

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 1-2

Artikel: Augustinus De Trinitate in seinen theologischen Grundzügen

Autor: Studer, Basil

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760880>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BASIL STUDER

Augustins *De Trinitate* in seinen theologischen Grundzügen

Einleitung

Seit mehr als zwanzig Jahren beschäftige ich mich eingehend mit der Trinitätslehre der Kirchenväter. Im besonderen befaßte ich mich dabei mit Augustins *De Trinitate*. In meinem 1985 veröffentlichten Buch «Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche»¹ widmete ich ein eigenes Kapitel dem theologischen Denken des Bischofs von Hippo. Darin ging es mir darum, den Zusammenhang der Geschichte der Trinitätslehre und der Geschichte der Christologie aufzuzeigen. In den letzten zehn Jahren wurde meine Beschäftigung mit Augustins *De Trinitate* noch intensiver, wie vor allem aus meinen in Villanova (1996) und Tübingen (1998) gehaltenen Vorträgen zu ersehen ist.²

Meine langjährige Auseinandersetzung mit Augustins *De Trinitate* kreist um zwei Pole. Auf der einen Seite interessierte ich mich für die in diesem Werk entwickelte theologische Methode. Als ich der *cognitio historialis* nachging, die dem zweiten Teil von *De civitate Dei* zu Grunde liegt, stellte ich fest, daß sich ihre Bedeutung am besten von in *De Trinitate* gemachten Aussagen her umschreiben läßt.³ Gewiß machte Augustin sich in *De doctrina christiana* zur Aufgabe zu umreißen, wie die Bibel aus-

¹ STUDER, Basil, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 201–223.

² STUDER, Basil, *History and Faith in Augustine's De Trinitate*, in: *AugSt* 28 (1997) 7–50; DERS., «Oikonomia und Theologia in Augustins *De Trinitate*», in: BRACHTENDORF, Johannes (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, 39–52. Dazu: DERS., «Theologia – Oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins *De Trinitate*», in: PERRONI, M./SALMANN, E. (Hgg.), *Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?* FS für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, Rom 1997, 575–600 (*StAns* 124).

³ STUDER, Basil, *La Cognitio historialis di Porfirio nel De Ciuitate Dei di Agostino* (ciu. 10,32), in: *SEAug* 50, Roma 1995, 529–553.

zulegen ist und wie die Resultate dieser Auslegung weiterzugeben sind.⁴ Eine solch ausdrücklich methodologische Intention läßt sich in *De Trinitate* nicht feststellen. Aber Augustin weist, besonders in den Prologen und Epilogen der einzelnen Bücher, nachhaltig darauf hin, um was es ihm in diesem *opus laboriosum* und in seinem ganzen theologischen Denken ging.

Auf der anderen Seite war ich in meinem Zugang zu Augustins *De Trinitate* von einem existentiellen Anliegen geleitet. Bei meinem Studium der patristischen Trinitätslehre kam ich zur Einsicht, daß zwischen der Schultheologie und dem biblisch und liturgisch gelebten Taufglauben ein tiefer Abgrund klafft. Wer kann schon mit der gewiß gültigen dogmatischen Lehre von der einen Natur und den drei Personen spirituell etwas anfangen? Es bleibt denen, die noch heute am Glauben an Vater, Sohn und Geist festhalten, höchstens übrig, den Gläubigen zu verkünden, die Dreifaltigkeit sei ein unbegreifliches Mysterium. In immer neuen Ansätzen suchte ich darum aufzuzeigen, daß der Taufglaube nur etwas bedeutet, wenn wir ihn vom Neuen Testament und von der von ihm geprägten Liturgie her verstehen. Das gilt auch von Augustins Trinitätslehre. Wenn wir uns bemühen, seine Intuitionen zu vertiefen, öffnet sich vor uns eine großartige Sicht in das *mysterium caritatis*, das Gott durch Christus im Heiligen Geist uns offenbart.

Im Hinblick auf die zwei Hauptanliegen meiner Beschäftigung mit Augustins *De Trinitate* möchte ich meinen Vortrag in zwei Teile einteilen. Ich werde zuerst von den methodologischen Problemen sprechen, die in diesem Werk anklingen. Im zweiten Teil werde ich aufzuzeigen versuchen, wie sehr es auf ein existenzielles Verständnis unseres Taufglaubens angelegt ist.

Was den Stand der heutigen *De Trinitate*-Forschung angeht, mag es genügen, auf die vor kurzem veröffentlichte Übersicht von Roland Kany «Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur»⁵ zu verweisen. Nützlich mag indes die folgende Bemerkung sein. Bei der Vorbereitung des Vortrages waren mir besonders die Arbeiten von M.R. Barnes und J. Arnold hilfreich.⁶ Die Überlegungen über

⁴ POLLMANN, Karla, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus' De doctrina christiana*, Freiburg i.Ue. 1996 (Paradosis 41).

⁵ KANY, Roland, «Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur», in: BRACHTENDORF, J. Gott und sein Bild (s. Anm. 2), 13–28, vgl. bes. 20f., mit der Wertung meiner Beiträge.

⁶ ARNOLD, Johannes, Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' *De Trinitate*, in: *RchAug* 25 (1991) 3–69; BARNES Michel R.,

Augustins *De Trinitate* können weitgehend als Dialog mit ihnen angesehen werden.

I. Methodologische Leitlinien

1. Exercitatio animi

Es ist ohne Zweifel berechtigt, die fünfzehn Bücher *De Trinitate* als *exercitatio animi* zu charakterisieren. Wie vor allem Pierre Hadot in seinem Essay «Exercices spirituels»⁷ und anderswo klar gemacht hat, handelt es sich bei diesem geistigen Training um ein Grundanliegen des spätantiken Wissenschaftsbetriebes. Die Lehrer und Schüler lasen die Werke der anerkannten Autoren und beschäftigten sich mit ihren Fragen und Antworten, um damit im eigenen geistigen Leben voranzukommen. In welchem Sinn Augustin selbst sich in *De Trinitate* diesem antiken Ideal verpflichtet fühlte, hat er am Ende des vierten Buches klar zum Ausdruck gebracht: «Wenn das [seine Darlegungen über die Inkarnation] schwer zu begreifen ist, so muß der Geist durch den Glauben gereinigt werden, sich mehr und mehr der Sünde enthalten, Gutes tun und mit den Seufzern heiligen Sehnsens beten, daß er mit göttlicher Hilfe vorankomme und zum Begreifen und Lieben gelange.»⁸ Sich geistig mühen, das Geheimnis des Taufglaubens tiefer zu durchdringen und den Vater, den Sohn und den Geist, den einen Gott mehr zu lieben, das ist die Absicht, die hinter dem ganzen *opus laboriosum* steht.

Die *exercitatio animi* geschieht in *De Trinitate* näher in der Beantwortung der Frage nach der Einheit der Dreifaltigkeit. «Quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti»⁹, sagt Augustin ausdrücklich. Dabei unterläßt er es nicht, dieses *quaerere* als ein immer neu ansetzendes Sich-Mühen zu beschreiben. Am Anfang des letzten Buches faßt er seine Auffassung über die Freude des Suchens mit den Worten zusammen: «Es wird gesucht, auf daß es süßer gefunden wird, und gefunden, auf daß es inbrünstiger gesucht wird.»¹⁰

Man könnte versucht sein, diese *exercitatio animi* auf den zweiten Teil von *De Trinitate* zu beschränken. Um diese Meinung richtig zu werten, muß man sich zuerst über den Aufbau des ganzen Werkes Rechenschaft geben. In den ersten sieben Büchern diskutiert Augustin seine Frage von

«Rereading Augustine's Theology of De Trinitate», in: DAVIS, St.T., et. al. (Hgg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 145–176.

⁷ HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987.

⁸ BKV II,13, 185, übersetzt Trin. IV 21,31. – Vgl. schon Mag. 8,21.

⁹ Trin. I 3,5.

¹⁰ Trin. XV 2,2.

den damals umstrittenen biblischen Zeugnissen sowie von der in der nizanischen Theologie gebräuchlichen Terminologie her. In den letzten sieben Büchern, vom achten Buch eingeleitet, sucht er hingegen, die Antwort des katholischen Glaubens zu vertiefen, um sie vom menschlichen Geist her, dem Abbild der Trinität, verständlich zu machen.¹¹

Im Hinblick auf die Absichtserklärung, in der Augustin angibt, er wolle *modo interiore* vorgehen¹², könnte man meinen, der zweite Teil sei allein oder mindestens in größerem Maße als der erste als *exercitatio animi* anzusehen. Zu Gunsten dieser Auffassung spricht der Anfang des fünfzehnten Buches. Dort sagt Augustin, er hätte den Leser üben wollen, um ihn so zum Bild seines Schöpfers zu führen. Wie er dieses *quaerere* versteht, sucht er zudem biblisch klar zu machen.¹³ Aber er bringt schon am Anfang des ersten Buches das *rationem reddere*, mit dem er gewisse Gegner zum rechten Verständnis der biblischen Botschaft und damit zum unverzichtbaren *initium fidei* bringen will, mit der *purgatio fidei*, dem Kern der *exercitatio animi*, in Zusammenhang.¹⁴

Die *purgatio fidei*, ohne die wir nicht zu einer tieferen Erkenntnis und zu einer innigeren Liebe der Trinität gelangen, erinnert ohne Zweifel an die Seligkeit, zu welcher der Mensch in einer Art Vergeistigung emporsteigen soll, wie sie in neuplatonischen Kreisen vertreten wurde. Die grundlegenden Unterschiede sind jedoch nicht zu übersehen. Die geistige Reinigung besteht nach Augustin nicht nur in einer Loslösung vom Materiellen, sondern auch in einer wachsenden Versöhnung mit Gott. Vor allem geschieht sie durch den aufrichtigen Glauben, der in der Liebe wirksam wird.¹⁵ Sie wird zudem nicht nur von der Sehnsucht, sondern auch von der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben getragen.¹⁶ Das alles aber ist unmöglich ohne Gottes Gnade, die letztlich in der Mittlerschaft Christi, dem *sacramentum et exemplum* verwurzelt ist.¹⁷

Wenn man die *exercitatio animi* in diesem Sinne begreift, ist es völlig unverständlich, daß Brachtendorf sich darüber so reserviert äußert.¹⁸ Er

¹¹ Zur *intentio acrior* vgl. s. 52 5,15. – Vgl. Dazu: BA 8,12–17, wo PEGON, J. auf die in der *De vera religione* verwendete Unterscheidung von *narratio* und *argumentatio* verweist.

¹² Trin. VIII proem. 1.

¹³ Trin. XV 1,1.

¹⁴ Trin. I 2,4. – Dazu: Trin. VI 10,12.

¹⁵ Trin. XV 18,32; VIII 4,6.

¹⁶ AugL II, 123.

¹⁷ Trin. IV 3,5f.

¹⁸ BRACHTENDORF, Johannes, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate», Hamburg 2000, 6ff.

hat gewiß Recht, wenn er die frühere Ansicht von Marrou kritisiert, der die Inkohärenz im Aufbau von *De Trinitate* mit der *exercitatio animi* erklären wollte. Doch diese Ansicht, die Marrou selbst später modifizierte, berechtigt nicht, die *exercitatio animi* als Grundzug von *De Trinitate* abzulehnen oder nur abzuschwächen. Madec hat dies denn auch gegenüber Brachtendorf klar herausgestellt.¹⁹

2. Biblische Ausrichtung

Es fällt schon einem schnellen Leser von *De Trinitate* auf, wie Augustin darin seine Treue zum katholischen Glauben immer aufs neue bezeugt. Gleich seinen ersten Ausführungen legt er die *fides catholica*²⁰ zu Grunde. Er will dabei aufzeigen, wie sehr dieser Glaube in der Schrift selbst begründet ist.²¹ Auch bei der Diskussion der dogmatischen Terminologie steht immer die *fides catholica*²² in Frage. Selbst beim mehr rationalen Vorgehen, das im zweiten Teil *modo interiore* durchgeführt werden soll, darf der Glaube nicht hintangesetzt werden. «Jetzt also wollen wir uns – steht in der Einleitung dazu – jenen gleichen Sachverhalten zuwenden, die wir nunmehr auf eindringendere Weise als zuvor behandeln, unter der Wahrung der Regel, daß das, was unserer Vernunft noch nicht aufleuchtet, nicht aus der Festigkeit des Glaubens entlassen wird.»²³ Mit «credimus» beginnt er auch das Gebet am Ende seines Werkes.²⁴

In der Betonung des katholischen Glaubens ist offensichtlich mit eingeschlossen, daß die Heiligen Schriften Ausgangspunkt und Maß jeder Beschäftigung mit dem kirchlichen Taufglauben sein müssen. Nicht nur die einfachen Gläubigen müssen sich an sie halten²⁵, sondern auch die anspruchsvolleren Christen sollen immer wieder zum *initium fidei*²⁶ zurückgeführt werden. Das *secundum scripturas* durchzieht denn auch das ganze Werk.

Zugegeben, die Heilige Schrift nimmt nicht in allen Büchern von *De Trinitate* den gleichen Platz ein. Die Bücher fünf bis sieben enthalten, mit Ausnahme von einigen umstrittenen *testimonia*, wenige biblische Hinwei-

¹⁹ MADEC, Goulven, «Inquisitione proficiente. Pour une lecture «saine» de *De Trinitate* d'Augustin», in: BRACHTENDORF, Gott und sein Bild (s. Anm. 2), 53–78, bes. 68.

²⁰ Trin. I 4,7.

²¹ Trin. I 2,4.

²² Trin. V 3,4.

²³ Trin. VIII proem.,1.

²⁴ Trin. XV 28,51.

²⁵ Trin. XV 20,39.

²⁶ Trin. I 2,4.

se.²⁷ Auch in den Büchern zehn und elf kommt die Bibel kaum zur Geltung. Doch bestimmt das Prinzip *secundum scripturas* durchgehend die ersten vier Bücher. In ihnen wird die *fides catholica*, von den in den trinitarischen Auseinandersetzungen diskutierten Schrifttexten her erörtert.²⁸ Dabei wird im besonderen auch die *regula canonica*, der Schlüssel der anti-arianischen Hermeneutik, näher bestimmt. Ausgeprägt ist die biblische Ausrichtung in der Pneumatologie, die Augustin im letzten Buch von *De Trinitate* entfaltet.²⁹ Vorwiegend im Blick auf Johannes und Paulus stellt er den Heiligen Geist als die Liebe und das Geschenk hin und begründet er, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht. Gewiß ist auch seine Lehre vom ewigen Wort letztlich in der Schrift begründet. Doch seine Auffassung vom Heiligen Geist als der Liebe wäre ohne das Neue Testament gänzlich undenkbar. Schließlich ist der ganze zweite Teil von *De Trinitate*, in dem Augustin die Einheit der durchwegs gleichen und unzertrennlichen drei Personen *modo interiore* darlegt, trotz aller philosophischer Züge allein von der Bibel her voll verständlich. In der Einleitung zum fünfzehnten Buch heißt es zwar, daß wir die Frage, ob die Trinität eine nicht geschaffene, sondern eine schöpferische Natur sei, nicht bloß für die Gläubigen mit der *auctoritas divinae scripturae*, sondern auch für die Einsichtigen *ratione* beantworten müssen. Der rationale Vergleich der Trinität mit dem Innenleben des Menschen ist jedoch ganz in der biblischen Auffassung vom Menschen als dem Abbild Gottes verwurzelt. Augustin erläutert selbst die Einzelheiten dieser Lehre: der Mensch als Bild der Dreifaltigkeit; der menschliche Geist als Bild Gottes; die Notwendigkeit der Erneuerung des Bildes, immer von der Bibel her.³⁰

Die durchgehend biblische Ausrichtung von *De Trinitate* ist nicht von den Grundsätzen der modernen Exegese her zu bewerten. Es handelt sich um einen an der Sache interessierten Gebrauch der Bibel. Augustin schließt sich bewußt an die orthodoxe Schrifterklärung an. Er beruft sich von Anfang auf die *tractatores catholici*³¹. Damit sind vor allem jene Theologen gemeint, welche gegen die westlichen Arianer, ho-

²⁷ Trin. V 3,4; VI 3,4–5,7; VII 3,4–6.

²⁸ Trin. V 3,4; VI 3,4–5,7; VII 3,4–6; vgl. besonders Trin. I 2,4, sowie IV 21,31 und XV 3,5.

²⁹ Trin. XV 17,27–27,50. Vgl. Dazu: STUDER, Basil, Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo, in: *AugR* 35 (1995) 567–583.

³⁰ MADEC, Gott und sein Bild (s. Anm. 19), 65–68.

³¹ Trin. I 4,7.

moischer Prägung, Stellung bezogen hatten.³² Wir können darum auch von einer dogmatischen Exegese sprechen. Augustin geht von den *res* – von der *fides catholica* – aus, um zu den *verba* – die für ihn nützlichen biblischen Zeugnisse – überzugehen.³³ Ein solcher Gebrauch der Bibel ist nicht einfach als nicht-exegetisch abzutun. Auf der einen Seite geht die *fides catholica* selbst auf die Bibel zurück. Nach Augustin faßt sie die Hauptgedanken der biblischen Botschaft über Vater, Sohn und Geist zusammen.³⁴ Auf der anderen Seite ist er stets bemüht, in der Nähe der Heiligen Schrift zu bleiben. Vor allem zeigt er sich äußerst vorsichtig bei Behauptungen, für die sich in keiner Weise Bibelstellen anführen lassen. Im übrigen ist auch das, was heute als *sensus perfectior* bezeichnet wird, zu berücksichtigen.³⁵ Zusammen mit den Theologen der Alten Kirche geht Augustin oft über die ursprüngliche Intention der biblischen Autoren hinaus, ohne deswegen aus der Perspektive ihrer Aussagen her auszutreten. Das gilt nicht nur von poetischen und liturgischen Texten, die schließlich gerade zum Zweck eines immer neuen Gebrauches in die Bibel eingefügt sind. Es hat für die ganze Heilige Schrift Geltung, die im Heiligen Geist zu unserem Nutzen verfaßt worden ist (vgl. 2Tim 3,16; 2Petr 1,20f; 1Kor 10,6).

Augustins Bemühungen, sich nahe an der Bibel zu halten und gleichzeitig offen zu sein, lassen sich besonders an drei Beispielen zeigen. Das erste mag etwas problematisch sein, sofern er nur die eigene Auslegung als richtig betrachtet. Er lehnt die nicht-nizänische Exegese als falsch ab und bezeichnet dabei seine Gegner als Rationalisten.³⁶ Weiter übernimmt er aus der nizänischen Überlieferung nicht nur die *regula canonica*, nach welcher die Aussagen über das Göttliche in Christus von jenen zu unterscheiden sind, die sich auf seine Menschheit beziehen.³⁷ Er folgt ihr auch in der Auffassung vom Zusammenhang zwischen *theologia* und *oikonomia*, nach welcher aus dem Heilsgeschehen, wie etwa der Taufe Jesu, die ewige Einheit und Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist abgeleitet werden können.³⁸ Schließlich läßt sich Augustin von der antiarianischen

³² Vgl. BARNES, Michel R., Exegesis and Polemic in Augustine's *De Trinitate* I, in: *AugSt* 30 (1999) 43–59.

³³ Vgl. zu dieser Art von Exegese: STUDER, Basil, Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon, Paderborn 1999, 198–229, besonders 215f.

³⁴ Vgl. Trin. I 4,7.

³⁵ Vgl. dazu: FIEDROWICZ, Michael, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos», Freiburg 1997.

³⁶ Vgl. Trin. I 2,4; IV 21,31; V 3,4.

³⁷ Vgl. Trin. II 1,2; dazu: BA 15,577.

³⁸ Vgl. Trin. I 5,8; vgl. auch: Trin. XV 17,29.

Schriftauslegung nicht total blockieren. Er biegt zwar in der Erklärung von Joh 5,19f. das, was er vom Vater als der *demonstratio* und vom Sohn als *visio* und *auditio* herausliest, sogleich nizänisch um.³⁹ Doch in seiner ganz biblischen Pneumatologie beweist er, wie selbständig er die Bibel auszulegen versteht.⁴⁰

3. Der kulturelle Hintergrund

Der Augustin-Kenner H.J. Marrou kennzeichnete in seinen Seminarien jeweils den Bischof von Hippo als einen Mann, der von Beruf Rhetoriklehrer, der Neigung nach hingegen Philosoph war. Diese vielleicht etwas vereinfachende Beurteilung macht ohne weiteres verständlich, daß die Augustin-Forschung sich schon seit langem mit dem philosophischen Hintergrund von Augustins Denken abgab und wenigstens in der neueren Zeit sich mit seiner literarischen Bildung befaßte. Was den zweiten Gesichtspunkt angeht, möchte ich nicht weiter darauf eingehen. Ich habe in meinem Essay «Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustinus von Hippo»⁴¹ kurz zusammengefaßt, was ich darüber denke. Ich will aber auch nicht in eine detaillierte Diskussion dessen eintreten, was als Philosophie Augustins bezeichnet wird. Ich begnüge mich diesbezüglich mit einigen grundsätzlichen Erwägungen.

Wie allgemein angenommen, war der Neuplatonismus von Plotin und Porphyrius in der Spätantike die vorherrschende Philosophie.⁴² Augustin wird darum mit Recht vor allem mit dieser philosophischen Tradition in Verbindung gebracht. Das geschieht jedoch oft in zu einseitiger Weise. Der Einfluß der Aristoteles-Lektüre, von der Augustin in den Bekenntnissen selber spricht, wird natürlich mitbedacht. Die aristotelischen Kategorien bestimmen denn auch seine Überlegungen in den Büchern fünf und sieben von *De Trinitate*.⁴³ Aber die Einflüsse der stoischen Überlieferung wurden lange Zeit allzu sehr vernachlässigt.⁴⁴ Die Berücksichtigung einer Vielfalt von philosophischen Ideen drängt sich umso mehr auf, als schon Augustins Gewährsleute Cicero und Varro sehr ek-

³⁹ Vgl. Io. eu. tr. 18, 19 und 23; dazu: STUDER, Basil, «Johannes 5,19f. in der Trinitätslehre der Kirchenväter», in: DRISCOLL, Jeremy (Hg.), *Imaginer la théologie catholique*, Rome 2000, 515–542 (StAns 129).

⁴⁰ Vgl. STUDER, Basil, *Pneumatologie* (s. Anm. 29).

⁴¹ DERS., «Die schola Christi bei Augustinus von Hippo», in: SCHÖLGEN, G./SCHOLTEN, C. (Hgg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS für Ernst Dassmann, Münster 1996, 485–498 (JAC.E 23).

⁴² Vgl. STUDER, Basil, *Schola Christiana* (s. Anm. 33), 142f.

⁴³ Vgl. MADEC, Gott und sein Bild (s. Anm. 19), 63f.

⁴⁴ Vgl. RIST, John M., *Augustine*, Cambridge 1994.

lektisch waren. Das beständige Suchen nach den philosophischen Quellen widerspricht jedoch einer gesunden Hermeneutik. Wer Augustin selbst kennenlernen will, darf sich nicht in erster Linie fragen, welche antiken Philosophen in ihm weiterwirken. Sein hauptsächliches Augenmerk muß sich vielmehr auf zwei Fragen richten: Was wollte Augustin sagen? Und: Mit welchen Mitteln brachte er seine Intention zum Ausdruck? Das gilt vor allem von *De Trinitate*, das allzu oft nur als Steinbruch für philosophische Ideen gebraucht wird.

Vor allem geht es nicht an, Augustins Trinitätslehre auf die neuplatonischen Philosophen des dritten und vierten Jahrhunderts zurückzuführen. Wie unhaltbar diese These der deutschen Dogmengeschichtsschreibung ist, haben schon die Kritiken gegenüber der 1966 veröffentlichten Studie von O. du Roy «L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin»⁴⁵ gezeigt. In den letzten Jahren wurden jedoch die neuplatonischen Einflüsse auf die augustinische Trinitätslehre noch weitergehend redimensioniert. Ich nenne nur zwei Autoren, die diesbezüglich ihre Bedenken angemeldet haben. G. Madec hat dies verschiedentlich getan. So nahm er in seinem am Tübinger-Symposion gehaltenen Vortrag nicht nur gegen du Roy, sondern auch gegenüber dem philosophischen Verständnis von *De Trinitate* von Seiten Brachtendorfs Stellung.⁴⁶ Viel schärfer hat sich dazu M. Barnes geäußert. Nach seiner Meinung darf der, welcher *De Trinitate* verstehen will, nicht vom «presumed context of neoplatonism»⁴⁷ ausgehen. Kontextuell grundlegend muß für ihn die nizänische Tradition sein, wie sie von der lateinischen Theologie rezipiert worden ist.

Auf keinen Fall genügt es, das Studium des profan-kulturellen Hintergrundes von *De Trinitate* auf die philosophischen Denkformen zu beschränken. Der Bischof von Hippo fand sich auch Intellektuellen gegenüber, welchen die römische Geschichtsschreibung teuer war und die sich überdies an die historiographischen Auffassungen ihres großen Gewährsmann Porphyrius hielten.⁴⁸ Dieser Zusammenhang ist, nicht nur

⁴⁵ DU ROY, Oliver, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; dazu vor allem: MADEC, Goulven, z.B. *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, 78ff., 243f. (CJJC 36); sowie DERS., in: BRACHTENDORF (s. Anm. 19), 75f.

⁴⁶ Ebd., 71ff.

⁴⁷ BARNES, Rereading (s. Anm. 6). Vgl. besonders die Einleitung und die Zusammenfassung.

⁴⁸ Vgl. AMARI, Giuseppe, *Il concetto di storia in Agostino*, Roma 1951. auch MÜLLER, Christoph, *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen «Geschichtstheorie»*, in: Cass 39/2, Würzburg 1993.

für das rechte Verständnis von *De civitate Dei*, sondern auch für dasjenige von *De Trinitate* wichtig.⁴⁹ Darin finden sich interessante Aussagen über *historia*, die uns helfen, die *cognitio historialis* in *De civitate Dei* besser zu verstehen. Vor allem ist *De Trinitate* durchgehend von den Antithesen *auctoritas–ratio*, *fides–intellectus*, Bibel–Schöpfung beherrscht. Die ersten Glieder dieser drei Antithesen haben allesamt mit *historia*, d. h. mit *investigatio* und *narratio* zu tun. Die *auctoritas* Gottes, Christi und der Kirche erscheint in dem, was uns die Bibel und die spätere christliche Tradition darüber berichten. Die *fides* beinhaltet immer eine Zustimmung zu Zeugnissen anderer und ist damit stets in der *historia* verwurzelt. Die Bibel schließlich wird in *De civitate Dei* als *historia sacra*, als heilige Geschichte, bezeichnet. Sie erzählt die *res gestae* des Heilshandelns Gottes, und diese *res gestae* sind, wie Augustin ausdrücklich feststellt⁵⁰, die Grundlage unseres Glaubens an Vater, Sohn und Geist und damit unseres Verständnisses dieser in der Geschichte geoffenbarten Wahrheit. Ich brauche übrigens nicht eigens zu betonen, daß der hauptsächliche Unterschied zwischen dem christlichen Trinitätsglauben und den philosophischen Triaden, die man vielleicht finden mag, gerade in dem engen Zusammenhang von *fides* und *historia* liegt, den Augustin in *De Trinitate* in einzigartiger Weise herausgearbeitet hat.⁵¹ Das wird zudem dadurch bestätigt, daß Augustin die von den Philosophen vertretene Reinigung des Geistes als *purgatio fidei* umdeutet. Brachtendorf hat diesen historiographischen Zusammenhang völlig verkannt. Seine Analysen des Begriffes der *fides* sind ungenügend.⁵² Die Unterscheidung von *fides historica* und *fides spiritualis* kommt überhaupt nicht vor. Vor allem hat Brachtendorf nicht genügend erfaßt, in welchem Sinn Augustin den Glauben erklärt, mit dem wir annehmen, daß Paulus ein gerechter Mensch war. Nur darum konnte er die unannehbare Behauptung von einem nicht-biblischen Vorverständnis der Trinität sprechen.⁵³

⁴⁹ STUDER, Basil, *Cognitio historialis*, in: *SEAug* 50, Roma 1995, 528–553. DERS., «La cognitio historialis», in: CAVALCANTI, Elena (Hg.), *Il De ciuitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma 1996, 51–65. DERS., *History and Faith*, in: *AugSt* 28 (1997) 7–50.

⁵⁰ Vgl. die Ausführungen über *scientia*, in: *Trin.* XIII 1,3 usw. Dazu: STUDER, *Oikonomia* (s. Anm. 2), 47.

⁵¹ Vgl. die soteriologischen Texte in: *Trin.* IV 7,11–14,19; XIII 10,13–18,23. Dazu: STUDER, *History* (s. Anm. 2), 19–32, mit: *Trin.* I 6,11; VIII 6,9; XIII 1,3f.

⁵² Vgl. BRACHTENDORF, *Struktur des menschlichen Geistes* (s. Anm. 18), 88–98, 206–212.

⁵³ Man kann wohl sagen, daß der Begriff *iustitia* «angeboren» ist. Aber die Tatsache, daß Paulus gerecht war, kann nicht gesehen, sie muß vielmehr geglaubt werden. «Homo ergo qui creditur iustus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intelli-

II. Existentielle Orientierung

Wer sich eingehend mit Augustins *De Trinitate* befaßt, der lernt daraus wie aus keiner anderen seiner Schriften, was für ihn theologisches Denken bedeutet. Wenn er dabei auf die drei methodologischen Grundfragen – die *Exercitatio*, die biblische Grundlegung und den kulturellen Hintergrund – achtet, geht ihm auf, daß der Zusammenhang von *fides* und *cogitatio*, wie ihn Augustin versteht, etwas mit christlichem Leben zu tun hat. Er begreift, wie sehr nach ihm die rationale Beschäftigung mit dem Taufglauben den gläubigen Christen dazu führt, enger «dem Herrn anzuhängen»; die Trinität, die ein Gott ist, tiefer zu erkennen und inniger zu lieben. Doch das wird in den folgenden Überlegungen über die drei grundlegenden Sachfragen «Die göttlichen Sendungen», «Die Eigenheiten der göttlichen Personen» und der «Glaube an Jesus Christus» klarer ans Licht treten.

1. Die göttlichen Sendungen

In den ersten vier Büchern von *De Trinitate* behandelt Augustin die Übereinstimmung der *fides catholica* mit den Heiligen Schriften, sofern sie von gewissen *ratiocinatores*⁵⁴ angezweifelt wurde. Genauer stellt er die Frage, wie Vater, Sohn und Geist ein Gott sind: *quaeritur unitas trinitatis*.⁵⁵ Er fragt sich im Hinblick auf die damals umstrittenen Schrifttexte, wie Vater, Sohn und Geist bei all ihrer Verschiedenheit mit ihrer *aequalitas inseparabilis* die göttliche Einheit verwirklichen.⁵⁶

Diese Diskussion dreht sich konkret um biblische Texte, die von der Sichtbarkeit des Logos bzw. der drei göttlichen Personen, von der Inkarnation des Sohnes und den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes handeln. Unter allen drei Gesichtspunkten scheint die volle *aequalitas* von Vater, Sohn und Geist der nizänischen Tradition in Frage gestellt zu sein. Die im Alten Testament berichteten Erscheinungen hatten schon früher dazu geführt, das sichtbare Wort, dem jene Erscheinungen zugeschrieben wurden, vom unsichtbaren Gott zu unterscheiden. Sie waren damit auch ein Beweis für die Inferiorität des Logos. Die Menschwerdung des Sohnes mit ihren Folgen an Schwächen und Sterb-

git apud se ille qui diligit» (Trin. VIII 6,9). Wenn das nicht geglaubt wird, hat es gar keinen Sinn, in Paulus die Gerechtigkeit zu lieben.

⁵⁴ Trin. I 2,4.

⁵⁵ Trin. I 3,59.

⁵⁶ «[...] catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem» (Trin. I 4,7).

lichkeit spricht ihrerseits noch mehr für die wesentliche Unterordnung des Sohnes. Weil der Gesandte immer unter dem Sendenden steht, drücken auch Texte, wie Gal 4,4f. und einige Johannestexte, ebenfalls aus, daß der Sohn und auch der Geist dem Vater nicht gleich sein können.

Diese drei konkreten Fragekreise besitzen allerdings nach Augustin eine Tiefe, die nicht allein mit der Rezeption des nizänischen Glaubens zusammenhängen. Er war aus anderen Gründen an der Schau Gottes und damit an seiner Sichtbarkeit interessiert, wie vor allem aus dem Brief *De videndo Deo*⁵⁷ zu ersehen ist. Ebenso schloß die Menschwerdung eine Frage ein, bei der es nicht einfach um die Inferiorität des Sohnes geht. Nebridius hatte nämlich angefragt, wie das unzertrennliche Wirken von Vater, Sohn und Geist – praktisch das nizänische Prinzip *omnia opera ad extra communia sunt* – mit der Tatsache zu vereinen sei, daß allein der Sohn Mensch geworden ist.⁵⁸ Schließlich stand hinter der Frage nach den Sendungen ein schon vor Nizäa von Origenes aufgeworfenes Problem, wie nämlich die Geburt des Sohnes vom Hervorgang des Geistes zu unterscheiden sei.⁵⁹

Den sachlichen Höhepunkt dieses dreistufigen Suchens bildet ohne Zweifel die Thematik der Sendungen. Sie umfaßt eine doppelte Fragestellung. Erstens wird die Unterscheidung von *forma Dei* und *forma servi*, die Hauptanwendung der *regula canonica*, vorausgesetzt, demnach die Sendung des Sohnes auf die *forma servi*, das menschengewordene Wort, bezogen. Christus ist unter dieser Rücksicht dem Vater (und sich selbst als Gott) nicht gleich. Das ist die klassische Antwort, die zum Beispiel auch bei Didymus⁶⁰ und Ambrosius⁶¹ begegnet. Im zweiten Fall ist hingegen die Rede von der Sendung des ewigen Wortes. Danach ist das Wort aus dem Vater geboren, Gott von Gott, ohne deswegen dem Vater dem Wesen nach ungleich zu sein.

Die zweite Antwort richtet sich gegen spätere Arianer. Nach ihnen ist es falsch, gewisse Johannestexte, wie Joh 14,28, der *regula canonica* abzutun, da sie offensichtlich das vorzeitliche Verhältnis von Vater und Sohn angehen. Nach F.M. Berrouard nahm Augustin erst von 419 an, als er direkten Kontakt mit westlichen Arianern hatte, zu diesem subtileren

⁵⁷ Ep. 147: *De videndo Deo*. Dazu: STUDER, Basil, Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchungen zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift «*De videndo Deo*» (ep. 147), Roma 1971 (StAns 59).

⁵⁸ Ep. 11. Dazu: BARNES, Rereading (s. Anm. 6), 154–165.

⁵⁹ Vgl. ORIGENES, PA I praef. 4.

⁶⁰ DIDYMUS, Trin. III,18: PG 39,880Aff.

⁶¹ AMBROSIIUS, Fid. II 8,59f; IV 12,168; V 18,225: Joh 14,28, mit: Phil 2,6 und Joh 10,30.

Einwand Stellung.⁶² Dementsprechend müßte man die betreffenden Texte im vierten Buch von *De Trinitate*⁶³ als Interpolation betrachten, die Augustin bei der Revision des Werkes zwischen 419 und 425 vornahm. Doch sind solch schwere Eingriffe in die Textform der ersten Bücher von *De Trinitate*, abgesehen von den Prologen, unwahrscheinlich, wie Madec hervorhebt.⁶⁴ Dazu berührt Augustin schon im zweiten Buch die zweite Art von Einwänden.⁶⁵ Trotz der früheren Zeugnisse, die für eine solche Anwendung der *regula canonica* sprechen, ist eher anzunehmen, daß Augustin sich auf die Stellung der westlichen Arianer um Palladius bezog.⁶⁶ Barnes hat jedenfalls überzeugend nachgewiesen, daß diese späte arianische Tradition schon im ersten Buch von Augustins *De Trinitate* in Rechnung zu stellen ist.⁶⁷

Wie auch die historische Frage beantwortet wird, viel wichtiger ist die soteriologische Bedeutung der Sendung des Wortes, wie sie Augustin gegen die westlichen Arianer entwickelt. Nach ihm stellt die *missio* oder *apparitio* des Wortes, dessen neue Gegenwart in der Welt, eine Verlängerung seiner ewigen Geburt dar.⁶⁸ Die Menschwerdung ist nicht nur eine Offenbarung des ewigen Verhältnisses von Vater und Sohn, sondern ihre Heilsbedeutung ist im ewigen Lebensaustausch von Vater und Sohn begründet.⁶⁹ Diese grundlegende theologische Einsicht wurde in der Rezeption von Augustins Trinitätslehre nicht übersehen. Die *missiones* bilden den Gegenstand einer der wichtigsten *Quaestiones* in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin.⁷⁰ In der neuesten Forschung nimmt sie allerdings einen noch wichtigeren Platz ein, wie vor allem aus der Studie von J. Arnold über die göttlichen Sendungen klar hervorgeht.⁷¹

⁶² Vgl. BERROUARD, Marie François, in: BA 72, 757 und 73A, 471.

⁶³ Trin. IV 19,25–20,28.

⁶⁴ MADEC, in: Gott und sein Bild (s. Anm. 19), 56f.

⁶⁵ Trin. II 4,2. Es ist allerdings umstritten, ob diese Stelle zu dem später eingefügten Prolog gehört. ARNOLD, Sendungen (s. Anm. 6), 9f.

⁶⁶ Vgl. HILARIUS, Trin. III,14; IV,11; VI,28; IX,53ff.; XI,12. auch: BASILIUS, CE I, 25: Schr 299,260ff.

⁶⁷ BARNES, Exegesis (s. Anm. 32), 43–59, vgl. vor allem 48f.

⁶⁸ Vgl. vor allem: ARNOLD, Sendungen (s. Anm. 6), 17.

⁶⁹ Vgl. BARNES, Rereading (s. Anm. 6), 171f., mit: AMBROSIUS, Fid. IV 6,68, mit: Joh 5,19f.

⁷⁰ Vgl. STh I,43.

⁷¹ ARNOLD, Sendungen (s. Anm. 6), 3–69, vgl. vor allem 57, wo der Autor zusammenfassend feststellt, daß die Sendungen zum Ziel hatten, die ewigen *processiones* zu offenbaren und uns zu helfen, zu Gott zurückzukehren, uns also die *contemplatio*, die Schau des Sohnes (*veritas*: Trin. IV 15,20–18,24) und damit der Trinität (*veritas*: Trin. I 8,17f., mit: 1Kor 15,24), zu ermöglichen.

In Augustins Lehre von den Sendungen kommen folgende Heilswahrheiten zur Sprache. Der Vater, von dem die Schrift nie sagt, er sei gesandt worden, ist der *Deus qui a nullo est*⁷². Er ist der letzte Ursprung unseres Heiles. Der Sohn wurde vom Vater gesandt. Er stammt darum aus dem Vater.⁷³ Er wurde aber nicht nur in die Welt gesandt, um uns den Vater zu offenbaren und um als Mensch mit uns den Vater zu lieben. Er wird vielmehr auch in unseren Herzen geboren, um in uns Licht und Wahrheit zu sein.⁷⁴ Der Heilige Geist schließlich wurde vom Vater und vom Sohn gesandt und geht darum aus beiden hervor.⁷⁵ Er ist, wie Augustin im Anschluß an Hilarius sagt, die Freude der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn und darum auch der Urgrund der Liebe, mit der die Christen zusammen mit dem Sohn den Vater lieben und sich untereinander lieben.⁷⁶ Diese soteriologische Orientierung der Lehre von den Sendungen wird im folgenden Kapitel noch klarer hervortreten.

2. Die Eigenheiten der göttlichen Personen

In den Büchern fünf bis sieben von *De Trinitate*, in denen die für den Taufglauben verwendeten technischen Ausdrücke im Vordergrund stehen, dreht sich die Diskussion hauptsächlich um die Frage, wie die Gleichheit von Vater, Sohn und Geist mit dem von der nizänischen Tradition nahe gelegten Begriff *una substantia* wiedergegeben werden kann.⁷⁷ In Zusammenhang damit entwickelt Augustin in der Linie der aristotelischen Überlieferung den Begriff *relatio*, mit welchem die Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist herausgestellt werden soll.⁷⁸ Die Erarbeitung dieses Begriffes wird als Großereignis der Theologiegeschichte betrachtet. Sie war ohne Zweifel von den trinitarischen Überlegungen der Kapadozier vorbereitet. Doch ging Augustin über diese hinaus. Jedenfalls wurde seine Auffassung von der scholastischen Theologie, vor allem von Thomas von Aquin, rezipiert und in den Mittelpunkt der Trinitätslehre gestellt.⁷⁹

⁷² Trin. II 12,22.

⁷³ «[...] ille genitor, ille genitus; ille a quo est et qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit, Filius enim an Patre est, non Pater a Filio» (Trin. IV 20,27).

⁷⁴ Vgl. Trin. IV 20,28. Dazu: Trin. XV 17,23f.

⁷⁵ Trin. IV 20,29f.

⁷⁶ Vgl. Trin. VI 5,7 und vor allem VI 10,11.

⁷⁷ Vgl. u.a. die Zusammenfassung dieser Bücher in: MADEC, Gott und sein Bild (s. Anm. 2), 63f.

⁷⁸ Vgl. zum folgenden: COURTH, Franz, Trinität in der Schrift und Patristik, Freiburg i.Br. 1988, 197–200 (HDG II/1a).

⁷⁹ Vgl. STh I,28.

Die Lehre von den göttlichen Relationen überwindet indes die Risiken nicht, die mit dem von den nizänischen und auch von Augustin beständig vorausgesetzten Axiom *omnia opera ad extra communia sunt* gegeben sind. K. Rahner hat darum nicht zu Unrecht Augustin und seinen Nachfolgern eine Nivellierung der drei göttlichen Personen vorgeworfen.⁸⁰ Danach hätten alle drei, Vater, Sohn und Geist, wie sie in der Geschichte erschienen sind, auch Mensch werden können. Was Augustin selbst angeht, ist dieser Vorwurf gewiß übertrieben. Er hat klar herausgestellt, daß nur der Sohn Mensch geworden ist, und so hat er die Inkarnation von den anderen Theophanien ausdrücklich unterschieden.⁸¹ Sofern er die Rolle des Sohnes in der Heilsgeschichte vorwiegend als Offenbarung durch das Wort verstand, hat er auch angedeutet, daß nach ihm nur derjenige Mensch werden konnte, der schon immer das Wort, das Abbild der ewigen Herrlichkeit, gewesen ist.⁸²

So gesehen eröffnet die ganz von der nizänischen Tradition geprägte Lehre Augustins von der *Trinitas quae unus Deus* weitere Perspektiven. Sie ist nicht nur offen für die *propria* von Vater, Sohn und Geist, sondern auch für das, was die Theologen heute als Interpersonalismus verstehen.⁸³ Augustin bemüht sich herauszustellen, daß der Sohn im eigentlichen Sinn die *sapientia* und der Heilige Geist im eigentlichen Sinn *caritas* und *donum* sind.⁸⁴ Gleichzeitig deutet er an, daß der Titel *Deus proprie* dem Vater zukommt. Weil die Bibel vom Vater nie sagt, er sei gesandt worden, muß er als der *Deus qui a nullo est*⁸⁵ bezeichnet werden. Die angegebenen Titel Weisheit, Liebe, Gott kommen gewiß allen drei Personen und der ganzen Trinität *communiter* zu. Aber sie sind dennoch *proprie*, beziehungsweise vom Vater, Sohn und Geist auszusagen.

Demgemäß offenbart die Inkarnation des Wortes nicht nur das einheitliche Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist. Sie öffnet die Augen unseres Glaubens auch für ihre gegenseitige Liebe. Leider entwickelte Augustin diese ganz in der Bibel verwurzelte Lehre nicht weiter. Er machte im achten Buch mit seiner Formel *amans, amatus, amor*⁸⁶ einen

⁸⁰ Vgl. RAHNER, Karl, in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hgg.), *MySal II*, Einsiedeln 1967, 318–347.

⁸¹ Vgl. Trin. IV 21,31; XIV 18,24; XV 11,20.

⁸² Vgl. Trin. IV 20,27f. Dazu: Trin. XV 14,23, zur gegenseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn.

⁸³ Vgl. MADEC, G., *Gott und sein Bild* (s. Anm. 19), 76ff.

⁸⁴ Vgl. zum folgenden: STUDER, Basil, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus*, in: *SEAug* 40, Roma 1993, besonders 194ff., mit den dort zitierten Texten.

⁸⁵ Trin. IV 20,29.

⁸⁶ Trin. VIII 10,14.

Anfang dazu. Aber er beließ es bei diesem an sich so fruchtbaren Ansatz. Er zog in seinen weiteren Ausführungen den Vergleich mit der Struktur des menschlichen Geistes vor, der nach seiner Auffassung nach dem Bild Gottes geschaffen ist.

Es ist jedoch nicht abwegig, Augustins Ansatz zu einem *communio*-Verständnis der Dreifaltigkeit auszubauen. Ausgangspunkt dazu kann die geradezu dichterische Umschreibung des Taufglaubens sein, die er im sechsten Buch vorlegt. Im Anschluß an das Trinom des Hilarius: *aeternitas in Patre, species in Imagine, usus in Munere* führt er aus:

«Jene unaussprechliche Umarmung von Vater und Sohn ist nicht ohne Genuß, ohne Liebe, ohne Freude. Diese Liebe also, diese Freude, diese Seligkeit, dieses Glück, oder wie man diese Wirklichkeit in einer Gottes würdigen Weise ausdrücken mag, wurde von jenem kurz Gebrauch genannt. Dieser ist in der Dreifaltigkeit der Heilige Geist, der nicht gezeugt ist, sondern die süße Seligkeit des Erzeugers und des Gezeugten, der mit seiner unermesslichen, schenkenden Liebe und seinem Gabenreichtum alle Geschöpfe gemäß ihrer Aufnahmefähigkeit durchdringt, auf daß sie ihren Platz bewahren und an ihrer Stelle verharren»⁸⁷.

Der Heilige Geist ist also die Freude in der Umarmung von Vater und Sohn und darum auch das, was alle Geschöpfe zusammenhält.

In diesem schönen Text führt Augustin weiter aus, was schon bei Zeno von Verona angeklungen ist.⁸⁸ Wenn wir dazu noch die Pneumatologie des fünfzehnten Buches heranziehen⁸⁹, in dem er die Lehre vom Heiligen Geist des Origenes und des Ambrosius zu einer gewissen Vollendung führt⁹⁰, können wir seine Trinitätslehre wie folgt vertiefend zusammenfassen: Der Vater, der *Deus qui a nullo est*, ist der Ursprung der

⁸⁷ BKV II, 13, 229f., dt.Übers. in BKV 11,229. «Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis aquiescant» (Trin. VI 10,12).

⁸⁸ ZENO, Tract. I 17,1: CChL 22,124: «Principium ... dominus noster incunctanter est Christus quem ante omnia saecula pater in profundo suae sacrae mentis arcano insuscipibili ac soli sibi nota conscientia, filii non sine affectu, sed sine revelamini amplectebatur». Vgl. I 7,4; CChL 22,44; I,56: CChL 22,131. Dazu: SIMONELLI, Cristina, L'eterno abbraccio: la dottrina trinitaria di san Zeno, in: *Annuario Storico Zenoniano* (1997) 11–16.

⁸⁹ Trin. XV 17,27–27,50. Dazu: STUDER, Pneumatologie (s. Anm. 29) (Myst.Car. 311–327).

⁹⁰ Vgl. STUDER, «Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius», in: *Mysterium Caritatis* = Stud.Ans. 127, Rom 1999, 397–424, bes. 422f.

Liebe. Der Sohn ist derjenige, der sich in der Geschichte als der einzig Gerechte, als der dem väterlichen Willen völlig Ergebene erwiesen und damit seine ewige Hinkehr zum Vater geoffenbart hat. Der Heilige Geist kann nur deswegen alle Christgläubigen in unerschütterlicher Liebe zusammenhalten, weil er schon immer das *vinculum amoris* zwischen Vater und Sohn gewesen ist.

Es ist kaum abzusehen, welche Konsequenzen eine solche in der Bibel begründete und von Augustin wenigstens andeutungsweise entfaltete Trinitätslehre für ein bewußt aus dem Taufglauben geführtes Leben haben muß. Die unerschöpfliche Liebe des Vaters wird zum Vorbild aller Großzügigkeit. Das Wort Jesu vom himmlischen Vater, der über Gerechte und Sünder regnen läßt (Mt 5,48), wird damit weit tiefer motiviert. Die in der ewigen Liebe verwurzelte Hingabe Jesu Christi an seinen Vater gibt den Worten des Apostels «Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht» (Phil 2,5) ihren vollen Sinn. Wer daran glaubt, daß der Heilige Geist von Ewigkeit her die Freude der Liebe von Vater und Sohn ist, wird noch hoffnungsvoller von ihm den Zusammenhalt aller gläubigen und gutgesinnten Menschen erwarten.

3. Der Glaube an Jesus Christus

Wie M. Barnes überzeugend aufzeigte, nimmt Augustin in der um 394/396 verfaßten *Quaestio 69* in *Diversis quaestionibus* LXXXIII Stellung zur Exegese von 1Kor 15,28, wie sie die westlichen Homoianer um 380 entwickelt hatten.⁹¹ Im Mittelpunkt dieser Auslegung stehen die wichtigen Worte: «Der Sohn wird dem Vater die Herrschaft übergeben, wenn er in jenen herrschen wird, die er die Wahrheit seiner Gleichheit mit dem Vater schauen lassen und ihnen den Vater durch die Schau seiner einzigartigen Sohnschaft zeigen wird. Gegenwärtig herrscht nämlich Christus dadurch in den Gläubigen, daß er sich selbst erniedrigt und die Knechtsgestalt angenommen hat.»⁹² Im ersten Buch von *De Trinitate* übernimmt Augustin diese Interpretation von 1Kor 15,28.⁹³ Danach wird der Mittler zwischen Gott und den Menschen alle aus dem Glauben Gerechten, in denen er gegenwärtig herrscht, zur Schau Gottvaters führen.

Augustin unterscheidet also in beiden über die endgültige Herrschaft handelnden Texten den Glauben an Jesus Christus und die Schau seiner

⁹¹ BARNES, Rereading (s. Anm. 6), 165–174.

⁹² Diu., qu. 69,9: «Regnum enim tradet Patri, cum per id regnabit in contemplantibus veritatem, quo aequalis est Patri, et per se unigenitum per speciem faciet videri Patrem. Nunc enim per hoc regnat in credentibus, quo se ipsum exinanivit, formam servi accipiens.»

⁹³ Trin. I 10,21.

und des Vaters Gottheit. Barnes fügt im Blick darauf eine doppelte Präzisierung an. Einerseits offenbart der Sohn nach Augustin in der Annahme der Knechtsgestalt seine Gottheit und in ihr die Gottheit des Vaters.⁹⁴ Andererseits ist die von Christus geoffenbarte Unzertrennlichkeit von Vater und Sohn als ihre gegenseitige Liebe zu verstehen. Barnes faßt seine Interpretation wie folgt zusammen: Die Bewegung von der Gestalt Gottes zur Knechtsgestalt ermöglicht die endgültige Offenbarung der einen Liebe Gottes im Zusammenwirken der Drei. Das Drama der Menschwerdung offenbart, wie die Drei im Zusammenwirken ihre Liebe zum Ausdruck bringen. Der Inhalt der Offenbarung durch die Menschwerdung ist also das Zusammenwirken in der Liebe.⁹⁵

Augustin ist allerdings nicht so ausdrücklich. Barnes selbst stützt seine Ansicht mit dem Hinweis auf eine frühere Stelle im ersten Buch. Darin soll sich eine Anspielung an eine Auslegung von Joh 5,19 durch Ambrosius finden, in der von der *inseparabilis et individuae caritatis unitas*⁹⁶ die Rede ist. Tatsächlich bringt Augustin in Trin. I 5,8 die in Joh 5,19 ausgesprochene Unzertrennlichkeit von Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist in Verbindung, der nach ihm die Liebe ist. Zudem redet er in seinen Johannes-Homilien ähnlich von *individua caritas* und *perfecta unitas*.⁹⁷ Er geht aber kaum auf die Worte ein, laut denen der Vater aus Liebe dem Sohn alles zeigt.⁹⁸ Andererseits kann man die Augen vor dem wunderbaren Text nicht verschließen, in dem Augustin die Umarmung des Vaters und des Sohnes und deren Freude, dem Heiligen Geist, geradezu besingt.⁹⁹ Vor allem entwickelt er im letzten Buch von *De Trinitate* eine durchwegs biblische Pneumatologie, die von der Idee beherrscht ist, daß der Vater und der Sohn sich im Heiligen Geiste lieben.¹⁰⁰ Im übrigen betont er im achten Buch, daß jeder, der die in der Bruderliebe wirkende Liebe liebt, Gott liebt, der die Liebe ist.¹⁰¹ Gerade um der Erlangung dieser Liebe willen unternimmt er alle seine Bemühungen um eine tiefere Erkenntnis der Dreifaltigkeit. Dabei geht es ihm immer um den Glauben an die Demut Christi, der letztlich zur Schau der gegenseitigen Liebe von Vater, Sohn und Geist führt.

⁹⁴ Vgl. Trin. I 8,18.

⁹⁵ BARNES, Rereading (s. Anm. 6), 171.

⁹⁶ Ebd., 171f., Anm. 49, mit: AMBROSIUS, Fid. IV 6,67f.

⁹⁷ Io. eu. tr. 18,4.

⁹⁸ Vgl. etwa, 18,9. Dazu: STUDER, Johannes 5,19f., in: Imaginer (s. Anm. 39), 540.

⁹⁹ Trin. VI 10,11.

¹⁰⁰ Vgl. vor allem: Trin. XV 26,45; 28,48. Dazu: Io. eu. tr. 20,3.

¹⁰¹ Vgl. Trin. VIII 7,10.

Der Glaube (*fides*) und die Schau (*contemplatio*), um die sich die ganze *exercitatio* von *De Trinitate* dreht, können nun beide in einem doppelten Sinn verstanden werden. Beim Glauben lassen sich die *fides historica* und die *fides spiritualis* unterscheiden.¹⁰² Kraft der *fides historica* nimmt der Mensch vertrauensvoll an, was die Zeitgenossen Jesu gesehen haben und von ihm, besonders in der Bibel, erzählen. In der *fides spiritualis* hingegen glaubte Jesu Umgebung an das, was hinter den Ereignissen stand, an seine Gottheit, und glauben wir, was sie uns gläubig bezeugen. In Bezug auf die *contemplatio* können wir wiederum zwei Gesichtspunkte unterscheiden: die Schau der Gottheit Christi, welche wie im Spiegel geschieht, und die Schau *facie a facie*, mit der die Gerechten nach der Auferstehung die Gottheit Christi und in ihr die Gottheit des Vaters und des Heiligen Geistes erkennen.¹⁰³ Im Sinne von *De Trinitate* läßt sich die doppelte Schau mit *scientia*, die es mit den *temporalia*, und mit *sapientia*, die es mit den *aeterna* zu tun hat, umschreiben. Jedenfalls steht in beiden der Mittler Jesus Christus im Mittelpunkt.¹⁰⁴ Er führt jene, welche an seine *forma servi* glauben, zum Glauben an seine *forma Dei* und geleitet dann jene, welche sich mühen, ihren Glauben zu vertiefen, zur vorläufigen Schau und durch sie zur ewigen Schau der Dreifaltigkeit. Damit ist etwas ganz Entscheidendes gesagt, nämlich, daß wir zuerst ein lebendiges Verhältnis zu Jesus Christus haben müssen. Allein so können wir zum Glauben an seine Gottheit und letztlich zur liebenden Schau der Trinität gelangen.

Dieses Verständnis von *fides* und *contemplatio* findet in einem anderen, Augustin teuren Thema eine eindrucksvolle Bestätigung. Im Anschluß an Ambrosius faßt er seine Erlösungslehre immer wieder mit der Formel *per Christum hominem ad Christum Deum*¹⁰⁵ oder ähnlichen Aussagen wie *Christus via – Christus patria* zusammen. In *De Trinitate* heißt es in diesem Sinn: «Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam.»¹⁰⁶ Auf den ersten Blick scheint Augustin damit eine durchwegs christozentrische Soteriologie zu entwickeln. Aber diese Thematik kommt sehr oft in einem trinitarischen Kontext vor.¹⁰⁷ Danach ist der *Christus homo* von Gott in die Welt gesandt worden. Seine neue Erscheinung in der Welt beruht auf der Sendung, die im Grunde nichts anderes

¹⁰² Vgl. vor allem: Trin. XIII 1,2. Dazu: STUDER, History (s. Anm. 2), 17f.

¹⁰³ Vgl. Trin. XIV 17,23.

¹⁰⁴ Vgl. vor allem: Trin. XIII 19,24. Dazu: STUDER, Gratia Christi (s. Anm. 84), 87–92.

¹⁰⁵ Vgl. STUDER, Gratia Christi (s. Anm. 84), 80–87; 281–284.

¹⁰⁶ Trin. XIII 19,24. ARNOLD, Sendungen (s. Anm. 6), 56.

¹⁰⁷ Vgl. STUDER, Gratia Christi (s. Anm. 84), 282f.

als die Verlängerung seiner ewigen Geburt aus dem Vater ist. Auf der anderen Seite ist der *Christus Deus*, das Vaterland, das Bild des unsichtbaren Gottes. Wenn wir ihn sehen, wie Augustin immer wieder betont, sehen wir den Vater.¹⁰⁸ Auch in diesem Zusammenhang steht also der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus, im Mittelpunkt. Von ihm erfahren wir, daß er vom Vater ausgeht und uns einst den Vater von Angesicht zu Angesicht zeigen wird.¹⁰⁹

In *De Trinitate* begegnet uns noch eine andere Thematik, von der her wir Augustins Darlegungen über die *fides* und die *contemplatio* ebenfalls tiefer begreifen können. Es handelt sich um den Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Christi und des Aufstieges zur Schau der Dreifaltigkeit.¹¹⁰ Augustin entfaltet seine diesbezüglichen Gedanken vor allem im soteriologischen Exkurs des vierten Buches von *De Trinitate*. In seinen Ausführungen über Christus, *sacramentum et exemplum*, Ursprung des Heiles und Vorbild christlichen Lebens, stellt er den Glauben an die Auferstehung und damit auch die Hoffnung auf unsere Auferstehung in den Mittelpunkt.¹¹¹ Doch kommt er auch in anderen Abschnitten darauf zurück.¹¹²

Der Aufstieg zur Schau der Dreifaltigkeit, die *exercitatio animi*, um die sich Augustin in *De Trinitate* bemüht, beruht tatsächlich auf der grundlegenden Auffassung, daß wir in diesem Leben die Dreifaltigkeit nur im Glauben lieben können: *credendo diligere*.¹¹³ Anders gesagt, ohne die Reinigung durch den Glauben ist die liebende Schau der Wahrheit, und zwar der Wahrheit, die das Wort des Vaters ist¹¹⁴, und der Wahrheit der Dreifaltigkeit¹¹⁵, nicht möglich. Der Glaube selbst aber, der uns für die Schau der Wahrheit reinigen muß, bezieht sich auf die *temporalia*, in deren Mittelpunkt das Ostergeheimnis steht. In diesem Sinn gehört nach Augustin die Auferstehung Christi zur *fides catholica*.¹¹⁶ In den Darlegungen über die *scientia* und *sapientia* drückt er sich noch klarer aus: «Hanc autem fidem [der zur Erlangung der *beatitudo* nötig ist] in Christo esse definitiam,

¹⁰⁸ Vgl. vor allem: Trin. I 9,18.

¹⁰⁹ Vgl. I 10,21, mit: Joh 16,15–28 und 1Kor 15,14–28.

¹¹⁰ Vgl. Dazu: SIMONELLI, Cristina, La resurrezione nel *De Trinitate* di Agostino. Presenza, formulazione, funzione, in: *SEAug* 73, Roma 2001.

¹¹¹ Vgl. Trin. IV 18,24.

¹¹² Vgl. Trin. XIV 18,24.

¹¹³ Trin. VIII 4,6–5,8.

¹¹⁴ Trin. XV 14,23.

¹¹⁵ Vgl. Trin. I 8,16: Schau des Vaters in der Schau des Sohnes.

¹¹⁶ Trin. I 4,7.

qui in carne resurrexit a mortuis, non *moriturus ulterius*.»¹¹⁷ In einer Psalmenerklärung stellt Augustin sogar kurz und bündig fest: «Fides christianorum, resurrectio Christi est.»¹¹⁸ Im übrigen ist dieser Glaube ein Geschenk des auferstandenen Herrn.¹¹⁹ Nur im Glauben an ihn gibt es eine christliche *exercitatio animi*.

Diesen reinigenden Glauben verbindet Augustin ganz paulinisch immer wieder mit der Liebe und der Hoffnung. Demnach setzt die Schau der Wahrheit nicht nur den Glauben, sondern auch die Liebe voraus. Wenn wir durch den Glauben rein und gerecht werden wollen, müssen wir den Gekreuzigten lieben und im Blick auf seine Auferstehung auch auf unsere eigene Auferstehung hoffen.¹²⁰ Der Glaube an die Auferstehung unterscheidet übrigens die Christen von den Juden, die nur an das Kreuz glauben.¹²¹ Anders als Maria von Magdala, welche nur den Leib des Auferstandenen berühren wollte, berühren jene, die im vollen Sinn glauben, durch ihren Glauben den Auferstandenen.¹²²

Es ist nicht nötig, auf die Konsequenzen dieser Lehre vom Glauben an Christus als der Voraussetzung der ewigen Schau der Dreifaltigkeit weiter einzugehen. Es sollte nämlich klar geworden sein, daß nur der, welcher sich bemüht, Jesus kennenzulernen, wie ihn die apostolische Tradition vorstellt, an die Dreifaltigkeit glauben und sie lieben kann. Nur wenn wir immer wieder auf Jesus blicken, leuchtet uns sein Antlitz auf, auf dem uns entgegenstrahlt, wie sehr Gott ihn und mit ihm auch uns im Heiligen Geist liebt. Allein wenn wir den auferstandenen Herrn lieben, sind wir imstande, die Dreifaltigkeit zu lieben.

Schlußgedanken

In den vorausgehenden Ausführungen über Augustins *De Trinitate* wollte ich erklären, was ich an diesem Werk besonders schätze. Es sollte klar werden, wie mein Interesse an der patristischen Hermeneutik und die Sorge um einen lebendigen Taufglauben mich dazu führten, seine Grundzüge besser zu verstehen. Dabei bin ich sowohl zu negativen als auch zu positiven Ergebnissen gelangt.

¹¹⁷ Trin. XIII 20,25.

¹¹⁸ En. Ps. 120,6–7.

¹¹⁹ Vgl. Trin. II 17,29. Zum Zusammenhang von Glaube und Auferstehung Christi vgl. die Exegese von Ex 33,11–23, in: Trin. II 16,27–17,30.

¹²⁰ Trin. IV 7,11; XIV 18,24.

¹²¹ Trin. I 6,11.

¹²² Trin. I 9,18; IV 3,6; s. 254,4.

Meine kritischen Gedanken umfassen drei Bereiche. Erstens dürfen wir Augustins *De Trinitate* nicht vorwiegend unter einem neuplatonischen Gesichtswinkel lesen. Die westliche Rezeption von Plotin und Porphyrius, wie sie vor allem Marius Victorinus und Simplician von Mailand bezeugen, kann nicht als allein entscheidender Kontext von Augustins Trinitätslehre angesehen werden. Für den Bischof von Hippo war die *fides catholica*, die Rezeption des nizänischen Glaubens, wegleitend. Er setzte sich durchgehend mit der Frage auseinander, wie der Glaube an die *trinitas* von Vater, Sohn und Geist mit der allgemeinen Annahme eines einzigen Gottes zu vereinen sei. Diese Fragestellung, die in der Auseinandersetzung mit den westlichen Arianern eine neue Schärfe bekommen hatte, betrifft nicht nur die ersten sieben Bücher von *De Trinitate*, sondern durchzieht das ganze Werk von Anfang an bis zum Ende. Noch weniger ist Augustins Glaube an die Dreifaltigkeit selbst aus der platonischen Tradition abzuleiten. Er hatte den Glauben an Christus von seiner Mutter geerbt. Dazu hat er 1Kor 1,24 – «Christus, Gottes Kraft und Weisheit» – den ersten von ihm zitierten biblischen Text – offenbar schon als Manichäer gekannt.¹²³ Andererseits erlaubt der viel verhandelte, aber alles andere als klare Text in *De civitate Dei* keineswegs die Annahme, Augustin verdanke seinen Trinitätsglauben Porphyrius. Nach seiner Auffassung betrachtet dieser die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist als drei Götter.¹²⁴

Die Metaphysik des menschlichen Geistes, die Augustin in seiner *exercitatio animi* entwickelt, ist gewiß weitgehend vom Neuplatonismus geprägt. Doch auch eine Untersuchung dieses Bereiches, so berechtigt sie sein mag, muß immer innerhalb der Fragestellung der Unterscheidung und der Einheit der drei göttlichen Personen bleiben. Augustin stellt seine Überlegungen über die triadische Struktur des menschlichen Geistes an, um damit seine Antwort auf die *quaestio unitatis* besser verständlich zu machen. Wie in den Frühschriften zeigt er sich auch in *De Trinitate* überzeugt, daß Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis eng zusammengehören. Aber es geht ihm nicht mehr einfach um die tiefere Erkenntnis und die innigere Liebe des *summum bonum*. Sein Anliegen ist nun aufzuzeigen, daß es einen Sinn hat, an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die bei all ihrer Verschiedenheit ein Gott sind, liebend zu glauben.

Die eindeutig nizänische Ausrichtung seiner *exercitatio animi* hinderte ihn jedoch daran, das ganze biblische Erbe in seine Bemühungen um ein tieferes Verständnis der *trinitas quae est unus Deus* einzubringen. Seine Of-

¹²³ Vgl. STUDER, *Gratia Christi* (s. Anm. 84), 35 und 52.

¹²⁴ Ciu. X 29,1.

fenheit für die Heilige Schrift wurde durch die antiarianische Überlieferung immer wieder eingeschränkt, die das gemeinsame Wirken der drei Personen in den Vordergrund stellte und zugleich die nicht-ontologischen Kategorien weitgehend ausschloß. Die Einseitigkeit der *fides catholica* wurde allerdings in der späteren westlichen Tradition noch ausgeprägter. Das starke Interesse an der Lehre von den Relationen und die Freude an den Vergleichen mit dem nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen sowie vor allem die Liebe zu konzisen Formeln wirkten sich noch verhängnisvoller aus.

So sehr diese kritischen Bedenken auch berechtigt sind, dürfen wir nicht bei ihnen stehen bleiben. Gerade wenn wir sie ganz ernst nehmen, öffnen sie uns die Augen für die spirituelle Orientierung der augustini-schen Trinitätslehre. Das trifft in erster Linie auf Augustins Auffassung von den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes zu. Darin kommt vorab die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der drei Personen zur vollen Geltung. Der Vater erscheint in ihr ohne Ursprung. Der Sohn stammt danach aus dem Vater, und der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn. Zudem kommt in seiner Lehre von den Sendungen zum Ausdruck, wie sehr sich Augustin das nizänische Prinzip vom Zusammenhang von *theologia* und *oikonomia* zu eigen gemacht hat. Noch mehr, es wird darin angedeutet, daß das Heilswirken von Sohn und Geist in ihrem ewigen Ursprung verwurzelt ist. Jesus Christus, der einzige wahre Mittler, konnte zum *sacramentum et exemplum* werden, weil er von seinem Vater in diese Welt gesandt worden ist. Im besonderen hat er sich in der Not des Sterbens als der einzige Gerechte erwiesen, weil er schon immer der Sohn Gottes war.¹²⁵ Der Heilige Geist wiederum ist zur Quelle der kirchlichen Einheit geworden, weil er vom Vater und vom Sohn gesandt worden ist, die er schon immer in Liebe zusammengeschlossen hatte.

Diese an sich schon durchwegs soteriologische Auffassung von den Sendungen schließt zudem eine umfassendere Einsicht in die Eigenheiten der drei göttlichen Personen in sich ein. Danach hat Augustin herausgestellt, daß der Vater *proprie Deus*, der Sohn *proprie sapientia* und der Heilige Geist *proprie caritas* sind. Außerhalb von *De Trinitate* geht er noch weiter. Im Hinblick auf Joh 5,19f. bezeichnet er den Vater als die *demonstratio*, als denjenigen, der aus Liebe seinem Sohn alles zeigt, und nennt dementsprechend den Sohn, der ganz auf den Willen des Vaters ausge-

¹²⁵ Vgl. STUDER, Basil, «Le christ, notre justice, selon saint Augustin», in: Dominus Salvator = StAns 107, Rom 1992, 268–325.

richtet ist, die *visio* und die *auditio*.¹²⁶ Damit kommt Augustin, wie mit seiner Auffassung vom einzigen Gerechten und der anderen Auffassung vom *vinculum amoris*, unserem Bedürfnis entgegen, die Relationen von Vater, Sohn und Geist uns konkreter, man könnte auch sagen, bibelnaher vorzustellen. Um die Trinität tiefer zu erkennen und inniger zu lieben, brauchen wir eine lebendige *notitia*. Wir sind nicht damit zufrieden, zu wissen, daß der Vater keinen Ursprung hat, daß der Vater aus dem Wesen des Vaters stammt, und daß der Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht. Wenn wir von der Umarmung von Vater und Sohn und deren Freude, dem Heiligen Geist, hören, dann eröffnen sich unserem Glauben weit größere Tiefen dieses Geheimnisses.¹²⁷

Ohne Zweifel geschieht nach Augustin die Reinigung durch den Glauben vor allem durch die demütige Annahme der Menschwerdung des Wortes und der darin eingeschlossenen Auferstehung von den Toten. Die Inkarnation und ihre im Ostergeheimnis vollzogene Vollendung stehen zudem im Mittelpunkt der *res gestae narratae*, denen der Christ gläubig zustimmt. Sowohl die *fides qua* als auch die *fides quae*, denen Augustin in *De Trinitate* einen breiten Platz einräumt, sind also österlich geprägt. Das geht noch eindeutiger aus den soteriologischen Exkursen im vierten und im dreizehnten Buch und vor allem aus der Pneumatologie im letzten Buch hervor. Wenn bei Augustin, wie schon bei den Theologen zuvor, es weniger zum Ausdruck kommt, daß die Trinität letztlich im Tod und in der Auferstehung Christi geoffenbart wurde, so hebt er also die Bedeutung des Ostergeheimnisses in *De Trinitate* mit aller Deutlichkeit hervor. Nur durch den Glauben an die *forma servi* gelangen wir zum Glauben an die *forma Dei* und damit zum Glauben an Vater und Sohn und Geist. Wer den verherrlichten Herrn anerkennt, erkennt in seiner Herrlichkeit auch die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes. Mit einem Wort: Nur wer Jesus liebt, gelangt auch zur Liebe der Dreifaltigkeit. Man könnte im Blick auf Augustins Predigten über die Psalmen und die Evangelien auch sagen: Nur wer mit Jesus betet und mit ihm die Mitmenschen liebt, gelangt bei der Unterwerfung aller Dinge zur Schau des Vaters, der mit dem Sohn im Heiligen Geist ein Gott ist.

¹²⁶ Vgl. DERS., in *Imaginer* (s. Anm. 39), 535–542 (StAns 129), mit: Io. eu. tr. 23,7.

¹²⁷ Zur Frage der Grenzen der nizänischen Orthodoxie vgl. STUDER, Basil, *Impulsions patristiques pour un renouvellement de la théologie trinitaire*, in: *Connaissance des Pères de l'Église* 77 (2000) 55–59.