ist der eine Herr, unser Gott, von dem gesagt ist: Höre, Israel, der Herr, dein Gott ist ein Gott“. ²⁵ Der eine wahre Gott ist für Augustinus nicht etwa der Vater, der einen ihm gleichwesentlichen Sohn hat, sondern der trinitarische Gott, also gewissermaßen alle drei Per-

^{21a} Ebda. 75 f. Th. de Régnon, a. a. O., III 425–465; 491–498.

²² M. Schmaus, a. a. O., vgl. Tertullian, *Adversus Praxean*.

²³ *De trinitate*, VII, 6, 19; XV, 4, 6.

²⁴ *De trinitate*, I, 6, 10 f.; II, 7, 13.

²⁵ *Contra Maxim. Arianum* II, 26, 14.

sonen zusammen. „Sonder Zweifel ist der Herr unser Gott, dem allein wir durch Anbetung dienen sollen, nicht der Vater allein, noch der Sohn allein, noch der Heilige Geist allein, sondern die Trinität selbst ist der eine alleinige Gott“.²⁶ Den Grund für die Einheit und Einzigkeit sieht Augustinus in der *divinitas* bzw. in der einen *essentia* oder *natura*. Diese ist nichts anderes als das *ipsum esse* oder die *substantia*. Die Formeln *deus trinus*, *deus trinitas* sind für Augustinus charakteristisch. Das Auge richtet sich nach ihm zuerst auf die eine *essentia* oder *substantia*, auf das *ipsum esse*, wo wir, wie er erklärt, in schwachem Ahnen Vater, Sohn und Heiligen Geist erkennen. Diese *essentia*, dieses *ipsum esse*, ist nicht etwa von den Personen verschieden. Es ist vielmehr mit ihnen identisch und zugleich nicht identisch. Wäre es mit den Personen nicht identisch, würde es eine vierte Realität in Gott darstellen, und es gäbe nicht eine Trinität, sondern eine Quaternität. Wäre es nicht zugleich mit ihnen nicht identisch, würde es nicht eine Trinität, sondern nur eine Unität geben. Der Begriff, den Augustinus zur Aufschließung und zu einer gewissen Lösung dieser Problematik dienlich zu sein scheint, ist der von Aristoteles stammende und auf sehr verschlugenen, nicht völlig aufgehellten Pfaden in die Theologie geratene Begriff der Relation. Das göttliche *ipsum esse* trägt in sich drei mit ihm identische und zugleich nicht identische Relationen. Diese wiederum bilden die Personen. Die Personen stellen gegenseitige Beziehungen dar.

Dieser so verstandenen Trinitätskonzeption fehlt sowohl die heilsgeschichtliche als auch die personal-existentielle Dynamik. Es wird das Bild eines „Gottes an sich“ geboten, nicht eines Gottes „für uns“. Das *ipsum esse* ruht in sich selbst. Gegenüber der voraugustinischen Zeit bedeutet dies einen tiefgreifenden Unterschied. In der begrifflichen Dimension kann man von einem Fortschritt sprechen. Der Tübinger Theologe J. Kuhn hob dies gebührend hervor²⁷. Der Fortschritt wurde aber mit einem schweren Verlust bezahlt, mit einem Verlust in der existentiellen Dimension. Von der augustinischen Vorstellung aus kann nicht ver-

²⁶ Epist. 170, 3 ff. s. die Zusammenstellung weiterer solcher Texte durch E. Hendrikx bei Mellet-Comelot, a. a. O., 15, 570.

²⁷ J. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, Tübingen 1857, 427, 434, 450 f.

ständig gemacht werden, wie die von der Schrift bezeugte Bewegung Gottes zum Menschen geschieht, vor allem nicht, wie die einzelnen Personen beteiligt sind, wie also der Mensch *Jesus Christus* und die an ihn Glaubenden zu der Vater genannten ersten göttlichen Person eine andere formale Beziehung haben können als zu dem einen trinitarischen Gott. Dieses Problem erfährt dadurch eine Zuspitzung, daß Augustinus in radikaler Fortführung vor ihm schon ausgesprochener Gedanken die Unteilbarkeit und Untrennbarkeit des göttlichen Wirkens nach außen, d. h. auf die von Gott verschiedene Wirklichkeit, auf die Welt, auf das nachdrücklichste betont. In jedem Weltwirken sind danach die drei göttlichen Personen gemeinsam und zwar als ein einziges Wirkprinzip tätig, so daß man in dem Weltwirken die Eigenart einer einzelnen Person nicht wahrzunehmen vermag. Da scheint die Trinität als solche, das Moment der Dreipersonalität Gottes, nur noch Gegenstand des religiösen Wissens sein zu können. Die hohe Begrifflichkeit, die hier waltet, der Fortschritt, der in der Dimension der begrifflichen Durchdringung erreicht wurde, muß mit einem Verlust an heilsgeschichtlicher und religiöser Dynamik bezahlt werden. Zu dem *ipsum esse* läßt sich schwer ein Gebet verrichten.

Man darf fragen, woher dem Kirchenvater diese den breitesten Raum in seinem Trinitätswerk einnehmende Konzeption zugeflossen ist? Jedermann denkt naturgemäß an Plotin. Die Sache liegt indes verwickelt. Bei Plotin²⁸ läßt sich zwar eine Trinität finden, die Trinität von *Hen* bzw. von *Gut*, von *Nous* und von *Seele*. Das Eine ist aber bei ihm nicht einfach das *Sein*, sondern das *Überseiende*. Dieses *Überseiende* strömt über, so daß aus ihm der *Nous*, der Geist emaniert. Der Geist erzeugt die Welt. Dabei erzeugt er zuerst die *Seele* und zwar die *Weltseele*, die Mittlerin zwischen dem *Intelligiblen* und dem *Sinnenbereich*. Das Eine, der *Nous* und die *Seele* sind drei *Hypostasen*. Plotin spricht noch nicht vom *ipsum esse*. Seine drei *Hypostasen* führen infolge der

²⁸ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg/Br. 1961⁵, 302–321. F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain-Paris 1956. M. Zepf, *Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike*, in: *Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1959) 105–132. Vgl. A. Grillmeier, a. a. O., 374 ff.

absoluten Überlegenheit der ersten unmittelbar mehr zum Arianismus als zu Augustins *deus trinus*. Denn wahrhaft Gott ist nur die erste Hypostase. Dennoch geht ein Weg zu Augustinus. Denn das Überseiende, das Eine, vermittelt Augustinus den Begriff des Absoluten. Von ihm wird der Kirchenvater sagen, daß es jenes Vollkommene ist, *quo nihil melius sit aut sublimius* (*De doctrina christiana* I, 7), daß es das Sein selbst ist, während alles Seiende nur Sein hat. Es bedarf dann nur des entsprechenden Einsatzes dieses Absoluten oder des entsprechenden Ansatzes in der Denkbewegung, um zur augustiniischen Konzeption zu gelangen. Wenn dieses Absolute nicht mehr als der Ausgang der beiden anderen Personen zum Zwecke der Welterklärung, sondern als das allen dreien Gemeinsame verstanden wird, kann die augustiniische Trinitätsklärung mit ihrem „Gott an sich“ geboren werden. So steht Plotin an der Schwelle dieser Vorstellung.

Man könnte auch an Marius Victorinus²⁹ denken. Dieser arbeitete nach seiner Konversion dem Arianismus gegenüber eine Trinitätskonzeption mit den Begriffen *esse*, *vivere*, *intelligere* aus. Das *esse* nennt er auch *substantia*. Das *vivere* und das *intelligere* sind die Bewegungen des *esse*. Die Bewegungen sind mit dem *esse* identisch. Sie sind ihm konsubstantial. Hier wird also ähnlich wie in der griechischen Trinitätsvorstellung die erste göttliche Person zur Norm für die übrigen erklärt. Es besteht Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Die Konsubstantialität wird von Marius Victorinus meist nicht von der Wesenseinzigkeit verstanden, von dem einen Wesen, das den drei Personen gemeinsam ist, sondern eben als die Gleichheit mit der ersten Person. Es finden sich bei ihm jedoch auch Texte, in denen die Konsubstantialität, die Gleichwesentlichkeit als der Besitz des einen Wesens durch die drei Personen ausgelegt wird. Von diesen letzten Texten her ist naturgemäß der Schritt zu Augustinus klein. Aber auch wenn man die zuerst genannte Art von Konsubstantialität im Auge hat, konnte Augustinus von Marius Victorinus eine entscheidende Anregung empfangen. Er konnte nämlich den Begriff *esse* im Sinne des *esse purum* dem Schrifttum des Marius Victorinus entnehmen. Er brauchte dann dessen Gleichsetzung

²⁹ P. Henry-P. Hadot, *Marius Victorinus, Traité théol. sur la Trinité* (Sources Chrétiennes 68-69) Paris 1960.

mit der ersten Person nur aufzulockern und seine Identität auszudehnen auf Sohn und Geist, um bei seiner eigenen Trinitätskonzeption anzukommen.³⁰

Abschließend und zusammenfassend läßt sich also sagen: Augustinus hat eine metaphysische Trinitätslehre ausgearbeitet. Er hat sie sogar weithin geschaffen. Die Denkmittel hierzu lieferte ihm der Neuplatonismus. Die Trinitätskonzeption selbst ist jedoch trotz einiger Vorspiele seine eigene originale Leistung.

Trotz dieses Tatbestandes ist indes die augustinische Denkform nicht primär metaphysisch, sondern existentiell-geschichtlich. Das Metaphysische ist in die heilsgeschichtliche Schau eingeordnet und zwar als ein materiales Element. Die geschichtliche Denkform beherrscht und gestaltet das Material. Sie bedarf ja des Materials, da sie sonst eine hohle Form oder ein reiner Leerlauf wäre, eine Mühle, in der kein Weizen gemahlen wird. Die Metaphysik wird in dieser Auslegung nicht als überflüssig oder als bedeutungslos hingestellt. Aus der metaphysischen Betrachtungsweise wird sichtbar, welch ein Gott es ist, der sich in der menschlichen Geschichte erreichen läßt. Er ist so, daß es lohnt, ausführlich über ihn zu sprechen und seinetwegen jede Mühe auf sich zu nehmen. Das letzte aber, worauf es ankommt, ist nicht das Wissen davon, wie er ist, sondern mit ihm Kontakt zu bekommen, also sein Eintritt in die menschliche Geschichte und die existentielle Begegnung mit ihm.

Daß dies für die Theologie Augustins entscheidend ist, ergibt sich aus einer Reihe von Beobachtungen, am meisten wohl daraus, daß er den, wie er sagt, Platonikern die Erkenntnis der Trinität zuschreibt, sie aber schwer tadelt, weil sie nicht zur Anerkennung der Menschwerdung gelangt seien. Dies soll aus einigen Texten erläutert werden. Augustinus spricht den gleichen Gedanken mehrmals aus. Er taucht schon in den *Confessiones* (zwischen 397 und 401) auf, kehrt wieder in den *Predigten* zum Johannesevangelium (etwa von 414-416) und nimmt einen breiten Raum in dem Werke *De civitate dei* (423-426) ein. Es kann sich also nicht um einen vorübergehenden Einfall, sondern nur um eine bleibende und beherrschende Überzeugung handeln.

³⁰ Eda.

Im 7. Buch der *Confessiones* (cap. 9) berichtet Augustinus in der Form eines Gebetes, daß er durch die Vermittlung eines maßlos stolzen Mannes gewisse Bücher der Platoniker erhalten habe, die aus der griechischen in die lateinische Sprache übersetzt worden seien. Hier habe er zwar nicht mit den gleichen Worten, im Grunde aber doch dasselbe mit vielen und mannigfachen Beweisführungen überzeugend dargestellt gefunden, was im Prolog des Johannesevangeliums stehe. Daß der Logos jedoch in sein Eigentum gekommen sei und die Seinigen ihn nicht aufgenommen hätten, das habe er dort nicht gelesen; daß er all denen, die ihn aufgenommen hätten, Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden, das habe er dort gelesen. Er habe dort die Worte von der Präexistenz des Sohnes, von seiner unwandelbaren Göttlichkeit gelesen, nicht aber habe er gelesen, daß er sich der Göttlichkeit entäußert habe. Dieserhalb verfährt Augustinus sehr streng mit den von ihm sogenannten Platonikern. Es sind natürlich die Neuplatoniker.

Worauf Augustinus den Akzent legt, ist nicht die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, sondern seine Gleichwesentlichkeit mit dem Menschen. Nicht die Metaphysik, sondern die Heilsgeschichte hat sein Hauptinteresse. Denn sein Anliegen ist die Rettung. Diese kommt aber nicht von der Metaphysik, sondern aus der Geschichte. Den gleichen Gedanken finden wir im zweiten Vortrag zum Johannesevangelium, Nr. 4.

Am ausführlichsten ist Augustinus in dieser Frage im Gottesstaat und zwar im 10. Buch.³¹ Sowohl Plotin als auch Porphyrius haben nach ihm die ganze Trinität erkannt. Wenn Plotin von dem „Mittleren“ spricht, so hat er, wie Augustinus meint, zweifellos, so gut er konnte und soweit es in seiner Absicht lag, damit das bezeichnen wollen, was wir den Heiligen Geist nennen, der weder der Geist des Vaters allein, noch der Geist des Sohnes allein, sondern beider Geist ist. „Die Philosophen sprechen ja viel freier und nehmen bei so schwer verständlichen Dingen keine Rücksicht darauf, ob sie fromme Christen verletzen. Für uns aber besteht die Pflicht einer bestimmt geregelten Redeweise, damit nicht die Ungebundenheit der Sprache eine unwürdige Vorstellung von den Gegenständen erzeuge“ (X, 23). Dennoch werden die bei-

³¹ De civitate Dei, X, 23.

den, wird insbesondere Porphyrius scharf kritisiert. Sie verdienen gerade, weil sie bis zur Erkenntnis der Trinität auf dem Wege der Philosophie vorgedrungen sind, um so stärkeren Tadel, da sie die Menschwerdung nicht erkannt und nicht anerkannt haben. Sie hätten sicher auch die wahre Weisheit Gottes, nämlich Christus erkannt, wenn sie die wirkliche Weisheit geliebt und sich nicht vom Aberglauben hätten blenden lassen. Das Entscheidende ist das Heil, nicht die wissenschaftliche Theorie. Das Heil sehen Plotin und Porphyrius wie aus weiter Ferne und verschwommen. Aber sie weigern sich den Weg zu sehen und zu gehen. Augustinus zögert nicht, sie des Hochmutes zu zeihen. Gelehrte Leute, meint er, genieren sich, aus Schülern Platons Schüler Christi zu werden. Das ist um so schlimmer, je höher die Erkenntnis der Platoniker ist.

Augustinus vertritt offensichtlich einen Theologiebegriff, in welchem nicht die griechische *Theoria* den Vorrang besitzt, sondern das biblische Heilsdenken.³² Ähnlich wie nach den mittelalterlichen Franziskanern ist die Theologie nach Augustinus eine praktische, eine von der Praxis genährte und ihr wieder dienende Wissenschaft.³³ Sie kann zwar weder der Philologie noch der Philosophie entbehren. Ohne diese beiden gibt es nach Augustinus keine Theologie. Je intensiver Philologie und Philosophie eingesetzt werden, um so besser kann die Theologie gedeihen. Augustinus selbst verwendet die beiden Disziplinen in hohem Maße und mit größtem Scharfsinn in dem Werke *De trinitate*. Aber der letzte Sinn der Theologie, um dessentwillen sie eigentlich lohnt, ist die Erhellung des Heilszieles und vor allem des Heilsweges. Der Weg ist der vorherrschende Gegenstand der Theologie. Sie ist vor allem eine Theologie des Weges. Das Ziel, der trinitarische Gott, wird erörtert, da man wissen muß, wohin der Weg führt. Würde man jedoch den Weg, d. h. die Heilsgeschichte nicht kennen und nicht gehen, dann würde die Kenntnis des Zielles leerer Zeitvertreib.

³² Vgl. die unter Anm. 1 gen. Werke von Th. Borman und C. Tresmontant.

³³ J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung*, Münster 1960 (Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des Mittelalters XXXVIII 5).

So besteht in dem trinitarischen Denken Augustins eine bestimmte Ordnung. Das Metaphysische wird betrieben um des Heilsgeschichtlichen willen, nicht umgekehrt. Von einem anderen Gesichtspunkt aus könnte man den augustinischen Gedanken so formulieren: Man kann Theologie und Philosophie nicht um der bloßen Erkenntnis willen, sondern nur um der Liebe willen betreiben. Augustinus hat sowohl aus der Schrift als auch, wie man annehmen darf, aus den Plotinischen Enneaden³⁴ gelernt, daß in der Struktur des Menschen, ja der gesamten Wirklichkeit der Wille bzw. dessen Grundkraft, die Liebe, den Primat besitzt, nicht der Intellekt. Als Plotin in das überseiende Eine den Willen hineinnahm, hat er eine neue Epoche philosophischen Denkens eingeleitet. Da wurde der griechische Intellektualismus für immer durchbrochen. Augustinus ist in die von Plotin eingeleitete philosophische Bewegung eingetreten und hat sie in die christliche Theologie hineingenommen, um mit ihr eine neue Theologie zu schaffen. Der Willensprimat wirkt sich im Ganzen seiner Theologie aus.

Wir kehren zum Werke *De trinitate* zurück. Nach den hier angestellten Überlegungen sind die vielen heilsgeschichtlichen Einfügungen vom Standort der augustinischen Theologie aus keine Fremdkörper. Sie gehören vielmehr dazu. Erst durch die existentiell-geschichtliche Betrachtung wird die metaphysische zu einem Ganzen integriert. Wenn es Augustinus vor allem um Geschichte, nicht um Metaphysik ging, wird verständlich, daß sich mitten im Fluß metaphysischer Überlegungen unerwartet heilsgeschichtliche Interpolationen vorfinden. Die Heilsgeschichte war seinem Bewusstsein immer gegenwärtig. Sie war wie eine ihn stets bewegende Kraft, die ihn auch dann trieb, wenn er gerade mit anderem beschäftigt war, die ihn am stärksten überfiel, wenn er sich von ihr am weitesten wegzubewegen im Begriffe war. Sein innerstes Er-griffen-sein von den Heilsgeschehnissen ließ es nicht zu, daß er von Gott sprach, ohne von Christus zu sprechen. Dieser stand, ähnlich wie bei dem aus augustinischem Geiste denkenden Bonaventura, in der Mitte seines geistigen Lebens.

Wir kommen also zu dem Ergebnis: Augustinus hat nicht von allem Möglichen geredet, sondern nur von dem, wovon auf Grund

³⁴ J. Hirschberger, a. a. O., 309.

seines Theologiebegriffes geredet werden muß. Daß dabei kein System zustande kam, liegt in der Sache begründet. Von der Geschichte läßt sich ein Ganzes, aber kein System bieten. Letzteres kann nur die Philosophie schaffen. Wäre das Trinitätswerk eine streng systematische Leistung geworden, müßte man Augustinus vorwerfen, daß er trotz der Bekehrung ein Philosoph geblieben ist und kein Theologe wurde, da es dieser primär mit Geschichte, nämlich mit Heilsgeschichte zu tun hat.

Eine Unzuträglichkeit freilich bleibt. Es ist Augustinus nicht vollkommen gelungen, das Metaphysische in das Heilsgeschichtliche zu integrieren. Die Metaphysik versucht sich ständig zu emanzipieren. Aber vielleicht liegt hier eine Aufgabe vor, die nie befriedigend bewältigt werden kann. Sie lautet: Wie kann das Allgemeine und Notwendige in das Individuell-geschichtliche und Geschichtlich-zufällige eingehen?

Vor allem aber ist es Augustinus nur in geringem Maße gelungen, die heilsgeschichtliche Bewegung in die Bewegung des inneren Lebensvollzuges in Gott selbst einzubauen. Die griechische Theologie hat dies in höherem Maße als Augustinus zuwege gebracht. Sie mußte allerdings dafür einen hohen Preis bezahlen, den Preis, daß sie manchmal den Eindruck erweckt, als ob sie die drei göttlichen Personen als bloße Funktionen in der Weltzuwendung Gottes verstünde, und nicht als personenhafte innergöttliche Realitäten. Von dieser Gefahr blieb Augustinus im allgemeinen frei, aber um den Preis, daß die Weltzuwendung Gottes nicht im dreipersonalen Leben selbst aufscheint. Wie sehr indes Augustinus dies am Herzen lag, zeigt sich darin, daß die griechische Trinitätskonzeption nicht selten bei ihm durchbricht, obwohl sie nicht zu seiner eigenen Konzeption paßt. Es sei auf seine Geistlehre hingewiesen.

Von den griechischen Theologen übernimmt er die Qualifizierung des Geistes als eines Geschenkes. Seine These, daß der Heilige Geist donum sei, steht im engen Zusammenhang mit seiner Lehre, daß er die Liebe sei. Während jedoch der Heilige Geist von Augustinus als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn verstanden wird, deutet er den Geschenkcharakter des Heiligen Geistes keineswegs innertrinitarisch. Der Heilige Geist ist nach ihm nicht das gegenseitige Geschenk der zwei ersten göttlichen Personen,

sondern deren Geschenk an den Menschen. Da der Heilige Geist die innergöttliche Liebe ist, wird durch ihn die Liebe Gottes in die menschlichen Herzen gegossen. Sie ist das vorzüglichste Geschenk an den Menschen. In der Tatsache, daß der Heilige Geist den Menschen mit der Liebe zu Gott erfüllt, indem er ihm die Liebe Gottes schenkt, sieht Augustinus Grund genug, ihn mit vollstem Rechte Geschenk Gottes zu nennen. Augustinus sieht in dieser Bezeichnung ein *nomen proprium* des Heiligen Geistes. Sie drückt das Verhältnis des Geistes zum Vater und zum Sohn aus, insofern er das gemeinsame Geschenk von Vater und Sohn ist, weil er von beiden hervorgeht und von beiden den Menschen geschenkt wird. Er kann daher auch unser Geist heißen.³⁵

Man sieht, daß Augustinus in dem Begriffe *donum* nicht bloß einen Hinweis auf das innergöttliche Verhältnis der dritten Person sieht, sondern einen solchen auch für ihre heilshafte Funktion. Hier wird also die rein metaphysische Betrachtungsweise auf das engste mit der heilshafte verbunden. Ja, die heilshafte Sicht tritt so sehr hervor, daß die metaphysische Schau gefährdet zu werden scheint. Wenn nämlich die Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes darin besteht, Geschenk an die Menschen zu sein, so scheint er allzusehr in die Schöpfung verwickelt zu werden, so daß seine Ewigkeit bedroht ist. War der Heilige Geist schon, bevor er geschenkt wurde, ohne jedoch Geschenk zu sein, oder war er eben dadurch, daß Gott ihn geben wollte, schon Geschenk, auch bevor er tatsächlich geschenkt wurde? Das erste dünkt Augustinus eine unmögliche Annahme. Wollte man indes behaupten, der Heilige Geist gehe nur dadurch hervor, daß er geschenkt werde, dann könnte er nicht hervorgehen, bevor ein geschaffener Empfänger existierte. Augustinus meint, daß dem Heiligen Geiste der Charakter eines Geschenkes zukommt, insofern er immer „schenkbar“ war, auch in jener Epoche, in der er nicht aktuell geschenkt wurde. Hiermit hat Augustinus zwar die Ewigkeit des Heiligen Geistes gerettet, aber die Gefahr heraufbeschworen, daß der Heilige Geist in allzu enge Beziehung zur Kreatur tritt. Nach dem 4. Buche des Trinitätswerkes bedeutet *donum dei esse* so viel wie *a Patre procedere* (cap. 20, n. 29). So scheint sich für Augustinus

³⁵ De trinitate, XV, 17ff.; V, 15 f.; IV, 20, 29.

Metaphysisch-Ewiges und Heilhaft-Geschichtliches im Heiligen Geist zu einer untrennbaren Einheit zu verschränken. Der Kirchenvater hat selbst über die Problematik nicht reflektiert.

Auf jeden Fall gilt: Die Trinitätsmetaphysik konnte sich im Denken Augustins nicht restlos durchsetzen. Der Grund lag nicht nur darin, daß sich Augustinus von der griechischen Tradition nicht freimachen konnte, sondern mehr und vor allem darin, daß die christliche Offenbarung wesentlich geschichtshaft ist und Augustinus entscheidend von ihr geprägt war, sowie darin, daß er bis in die innersten Schichten seines Personkernes religiös gestimmt war.

Mit Rücksicht auf die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte im Denken Augustins könnte man auf den Gedanken kommen, daß sich sein Denken mit einer Ellipse vergleichen läßt. Der eine Brennpunkt wäre die Metaphysik, der andere die Geschichte. Beide würden sich gegenseitig bedingen und fordern. Dieser Vergleich würde jedoch die Rangordnung in seinem Denken verdunkeln. Das Denken Augustins gleicht eher einem Kreis. In seinem Mittelpunkt herrscht die geschichtliche Denkweise. Der Inhalt des Kreises ist erfüllt von metaphysischen Elementen. Diese haben eine starke zentrifugale Tendenz, so daß sie den Kreis zu sprengen drohen. Augustinus ist von Anlage her Metaphysiker, von der Konversion her ist er vom heilsgeschichtlichen Denken beherrscht. Das heilsgeschichtliche Interesse nimmt die metaphysische Anlage in seinen Dienst und weist ihr den Ort im Ganzen des Denkens zu.

In der Entwicklung der folgenden Jahrhunderte, auf die Augustinus maßgebenden Einfluß hatte, trat die existentiell-heilsgeschichtliche Sicht immer mehr zurück und die metaphysische immer stärker in den Vordergrund. Die neuzeitliche Trinitätstheologie war fast ganz von ihr beherrscht. Dies hatte zur Folge, daß das trinitarische Moment immer mehr aus dem Glaubensvollzug ausschied. Eine Ausnahme machte die römische Liturgie. Mit ihrem *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* hat sie die trinitarische Dynamik bewahrt. Das heute wieder erwachte biblische Denken, die liturgiegeschichtliche und die dogmengeschichtliche Forschung wirken heute in die Richtung der Wiederbelebung der ganzheitlichen Trinitätsschau, welche eine Einheit von Metaphysischem und Heilsgeschichtlichem unter der Führung des Heilsgeschichtlichen darstellt.