

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1. Einleitung . . . . .	1
2. . . . .	4
3. . . . .	7
4. . . . .	9
5. . . . .	12
6. . . . .	15
7. . . . .	19
8. . . . .	23
9. . . . .	26
10. . . . .	28
11. . . . .	31
12. . . . .	34

Titel Werk: De Trinitate Autor: Augustinus von Hippo Identifier: CPL 329 Tag: dogmatische Literatur Time: 5. Jhd.

Titel Version: Einleitung Sprache: deutsch Bibliographie: Einleitung In: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit / aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11-12; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 13-14) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1935 Unter der Mitarbeit von: Konrad Holzbauer & Rudolf Heumann

## Einleitung

### 1. Einleitung<sup>1</sup>

S. 15 A. Dempf zeigt in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung der „Summe wider die Heiden“ des heiligen Thomas von Aquin [Leipzig 1935], daß es in der menschlichen Geistesgeschichte einen ewigen Irrtum gibt, den Naturalismus und Spiritualismus der Innerweltlichkeit, die nicht in ein Jenseits der Welt hinübergelangt, sondern auch noch das Jenseits, auch noch Gott in die Weit, ihr Werden und Vergehen verflochten sein läßt. Diesem ewigen Irrtum steht die ewige Wahrheit von der Transzendenz Gottes gegenüber. Mit ihr macht wohl kaum eine Religion so ernst wie das Christentum. So sehr es um das Innesein Gottes in der Welt weiß, so entschieden lehrt es das „Ganz-anders-sein“ Gottes. Gott ist mit keiner Faser seines Seins in das Wesen und Schicksal der Welt verwickelt, wenngleich

---

<sup>1</sup>Diese Einleitung wurde für die BKV im Internet in zwölf Teile eingeteilt.

Wesen und Schicksal der Welt von ihm Dasein und Gestalt empfangen. Die Weltüberlegenheit Gottes erhält ihren klarsten Ausdruck in dem Glauben an die Dreipersönlichkeit Gottes. Da wird offenbar, daß Gott die in sich ruhende, keiner außergöttlichen Wirklichkeit bedürftige, selige Fülle des Lebens ist, daß in Gott ein lebendiger Austausch des Lebens stattfindet, daß er nicht der große Einsame ist, der uns um die Seligkeit der Gemeinschaft beneiden muß, sondern der in beglückendster Gemeinschaft Lebende. Von ihm fließt Leben und Seligkeit allen zu, die Leben und Seligkeit besitzen. Der dreieinige Gott ist der Urgrund alles Außergöttlichen und der Glaube an ihn der Urkeim alles Selbst- und Weltverständnisses. Das ist für das christliche Bewußtsein eine unbestreitbare Tatsache. Ebenso unbestreitbar ist freilich die andere Tatsache, daß die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes in einer Zeit, die eifrig nach dem unmittelbaren Nutzwert einer Wahrheit fragte, allzu S. 16 stark an den Rand des religiösen Bewußtseins und Lebens gedrängt wurde. Ein Blick in das religiöse Schrifttum der vergangenen Jahrzehnte zeigt uns das mit verräterischer Deutlichkeit.

Das christliche Altertum und Mittelalter atmete in der Luft des dreieinigen Gottes. Augustinus, um nur eines der bedeutendsten Beispiele anzuführen, predigte unermüdlich über die Dreieinigkeit, die nicht bloß eine Idee oder ein Begriff ist — etwa der christliche Gottesbegriff, neben dem es auch legitime andere Gottesbegriffe gäbe —, sondern eine Wirklichkeit, und zwar die einzige göttliche Wirklichkeit, die es gibt. Longhaye S. J. kann in seinem Werke; „Die Predigt. Meister und Gesetze“ [Wiesbaden 1935] ein ausführliches Beispiel einer volkstümlichen Trinitätserklärung des heiligen Augustinus bringen. Wenn die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes Anfang und Ende des christlichen Glaubens und Lebens ist, dann kann man an der Kraft, mit der diese Grundwahrheit dem gläubigen und christlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, die Energie des christlichen Bewußtseins selbst feststellen. Es wird notwendig sein, wieder zu der ungebrochenen Fülle des altchristlichen Glaubensbewußtseins und religiösen Lebens zurückzusuchen. Eine solche Forderung könnte nur ablehnen, wer sorgfältig zwischen praktischen und theoretischen Wahrheiten unterscheidet und die letzteren für unpraktisch hält. In Wirklichkeit gibt es nichts Praktischeres als Gedanken, die Abbilder geistiger Wirklichkeiten sind und wieder zu Wirklichkeiten drängen, um so wirksamer, je tiefer die Wirklichkeit ist, aus der sie kommen, und nichts Unpraktischeres als eine Praxis, die nicht aus den letzten Tiefen des Seins herauskommt und daher lahm und leer wird, um so schneller, je näher gegen die Oberfläche zu ihr Quell liegt. Der Gang der Geschichte und die Erfahrung des menschlichen Herzens machen es den Sehenden leicht, zu dieser Einsicht zu kommen. Nur aus der Größe, Fülle und Weite kann das menschliche Herz leben, nicht aus der Begrenztheit, Kleinheit und Enge.

Das vorliegende Werk will dazu verhelfen, Gott, die S. 17 dreieinige Wirklichkeit, wieder in die Mitte des Glaubensbewußtseins und des religiösen Lebens zu stellen, in die sie ge-

hört. Die Übertragung des augustinischen Trinitätswerkes in die deutsche Sprache, die hier erstmalig erfolgt, will nicht nur einem geschichtlichen, sondern einem unmittelbar religiösen Anliegen dienen. Freilich auch das geschichtliche Interesse, das dies Werk verdient, ist wahrhaftig groß. Denn in ihm wohnt ein großer Teil dessen, was vom heiligen Augustinus unsterblich ist. Was er als Psychologe, Erkenntnistheoretiker, Metaphysiker, Theologe ausgedacht und der Folgezeit als unverlierbaren Besitz vermacht hat, ist nicht zum geringsten hier angesammelt und aufbewahrt. Insbesondere ist es das größte Denkmal, das sich der christliche Glaube und das aus dem Glauben fließende denkerische Bemühen um das unsagbarste christliche Geheimnis setzte. Dies allein würde es rechtfertigen, das Werk Augustins einem deutschen Leserkreis zugänglich zu machen. Aber es kommt noch etwas anderes hinzu. Es geht nicht um bloß wissenschaftliches Erkennen, sondern um liebendes Eindringen in den Abgrund Gottes, um heiligende Einsichten. Augustinus versucht hier mit Gott, tiefer in Gott hineinzuschauen und hineinzugelangen, nicht spitzfindige Fragen zu stellen und zu lösen, sondern in den Bereich des göttlichen Lichtes und der göttlichen Kraft einzutreten, um von daher den Geist zu erhellen und das Herz zu erwärmen.

In dem Nachsinnen des Theologen und in der Seelsorge des Bischofs Augustinus nimmt die dreieinige Wirklichkeit Gottes einen breiten Raum ein. Wie sehr sein Denken und Tun von dem Glauben an sie gestaltet wurde, zeigt die Tatsache, daß über alle seine Werke hin Ausführungen über Gott den Dreieinigen verstreut sind. Wir finden sie vor allem in den Predigten, in den Homilien über das Johannesevangelium, in den Briefen, besonders in Brief 11, 12, 120, 170, 238, in der Katechese zum Symbolum, in der Psalmenerklärung, im Enchiridion. Gegen den arianischen Irrtum, mit dem die Hauptkämpfe zur Zeit Augustins ausgefochten waren, der jedoch mit den andringenden germanischen Völkerschaften [S. 18](#) nochmal unmittelbar in den Gesichtskreis des Kirchenvaters trat, schrieb er drei Werke: *Contra sermonem Arianorum liber unus*. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*. *Contra Maximinum haeticum Arianorum episcopum libri duo*.

Sein trinitarisches Hauptwerk sind die fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Augustinus nahm es mit der Abfassung gerade dieses Werkes nicht leicht. Er ist sich bewußt, daß nirgends die Mühen des Suchens größer sind, die Gefahren des Irrrens näher liegen, daß freilich auch nirgends die Frucht des Findens beglückender ist. Das Buch entstand nicht in einem Zuge, Augustinus arbeitete daran von 398 bis 417. Als Jüngling hat er, wie er im Briefe 174 sagt, das Werk begonnen, als alter Mann es vollendet. In einem um 410 an Consentius geschriebenen Briefe erwähnt er, daß er an dem Werke über die Dreieinigkeit arbeite, es aber bei der Schwierigkeit des Gegenstandes noch nicht vollenden konnte. In einem um 412 geschriebenen Briefe an verschiedene Adressaten sucht er dem Drängen der Freunde, welche das Erscheinen seiner Bücher über die Dreieinigkeit kaum mehr erwarten können, mit dem Hinweis auf die Wichtigkeit einer gründlichen Darstellung Einhalt zu tun. An Evodius schreibt er 414, er habe das Werk noch nicht herausgegeben. 415 teilt er ihm mit,

daß er das Werk, an dem er schon lange arbeite, zurückgestellt habe. Gegen 416 schreibt er dem Bischof Aurelius von Karthago, daß das Werk vor Vollendung des 12. Buches ohne sein Vorwissen von anderen veröffentlicht worden sei. Augustinus war darüber entrüstet. Er hätte gewünscht, daß das Werk als Ganzes publiziert worden wäre, damit nicht durch Auseinanderreißen eng zusammengehöriger Teile Mißverständnisse entstünden. Nach der vorzeitigen Veröffentlichung wollte er es eigentlich nicht mehr vollenden, sondern die einschlägigen Fragen gelegentlich in anderen Schriften behandeln. Erst das Drängen seiner Freunde, namentlich des Adressaten Aurelius, konnte ihn von diesem Entschlusse wieder abbringen. Doch legt er großes Gewicht darauf, daß dieser Brief dem ganzen Werke vorangestellt werde. Es ist der S. 19 schon erwähnte Brief 174 [in der Sammlung bei Migne Band 33; CSEL 34, 3]. Als er an seinem Lebensabend eine Rückschau hält auf sein literarisches Werk, spricht er von diesem Geschick seines Trinitätswerkes ebenfalls [Retractationum liber II c. 15]. Im Jahre 429 gibt Augustinus in der Schrift „De praedestinatione sanctorum“ der Hoffnung Ausdruck, daß die 15 Bücher über die Dreieinigkeit schon zu Prosper und Hilarius gelangt seien.

## 2.

Das ganze Werk zerfällt in zwei Teile. Der erste umfaßt Buch 1 bis 7, der zweite Buch 8 bis 15. Der erste Teil bietet von Buch 1 bis 4 den positiven Schriftbeweis, von Buch 5 bis 7 die Formulierung des Dogmas. Der zweite Teil ist der gedanklichen Durchdringung des Mysteriums gewidmet. Das ganze Werk schließt wie das gleichnamige des heiligen Hilarius von Poitiers mit einem Gebete an den dreieinigen Gott. G. Morin veröffentlichte erstmalig ein Gebet, das handschriftlich als *Oratio Augustini in librum de Trinitate* bezeichnet wird.<sup>2</sup> Es wird als echt anzusehen sein und mit dem Werke *De Trinitate* in engstem Zusammenhange stehen. Die lange Abfassungszeit, die häufigen Unterbrechungen und die oft nach langen Pausen erfolgte Wiederaufnahme der Arbeit machen es begreiflich, daß das Werk nicht in geradlinigem Fortschritt seinem Endziel zueilt. Zahlreich sind die Abschweifungen vom Thema, ebenso zahlreich die Wiederholungen. Im fünfzehnten Buche gibt Augustinus selbst eine kurze Inhaltsangabe der vorausgehenden Bücher. Mitten zwischen Erörterungen über die Ewigkeit des Sohnes sind solche über die Menschwerdung und das Erlösungswerk eingeschaltet. Irgendein Gedanke, der beiläufig aufblitzt, gibt Anlaß zu langen, anscheinend außerhalb des Hauptthemas liegenden Untersuchungen. Man darf indes diesen Mangel an Systematik nicht ausschließlich der über viele Jahre hin sich erstreckenden Abfassungszeit zuschreiben. Es kommt hier vielmehr ein wesentlicher Charakterzug des Augustinischen Schrifttums zur S. 20 Geltung. Augustinus kann nicht ohne nach rechts und links zu blicken den Weg eines Gedankenverlaufs bis zum Ende verfol-

---

<sup>2</sup>G.\* Morin,\* Une prière inédite attribuée à saint Augustin dans plusieurs Mss. du *De trinitate*, in: *Revue Bénédictine* XXI (1904) 124—132.

gen. Dafür ist er zu sehr an jedem neuen Ausblick, der sich ihm nach Gott hin auftut persönlich interessiert. Sein Denken kreist ja unaufhörlich um Gott. Von immer neuen Ausgangspunkten her sucht er sich zu ihm hinzutasten. Wenn so sein Denken auch kein geradliniges ist, so ist es doch kein ungeordnetes. Wenn es auch kein systematisches ist, so ist es doch ein einheitliches. Es bekommt seine Gestalt von dem Streben nach Gott, zu dem Augustinus alle Wege führen. Wenn so der Kirchenvater einen Gedanken liegen lässt, um einen gerade auftauchenden zu verfolgen und erst nach dessen Behandlung den Faden wiederaufzunehmen, so geschieht es, weil Gott und unsere Vereinigung mit ihm von einer neuen Seite her in seinen Gesichtskreis trat und er hierin nichts vernachlässigen kann, weil ihn sein Herz auf jede Weise zu Gott treibt. Gilson drückt in seinem herrlichen Buche: *Der heilige Augustin, eine Einführung in seine Lehre* (deutsch von Phil. Böhner und P. Tim. Sigge O. F. M., Hellaau 1930, 390 f.) diesen Sachverhalt so aus: „Vielleicht ist aber dieser Mangel an Ordnung, an dem der Augustinismus krankt, nur eine ganz besonders geartete Ordnung. An Stelle der zusammenfassenden, geradlinigen Ordnung, etwa jener Lehren, die der Richtschnur des Verstandes folgen, finden wir hier eine notwendig andersgeartete Darstellung, deren Mittelpunkt die Gnade und die Liebe sind. Wenn es mehr um das Lieben geht als um das Wissen, dann ist des Denkers eigentliche Aufgabe weniger das Erkennenlassen als das Ersehenlassen. Die Liebe aber weckt man nicht durch Beweise, sondern durch Hinweise, und das tut Sankt Augustinus ohne Unterlaß . . . So sind in Augustins Werken die Exkurse, die scheinbar beständig die Ordnung durchbrechen, nur die Ordnung selbst. Durch sie führt er uns zu Gott, nicht als zu einem geradlinig bestimmten Ziele, sondern zu einem Mittelpunkte, auf den man notwendig zurückkommen muß, in welcher Richtung auch man sich von ihm entfernt . . . Augustin mag jedes beliebige Problem S. 21 anfassen, immer ist es ihm der Punkt, den er zu Gott in Beziehung bringt, um uns Gott stets zu zeigen.“ Nicht also um bloße wissenschaftliche Erkenntnisse handelt es sich im Werke *De Trinitate*, sondern um lebendiges, heiliges und heiligendes Wissen, darum, daß wir mit dem dreieinigen Gott in eine wirklichkeitserfüllte Beziehung treten, die die innerste Neigung besitzt, ihrem Endzustande, der Vollendung in der Gottesschau, entgegenzuwachsen. So sind die vielen langen Darlegungen über Sünde, Gnade, Christus nicht Fremdkörper, sondern aus dem Geiste des Werkes kommende und daher zu ihm gehörige Bestandteile.

Als Augustinus sein Trinitätswerk verfaßte, waren die schwersten trinitarischen Kämpfe ausgefochten. Die Entscheidung des Nizänums (325) lag schon mehr als zwei Menschenalter zurück. Den Männern, die ihm in hartem Ringen zum Siege verhelfen, Athanasius (gest. 373), Eustathius von Antiochien (gest. vor 337), Marzell von Ancyra (gest. ca. 374), Basilius (gest. 379), Gregor von Nazianz (gest. ca. 390) und Gregor von Nyssa (gest. ca. 394), Hilarius von Poitiers (gest. um 367), hatte der Tod die Feder aus der Hand genommen. Augustinus hätte blind und taub sein müssen, wenn er an der Arbeit dieser Theo-

logen achtlos vorübergegangen wäre. Wie sehr es ihm darum zu tun war, die seinem eigenen Werke vorausgegangenen trinitarischen Abhandlungen kennenzulernen, spricht er an verschiedenen Stellen seines Trinitätswerkes<sup>3</sup> und auch anderwärts<sup>4</sup> aus. Zu seinen literarischen Vertrauten gehören nach Karl Adams<sup>5</sup> Feststellungen auf lateinischer Seite Tertullian, Cyprian, Laktantius, Marius Viktorinus, Optatus, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, auf griechischer Seite Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus. Die griechischen Väter las Augustinus entweder im Urtexte oder in lateinischen Übersetzungen. Er fühlte sich allerdings in der griechischen Sprache nie ganz heimisch. Aber er war doch imstande, nicht bloß griechische S. 22 Wörter und Sätze zu verstehen, sondern auch griechische Werke zu lesen, wenn auch nicht ohne Anstrengung, nicht ohne Irrungen, nicht ohne Zeitaufwand.<sup>6</sup> Besonders gut kennt Augustinus von den Griechen Basilius, Origenes, Gregor von Nazianz. Den letzteren, den er von den Griechen am höchsten schätzte, konnte er in der Übersetzung Rufins lesen. Von den lateinischen Kirchenschriftstellern waren besonders wichtig Tertullian und Hilarius, der erstere, weil die trinitarische Sprache weithin von ihm geprägt ist, der letztere, weil sein großes Trinitätswerk, das Augustinus eingehend studierte, stark unter griechischem Einfluß steht, aber doch einen selbständigen Denker verrät.

Für das Verständnis der Augustinischen Trinitätslehre ist von entscheidender Bedeutung die Feststellung, daß er in der Dreipersönlichkeit nicht eine zu dem einen Gott hinzugefügte, zufällige Wirklichkeit sieht, sondern daß ihm der eine Gott selbst wesenhaft und notwendig der dreipersönliche ist. In seiner Einheit ist er dreipersönlich. In seiner Dreipersönlichkeit ist er der eine Gott. Die eine Wirklichkeit Gott ist in dem einen Bereiche absolut eins, in dem anderen dreipersönlich. Es scheint mir einen lebendigen Sinn für die eine göttliche Wirklichkeit zu verraten, wenn Augustinus nicht nach dem heute in den dogmatischen Lehrbüchern geübten Brauch die Gotteslehre von der Trinitätslehre trennt, sondern je nach den Bedürfnissen der Darstellung bald von der Dreiheit, bald von der Einheit spricht. Einen persönlichen Gott im Sinne der Einpersönlichkeit Gottes gibt es nicht. Wenn man trotzdem sich angewöhnt hat, von der Persönlichkeit Gottes zu sprechen, so darf man das nur in einem sehr allgemeinen und unbestimmten Sinne tun. Wenn es keinen einpersönlichen Gott gibt, so kann man auch nicht die Existenz eines S. 23 einpersönlichen Gottes im eigentlichen Sinne beweisen. Die Gottesbeweise dürfen daher nicht allzu siegesgewiß in diese Richtung eilen, damit sie nicht etwas beweisen, was mit einer Offenba-

---

<sup>3</sup>De trinitate, I. I c. 4; I. V c. 9.

<sup>4</sup>De fide et symbolo, c. 9 n. 18 f.

<sup>5</sup>K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908, 37.

<sup>6</sup>H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 170—182. Paul Henry S. J., Plotin et l'Occident, Louvain 1934, S. 134 f. Mit Recht bemerkt er, daß Augustinus De trinitate, I. III prooem. in den Pluralformen nicht sich, sondern seine lateinischen Landsleute meint. Diesen, nicht sich, spricht er hier die für die Lektüre griechischer Werke nötigen Kenntnisse ab. Vgl. den Wortlaut der Übersetzung.

rungswahrheit in Widerspruch steht. Wenn man die Lehre Augustins über die Dreieinigkeit darstellen will, darf man daher nicht unterlassen, die beiden Momente darzustellen, jenes der Einheit und jenes der Dreiheit.

### 3.

Wie sieht also jene Wirklichkeit in Gott aus, welche das Element der Einzigkeit Gottes darstellt? Man könnte auch fragen: Was ist das Wesen Gottes? Auf diese Frage gibt es keine befriedigende Antwort. Wegen seiner Unendlichkeit läßt sich Gottes Wesen nicht in unseren Begriffen fassen und nicht in unseren Worten ausdrücken. Würden wir ihn fassen können, würde seine Größe ein Maß haben.<sup>7</sup> Was wir begreifen können, ist nicht erhaben über das Maß unserer Endlichkeit. „Wenn du ihn begreifst, ist er nicht Gott.“<sup>8</sup> Zum wahren Wissen von Gott gehört das Wissen um unser Nichtwissen. „Gott wird besser durch Nichtwissen gewußt“<sup>9</sup> Wer dies besitzt, hat eine wissende Unwissenheit (*docta ignorantia*).<sup>10</sup> Diese schon bei Philo und Plotin sich findenden Gedanken leben fort in der mittelalterlichen Mystik und insbesondere bei Nikolaus von Kusa.<sup>11</sup> Gelegentlich spitzt Augustinus diese Anschauungen so zu, daß er Gott nicht einmal unaussprechlich heißen will, weil auch damit schon die Tatsache seiner Unaussprechlichkeit preisgegeben ist.<sup>12</sup> Solche Sätze dürfen indes nicht zu der Anschauung verführen, daß Augustinus uns vor Gottes S. 24 Wesen zu völligem Schweigen, zum restlosen Nichtwissen verurteilt glaubt. „Wenn seine Größe aber keine Grenze hat, dann können wir zwar etwas von ihm fassen, doch können wir ihn nicht ganz fassen.“<sup>13</sup> Wir können in einem gewissen Maße also eine Gotteserkenntnis gewinnen. „Ebenso ist der Dienst der menschlichen Sprache zugelassen, und Gott hat gewollt, daß wir ihm freudig unser Lob weihen.“<sup>14</sup> „Alles kann von Gott gesagt werden, und nichts kann würdig gesagt werden. Wenn man einen zutreffenden Namen sucht, findet man keinen. Wenn man irgendwie von Gott sprechen will, paßt jeder Name.“<sup>15</sup> Hilfsdienst für diese Gotteserkenntnis leistet das Geschöpf. Gott ist den Geschöpfen ähnlich und unähnlich, ähnlich in der Unähnlichkeit, unähnlich in der Ähnlichkeit.<sup>16</sup> Mit aller Schärfe hat

---

<sup>7</sup>Enarr. in ps. 144 n. 6; Sermo 117 c. 3 n. 5.

<sup>8</sup>Sermo 117 c. 3 n. 5.

<sup>9</sup>De ordine l. II c. 16 n. 44.

<sup>10</sup>Epist. 130 c. 15.

<sup>11</sup>Joh. Übinger, Der Begriff der *docta ignorantia* in seiner geschichtlichen Entwicklung, in: Archiv für Philosophie. Erste Abteilung. Band VIII. N. F. I. Band 1—32; 206—240. Vansteenbergh, Autour de la *docte ignorance*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV 1—4), Münster 1915. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1929.

<sup>12</sup>Sermo 117 c. 5 n. 7; 341 c. 7 n. 9; De doctrina christiana, l. I c. 6.

<sup>13</sup>Enarr. in ps. 144 n. 6.

<sup>14</sup>De doctrina christiana I. I c. 6.

<sup>15</sup>Tract. 13 in Joann. n. 5.

<sup>16</sup>Gilson a. a. O. 359–370. E. Przywara S. J., Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. Leipzig 1934, 235–258 (mit vielen Augustinustexten).

Augustinus dies Prinzip der Analogie zwischen Gott und Schöpfung ausgesprochen.

Will man im Bewußtsein der Grenze alles menschlichen Denkens und Sagens von Gott sein Wesen in einer kurzen Formel ausdrücken, so muß man sagen: Gott ist das absolut einfache Sein.<sup>17</sup> Das Sein steht in der Mitte des Augustinischen Gottesbegriffes. Er ist in höchstem Maße. Er ist das Sein selbst. Er besitzt es nicht durch Teilnahme und daher auch nicht in Abhängigkeit. In ihm ist kein Nichtsein, keine Nähe zum Nichts. In dieser Wesensbestimmung Gottes laufen biblische und eleatisch-neuplatonische Anschauungen ineinander. Doch ist das von Augustinus gemeinte Sein im Gegensatz zum Sein der Eleaten und zu manchen Gedankenlinien bei Plotin — es gibt daneben aber auch bei Plotin Schilderungen der reichen Fülle des Seins<sup>18</sup> — S. 25 nicht das Sein der Leere, sondern höchster Fülle und Vollkommenheit. Man darf nur nicht die Vollkommenheiten als eigenschaftliche Hinzufügungen zum Wesen, als Akzidenzien, auffassen. Die aristotelischen Kategorien kann man auf Gott nicht anwenden. Die göttlichen Vollkommenheiten besagen nur den inhaltlichen uns in immer neuen Gesichtspunkten begegnenden Reichtum, der in sich völlig einfachen göttlichen Wirklichkeit<sup>19</sup> Man hat schon gemeint, in der Liebe das Grundelement des Augustinischen Gottesbegriffs sehen zu müssen.<sup>20</sup> Tatsächlich fehlt sie nicht in der göttlichen Fülle. Aber sie hat keinen Vorrang vor dem göttlichen Sein. Die Augustinustexte, die für diese Behauptung sprechen, lassen sich zu Dutzenden aufhäufen.<sup>21</sup> In Gott hat keine Vollkommenheit ein Übergewicht vor einer anderen, weil die absolute Seinseinfachheit seinem Wesen das Gepräge gibt. Benz<sup>22</sup> wies darauf hin, daß der griechischen Philosophie die Vorstellung, Gott sei Wille und Liebe, aus der ägyptischen Religionsphilosophie zufloß, und daß sie von hier aus auf dem Wege über den Neuplatonismus dem Augustinischen Gottesbegriff einverleibt wurde. In Wirklichkeit war eine solche Entlehnung nicht nötig, da die Vorstellung, daß Gott Wille und Liebe ist, in der Schrift auf das bestimmteste betont ist. Tatsächlich wird auch Augustinus nicht müde, das Johanneswort<sup>23</sup> zu zitieren: „Gott ist die Liebe.“

Infolge der völligen Einfachheit ist Gott auch unwandelbar und ewig. Eine Auseinanderlegung in ein Vorher und Nachher ist bei ihm undenkbar. „Sein ist der Name der Unwandelbarkeit.“<sup>24</sup> „Mag ein Ding so ausgezeichnet sein wie immer, wenn es wandelbar ist, dann besitzt es das Sein nicht wahrhaftig. Denn dort ist S. 26 nicht das wahre Sein, wo

---

<sup>17</sup>Siehe Texte und Literatur in meinem [Prof. Dr. Michael Schmaus] Buche: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927, 82 f.

<sup>18</sup>Jakob Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. Berlin 1935, 65–88.

<sup>19</sup>De trinitate, l. VIII c. 3 n. 4; l. V c. 1 n. 2.

<sup>20</sup>E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart 1932.

<sup>21</sup>Vgl. Grabmann a. a. O.; Schmaus a. a. O.; Gilson a. a. O., 393; dazu die dort angeführte Literatur.

<sup>22</sup>A. a. O.

<sup>23</sup>1 Joh. 4, 8.

<sup>24</sup>Sermo 7 n. 7; De natura boni contra Manich. c. 9.



auch Nichtsein ist.“<sup>25</sup> Wie Gott keine Vergangenheit und keine Zukunft, also keine Geschichte hat — die Zeithaftigkeit ist das Charakteristikum des Geschöpfes —, sondern nur unvergängliche Gegenwart, wie er kein War und Wird hat, sondern nur ein stehendes Ist, so ist ihm jedes Nebeneinander im Raume fremd.<sup>26</sup> Gott ist lebendig, nicht so, als ob sich das Leben aus dumpfen Untergründen herausfringen würde, sondern so, daß er das Leben ist, und zwar das Leben des Erkennens und Wollens. Gottes Erkennen ist bestimmt durch seine Unwandelbarkeit und Unabhängigkeit, letztlich also von seinem absoluten Sein. Er schaut nicht zurück in die Vergangenheit, schaut nicht aus in die Zukunft; er schreitet nicht voran von Gedanke zu Gedanke, sondern umfaßt alle Tiefen und Weiten seines Selbst und alles Außergöttlichen mit einem Blicke seines überall hindringenden Geistes.<sup>27</sup> „Bestünde die Welt nicht, so wäre sie uns nicht bekannt. Wäre sie Gott nicht bekannt, so bestünde sie nicht.“<sup>28</sup> Ebenso gilt: „Einmal und zugleich und immer will Gott, was er will.“<sup>29</sup> Wenn er Zeithaftes schafft, wird er nicht in das Zeithafte verstrickt.<sup>30</sup>

#### 4.

Dieses kurz umschriebene Wesen Gottes hindert nicht die Dreiheit der Personen. So sehr Augustinus die Einfachheit des Seins betont, so führt das doch nicht zu S. 27 einer Erlahmung seiner Überzeugung von der Personendreiheit. Augustinus ist weit entfernt von einer sabellianischen Erweichung der Realität der drei Personen. Im Briefe 170 schreibt er: „Sonder Zweifel ist der Herr unser Gott, dem allein wir durch Anbetung dienen dürfen, nicht der Vater allein, noch der Sohn allein, noch der Heilige Geist allein, sondern die Dreieinigkeit selbst ist der eine alleinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, nicht so, daß der Vater derselbe ist wie der Sohn, oder der Heilige Geist derselbe ist wie der Vater oder der Sohn, da ja in jener Dreieinigkeit der Vater lediglich des Sohnes Vater ist und der Sohn lediglich des Vaters Sohn, der Heilige Geist aber des Vaters und Sohnes Geist ist; vielmehr wegen der zahlenmäßig einen und derselben Natur und wegen des untrennbaren Lebens wird die Dreieinigkeit, soweit es für einen Menschen möglich ist, unter Führung des Glaubens als

---

<sup>25</sup>Tract. 38 in Joann. n. 10; vgl. auch Confess. I. XII c. 7; Enarr. in ps. 121 n. 5.

<sup>26</sup>Confess. I. XI c. 11; De quant. animae c. 34 n. 77; Enarr. in ps. 134 n. 6; Enarr. in ps. 101 sermo II n. 10; De genesi ad litt. I. V c. 5 n. 12; Epistola 187.

<sup>27</sup>Schmaus, 87; 95–99.

<sup>28</sup>De civitate Dei I. XI c. 10 n. 3.

<sup>29</sup>Confess. I. XII c. 15 n. 18.

<sup>30</sup>Vgl. für die Gotteslehre des hl. Augustinus außer den angeführten Werken besonders noch: J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg 1909, I. Band, 128–137. Nourrisson, La philosophie de S. Augustin. Paris 1865, I 272–299. E. Portalié, Augustin (Saint), in: Dictionnaire de théologie catholique I 2267–2472. H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910. Grabmann weist in dem angeführten Werke S. 92 hin auf das Fortleben der augustinischen Gotteslehre in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik.

der eine Herr, unser Gott erkannt.“<sup>31</sup> Augustinus bekämpft die Sabellianer so unermüdlich wie die Arianer. In dieser Überzeugung gibt es bei ihm auch keinen Fortschritt und keinen Rückschritt. Der Trinitätsglaube, den er gleich nach seiner Bekehrung bekennt,<sup>32</sup> ist der gleiche wie jener, den er am Ende seines Lebens bekennt.<sup>33</sup>

Im Vordergrund freilich seines Denkens steht die Einheit Gottes. Das berechtigt aber nicht, wie man es versuchte,<sup>34</sup> ihn zum Vertreter einer sabellianischen Dreieinigkeitslehre zu stempeln. Für die richtige Beurteilung der augustiniischen Betonung der Einheit Gottes muß man beachten, daß sich die zwei Elemente der göttlichen Wirklichkeit, die uns durch die Offenbarung bezeugt und gesichert sind, die Einheit und die Dreipersönlichkeit, von uns nicht zu einer fugenlosen Harmonie zusammensehen lassen. Infolge der Enge und Endlichkeit unseres Bewußtseins wird immer das eine Moment im Vordergrund des Bewußtseins stehen, das andere am Rande. Wenn der Ton auf das eine Moment fällt, so wird das andere damit nicht geleugnet. Welches Moment S. 28 die stärkere Betonung empfängt, wird von der geistigen Eigenart, vielleicht auch von der apologetischen Haltung des Gläubigen abhängen. In der Geschichte des Dreieinigkeitsglaubens wurde tatsächlich bald mehr die Einheit Gottes, bald mehr die Dreipersönlichkeit betont, ohne daß das andere Element jeweils vernachlässigt oder gar geleugnet worden wäre. Das erstere Vorgehen findet man mehr im Abendland, das letztere mehr im Morgenland, wenngleich keines ausschließlich „griechisch“ oder „lateinisch“ ist und keines von den Theologen, bei denen wir es finden, mit Ausschluß des anderen vertreten wird. Die kappadozischen Kirchenväter (Basilus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) betonen gegenüber dem Sabellianismus vor allem die Selbständigkeit der drei Hypostasen. Die Schwierigkeit lag für sie darin, die Einheit Gottes zu erweisen. Feinsinnig und sorgfältig hat diesen griechischen Standpunkt Theodor de Régnon<sup>35</sup> dargelegt. Er weist darauf hin, daß die Kappadozier damit der alten Tradition folgten. Im Abendlande, etwa bei Tertullian, Novatian, Dionys, Ambrosius, ging man lieber von der Einheit des Wesens aus. Da war die Frage, wie sich mit der Einheit die Selbständigkeit der Personen vereinbaren lasse. Von den morgenländischen Vätern gehören dieser Richtung an Athanasius, Didymus und Marzell von Ancyra, welcher letzterer freilich bei der Darstellung der Einheit Gottes keine glückliche Hand hatte. Eine Verschiedenheit des Glaubens bedeutet diese verschiedene Auffassungsweise nicht. Wo das Wesen im Vordergrund des geistigen Blickfeldes stand, war es naturgemäß ein Leichtes, die Einheit Gottes mit der Einheit des göttlichen Wesens zu begründen. Diese Überlegung finden wir bei Tertullian, Ambrosius, Epiphanius, Athanasius, aber auch bei Hilarius, Basilus und

---

<sup>31</sup>Epist. 170 n. 3.

<sup>32</sup>Epist. 11 (geschrieben 387).

<sup>33</sup>De praedest. sanctorum, c. 8 n. 13 (verfaßt 429).

<sup>34</sup>A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Tübingen 1909, II 307.

<sup>35</sup>Th. Régnon S. J., Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Vier Bände. Paris 1892-1898. J. Bilz, Die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus. Paderborn 1909, 96-105. M. Schmaus a. a. O. 10-20.

Gregor von Nazianz. Freilich fürchten die Kappadozier, es könnte so die über den Hypostasen stehende Usia (Wesen) als die eigentliche Gottheit erscheinen. Aus S. 29 diesem Grunde lassen sie, dem heiligen Athanasius folgend, die Einheit Gottes mit Vorliebe im Vater, dem Ursprung und der Quelle der Gottheit und der beiden anderen Personen, verankert sein. Damit hängt die sich häufig findende Auffassung zusammen, daß der Vater Gott schlechthin ist. Dieser Sprachgebrauch geht bis in die erste Christenheit zurück, weil er in der Schrift selbst begründet ist. Wir treffen ihn daher gelegentlich auch bei Theologen, die sonst in der abendländischen Weise die Trinität sehen. Justin der Märtyrer, Irenaeus, Tertullian, Origenes (dieser in überspitzter Weise), die Kappadozier, der Griechenschüler Hilarius folgen ihm. Nach einer anderen Betrachtungsweise wird der Name Gott in gleicher Weise von allen drei Personen gebraucht. Wir treffen sie etwa bei Athanasius, Didymus, Epiphanius, Ambrosius. Daß bei dem „griechischen“ Vorgehen kein Subordinationismus mitläuft, zeigt sich darin, daß man bei den der griechischen Auffassung zuzuweisenden Theologen, wie bei Amphilochius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius, Hilarius gelegentlich auch die Versicherung findet, Gott sei eine Bezeichnung des göttlichen Wesens. Es handelt sich also tatsächlich immer nur um verschiedenartige Verteilung der Betonung. Wenn man Augustinus geschichtlich einreihen will, dann muß man ihn der lateinischen Auffassung zuweisen und zugleich als deren Höhepunkt bezeichnen.<sup>36</sup> Augustinus hat diese Auffassung im Abendlande zur maßgebenden gemacht. Sie begegnet etwa in dem Trinitätstext des 11. Konzils von Toledo (*nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas*). Von ihr aus war nur noch ein Schritt zu der späteren Einteilung *de Deo uno et de Deo trino*, die freilich selber nicht mehr im Geiste Augustins lag. Augustinus braucht so die Einzigkeit Gottes nicht im Vater zu verankern, er kann sie in dem unmittelbar und zuerst ins Auge gefaßten Wesen verankert sein lassen. Es ist ihm der Vater auch nicht Gott schlechthin wie jenen Theologen, bei denen die drei Personen das zuerst und unmittelbar Erfasste sind. Daß freilich Augustinus von S. 30 griechischen Einflüssen nicht frei ist, zeigt sich dann, daß er gelegentlich den Vater den Urgrund der ganzen Gottheit nennt, daß er von Gott und seinem Worte spricht<sup>37</sup> Aber der beherrschende Gedanke ist doch der, daß die Dreieinigkeit der eine und alleinige, wahre Gott ist, daß jene Dreieinigkeit ein Gott, eine Natur, eine Substanz, eine Macht, die höchste Gleichheit, keine Trennung, keine Verschiedenheit, ewige Liebe ist.<sup>38</sup> Bei dieser starken Betonung der Wesenseinheit und -gleichheit bleibt keinerlei Möglichkeit für einen Rangunterschied der Personen. Die Arianer wollen unterscheiden zwischen Gott und wahren Gott; das erste sei der Sohn, das zweite nicht. Augustinus bezeichnet das vom Gedanken der Wesenseinheit Gottes aus ebenso wie Hilarius, Ambrosius, Athanasius als sinnwidrig. Dadurch werde die

---

<sup>36</sup>Schmaus 101 f.

<sup>37</sup>Epist. 238 c. 2 n. 10; De trinitate, l. IV c. 20 n. 29. Das Schwanken zwischen *deitas* und *divinitas* an der letzteren Stelle leitet sich vielleicht von Didymus, De trinitate, l. II c. 2 her.

<sup>38</sup>De symbolo ad catech. c. 5.

Einheit Gottes zerstört und der Dreigötterlehre Tür und Tor geöffnet.<sup>39</sup>

Die Formulierung der Dreieinigkeit fiel den Abendländern nicht leicht. Die Griechen sagten seit den Kappadoziern\* μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις\* [mia ousia, treis hypostaseis]. Das\* οὐσία\* [ousia] mußte man im Lateinischen mit *essentia*, das\* ὑποστάσεις\* [hypostaseis] mit *substantia* wiedergeben.<sup>40</sup> Im Werke *De civitate Dei* berichtet Augustinus, daß *essentia* ein dem Griechischen nachgebildeter Ausdruck ist, den die älteren lateinischen Schriftsteller noch nicht kannten.<sup>41</sup> Tatsächlich finden wir bei Tertullian den Ausdruck *substantia* für die Bezeichnung des einen Wesens, den Ausdruck *persona* zur Bezeichnung der Personen in Gott.<sup>42</sup> Zur Zeit Augustins hatte sich indes der Ausdruck *essentia* schon fest eingebürgert. Ja, Augustinus ist der Meinung, daß man nur mißbräuchlich das Wort *substantia* verwenden kann, daß man im eigentlichen Sinne von Gott nur das S. 31 von *esse* abgeleitete Wort *essentia* verwenden darf.<sup>43</sup> Wie hier Augustinus *essentia* und *substantia* für synonym erklärt, so erscheinen anderswo *substantia* und *persona* als gleichbedeutende Ausdrücke.<sup>44</sup> Es fällt daher schwer, je einen Sonderausdruck für die Wesenseinheit und für die Personendreiheit zu finden. Schließlich gesteht Augustinus resigniert, daß im Begriffe *Person* selbst gar kein Grund zu finden ist, warum man ihn in der Mehrzahl von Gott anwenden kann, während man von drei Substanzen nicht sprechen kann. Nur um überhaupt Vater, Sohn und Geist mit einem gemeinsamen Wort zu benennen, muß man schließlich zu diesem Ausdrucke greifen.<sup>45</sup> Sehr richtig sieht Augustinus, daß die Griechen sachlich mit den Lateinern übereinstimmen. „So nämlich sprechen jene von drei *substantiae* und einer *essentia*, wie wir von drei *personae* und einer *essentia* oder *substantia* reden.“<sup>46</sup> Bei dieser Entkleidung des Ausdrucks *persona* von allem Inhalte ist es begreiflich, daß Augustinus auch einmal von der *persona Dei* sprechen kann.<sup>47</sup>

## 5.

Der Ausdruck\* ὁμοούσιος\* [homoousios] spielt in den trinitarischen Schriften Augustins keine große Rolle, wenngleich er weiß, daß er auf „Konzilien von unseren Vorfahren“ eingeführt wurde und daher ab und zu von ihm verteidigt wird.<sup>48</sup> In der Auseinandersetzung mit dem Arianer Maximin will sich Augustinus, wie er sagt, nicht auf den Ausdruck des Konzils von Nizäa stützen. Wenn er auch von seiner inhaltlichen Richtigkeit überzeugt ist,

---

<sup>39</sup>Schmaus, 117.

<sup>40</sup>Augustinus, *De trinitate*, I. VII c. 4 n. 7.

<sup>41</sup>*De civitate Dei*, I. XII c. 2.

<sup>42</sup>M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg 1909, I 117.

<sup>43</sup>*De trinitate*, I. V c. 2; I. VII c. 5 n. 10; c. 6 n. 11.

<sup>44</sup>Ebd. I. VII c. 4 n. 9.

<sup>45</sup>Ebd.

<sup>46</sup>Ebd. I. VII c. 4 n. 8.

<sup>47</sup>Ebd. I. III c. 10 n. 19.

<sup>48</sup>*Epist.* 238 c. 1 n. 4.

so will er doch im Interesse einer erfolgreichen Aussprache auf das Wort verzichten.<sup>49</sup> Im Werke *De trinitate* finden sich Anklänge an das *Homousios*, wenn der Kirchenvater das Wort *consubstantialis* verwendet.<sup>50</sup> Statt *homousios* oder *consubstantialis* sagt er im allgemeinen lieber, daß die Personen *unius substantiae* seien oder, was ihm deutlicher *S. 32* vorkommt, *unius essentiae* oder, was ihm noch klarer erscheint, *unius naturae*.<sup>51</sup>

Die göttlichen Personen kommen zustande durch die Hervorgänge, durch Zeugung und Hauchung. Es seien hier nur zwei Gedanken hervorgehoben. Augustinus beschäftigt bei der Besprechung der Zeugung die schon vor ihm viel erörterte Frage, ob die Zeugung ein ewig abgeschlossener oder ein ewig fortdauernder Akt ist. Er findet keine endgültige Lösung. Sagt man, der Sohn ist vom Vater gezeugt, redet man also von einem von Ewigkeit her abgeschlossenen *natum esse*, dann kann die Meinung entstehen, der Vater habe nunmehr aufgehört zu zeugen. Hat er aber aufgehört, dann muß er auch angefangen haben. Sagt man dagegen, der Sohn wird vom Vater gezeugt, so legt sich die Vermutung nahe, die Zeugung sei noch nicht zum Abschluß gekommen, sei also unvollständig.<sup>52</sup> Die zweite Frage betrifft den Ausgang des Heiligen Geistes. Mit größter Klarheit lehrt er den Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn. In der Erklärung und näheren Bestimmung hierüber führt er die Gedankengänge der alexandrinischen Schule und die Worte seines Landsmannes Tertullian weiter. Die von ihm gegebene Darstellung des Ausgangs des Heiligen Geistes, die durch ihn Gemeingut der abendländischen Theologie wurde, kleidet sich bei ihm in die Formel *ab utroque* bzw. *de utroque*. Das *filioque* findet sich bei ihm nicht. Die griechische Vorstellung drückt sich in der Formel *a patre per filium* aus. Anklänge an sie, die von der Schrift genährt ist, finden sich auch bei Augustinus, so wenn er sagt, daß der Heilige Geist urgrundhaft vom Vater hervorgehe, weil dieser der Urgrund der ganzen Gottheit ist.<sup>53</sup>

Von Bedeutung ist für die Beurteilung der Leistung Augustins die Tatsache, daß er die Personen als Relationen verstand.<sup>54</sup> Das war zwar nicht vollständig neu. Schon den Kappadoziern leistete der aristotelische *S. 33* Begriff der Relation kaum überschätzbare Dienste zur Aufzeigung der Selbständigkeit der Personen einerseits, der Gleichheit und Einheit andererseits. Augustinus bildete diesen Begriff auf das feinste durch und machte aus ihm ein nie versagendes Werkzeug gegen die sabellianische Verflüchtigung der Personenverschiedenheit und gegen ihre arianische Überspitzung. Zum Begriff des Vaters gehört notwendig der Begriff des Sohnes und umgekehrt. Das Verhältnis des Vaters zum Sohne ist nicht das

---

<sup>49</sup>Contra Maxim. Arian. I. II c. 14 n. 3.

<sup>50</sup>De trinitate, I. I. c. 8 n. 15; c. 6 n. 13; I. VII c. 3 n. 4; I. XV c. 14 n. 23.

<sup>51</sup>Contra serm. Arianorum c. 36.

<sup>52</sup>Epist 238 c. 4 n. 24; Schmaus, 130 f.

<sup>53</sup>De trinitate, I. XV c. 26 n. 47; I. VI c. 20 n. 29; Epist. 170 n. 4 (Ausgabe Goldbacher, CSEL 34, 3); Schmaus, 131–135.

<sup>54</sup>Schmaus, 136–144.

gleiche wie jenes des Sohnes zum Vater. Denn jener ist Vater, dieser Sohn. Die Ausdrücke Vaterschaft, Sohnschaft, welche die Kappadozier verwendeten, fehlten Augustinus. Auch die dritte Person stellt eine Beziehung dar. Freilich kommt das nicht im Worte Geist zum Vorschein, sondern in der Bezeichnung Geschenk. Das Geschenk ist eben Geschenk eines Schenkenden. Augustinus versteht das nicht so, als ob der Vater den Geist an den Sohn, dieser ihn an den Vater schenken würde, sondern beide schenken ihn den Geschöpfen. Nur im Bereiche der Beziehungen besteht Dreiheit in Gott. Die göttlichen Personen sind Beziehungen, die ihrerseits wieder mit dem göttlichen Wesen zu einer Wirklichkeit zusammenfallen. Wir bezeichnen das höchste Gut als einfach, „weil es das ist, was es hat, ausgenommen das, was von jeder Person in Beziehung auf die andere ausgesagt wird“.<sup>55</sup> Mit diesem Satz hat Augustinus den Grundsatz Anselms von Canterbury vorbereitet: In Gott herrscht Einheit, *ubi non obviat aliqua relationis oppositio*.<sup>56</sup> Da die Personen Relationen sind, bedingt die Personenverschiedenheit keine Naturverschiedenheit. Die Personenbezeichnungen sagen nichts aus über das Was, sondern über das Woher der Personen.<sup>57</sup> Einer besonderen Besprechung bedurfte das Ungezeugtsein des Vaters. Dies schien nämlich aus dem Bereich des Beziehentlichen herauszufallen und daher ein Übergewicht des Vaters gegenüber den beiden anderen Personen zu begründen. Augustinus zeigt, daß ungezeugt so viel ist wie nicht Sohn oder nicht von einem anderen sein. Es drückt also die Ursprunglosigkeit des S. 34 Vaters aus. Wie Gezeugtsein oder das Von-einem-anderen-sein überhaupt ein beziehentlicher Begriff ist, so wird sein relativer Charakter nicht berührt durch die Voransetzung des Verneinungswortes. Im Mittelalter fand man in der Franziskanerschule, vor allem bei Bonaventura, in dem Worte ungezeugt nicht nur die Verneinung des Ursprungs des Vaters, sondern auch die Tatsache, daß der Vater die ursprunghafte Fülle ist. Man war dabei von dem aristotelischen Gedanken beherrscht, daß das Erste einer Reihe jeweils auch der Grund für alle Glieder der Reihe ist.<sup>58</sup>

Wie die Natur oder das Wesen oder die Substanz Gottes eine einzige ist, so ist auch das Tun der drei göttlichen Personen ein einziges. Vater, Sohn und Geist haben ein untrennbares Wirken, sind ein Urgrund für alles Außergöttliche, ein Schöpfer, ein Herr. Bei den griechischen Kirchenvätern wird zwar auch die Einheit im Wirken betont, aber es kommt dabei zugleich zum Ausdruck, daß jede Person wie ihr Sein in der Weise ihres Hervorgangs, so auch ihr Wirken in dieser Weise besitzt, der Vater also ursprungslos, der Sohn durch Zeugung vom Vater, der Heilige Geist durch Hauchung. Infolge der Zeitlosigkeit Gottes empfängt natürlich jede Person ihr Wirken gemäß der Ordnung ihres Seins gerade auch im Augenblick des Wirkens. Augustinus ist diese Vorstellung nicht fremd. Aber sie tritt in

---

<sup>55</sup>De civitate Dei, I. XI c. 10 n. 1.

<sup>56</sup>De processione Spiritus sancti, c. 2.

<sup>57</sup>Epist. 17 n. 6; n. 7.

<sup>58</sup>Bonaventura, In I Sentent. dist. 282. 1. A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. I. Münster 1923, 124 ff.

den Hintergrund. Während nach der griechischen Vorstellung jeder Entschluß zu einem außergöttlichen Wirken in einer geraden Linie vom Vater zum Sohne und von hier aus mit neuer Kraft zum Heiligen Geiste hineilt und von da aus wieder mit neuem Antrieb in den außergöttlichen Bereich zielt, kann man sich Augustins Anschauung so veranschaulichen: Der göttliche Lebensstrom fließt vom Vater zum Sohne, staut sich hier mit dem Leben des Sohnes zu einer neuen Lebenswelle auf. Diese fließt weiter zum Heiligen Geiste. Damit ist der göttliche Lebenskreis geschlossen. Nun bricht er an der Stelle des freien göttlichen Willens hinaus in die Schöpfung. Natürlich darf man das in S. 35 alle menschlichen Bilder sich einschleichende Nacheinander nicht auf Gott übertragen.<sup>59</sup>

Diese Einheit Gottes nach außen bewirkt, daß man nicht nur zu den einzelnen göttlichen Personen, sondern auch zur Dreieinigkeit als solcher in eine lebendige, religiöse Beziehung treten kann. Eine solche Beziehung ist nur möglich zu einem lebendigen, also persönlichen Gott. Wenn nun das Wesen Gottes auch nicht persönlich zu denken ist, so ist es doch eine geistige, welterhabene, als Einheit uns entgegentretende Wirklichkeit, so daß man sich an sie betend wenden kann. Wie wenig Augustins religiöses Empfinden Anstoß daran nahm, zur göttlichen Dreieinigkeit als solcher zu beten, ergibt sich daraus, daß er seine Gebete häufig an die Dreieinigkeit richtet. Vor ihm hatte schon Gregor von Nazianz zur göttlichen Trias als solcher gebetet. Daß das religiöse Verhältnis des Menschen zu dem einen Gott keine Einbuße zu erleiden braucht, wenngleich das die Einheit begründende Wesen nicht im eigentlichen Sinne persönlich ist, zeigen mit hinreichender Deutlichkeit auch die zahlreichen Hymnen des Mittelalters, die sich an die göttliche Trinitas schlechthin wenden.<sup>60</sup>

## 6.

Eine besondere Weise der außergöttlichen Beziehungen Gottes stellen die göttlichen Sendungen dar. Der Begriff der Sendung verdankt Augustinus seine klare, für die Zukunft maßgebend gebliebene Fassung. Sendung ist nichts anderes als der Hervorgang einer Person von einer anderen, verbunden mit einer äußeren Offenbarung der hervorgehenden Person. Nur hervorgehende Personen werden sonach gesandt. Der innere Hervorgang einer Person ist die Voraussetzung für das Gesandtwerden. Es gibt äußere und innere Sendungen. Die äußere Sendung des Sohnes ist die Menschwerdung. Sie ist Sendung schlechthin. Wenn Augustinus gelegentlich sagt, daß der Sohn Gottes den Menschensohn oder einen Menschen angenommen habe,<sup>61</sup> so darf man daraus nicht den Schluß ziehen, daß er in Christus zwei Personen annahm. Wo er sich näher erklärt, wird deutlich sichtbar, daß er nur an zwei Naturen denkt. Das zeithafte, S. 36 sichtbare Moment bei der Sendung ist von allen drei Personen gewirkt. Seine starke Betonung führt hin und wieder dazu, daß Augus-

---

<sup>59</sup>Régnon a. a. O., III 340-364; Schmaus, 151-159.

<sup>60</sup>Schmaus, 158 f.

<sup>61</sup>De trinitate, l. II c. 6 n. 11.

tinus entgegen seinem Grundbegriff der Sendung den Sohn auch von sich selbst gesandt werden läßt.<sup>62</sup>

In dem arianischen Streit spielen eine große Rolle die Gotteserscheinungen im Alten Testamente. Darüber war man sich zwar auf katholischer Seite immer klar, daß Gott in seinem Wesen nie geschaut werden kann. Augustinus beruft sich für die Unsichtbarkeit der ganzen Dreieinigkeit auf Ambrosius, Hieronymus, Athanasius, Gregor von Eliberis.<sup>63</sup> Trotzdem glauben die Väter vor Augustinus fast ausnahmslos, in den Gotteserscheinungen des Alten Testaments sei der Sohn Gottes erschienen, der zu diesem Zwecke eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt angenommen habe, während der Vater über ein solches Eingehen in die Welt erhaben gewesen sei. Justin, Irenäus, Theophil, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian erklärten die Theophanien in dieser Weise. Später war diese Anschauung nicht minder allgemein. Sie bildete einen kräftigen Beweis gegen den Sabellianismus. Der Arianismus suchte aus ihr Kapital zu schlagen und bewies aus der Tatsache, daß der Sohn erschienen sei, der Vater nicht, die Verschiedenheit der Naturen. Einige katholische Schriftsteller ließen die alte Erklärung fallen, beherrscht von dem Gedanken der Gleichwesentlichkeit der Personen. Aber die meisten behielten die alte Ansicht bei und wußten auch mit ihr sich des Arianismus zu erwehren. Jene Theologen, welche die Gotteserscheinungen nicht mehr dem Sohne, ja überhaupt nicht mehr einer bestimmten Person zusprachen, sondern entweder alle drei Personen erschienen sein ließen oder es als zweifelhaft hinstellten, welche Person erschienen sei, waren Didymus, Epiphanius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Augustinus widmet dieser Frage lange Ausführungen im zweiten und dritten Buche seines Trinitätswerkes und in einer Schrift gegen den Arianer Maximinus. Er entscheidet sich, mit der fast einhelligen Tradition endgültig brechend und die durch die S. 37 Namen Didymus, Epiphanius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bezeichnete Linie fortführend, für die Anschauung, daß durch Vermittlung eines sinnfälligen Geschöpfes alle drei Personen erscheinen konnten, daß man aber nicht leicht entscheiden kann, welche von den drei Personen erschienen sei, ob nur eine oder ob alle drei erschienen seien.<sup>64</sup>

Nachdem so der Trinitätsglaube des heiligen Augustinus mit seinen nicht den Glaubenskern als solchen, sondern nur die Weise, ihn aufzunehmen und auszusprechen, betreffenden Brechungen im Geiste des Kirchenvaters umrissen ist, ist noch kurz dem Nachsinnen des heiligen Augustinus über den Glauben nachzuspüren. Daß nach seiner Überzeugung dem Nachdenken über die Dreieinigkeit engbegrenzte Möglichkeiten gegeben sind, wird niemanden wundern, der seine Anschauung von der *docta ignorantia* kennt.<sup>65</sup> Daß es in

---

<sup>62</sup>Schmaus, 163–169.

<sup>63</sup>Epist. 148 c. 2–4.

<sup>64</sup>Schmaus, 20–22; 160–163.

<sup>65</sup>Ebd. 177–190.



Gott einen Vater, Sohn und Heiligen Geist gibt, wissen wir nur, weil es Gott selbst mitteilte. Niemand hätte Gott als Dreieinigkeit erkannt, wenn er sich nicht als solche hätte kundgeben wollen.<sup>66</sup> So ist es verständlich, daß es Augustinus nicht nur für keine überflüssige Mühe, sondern für eine notwendige Arbeit hält, die Heilige Schrift über die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes zu befragen. Mit dem gleichen Eifer befragt er das kirchliche Glaubensbewußtsein, wie es sich in den kirchlichen Lehrentscheidungen, in der kirchlichen Tradition ausspricht.<sup>67</sup> „Nur die erhabenen Geheimnisse verkündigen den allmächtigen und zugleich dreimal mächtigen Gott, den Vater, Sohn und Heiligen Geist.“<sup>68</sup> Wenn wir freilich die Dreieinigkeit gläubig bejahen, dann werden wir durch den Glauben selber geläutert für die Einsicht. „Zuerst glaube, daß jene drei sind und daß die Dreiheit in der Personenverschiedenheit begründet ist und daß doch nicht drei Herren und drei Götter sind, sondern daß es ein Herr und Gott ist, und auf dein Glauben und Bitten hin wird dir der Herr selber Einsicht in den S. 38 Glauben gewähren.“<sup>69</sup> Nie darf die Vernunft den Glauben an die Dreieinigkeit verbessern wollen. Was ihr unerklärlich bleibt, muß sie gläubig hinnehmen. Nie wird die Einsicht so weit in die Abgründe Gottes eindringen können, daß ihr der Glaube überflüssig wird. Das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit des dreieinigen Gottes muß das Nachdenken über ihn wesensnotwendig begleiten. Wenn wir auf Gott die Begriffe Person, Wesen, Einheit, Dreiheit in derselben Weise anwenden wollen, wie sie uns im Bereiche unserer Erfahrung begegnen — der Rationalismus verfehlt eben gerade diese Transzendenz und die durch sie bedingte Unbegreiflichkeit Gottes —, dann sind Widersprüche im Glauben an die Dreieinigkeit die notwendige Folge.<sup>70</sup>

Einsicht in das Geheimnis sucht sich Augustinus zu verschaffen, indem er sich in die mannigfachen Analogien in den Geschöpfen vertieft. Da die Dreipersönlichkeit Gottes nicht etwas zu dem einen Gott Hinzukommendes ist, sondern eben der eine Gott, so muß sich in den Werken Gottes, auch wenn Vater, Sohn und Geist ein untrennbares Wirken eignet, nach Augustins Überzeugung eine Spur der Dreieinigkeit entdecken lassen. Da das Sein in seinem tiefsten Grunde ein dreieiniges ist, die Dreieinigkeit also nicht ein zufälliges, sondern ein wesensnotwendiges Gepräge des Seins ist, so muß sich die Dreiheit im innersten Gefüge eines jeden Seins finden. Wie so auf der einen Seite die Natur der Weg wird zu Gott, so führt auf der anderen Seite von Gott her der Weg zu einem vertieften Naturverständnis. Augustinus verschmäht es nicht, in den Gedankengängen seiner literarischen Vorfahren wandelnd, auch die bescheidensten, jedem naiven Denken zugänglichen Dreiheiten zu sammeln, so die Dreiheit fons — fluvius — potio (Quelle — Fluß — Trunk), Wurzel

---

<sup>66</sup>Epist. 120 n. 2; De trin., I. I c. 7; I. XV c. 28; Tract. 48 in Joann. n. 8.

<sup>67</sup>Schmaus a. a. O. 179 f.

<sup>68</sup>De ordine, I. II c. 5 n. 16.

<sup>69</sup>Coll. cum Maxim. Arian.

<sup>70</sup>Schmaus a. a. O. 181 f., 185 f.

— Stamm — Frucht, das Gleichnis Feuer — Glanz.<sup>71</sup> Im Dreischritt schreitet die Wissenschaft, die in Naturwissenschaft, Logik und Ethik zerfällt.<sup>72</sup> Beim Menschen begegnet uns die Dreiheit: natürliche Anlage, Wissen, Gehaben.<sup>73</sup> Doch Augustinus dringt tiefer in das Sein. Das S. 39 innerste Wesen der Dinge baut sich in einer Dreiheit auf. Das Gesetz der Dreiheit beherrscht das Sein. Es ist ein metaphysisches Gesetz. Dabei verschlägt es nicht viel, wie Augustinus die Dreiheit im einzelnen benennt. Es begegnen uns verschiedene Formeln. Sie sind von Portalié<sup>74</sup> sorgfältig zusammengestellt, von Gilson<sup>75</sup> gründlich und zusammenfassend dargestellt worden. Die wichtigsten Formeln seien genannt: Sein, Form, Bestand (esse, forma, manentia);<sup>76</sup> Einheit, Gestalt, Ordnung (unitas, species, ordo);<sup>77</sup> das, woraus ein Ding besteht, das, wodurch es sich unterscheidet, das, wodurch es mit sich übereinstimmt (quo res constat, quo discernitur, quo congruit);<sup>78</sup> Maß, Gestalt, Ordnung (modus, species, ordo);<sup>79</sup> Maß, Zahl, Gewicht (mensura, numerus, pondus);<sup>80</sup> Maß, Wahrheit.<sup>81</sup> Der Grundgedanke aller dieser und anderer Dreiheiten ist folgender: Gott ist das Sein schlechthin. Alle außergöttlichen Dinge haben Sein durch Teilnahme am Sein Gottes. Weil Gott das Sein schlechthin ist, ist er die Einheit schlechthin. Denn Sein und Einheit entsprechen sich. Soweit etwas ist, ist es eins; soweit etwas eins ist, ist es.<sup>82</sup> Weil die Geschöpfe ein abgeleitetes und darum abgeschwächtes Sein haben, haben sie auch eine abgeleitete und abgeschwächte Einheit. Im Gegensatz zu Gott haben sie Sein und Einheit nach Maß. Das ist der Sinn des ersten Gliedes in den angegebenen Dreiheiten. Sofern den Geschöpfen Sein, Einheit, Maß zukommt, weisen sie auf Gott als ihren Urgrund hin. Nun zeugt der Vater einen ihm wesensgleichen Sohn. Dieser unterscheidet sich von ihm nur durch die beziehentlich verschiedene Besitzweise derselben Gottnatur. Der Sohn ist daher der vollkommene S. 40 Ausdruck des Vaters; das heißt: er ist das Bild des Vaters.<sup>83</sup> Da der Vater in einem zeugenden Erkenntnisvorgang sein ganzes Wesen ausspricht und ausdrückt, so ist der durch das Erkennen gezeugte Sohn die geformte, gestaltete Erkenntnis des Vaters, die Form und Gestalt Gottes.<sup>84</sup> Weil der Vater in diesem geistigen Worte auch jenes Wissen,

---

<sup>71</sup>Schmaus a. a. O. 190—194.

<sup>72</sup>De civ. Dei, I. XI c. 25.

<sup>73</sup>De civ. Dei, I. XI c. 25.

<sup>74</sup>Portalié, Augustin (Saint) in: Dictionnaire de théologie catholique, Sp. 2351 f.

<sup>75</sup>Gilson, Der heilige Augustin. Hellerau 1930, 358—366.

<sup>76</sup>Epist. 11 n. 3.

<sup>77</sup>De vera religione, c. 7 n. 13.

<sup>78</sup>De div. quaestionibus 83, 9. 18.

<sup>79</sup>De natura boni contra Manichaeos, c. 3.

<sup>80</sup>De trin., I. XI c. 11. Vgl. auch Enchir. c. 118. De natura boni c. Manich, c. 21. De civ. Dei I. V c. 11.

<sup>81</sup>De beata vita, n. 34. De vera religione, c. 36 n. 66. Sermo 71 n. 12; n. 18.

<sup>82</sup>De moribus eccl. cathol. I. II c. 6.

<sup>83</sup>Schmaus a. a. O. 361—369.

<sup>84</sup>Epist. 12; epist. 14 n. 4. De vera religione, c. 81. Sermo 117 n. 3. Vgl. J. Barion, Plotin und Augustinus. Berlin 1935, 106–109; siehe auch O. Perler, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt, Paderborn 1931.

jene Ideen und Pläne ausspricht, nach denen die Schöpfung werden soll, sind auch sie im Sohne enthalten, so daß er die Gestalt und Form der Welt ist.<sup>85</sup> Da der Sohn dem Vater in jeder Hinsicht gleich ist, zwischen Vater und Sohn völliges Gleichmaß und Ebenmaß besteht, ist er zugleich die Wahrheit und Schönheit.<sup>86</sup> Da alles Außergöttliche nach den im Sohne, in der Form und Gestalt, in der Wahrheit und Schönheit Gottes niedergelegten Ideen geschaffen ist, muß es, wie es an dem Sein und der Einheit Gottes in geschöpflichen Maßen teilnimmt, so auch an der Wahrheit und Schönheit Gottes teilnehmen. Während der Sohn die Wahrheit und Schönheit schlechthin ist, da in ihm das göttliche Sein und die göttliche Einheit schlechthin ausgedrückt ist, entspricht das Wahrheits- und Schönheitsmaß des Geschöpfes seinem Seins- und Einheitsmaß. Jedes Geschöpf hat also nur ein bestimmtes Wahrheits- und Schönheitsmaß, eben das seine, und unterscheidet sich so von anderen Geschöpfen. Darin ist die Vielheit (numerus) der Geschöpfe begründet. Indem Vater und Sohn sich liebend zueinander wenden und miteinander verbinden, hauchen sie den Heiligen Geist, den Ausdruck ihrer Liebe und ihrer Seligkeit, ihres seligen und liebenden Verbundenseins.<sup>87</sup> Auf ihn weist hin die Tatsache, daß alle Dinge mit sich S. 41 selbst übereinstimmen, daß die Teile eines Dinges untereinander übereinstimmen und so die Einheit eines Dinges schaffen, daß die vielen Dinge trotz ihrer Verschiedenheit in gegenseitiger Verwandtschaft und Beziehung sich zu dem stufenförmig sich aufbauenden Reiche der Ordnung zusammenfügen. Diese Ordnungsbeziehungen der Dinge geben die Möglichkeit, daß wir sie gebrauchen und uns an ihnen freuen. So verlangt, wie Augustinus sich einmal ausdrückt, der metaphysische Aufbau der Dinge und des Alls eine dreieinige Ursache.<sup>88</sup> Voreilig wäre es freilich, Augustinus wegen dieses Ausspruchs für einen Rationalisten zu halten, der die göttliche Dreieinigkeit für beweisbar hält. Er erklärt darin nicht näher, wie man sich die dreieinige Ursache denken muß. Daß sie eine dreipersönliche ist, lehrt ihn nur die Offenbarung. Der Glaube allein befähigt uns ja, in den irdischen Dreieinheiten Bilder der göttlichen Dreieinigkeit zu sehen. Den Ungläubigen führt die Entdeckung der irdischen Dreieinheiten zwar zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Natur, aber nicht in das Wesen Gottes.<sup>89</sup>

## 7.

Man hat wegen solcher Gedankengänge in Augustinus einen Fortsetzer neuplatonischer Ideen sehen wollen.<sup>90</sup> Tatsächlich begegnet uns bei Marius Viktorinus, der zwar Christ

---

<sup>85</sup>Schmaus a. a. O. 354–361.

<sup>86</sup>De vera religione, c. 36 n. 66. De trin. I. VI c. 10 n. 12.

<sup>87</sup>De trin. I. VI c. 10 n. 12; I. V c. 5.

<sup>88</sup>De diversis quaest. 83, q. 18.

<sup>89</sup>De trin. I. XV c. 24; c. 23 n. 44; c. 27 n. 48.

<sup>90</sup>E. Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, bietet S. 1–188 eine glänzende Analyse der Gedankengänge des Marius Viktorinus; über dessen Form-

wurde, aber die Offenbarung in neuplatonischem Geiste erklärte, der Gedanke, daß der Sohn Gottes die *forma dei*, die Form Gottes ist. Marius Viktorinus meint damit folgendes: Nach ihm ist ebenso wie nach Plotin Gott das überseiende Sein, das überförmige Ursein. Er hat zwar das Sein, aber es ist in ihm verborgen und unerkennbar, jenseits aller Form und Bestimmung. Im Zeugungsakt, der ein Akt des Willens, nicht der Natur ist, begrenzt und bestimmt sich das formlose Sein zum Seienden. Dies ist für uns erkennbar. So ist der Sohn die Form Gottes und als solche die S. 42 Offenbarung Gottes. Sohn und Gott sind so zwar innig miteinander verbunden, aber es besteht keine Wesensgleichheit. Daraus ersieht man den wesentlichen Unterschied zwischen der augustinischen und der neuplatonischen Trinitätslehre. Augustinus wird nicht müde, und zwar schon in seinen frühen Schriften, auch in denen, in welchen uns der Formgedanke begegnet, die wesentlichen Momente des biblischen Trinitätsglaubens zu verkünden, die Dreiheit der real voneinander verschiedenen Personen und zugleich ihre Gleichheit und Gleichwesentlichkeit.<sup>91</sup> Gerade dieses letzte Moment fehlt in der neuplatonischen Dreieinheitslehre. Sie ist sonach von der christlichen, die Augustinus lehrt, wesentlich verschieden. Es ist verfehlt, überall dort, wo man die Anschauung findet, daß im Bereiche des Göttlichen eine Dreiheit besteht, innere Abhängigkeiten oder Übereinstimmungen zu behaupten. Von entscheidender Bedeutung ist die Art der Dreiheit. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Augustinus von Marius Viktorinus tiefgehend beeinflusst worden ist. Es soll nur festgestellt werden, daß Augustins Dreieinigkeit eine ganz andere ist als jene Viktorins. Dieser bot indes Augustinus viele Gedanken, mit denen er die christliche Dreieinigkeit, ohne sie wesentlich umzuformen, erklären und darlegen konnte. Während Marius Viktorinus die christliche Trinitätslehre mit neuplatonischen Augen sah, sah Augustinus die neuplatonische Trinitätslehre mit christlichen Augen. Es ist auch nicht so, als ob Augustinus zunächst an eine neuplatonische Trinität geglaubt und sich im Laufe der Entwicklung zur christlichen Dreieinigkeit durchgerungen hätte. Wie seine Frühschriften zeigen, lehrt er vom Anfang seiner Bekehrung an den dreieinigen Gott im Sinne des Evangeliums. Freilich tritt zunächst das neuplatonische Gedankengefüge bei ihm in einem gewissen Sinne deutlicher hervor. Es liefert ihm viele Bausteine für seine, wie er selbst gesteht, immer unzulänglichen Versuche, die christliche Dreieinigkeit geistig zu durchdringen. Seine Entwicklung führt insofern immer weiter ab vom Neuplatonismus, S. 43 als er dessen Philosophie immer sparsamer für die analoge Erklärung seines christlichen Dreieinigkeitsglaubens verwendet. Im Werke über die Dreieinigkeit, in dem die vorhin angeführten Dreitheiten stark zurücktreten, ist die Stellungnahme zum Neuplatonismus sehr zurückhaltend. In den Kapiteln 15 bis 17 des vierten Buches übt er in Gedankengängen, die mit jenen in seinem Werke über den Gottesstaat<sup>92</sup> verwandt sind, Kritik an alten Philosophen, denen er im übrigen zugesteht,

---

Spekulation S. 83—86. Vgl. auch Barion a. a. O. 105.

<sup>91</sup>Siehe Anm. 2 Seite XXXX [S. 40]. Insbesondere ist epist. 11 zu vergleichen.

<sup>92</sup>De civ. Dei, 1. X c. 29 n. 1.

daß sie die anderen Weisheitslehrer um ein bedeutendes überragen. Sie haben irrige Anschauungen über Erlösung und Auferstehung. Offenbar hat er neuplatonische Denker, vor allem Porphyrius, im Auge.

Die augustinischen Dreiheiten in den Dingen wurden vom Augustinismus des Mittelalters, besonders von Bonaventura, aufgenommen und vermehrt. Sie begegnen uns im sogenannten franziskanischen Exemplarismus.<sup>93</sup>

Was von allen Dingen gilt, daß sie nämlich bis in ihre letzte Wurzel hinein das Gepräge der Dreiheit aufweisen, gilt naturgemäß auch vom Menschen. Bei ihm öffnet sich aber noch ein vollerer Blick in das trinitarische Gefüge des Seins, und zwar deshalb, weil er geistiges Sein hat. Während alle übrigen Geschöpfe Spuren Gottes sind, ist der Mensch Bild Gottes, und zwar in seiner geistigen Sphäre. Damit etwas ein Bild sei, muß es einem Vorbilde ähnlich sein und muß zugleich in ihm seinen Ursprung haben. So ist zwar ein Ei dem anderen gleich, aber es ist nicht eines das Bild des anderen, weil nicht eines vom anderen hervorgebracht wird.<sup>94</sup> Der Mensch ist Bild Gottes, weil er ihm ähnlich und von ihm hervorgebracht ist, und zwar unmittelbar. Nichts steht mehr zwischen Gott und dem Geiste. Augustinus bezeichnet diese geistige Wirklichkeit, welche die Stätte des Gottesbildes ist, als mens. Daß der Mensch Bild Gottes ist, steht ihm fest durch S. 44 Gen. 1, 26. In der Frühzeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit unterscheidet er zwischen dem Bilde Gottes und jener Wirklichkeit, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Den Menschen bezeichnet er in dieser Zeit nicht als Bild Gottes, das nur der Sohn Gottes ist, sondern als ein Geschöpf, das nach dem Bilde Gottes, das heißt nach dem Sohne Gottes, geschaffen ist. Er bewegt sich hier in der alten Tradition. Es mochten wohl auch platonisch-neuplatonische Gedanken im Spiele sein. Darnach ist, wie ein Mensch tapfer ist durch die Tapferkeit, jedes Ding ähnlich durch die Ähnlichkeit. Wie es eine Tapferkeit an sich gibt, so muß es also auch eine Ähnlichkeit an sich geben. Durch Teilnahme an ihr wird man ähnlich. Später verwirft Augustinus diese Unterscheidung zwischen Bild und nach dem Bilde. In dem Trinitätswerk beschäftigt er sich mit der alten Anschauung nur noch, um sie kritisch zu prüfen und abzulehnen.<sup>95</sup>

Das im menschlichen Geiste verwirklichte Bild Gottes gehört zur Naturausstattung des Menschen. In der vom Jahre 401 bis 415 verfaßten Schrift „De genesi ad litteram“<sup>96</sup> neigt Augustinus freilich im sechsten Buche zu der Ansicht, daß das Bild Gottes von Adam durch die Sünde verloren wurde. Wir empfangen es wieder durch die Gnade, indem wir den alten

---

<sup>93</sup>E. Gilson, Der heilige Bonaventura. Hellaerau 1930. J. M Bissen, L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris 1929.

<sup>94</sup>De diversis quaest. 83, q. 74. De genesi ad litt. l. imperfectus, c. 16.

<sup>95</sup>Schmaus a. a. O. 1958:200; 220-225. E. Gilson, Der hl. Augustin, 371-385. Leider erscheint in der deutschen Übersetzung dieses Werkes mens immer als Denken statt als Geist, so daß manches unverständlich und mißverständlich ist.

<sup>96</sup>De genesi ad litt., l. VI c. 27.

Menschen aus- und einen neuen Menschen anziehen. Die Gottesabbildlichkeit erscheint hier als übernatürliche Gnadenausstattung. Als er im Jahre 427 eine Revision seiner Werke vornahm, hat er diese Meinung verbessert.<sup>97</sup> Das Bild wurde durch die Sünde nicht vollständig vernichtet, sondern nur entstellt, so daß es erneuerungsbedürftig und erneuerungsfähig war. Dieses am Schlusse der schriftstellerischen Tätigkeit des Kirchenvaters ausgesprochene Urteil ist als seine endgültige Meinung anzusehen. Sie tritt uns in verschiedenen Strahlenbrechungen in seinen zwischen *De genesi ad litteram* und den Retraktionen liegenden Schriften entgegen. Schon in der S. 45 412, also gleichzeitig mit den letzten Büchern des Werkes „*De genesi ad litteram*“ entstandenen antipelagianischen Schrift „*De spiritu et littera*“ schreibt er: „Das Bild Gottes in der Menschenseele wurde durch die verderblichen irdischen Leidenschaften nicht so sehr geschwächt, daß nicht wenigstens die äußeren schwachen Umrisse zurückblieben,“<sup>98</sup> Ausführlich wird die Frage im Werke „*De trinitate*“ behandelt und dargelegt, daß das Bild Gottes zur Natur des Menschen gehört.

Der Ausdeutung des Bildes Gottes im menschlichen Geiste sind die Bücher 8 bis 15 in seinem Trinitätswerke gewidmet. Doch spricht er auch sonst häufig von dem Bilde der göttlichen Dreieinigkeit im menschlichen Geiste.<sup>99</sup> Dabei befruchten sich theologische und philosophische Überzeugungen in dauernder Wechselwirkung.

In welcher Weise ist das Bild des dreieinigen Gottes im Geiste des Menschen verwirklicht? Mit anderen Worten: Wie offenbart sich uns im Geiste die alles beherrschende Dreiheit, die eine Analogie zur Dreipersönlichkeit Gottes ist? Augustinus, erfüllt von dem Gedanken, daß Gott die Liebe ist, glaubt auf der Suche nach der wesensgemäßen Dreiheit im menschlichen Geiste zunächst, sie in der Liebe finden zu können.<sup>100</sup> Die Ausführungen hierüber stehen im achten Buche seines Trinitätswerkes und in den beiden ersten Kapiteln des neunten Buches. Die Liebe schließt ja immer drei Elemente ein, das liebende Ich, den geliebten Gegenstand und die Liebe selbst. Zur Zweiheit schrumpft indes diese Dreiheit zusammen bei der Selbstliebe. Wenn der Geist sich selbst liebt, dann ist liebendes Ich und geliebter Gegenstand ein und dasselbe. Sich lieben bestimmt Augustinus dabei als sich gegenwärtig sein wollen, um sich zu genießen. Er unterscheidet nicht deutlich zwischen Akt und Anlage der Selbstliebe. Die Schilderung, die er von ihr gibt, weist darauf hin, daß er erstlich die Anlage im Auge hat und dabei öfter an ihre Verwirklichung im Akte denkt. Die S. 46 Selbstliebe ist dem Geiste gleich. Denn der ganze Geist umfaßt sich mit seinem liebenden Ja zu sich in der Ganzheit seines Seins. Verständlich wird auch, wie Augustinus sagen kann, daß der Geist und seine Selbstliebe ein einziges Wesen sind. Mit dem Geiste,

---

<sup>97</sup>Retract., I. II c. 24 n. 2.

<sup>98</sup>De spiritu et littera c. 28 n. 48.

<sup>99</sup>Besonders in Sermo 52, in *De civitate Dei*, in den *Confessiones* und in den *Tractatus zum Johannesevangelium*.

<sup>100</sup>Gilson a. a. O. 376 f. Schmaus a. a. O. 225—229.

mit seinem Wesen ist seine Anlage eben gegeben. Nach Augustinus sind die Fähigkeiten und Vermögen der Seele nicht real von der Seelensubstanz verschieden, sondern sind die Substanz der Seele mit der in eine bestimmte Richtung weisenden Neigung.<sup>101</sup> Zugleich besteht doch wiederum eine Art Zweiheit, da ja Wesen und Wesensneigung, erst recht Wesen und Verwirklichung der Wesensneigung eine Zweiheit darstellen. Es ist eine beziehentliche Zweiheit. Das liebende Ich schließt nämlich die Liebe ein; die Liebe weist auf ein liebendes Ich hin. Man spürt, wie hier der an die Dreieinigkeit glaubende Christ von seinem Glauben her über das Wesen der Liebe nachsinnt, wie sich freilich auch wieder umgekehrt dem Denker bei seinem Nachsinnen ein bisher verschlossenes Tor in die dreieinige göttliche Wirklichkeit öffnet.

## 8.

Freilich über die Zweiheit war mit der Liebe nicht hinauszukommen. Doch stellt sich sogleich die dem menschlichen Geiste wesensgemäße Dreiheit ein, wenn man erwägt, daß es keine Liebe ohne vorausgehende Erkenntnis geben kann. Mit dieser Feststellung ist jene Dreiheit im Menschen aufgefunden, die Augustinus in verschiedenen Weisen benennt und ausführt, deren Grundgedanke jedoch sein Trinitätswerk beherrscht und seine eigene schöpferische Leistung ist.<sup>102</sup> Die Dreiheit heißt im allgemeinen: Das geistige Sein des Menschen, seine Erkenntnis und seine Liebe. In dieser allgemeinsten Form erscheint die genannte Dreiheit im Gottesstaat und in den Konfessionen.<sup>103</sup> Wir sind, wir wissen, daß wir sind, und wir lieben unser Sein und Wissen. In den S. 47 Konfessionen nennt Augustinus als drittes Glied statt der Liebe den Willen. Da die Liebe die Grundbetätigung des Willens ist, besteht zwischen diesen beiden Formeln kein sachlicher Unterschied. Die drei Glieder bedingen sich gegenseitig und schließen sich gegenseitig ein. „Ich habe Sein als Wissender und Wollender, ich weiß um mein Sein und Wollen, ich will mein Sein und Wissen.“<sup>104</sup> Diese drei sind ein Wesen, ein Leben, ein Geist. Wenn man von dieser Dreiheit aus freilich den Blick auf Gott richtet, dann enthüllt sich uns zwar die göttliche Wirklichkeit als Sein, Wissen und Wollen in untrennbarer Einheit, aber nicht als Dreieinigkeit göttlicher Personen. Anregung zu dieser Dreiheit empfing Augustinus von Marius Viktorinus.<sup>105</sup> Bei ihm fand er das Schema: Sein — leben — erkennen. Das göttliche Sein ist eine Dreieinigkeit von esse — vivere — intelligere. Indem Marius Viktorinus diese Dreiheit zunächst als eine innerseelische erweist und auf Grund der Analogie zwischen Gott und

---

<sup>101</sup>Vgl. hierfür besonders De trin., l. X c. 11 n. 18.

<sup>102</sup>Man glaubte, in Ambrosius einen Vorläufer der augustianischen Grundkonzeption sehen zu dürfen. Doch sind die angeblichen ambrosianischen Schriften, auf die man sich hierfür berief, unecht und nachaugustinisch. Vgl. Schmaus a. a. O. 30 f.

<sup>103</sup>De civ. Dei, l. XI c. 26; c. 28. Confess. l. XIII c. 11.

<sup>104</sup>Confess. l. XIII c. 11.

<sup>105</sup>Benz a. a. O. 139–142.

Mensch auf Gott rückschließt, kommt er zu dieser trinitarischen Bestimmung des göttlichen Seins. Der große Unterschied zwischen der viktorinischen und der augustinischen Dreiheit springt sofort in die Augen. Augustinus hat den Willen als drittes Glied eingeführt. Noch wesentlicher ist freilich ein anderer Unterschied. Wie sich noch zeigen wird, versteht Augustinus Sein, Erkennen und Wollen durchaus nicht als die Entfaltungsweisen des göttlichen Wesens. Bei seiner Grundauffassung der göttlichen Dreieinigkeit muß er jeder einzelnen Person wieder Sein, Erkennen und Wollen zuschreiben. Seine vorbehaltlose und entschiedene Behauptung der völligen Gleichheit der Personen und ihrer absoluten Wesenseinheit verurteilt jeden Versuch, ihn zu einem wenn auch schöpferischen Schüler des Neuplatonismus zu machen, zum Tode. So zahlreich und tiefgreifend die Anregungen von seiten des Neuplatonismus sein mochten, sein schöpferischer Geist drückte jeder Idee, die ihm von irgendwoher zufließt, das Gepräge seines eigenen Denkens auf. Er behaute alle Bausteine, woher immer er sie nahm, bis sie sich einfügten in sein christliches Gedankengebäude. So mag ihre Herkunft S. 48 neuplatonisch sein. Ihr Charakter in Augustins Gedankenbau ist es nicht mehr.

Genauer faßt Augustinus das erste Glied, wenn er nicht vom Sein im allgemeinen redet, sondern das erste Glied Geist (mens) nennt. Da ergibt sich die Dreiheit Geist, Selbsterkenntnis und Selbstliebe (mens, notitia, amor). Diese Dreiheit behandelt der Kirchenvater vor allem im neunten Buche des Trinitätswerkes. Der Geist weiß um sich, ist sich seiner gewiß in unmittelbarem Erfassen seines Selbst. Wie sollte er sich nicht kennen oder erst von sich durch Vermittlung anderer Dinge erfahren, wo nichts ihm gegenwärtiger ist als er sich selbst? Von der aristotelischen Lehre der Selbsterkenntnis ist diese augustinische grundverschieden. Über sein Wesen kann sich der Geist irren, nicht aber über sein Ich. Das Bewußtsein um sein Ich ist von ihm unablösbar, mögen die Anschauungen über das Wesen des Ich noch so sehr sich wandeln. Augustinus ist freilich überzeugt und zeigt in überzeugender Weise, daß das Wesen des Geistes substanzial, unstofflich und unsterblich ist.<sup>106</sup> Mit seiner Lehre von der untrüglichen Sicherheit des Bewußtseins um das eigene Ich hat er für alle Zeiten den absoluten Skeptizismus überwunden und lange vor Descartes die Gewißheitserkenntnis in festestem Grund verankert.<sup>107</sup> Der Geist hat indes von seinem eigenen Selbst nicht immer ein bewußtes Wissen. Er besitzt sich dann so, wie wir die Inhalte des Gedächtnisses besitzen. Dem Geiste ist seine Selbsterkenntnis und seine Selbstliebe gleich. Denn bei der Selbsterkenntnis und Selbstliebe gehören Erkenntnis und Liebe der gleichen Seinsordnung an wie das Erkannte und Geliebte. Wenn der Geist etwas über ihm Stehendes erkennt und liebt, dann ist seine Erkenntnis und Liebe geringer als das Erkannte und Geliebte. Wenn er etwas unter ihm Stehendes erkennt und liebt, dann

---

<sup>106</sup>M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. Köln 1929, 25-66.

<sup>107</sup>Vgl. für die Gewißheitserkenntnis neuestens: Ernst Haenchen, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin. Stuttgart 1932.



ist seine Liebe und Erkenntnis dem erkannten und geliebten Gegenstand S. 49 überlegen. Wenn der Geist hingegen sich selbst erkennt und liebt, dann gehört der Begriff von sich und die Liebe zu sich derselben Seinsstufe an wie der Geist. Also ist die Selbsterkenntnis und Selbstliebe dem Geiste gleich. Augustinus macht indes die zugleich erklärende und einschränkende Bemerkung, daß diese Gleichheit nur stattfindet, wenn Liebe und Erkenntnis vollkommen sind, das heißt wenn der Geist sich in seiner Ganzheit erkennt und liebt und nichts außer sich. Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind keine Akzidenzien, sondern Substanzen. Würden nämlich Selbsterkenntnis und Selbstliebe dem Geiste als Akzidenzien zukommen, dann könnten Erkenntnis und Liebe nicht über den Geist hinauslangen, da ja Akzidenzien nicht über ihren Träger hinausreichen können. Tatsächlich kann sich aber die Erkenntnis und Liebe auch auf andere Gegenstände richten. Die Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind also Substanzen. Sie sind von einem und demselben Wesen wie der Geist. Sie sind der Geist selbst, sofern er erkennt und liebt. Darum bilden Geist, Selbsterkenntnis und Selbstliebe eine reale Einheit. Sie sind trotzdem voneinander verschieden, und zwar ist die Verschiedenheit eine beziehentliche. Der liebende Geist steht in unaufhebbarer Beziehung zu Selbsterkenntnis und Selbstliebe und diese zum erkennenden und liebenden Geist.

Eine schwer zu lösende Frage ist es, ob Augustinus bei der Selbsterkenntnis und Selbstliebe an die unbewußte, zuständige oder an die bewußte, tatwirkliche<sup>108</sup> Selbsterkenntnis und Selbstliebe denkt. Die Selbsterkenntnis, die er *notitia* heißt, läßt er im neunten Buche entstehen durch das Sicherkennen, das er *se cognoscere* nennt. Er verwendet demgemäß statt des Ausdrucks *notitia* auch den Ausdruck *cognitio*. Das sind Bezeichnungen für das bewußte Sichwissen. Ferner ist Augustinus der Meinung, daß Selbsterkenntnis und Selbstliebe aufhören können. Endlich setzt er die Selbsterkenntnis mit dem *Verbum*, dem geistigen Worte, gleich, das wir gleich noch besprechen müssen. Das S. 50 geistige Wort kommt indes nur zustande durch das Sichdenken (*se cogitare*). Der Geist sucht sich, um sich zu erkennen (*nosse*) und so ein Wort von sich zu bilden. So scheint Augustinus das bewußte, tatwirkliche Selbstbewußtsein und die bewußte, tatwirkliche Selbstliebe im Auge zu haben. Im zehnten Buche freilich sagt er von der Selbsterkenntnis und Selbstliebe, daß sie der Geist immer besitzt; hier stellt er das *nosse* dem *cogitare* gegenüber. Im vierzehnten Buche weist er die *notitia*, die dem Geiste innewohnt, auch wenn sein Gegenstand nicht gedacht wird, dem Gedächtnis zu. Man könnte annehmen, daß Augustins Anschauung eine Entwicklung vom neunten bis zum vierzehnten Buche durchmachte. Man könnte auch sagen, daß für Augustinus die aufgeworfene Frage gar nicht bestand, da er den Geist als lebendige Wirklichkeit sieht, und daß er bald mit Vorzug an die tatwirkliche Selbsterkenntnis und Selbstliebe denkt, ohne die unbewußte, zuständige zu vergessen, bald an die letzte-

---

<sup>108</sup>Diesen Ausdruck entnehme ich der eben bei Hegner, Leipzig, erscheinenden Übersetzung der „Summe wider die Heiden“.

re, ohne die erstere zu vergessen.<sup>109</sup> Jedenfalls hat er im vierzehnten Buche nur noch den unbewußten Charakter der Dreiheit im Auge. Aber auch schon im neunten Buche sagt er, daß sie gleichsam eingehüllt sei in die Substanz der Seele und daß sie erst entwickelt, herausgewickelt werden müsse.<sup>110</sup> Deshalb hält er eine andere Dreiheit für ein deutlicheres Bild der stets verwirklichten und sich verwirklichenden göttlichen Dreieinigkeit.<sup>111</sup>

## 9.

Damit kommen wir zu einer weiteren Dreiheit: Gedächtnis, Einsicht, Wille bzw. Liebe (*memoria, intelligentia, voluntas* bzw. *amor*; statt *intelligentia* heißt es manchmal *intellectus*). Ihr widmet Augustinus die längsten Ausführungen. Sie erstrecken sich von Buch 10 bis 14. Sie fordern auch die stärkste Anspannung des Denkens heraus. Augustinus will dem Leser die Schwierigkeiten erleichtern.

Wenn auch die geistige Seite des Menschen die Stätte unserer Gottabbildlichkeit ist, so fällt dem in das Sinnliche verstrickten Menschen doch die Betrachtung seines Geistes schwer. Um ihn hierfür einzuüben, versucht S. 51 Augustinus, nachdem er im zehnten Buche den immerwährenden Bestand dieser Dreiheit nachgewiesen hat, im elften Buche seines Trinitätswerkes im äußeren Menschen, in jenem Bereiche also, in dem wir uns nicht von den Tieren unterscheiden, nicht zwar ein Bild Gottes, wohl aber eine Spur Gottes aufzuzeigen. An jedem der fünf Sinne ließe sich die Dreistufung des äußeren Menschen nachweisen. Augustinus greift den vornehmsten Sinn, den Gesichtssinn, heraus. Jeder Blick auf einen sinnfälligen Gegenstand schließt ein dreifaches ein: den sinnfälligen Gegenstand, das Sehen, das heißt die dem Sehorgan eingeprägte Form, und die beide verbindende Aufmerksamkeit. Diese drei sind offenbar voneinander verschieden, da sie ganz verschiedenen Bereichen angehören, und stehen doch zugleich in so inniger Beziehung, daß sie bei der Wahrnehmung ein Ordnungsgefüge bilden. Wenn der sinnfällige Gegenstand nicht mehr vorhanden ist, dann bleibt sein Bild im Gedächtnis gegenwärtig. Wenn sich der Blick, vom Willen angetrieben, dem im Gedächtnis hinterlegten Bilde des abwesenden sinnfälligen Gegenstandes zuwendet, dann entsteht wiederum eine Dreiheit, die Dreiheit von Gedächtnisbild, dessen Schau und dem beide einenden Willen. Die Dreiheit vollzieht sich im Gegensatz zur ersten innerhalb der Seele. Die Einheit der drei Glieder ist daher viel inniger als jene bei der ersten Dreiheit. Augustinus zeigt bis ins einzelne die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in bezug auf die göttliche Dreieinigkeit. Mancherlei verdankt er hierbei Marius Viktorinus. Dieser stellt an der Analyse eines Wahrnehmungsvorganges die dreifache Modifizierung der seelischen

---

<sup>109</sup>Gilson a. a. O. 378, 559 f. Schmaus a. a. O. 250-253.

<sup>110</sup>De trin. I. IX c. 4 n. 5.

<sup>111</sup>De trin. I. XV c. 3 n. 5.

Grundsubstanz dar. Die von Ernst Benz<sup>112</sup> aufgeführten Dreiheiten scheinen jedoch mehr die tiefgehenden Unterschiede zwischen Augustinus und dem Neuplatoniker darzutun als ihre Verwandtschaften.

Nun hält Augustinus seine Leser für fähig, die im inneren Menschen verwirklichte Dreiheit zu verstehen. Gedächtnis, Einsicht und Wille sind die notwendigen Entfaltungsweisen des Geistes. Unter Gedächtnis versteht dabei Augustinus nicht nur die Kraft des Geistes, sich des Vergangenen zu erinnern, sondern das S. 52 Vermögen, sich selbst und alles was er weiß, in unbewußter Weise zu besitzen. Hin und wieder ist es auch nicht bloß die Kraft hierzu, sondern auch der ganze unbewußte geistige Besitz selbst. Es ist der Magen des Geistes, der Behälter der ganzen geistigen Persönlichkeit. Die Tätigkeit des Gedächtnisses ist das *nosse* (Kennen) im Gegensatz zum *cogitare* (Denken). Aus dem umfassenden Charakter des Gedächtnisses ergibt sich die Wichtigkeit und Bedeutung für das gesamte geistige Leben. Es ist der Quell, aus dem das geistige Erkennen in ununterbrochenem Flusse herausströmt. Nicht nur die aus bewußtem Wissen stammenden und dort hinterlegten Kenntnisse, sondern auch sich selbst und die unwandelbaren Wahrheiten und Normen findet der Geist in seinem Gedächtnisse.<sup>113</sup> Damit es dazu kommt, bedarf es freilich einer göttlichen Erleuchtung,<sup>114</sup> sowie wir die sinnfälligen Gegenstände nur im Lichte der Sonne sehen. Wenn wir in den Palästen des Gedächtnisses umherwandern, finden wir alle Arten von Wahrheiten und bringen sie uns zum Bewußtsein und formen sie zu Gedanken, zu einem geistigen inneren Wort. Die Gedanken schauen wir mit der Einsicht. Einsicht (*intelligentia*) besagt das unmittelbare Schauen. Sie ist verschieden von der Verstandeserkenntnis, der *ratio*, die das diskursive, schlußfolgernde Erkennen bedeutet.<sup>115</sup> Das Wort *intelligentia* oder *intellectus* lebt im Sinne von intuitiver Erkenntnis fort in der mittelalterlichen Scholastik und noch mehr in der Mystik.<sup>116</sup> Augustinus hält freilich die Ausdrücke *intelligentia* und *ratio* nicht immer scharf auseinander.

Diese Dreiheit findet sich wieder in zweifacher Ausführung. Sie kann unterhalb der Schwelle des Bewußtseins und oberhalb der Bewußtseinsschwelle liegen. S. 53 Liegt sie unterhalb der Schwelle des Bewußtseins, dann ist das Gedächtnis der Schauplatz, auf dem sie sich verwirklicht. Zugleich ist das Gedächtnis in diesem Fall das erste Glied der Dreiheit. Die Dreiheit liegt in dieser Form im Seelengrund, in jener Tiefe der Seele, in welche die Tageshelle des Bewußtseins noch nicht hineinleuchtet, wo noch keine klaren Unterschiede zu sehen sind. In der zweiten vorzüglicheren Weise verwirklicht sich die

---

<sup>112</sup>A. a. O. 143.

<sup>113</sup>Schmaus a. a. O. 213—331.

<sup>114</sup>M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*. Münster 1924. E. Gilson a. a. O. 145—172; 379 f.

<sup>115</sup>Schmaus a. a. O. 266—268.

<sup>116</sup>M. Grabmann, *Wesen und Grundlage der katholischen Mystik*. München 1922, 33. Vgl. auch Th. Schneider, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts*. Berlin 1935.

Dreiheit oberhalb der Bewußtseinsschwelle.<sup>117</sup> Wenn indes Augustinus der aus dem Gedächtnis, dem bewußten geistigen Schauen und dem bewußten Wollen bestehenden Dreiheit auch den Vorzug gibt, so läuft doch die im Seelengrund liegende stets nebenher. Man kann wohl auch hier sagen, daß immer die eine Geistesseele mit ihren drei Kräften vor dem Auge Augustins stand, daß sich aber aus der als lebendige Einheit von ihm geschauten Wirklichkeit die Kräfte bald unter dem Gesichtspunkt ihrer unbewußten, bald unter dem Gesichtspunkt ihrer bewußten Verwirklichung deutlicher abheben und in den Vordergrund schieben.<sup>118</sup> Clemens Baeumker<sup>119</sup> schildert dieses Bild der göttlichen Dreieinigkeit zutreffend folgendermaßen: „Ein Bild des ewigen innergöttlichen Lebens erfaßt die Seele, wenn sie ihre dreifache Grundbetätigung und die Immanenz ihres Wesens betrachtet. Im Gedächtnis als Macht des Behaltens hat sie sich und all ihren Besitz, mit der Vernunft erfaßt sie denkend sich und all ihren Besitz, im Willen liebt sie sich, wie sie sich besitzt und erkennt, und ist doch in allen drei Betätigungen (memoria, intelligentia, dilectio) ein und dieselbe wesentliche Natur.“ Keine von den drei Kräften ist ein von der Seelensubstanz verschiedenes Vermögen, sondern sie sind die Seelensubstanz selbst. So kann man leicht verstehen, daß die drei Kräfte eine Substanz, ein Geist, ein Leben sind. Sie sind die notwendige Weise des Geisteslebens. Zugleich sind Gedächtnis, Einsicht und Liebe beziehentliche Wirklichkeiten. Sofern nämlich der eine Geist in seinem Charakter als Gedächtnis S. 54 aufgefaßt wird, ist eine Beziehung zum Gedächtnisinhalt eingeschlossen. Das gleiche gilt von Einsicht und Liebe. Ebenso sind die drei Kräfte einander vollständig gleich. Denn jede Kraft umfaßt den ganzen Geistesbesitz.

## 10.

Nicht gleichgültig für die Verwirklichung des Gottesbildes in den drei Kräften ist ihr Inhalt. Augustinus zählt im zwölften und dreizehnten Buche verschiedene Inhalte auf.

Die wichtigsten sind das eigene Ich und Gott (zehntes und vierzehntes Buch). Die rechte, beurteilende Vergegenwärtigung des Ich im Bewußtsein und seine liebende Wertung und Bejahung ist nur möglich, wenn wir es sehen in der ewigen Wahrheit, das heißt, erleuchtet vom Lichte Gottes und in der Beziehung zu Gott.<sup>120</sup> Im höchsten Sinne wird das Bild des dreieinigen Gottes im Geiste verwirklicht, wenn Gott selbst es ist, auf den Gedächtnis, Einsicht und Liebe hinzielen. Nicht bloß auf die formalen Momente der Einheit, Dreiheit, Gleichheit im Bilde Gottes, das der Geist darstellt, kommt es also Augustinus an. Vielmehr ist sein Gedanke, daß das Bild um so lebhaftere Farben bekommt, je inniger wir mit Gott verbunden sind, je mehr wir uns an Gott annähern. Deshalb ist ja der Geist überhaupt Bild

---

<sup>117</sup>Schmaus a. a. O. 269 f.

<sup>118</sup>Etwas anderes Gilson a. a. O. 379, 561.

<sup>119</sup>Cl. Baeumker, Die patristische Philosophie, in: Kultur der Gegenwart I 5. Leipzig-Berlin 1913, 295.

<sup>120</sup>De trin. I. IX c. 7.

Gottes, weil er fähig ist, Gott zu ergreifen und zu erfassen.<sup>121</sup> Wenn und soweit er sich von Gott abwendet, ist er nicht sein Bild. Seinshaft bleibt er freilich auch so noch Bild Gottes, da er eben, wie wir sahen, in seinem Geiste die naturgegebene, unverlierbare Fähigkeit besitzt, sein Denken und Lieben auf Gott hinzuordnen. Die Verbindung mit Gott, das Gottanhangen vollzieht sich in der Erinnerung, in der Schau und in der Liebe Gottes. Für Augustinus ist es ein Rätsel, wie wir Gott überhaupt vergessen können, da er immer in unserem Innersten wohnt. Nur dadurch, daß der Geist draußen ist, daß er nicht bei sich ist, kann er Gottes vergessen. Durch die Erinnerung, Schau und Liebe Gottes wird die Gemeinschaft mit Gott verwirklicht. Dieser Vorgang vollzieht sich im Innersten des Geistes, in seiner Spitze oder in seinem Grunde. Im Einssein mit Gott besteht das wahre und höchste Glück. S. 55 Die Freude im dreipersönlichen Gott ist der Höhepunkt und Gipfel der Wonne, deren der Mensch fähig ist. Das Nachdenken über Gottes Bild im Geiste wird so gekrönt von der Dreieinigkeitsmystik des Kirchenvaters.

Einer besonderen Betrachtung bedarf noch der Ausdruck Wort,<sup>122</sup> der uns eben vorhin begegnete. Wenn der Geist in den Räumen seines Gedächtnisses sucht und sich einen Inhalt vergegenwärtigt, dann bildet er von dem vergegenwärtigten Gegenstande ein Wort. Wort war eine traditionelle Bezeichnung für den Sohn Gottes. Seine Verwendung schöpfte ihre Berechtigung aus dem Prolog zum Johannesevangelium. Man verglich den Sohn Gottes mit dem Worte. Die griechischen und die meisten lateinischen kirchlichen Schriftsteller verstanden darunter das gesprochene, nicht das geistige Wort. Im Mittelalter hat diese Tatsache schon Matthäus von Aquasparta gut durchschaut und darüber den Griechen seinen Tadel ausgesprochen. Das gesprochene Wort veranschaulicht nach ihnen nicht die Weise der Zeugung als eines Erkenntnisvorgangs, sondern ihre Unstofflichkeit, die Einheit, Gleichheit, Untrennbarkeit und Verschiedenheit von Vater und Sohn. Dabei sind manche von ihnen dem Begriffe Wort gegenüber sehr zurückhaltend und eifrig bemüht, vom göttlichen Worte alle menschlichen Unvollkommenheiten wie Vergänglichkeit und Akzidentalität fernzuhalten. Nicht selten versteht man den johanneischen Logos als Vernunft des Vaters und beweist dann so die Ewigkeit des Sohnes. Weiterhin findet man in der Bezeichnung Logos die Offenbarungstätigkeit des Sohnes ausgesprochen. Der Gedanke, daß die Zeugung Gottes als Erkenntnisakt zu verstehen sei, findet sich vor Augustinus fast nicht. Eine große Ausnahme bildet Tertullian. Er charakterisiert den Sohn als Gedanken und die Zeugung als Denkakt des Vaters.<sup>123</sup>

Augustinus übernimmt aus der Tradition zunächst die Feststellung, daß man das griechische Wort Logos mit sermo, ratio oder verbum übersetzen kann.<sup>124</sup> In der S. 56 Frühzeit

---

<sup>121</sup>De trin. I. XIV c. 12 n. 15; c. 8 n. 11.

<sup>122</sup>Schmaus a. a. O. 331—361.

<sup>123</sup>Siehe den Nachweis im einzelnen bei Schmaus a. a. O. 31—73.

<sup>124</sup>Tract. 108 in Joann. n. 3. De diversis quaest. 83, q. 63.

seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist er, in den Bahnen der Überlieferung, vor allem der griechischen, wandelnd, der Meinung, daß die Bezeichnung Verbum aus dem Offenbarungscharakter der zweiten Person zu erklären sei. In den späteren Schriften tritt diese Erklärung des Begriffs Verbum zurück, wenngleich sie nicht ganz verschwindet. Wir treffen sie hin und wieder im Trinitätswerke. Durch den menschengewordenen Sohn Gottes wurden uns ja die bedeutungsvollsten Selbstmitteilungen Gottes zuteil. Doch gehört zum Bilde im menschlichen Geiste ein anderes Wort. Wenn ein Wort ausgesprochen werden soll, dann muß man es zuerst bei sich überlegen, in der Stille des Herzens denken, im Inneren ein Bild des hörbar auszusprechenden Wortes hervorbringen. Dem im Geiste vorgestellten Wortbild muß ein Gedanke zugrunde liegen, ein Begriff, der im vorgestellten Wortbild seinen Ausdruck findet. Diesen Begriff nun nennt Augustinus ebenfalls Wort. Er ist das innere Wort, das Wort des Geistes. Es ist der geformte, gestaltete Gedanke. Ja der so sehr auf das Geistige eingestellte Augustinus führt diesen Gedanken zu der Spitze, daß er dem inneren Worte allein den Charakter des Wortes im strengen Sinne vorbehält. Dies Wort wird aus dem Gedächtnis gezeugt, ist von ihm verschieden und doch enge mit ihm verbunden. Es ist ein Bild des göttlichen Sohnes, seine Hervorbringung ein Bild der Zeugung. Diese wird so als Denkakt des Vaters verstanden. Die Begriffe Wort und Sohn stehen in gegenseitiger Wechselwirkung. Dadurch ist die zweite Person Sohn, daß sie Wort ist; und dadurch ist sie Wort, daß sie Sohn ist.

Der fruchtbare Denkakt des Vaters treibt über sich hinaus.<sup>125</sup> Wenn wir etwas erkennen und in einem geistigen Worte formen, so hängen wir in Liebe daran. Selbst wenn der erkannte Gegenstand Mißfallen erregt, so ruft doch seine Erkenntnis selbst Wohlgefallen hervor. Die Liebe eint so den Erkennenden auf das innigste mit seiner Erkenntnis. Die Liebe und ihr Hervorgang im Geiste ist das Bild des Heiligen Geistes und seines S. 57 Hervorganges. Augustinus gesteht in seinem um 393 geschriebenen Werke „De fide et symbolo“,<sup>126</sup> daß er in der reichen, von gelehrten und frommen Männern geschaffenen Literatur über den Heiligen Geist wenige Angaben finden konnte. Im allgemeinen beschränken sich, wie er sagt, die kirchlichen Schriftsteller vor ihm darauf, zu sagen, daß der Geist eine von Vater und Sohn verschiedene Person ist, daß er Gott ist wie diese, daß er Heiliger Geist und Geschenk ist. Einige freilich hätten gewagt, das Band, das Vater und Sohn verknüpft, und die Gottheit beider, welche die Griechen mit\* θεότης\* [theotēs] bezeichnen, für den Heiligen Geist zu halten. Da der Vater Gott sei und der Sohn Gott sei, so sei der Heilige Geist die beide verbindende Gottheit. Diese Gottheit wollten sie auch als gegenseitige Liebe und Zuneigung verstanden wissen. Augustinus bringt dieser Anschauung Sympathien entgegen, ohne sich vorbehaltlos für sie zu entscheiden.<sup>127</sup> Zu finden war die von Augustinus ange-

---

<sup>125</sup>Gilson a. a. O. 381. Schmaus, 369—391.

<sup>126</sup>De fide et symbolo, c. 9 n. 18.

<sup>127</sup>De fide et symbolo, c. 9 n. 19; n. 20.

führte Meinung bei Marias Viktorinus, der sie wieder Plotin verdankt. Viktorinus verwendet den Ausdruck *copula* (Band). *Copula* ist, wie E. Benz<sup>128</sup> zeigt, bei Viktorinus eine Substanz. Sie bezeichnet den Geist als die Grundsubstanz der Trinität. „Geist ist der Vater als Urprinzip des Geistes, als reines Geistigsein; Geist ist der Sohn als die Form Gottes; Geist ist der Heilige Geist als die Selbstentfaltung der energetischen Geistsubstanz in ihrer Diffusion in der Welt.“ Viktorin verwendet den Ausdruck freilich nicht nur zur Bezeichnung des Heiligen Geistes, sondern auch des Sohnes. *Copula* bezeichnet also die ontologische Grundform der drei Hypostasen, das Wesensband der Trinität, den Sohn. Das Schwanken Augustins in diesem Punkte, seine Versicherung, daß der Heilige Geist gleicher Gott ist wie Vater und Sohn, zeigen auch hier wieder, daß sein Trinitätsglaube christliches Gepräge trägt, daß er auch neuplatonische Gedankengänge im Lichte der christlichen Trinitätslehre sieht und daß er mit Hilfe neuplatonischer Ideen versucht, den christlichen Glauben, ohne ihn umzubiegen, geistig zu bewältigen. Die Meinung, daß der S. 58 Heilige Geist die Gottheit von Vater und Sohn ist, reiht er um 428 in die Häresien ein.<sup>129</sup> In der sonstigen Trinitätsliteratur vor Augustinus war der Gedanke, daß der Heilige Geist die Liebe sei, nicht zu finden, wenn man allenfalls Epiphanius von Salamis ausnimmt.<sup>130</sup> Wohl wurde häufig ausgesprochen, daß er der Urgrund der Liebe Gottes zu uns, nicht jedoch, daß er in seinem Personalcharakter Liebe ist. Ein an den Gedankengängen des heiligen Augustinus oder der Scholastik geschultes Denken kann freilich die voraugustinischen Gedanken mühelos zu der bei Augustinus erreichten Entwicklungsstufe weiterdenken. Das berechtigt aber nicht, den voraugustinischen Vätern eine Ansicht zuzuschreiben, die sie selber nicht ausgesprochen haben.

## 11.

Im Werke über die Dreieinigkeit hat Augustinus keinen Zweifel mehr, daß der Heilige Geist die Liebe ist und daß er durch die Liebe des Vaters und Sohnes hervorgebracht wird. Unlöslich bleibt für ihn freilich auch die tatsächlich unlösliche Frage, wieso der Vater und Sohn, ja Gott die Dreieinigkeit die Liebe ist und wieso diese doch eine personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes sein soll. Einiges Licht fällt von dieser Charakterisierung des Heiligen Geistes auf die Frage, warum die Hauchung keine Zeugung sei. Wie die Liebe die Folge der Erkenntnis, so ist sie auch deren Ursache. Sie treibt zum Erkennen an. Weder die es verursachende Liebe noch die in ihm ausruhende Liebe darf mit dem Erkennen selbst verwechselt werden.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup>A. a. O. 127—130.

<sup>129</sup>*De haeresibus*, n. 52.

<sup>130</sup>Th. Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, II, Paris 1892, 145. Schmaus a. a. O. 73 f.

<sup>131</sup>*De trin.* I. IX c. 12, n. 18. Diese Überlegungen berechtigen nicht, von einem Voluntarismus Augustins zu sprechen in dem Sinne, als ob er den Willen oder die Liebe die Grundkraft des Geistes nennen würde. Diese ist der Intellekt. Es gibt keinen Willensakt, dem nicht irgendein Akt des Intellekts vorausginge.

Die geschöpflichen Analogien gestatten uns einen Blick auf das göttliche Geheimnis der Dreieinigkeit, weil sie trotz aller Unähnlichkeit zwischen Schöpfer S. 59 und Geschöpf eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf offenbaren. Die Unähnlichkeit indes ist größer. So legt Augustinus im fünfzehnten Buche seines Trinitätswerkes den tiefen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Dreieinigkeit dar. Man muß sich vor allem hüten, die drei Personen als die Stadien des göttlichen Selbstbewußtseins oder überhaupt des göttlichen Geisteslebens zu verstehen. Gedächtnis, Einsicht, Liebe ist nicht so auf den dreieinigen Gott zu verteilen, daß der Vater Gedächtnis, der Sohn Einsicht, der Heilige Geist Liebe ist. Jede Person ist vielmehr Gedächtnis, jede ist Liebe, jede ist Einsicht. In Gott herrscht ja völlige Einfachheit. In langen Ausführungen weist der Kirchenvater im sechsten und siebten Buche insbesondere nach, daß der Sohn nicht in dem Sinne die Weisheit und Kraft Gottes ist, daß er innerhalb der Dreieinigkeit allein Weisheit und Kraft und für die anderen Personen weise und stark ist. Er verleugnet damit Gedankenreihen, die sich in seinen frühen Schriften finden. In den Werken „De diversis quaestionibus“ und „De fide et symbolo“ zeigt er die Zeitlosigkeit der göttlichen Zeugung damit, daß Gott der doch ewig weise ist, ewig seine Weisheit bei sich haben, sie also immerwährend zeugen muß.<sup>132</sup> Diese Gedankengänge konnte Augustinus bei dem Neuplatoniker Marius Viktorinus finden, in dessen System sie wesentliche Bestandteile sind.<sup>133</sup> Er konnte sie auch bei griechischen Kirchenvätern, zum Beispiel bei Gregor von Nyssa, lesen. Ja sie lassen sich überhaupt häufig in den voraugustinischen Überlegungen über die Dreieinigkeit treffen. Man wies daraus, daß Gott nicht alogos, nicht der Vernunft bar sein konnte, nach, daß der Logos, die göttliche Vernunft, ewig sein müsse.<sup>134</sup> Es wird sich schwer entscheiden lassen, wo die Quellen Augustins zu suchen sind. Auf jeden Fall nehmen sich bei ihm diese Ausführungen in seinem die völlige Gleichheit der Personen und die höchste Einfachheit des Wesens so sehr betonenden Denken wie ein Fremdkörper aus. Es ist S. 60 gedankliche Folgerichtigkeit, wenn er sie im Trinitätswerk entschieden ablehnt. Gerade durch diese Ablehnung offenbart sich, wie wenig Augustinus im Banne neuplatonischer Ideen, ja wie sehr er zu ihnen in Gegensatz steht. Trotzdem bleibt bestehen, daß der Sohn in irgendeiner Weise durch einen Erkenntnisvorgang gezeugt, der Heilige Geist in irgendeiner Weise durch einen Liebesvorgang gehaucht wird. Es bleibt nichts übrig, als zu bekennen, daß Gottes Geistesleben ein ganz anderes ist als das menschliche, mag auch die Dreiheit beiden das Gepräge geben.

Augustins Gedanken haben der Folgezeit ihren Stempel aufgedrückt.<sup>135</sup> Vermehrt um die

---

Der Wille kann freilich das ganze Geistesleben zu besonderer Energie antreiben und in eine bestimmte Richtung weisen. Vgl. Gilson a. a. O. 393, 564.

<sup>132</sup>De diversis quaest. 83, q. 23. De fide et symbolo, c. 4 n. 5.

<sup>133</sup>Benz a. a. O. 89–92, 139–142.

<sup>134</sup>Schmaus a. a. O. 344 f., 38–61.

<sup>135</sup>Schmaus a. a. O. 417–420.



geistigen Entdeckungen und Formulierungen des Boëthius,<sup>136</sup> leben sie in allen folgenden Jahrhunderten weiter. Zunächst freilich erlahmte das Interesse und die Kraft für die Fragen der spekulativen Trinitätslehre. Erst Anselm von Canterbury (gest. 1109) erfaßt die augustinischen Ideen wieder in ihrer ganzen Tiefe, ohne sie freilich wesentlich weiterzubilden. Einen weiten Raum nimmt die augustinische Trinitätslehre in den Summen und Sentenzen des zwölften Jahrhunderts ein. Von größter Bedeutung wurde, daß sie Petrus Lombardus in sein Sentenzenwerk aufnahm. Von da aus ging sie in die großen Sentenzenwerke des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts über. Das erste Buch der Sentenzenkommentare ist jeweils auf weiten Strecken nichts anderes als eine Erklärung der augustinischen Trinitätsspekulation. Ihre vollendetste Form und ihre Systematisierung fand sie in der Summa theologica des heiligen Thomas von Aquin. Von einer kaum überschätzbaren Fruchtbarkeit zeigt sich die augustinische Trinitätslehre für das mystische Leben bei Eckhart, Tauler, Ruysbroek, Katharina von Siena, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen. In der Neuzeit erweisen sich Bossuet und Scheeben als getreue Schüler Augustins.

Die augustinische Spekulation war freilich im Mittelalter nicht die einzige. Sie mußte im zwölften und S. 61 dreizehnten Jahrhundert mit einer anderen, von Richard von St. Viktor ausgehenden, über Wilhelm von Auxerre zu ihrem größten Vertreter Bonaventura emporsteigenden, tiefen und schönen metaphysisch-psychologischen Erklärung ringen. Diese war von neuplatonischen und aristotelischen Quellen gespeist. Es gehört zu den Paradoxa der Geistesgeschichte, daß das den heiligen Augustinus zurückdrängende und Aristoteles beschwörende trinitarische Gedankengefüge bei den mittelalterlichen Augustinisten heimisch war, die ganz an Augustinus orientierte Richtung hingegen von den Aristotelikern vertreten wurde. Während es im Geiste des hl. Augustinus liegt, zunächst das Wesen Gottes ins Auge zu fassen und den Zeugungsakt als Erkenntnisvorgang zu bestimmen, sieht die andere Richtung zunächst den Vater, der die Quelle der beiden anderen Personen ist, weil er der Erste in der Dreieinigkeit ist, sieht sie in der Zeugung einen Vorgang der Natur, die sie natürlich als Natur des Geistes versteht, aber nicht gerade einen Erkenntnisvorgang.<sup>137</sup> Die Tatsache, daß über Thomas von Aquin und auch über Duns Scotus (auf dem Wege über Wilhelm von Ware) die augustinischen Gedankengänge Gewalt bekamen, führte zur Zurückdrängung und zum völligen Vergessen der bonaventuranischen Trinitätsspekulation.

---

<sup>136</sup>Vgl. Schurr, Die Trinitätslehre des Boëthius im Lichte der „skythischen Kontroversen“. Paderborn 1935,

<sup>137</sup>Siehe hierzu: A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. I. Münster 1923. Derselbe, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts, in: Theologische Quartalschrift 106 (1925) 113—135. Derselbe, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 1926, 177—195. M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil. Münster 1930. Derselbe, Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe, in: Charisteria, AI. Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht. Reichenberg 1930. Derselbe, Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware, in: Aurelius Augustinus, hrsg. von Grabmann-Mausbach, Köln 1930.

Wer sich einmal von dem Reichtum und der Fülle des mittelalterlichen Denkens beglücken ließ, wird diese Tatsache als Verarmung empfinden. Es wäre ein Gewinn, wenn uns auch diese mittelalterliche Welt wieder zugänglich würde, ein noch größerer freilich, S. 62 wenn sie auch die christliche Verkündigung wieder befruchtete und aus ihrer freiwilligen Selbstbeschränkung herausführte.

## 12.

Auch auf das Morgenland übte Augustins Trinitätslehre im Mittelalter großen Einfluß aus. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts begannen die byzantinischen Theologen sich in das Augustinische Trinitätswerk zu vertiefen und es zu übersetzen, so Maximus Planudes.<sup>138</sup>

Was die hier gebotene Übersetzung angeht, so bemühte ich mich, nur so weit vom Wortlaut Augustins abzuweichen, als es das deutsche Sprachgefühl erforderte. Nicht entschließen konnte ich mich, die in den letzten Jahren versuchten Verdeutschungen von Substanz und Akzidens aufzunehmen oder um neue Versuche zu vermehren. Für einige verwandte lateinische Ausdrücke sei die deutsche Übertragung noch besonders benannt: ratio übersetzte ich, wo es eine geistige Kraft bedeutet, mit Verstand (☒ Vermögen, zu urteilen, Schlußfolgerungen zu ziehen), intellectus mit Vernunft (☒ intuitives Vermögen; vgl. die Angaben in Heinrich Schmidts Philosophischem Wörterbuch), intelligentia mit Einsicht, cogitatio mit Gedanke, cognitio mit Erkenntnis, notitia mit Kenntnis. Jedermann wird einsehen, daß sich manche lateinische Ausdrücke der Wiedergabe durch einen einzigen immer gleichen deutschen Ausdruck entziehen, daß umgekehrt die lateinische Sprache für manche Dinge oder Sachverhalte eine solche Mannigfaltigkeit von gleichbedeutenden Wörtern besitzt, daß man im Deutschen diese Mannigfaltigkeit nicht nachahmen kann. Ich hoffe, daß die lateinische Vorlage durch den deutschen Wortlaut durchscheint und daß der deutsche Text doch verständlich ist, ohne daß man den lateinischen für das Verständnis zu Rate ziehen muß. Da in der Einleitung das für das Verständnis des Werkes Notwendigste gesagt ist, konnten die S. 63 Anmerkungen auf wenige Erklärungen beschränkt werden.

Dankbar gestehe ich, daß ich manche Anregungen der Übersetzung verdanke, die E. Przywara in seinem Werke: Augustinus, Die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934, von einer Reihe von Texten aus Augustins Trinitätswerk bietet, sowie jener von O. Karrer, Augustinus, München 1925.

Zum Schlusse sei noch auf die dem Verständnis des augustinischen Werkes dienende Literatur hingewiesen. Es kommen alle über die augustinische Psychologie, Erkenntnislehre

---

<sup>138</sup>Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. München 1897, 99 f., 102 f., 545. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, IV. Band. Freiburg 1924, 448, 462. M. Rackl, Die griechischen Augustinusübersetzungen, in Miscellanea Francesco Ehrle, I, 1—38. Rom 1924.

und Gotteslehre, über seine Anschauung vom Glauben und Wissen handelnden Schriften in Betracht. Sie sind, soweit sie bis 1929 erschienen, genannt in dem heute wohl maßgebenden zusammenfassenden, für die Kenntnis des heiligen Augustinus unentbehrlichen Werke: Stefan Gilson, *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*. Übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M., Hellaerau 1930. Von den darin für die Gottes- und Dreieinigkeitslehre besonders wichtigen Büchern seien hervorgehoben: Theodor Gangauf, *Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigem*. Augsburg 1865. H. Weinand, *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*. Paderborn 1910. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*. Köln 1929 (2. Aufl.). J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin*. Paderborn 1919. F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de S. Augustin*. Paris 1927. P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris 1927. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Münster 1927.

Von den nach 1929 erschienenen zahlreichen Werken seien folgende erwähnt:

H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin 1929. R. Boigelot S. J., *Le mot personne dans les écrits trinitaires de saint Augustin*, in: *Nouvelle Revue théologique* 1930, 5—16. Ch. Boyer, *Essais sur la doctrine de S. 64 S. Augustin*. Paris 1932. R. Cairé, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin*. Paris 1934. F. Cavallera, *Les premiers formules trinitaires de saint Augustin*, in: *Bulletin littéraire ecclésiastique* 1930, 97—123. F. Cavallera, *La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du De «Trinitate»*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1930, 365—387; 1931, 5—19. G. Combès, *La charité d'après s. Augustin*. Paris 1934. Despiney, *Le chemin de la foi d'après s. Augustin*. Vézelay 1930. E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart 1934. R. Garrigou-Lagrange O. P., *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin*, in: *Vie Spirituelle* 1930, 95—111. J. Geysler, *Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Festschrift für M. Grabmann. Münster 1935, 169—187. Cl. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein*, in: *Catholica* 1932, 159—190. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1931. J. Hessen, *Zur Methode der Augustinusforschung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1931, 497—503. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Paris 1931. R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*. Paris 1934. E. Krebs, *Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer*. Köln 1930. R. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*. Amsterdam 1934. L. Legrand, *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin*. Paris 1931. G. M. Manser, *Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis zu Plotin*, in: *Divus Thomas (Freiburg)* 1930, 3—22. P. Montanari, *Il pensiero filosofico „De Trinitate“ di S. Agostino*, in: *Sophia* 1934, 194—199; 418—424. M. T. L. Penido, *Cur non Spiritus sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustinus et S. Thomas*, in: *Revue thomiste*

1930, 508—627. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*. Freiburg-Paderborn 1931. E. Pialat, *La théorie de la sensation chez s. Augustin*, in: *Archives Philosophiques* 1932, 95—127. A. Pincherle, *San Agostino d’Ippona vescovo et teologo*. Bari 1930. H. Rheinfelder, *Das Wort S. 65 „Person“*. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. Halle 1928. H. Scholz, *Augustinus und Descartes*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 1932, 142—147. W. Theiler, *Porphyrius und Augustin*. Halle 1933. W. Verwiebe, *Welt und Zeit bei Augustinus*. Leipzig 1933. Von den vielen Festschriften, die zum 1500. Todestag des heiligen Augustinus erschienen, seien genannt: Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft, hrsg. von M. Grabmann und J. Mausbach, Köln 1930, darin vor allem die Aufsätze: J. Geysler, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit*, S. 63—86. M. Grabmann, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken*, S. 87—110. B. Jansen S. J., *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der rationes aeternae*, S. 111—136. — *Miscellanea agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell’Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore*, Roma 1931. Siehe bes. im zweiten Band den Aufsatz von J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies*, S. 821—836. — *Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte. Rivista di Filosofia neo-scolastica, supplemento speciale al volume XXIII*. Mailand 1931. *Augustiniana. Dissertationes et Orationes habitae in celebratione Anni Jubilaei S. Augustini diebus 7a et 8a Augusti 1930 in Abbatia Averbodensi, Ordinis Praemonstratensis*. Averbode 1930. — *A monument to saint Augustine. Essays on some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary*. London 1930, bes. der Aufsatz von E. J. Watkin, *The mysticism of St. Augustine*, S. 103—119. — *Saint Augustin. Cahiers de la Nouvelle Journée* 17, Paris 1920. — *Acta hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae*. Turin-Rom 1931. — *XV Centenario de la muerte de S. Agustin*, in: *Religión y Cultura* 1931; bes. F. Marcos del Rio O. S. A. S. 66 *El Cristo místico y la comunión de los Santos según San Agustin*, S. 402—460.

Ferner vgl. die wertvollen Angaben bei E. Longpré, *S. Augustin et la pensée franciscaine*. *La France Franciscaine* 15 (1932) 1—76 und M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd. II. München 1936. Insbes. sind die drei ersten Aufsätze für das Verständnis des hl. Augustinus wichtig. Dort findet sich auch reiche weitere Literatur.