

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Zum Trinitätsdenken Augustins*)

Von Jacques-Albert Cottat, Delhi

Delhi, den 27. Oktober 1963.

Sehr geehrter Herr Professor,

Vor einigen Tagen erhielt ich einen Sonderabdruck Ihres Vortrags über »Die Denkform Augustins in seinem Werk *De trinitate*«.

Trotz vieler Arbeit drängt es mich, Ihnen ohne Aufschub zu sagen, wie sehr mich diese Schrift angesprochen hat. Der zweite Teil, der manche Aspekte der Trinitätslehre klärt, denen ich seit Jahren nachgehe, ist mir aus dem Herzen geschrieben. Insbesondere gilt dies von den antithetischen Strukturen der griechischen (vor allem kappadozischen) und der augustinischen (für das lateinische Denken maßgeblich gewordenen) Trinitätstheologie, und andererseits von der Spannung bei Augustinus selbst zwischen seiner Trinitätsmetaphysik und seiner im übrigen betont existentiell-heilsgeschichtlichen Theologie; diese beiden Kontraste haben mir von jeher Schwierigkeiten bereitet. Sie beleuchten diese Schwierigkeiten in dem Satz: »Zu der apersonal gedachten *Usia* kann man jedoch nicht beten.« Ich stelle fest, daß Sie den Ausweg in der Wiederbeherzigung des auch in der römischen Liturgie enthaltenen, aber im lateinischen Raume unter dem Einfluß Augustins immer mehr zurückgetretenen *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*, das heißt also in der Neubelebung des Trinitätsdenkens der griechischen Kirchenväter erblicken.

Nun spornt mich Ihr Vortrag an, folgendem Gedankengang nachzugehen. Wenn man mit Augustinus von der metaphysisch umschriebenen Einheit Gottes *ausgeht*, das heißt von dem der menschlichen Erkenntnis zugänglichen *ipsum esse* bzw. *esse purum*, und nicht, wie die griechischen Väter, von den drei Personen, so wie sie das Neue Testament einmalig offenbart, wenn m. a. W. der Ansatz- und Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis ein metaphysisch-natürlicher, spekulativer und nicht ein exegetisch-übernatürlicher, existentieller ist, dann besteht die Gefahr, daß der Schritt zur Dreipersonlichkeit nur noch in Form eines uneingestandenen Modalismus erfolgen kann, das heißt um den Preis einer latenten Entpersönlichung der drei Hypostasen. Warum ist dem so? lautet meine Frage; diese beschäftigt mich u. a. schon deswegen, weil der einheitstrunkene Osten, dessen höchste »göttliche« Ternare wesenhaft modalistisch sind, mir aus dem selben Grunde in eine ähnliche Sackgasse zu geraten scheint. Die Erklärung, die mir seit Jahren vorschwebt und auf welche beim Lesen Ihres Vortrages neues Licht fiel, geht in folgender Richtung,

Gott, ob der Mensch ihn vorchristlich oder christlich, griechisch oder »lateinisch« denkt, ist jedem Menschen innerlicher als er sich selbst, wie es ja der hl. Augustinus selbst – und zwar im Anschluß an die griechischen Väter – prägnant formuliert. Jeder Versuch, Gott metaphysisch zu umschreiben, mag er noch so sehr auf ein rein objektives, transsubjektives Absolutum hinzielen, bringt immer zugleich die verborgensten Winkel der verbewußten Seelentiefe in Bewegung, das heißt jenen Seelengrund, in welchem der in Kontemplation versunkene Mensch sich zunächst nicht als eine Person unter andern, ja nicht einmal als im Gegenüber zu Gott erlebt, sondern als ungeschiedene, undifferenzierbare und somit vor-personale Einheit, gleichsam als allumfassenden, uferlosen und unauslotbaren »Untergrund«, als jene unobjektivierbare Urtiefe, die bei Augustinus bald *abyssus cordis*, bald *cor occultum*, meist aber *Memoria* heißt, nennt er doch diese in den *Confessiones abyssus humanae conscientiae*. Dieses, heute allgemein »natürliche Mystik« genannte Erlebnis ist in Ost und West einhellig bezeugt; es wird von Plotin u. a. in jenen Stellen der *Enneaden* geschildert, deren Lektüre – laut P. Henry und Courcelles – in der Seele des immer noch manichäistisch geprägten Augustin, kurz vor

*) Anstelle einer Rezension zu Michael Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate*. München 1962. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte. Jahrgang 6, Heft 6.)

seiner Bekehrung, eine »unglaubliche Feuersbrunst« angefacht hat (Contra Academicos II, 2,5: *incredibile . . . incredibile . . . incredibile incendium*).

Ich frage mich, ob diese mystische Phase oder Stufe nicht unweigerlich eine doppelte Neigung oder Versuchung zur Folge hat, nämlich erstens, in diesem überwältigenden Einheitserlebnis zu verweilen, bei dieser immanenten Vorform der personalen Gotteserfahrung stehen zu bleiben und (auch wenn das nicht der Fall ist) zweitens, diese immanente, vor-gegenständliche, undifferenzierte Einheit des Seelengrundes als Höchstform der Einheit, als Einheit *kat' exochên* zu betrachten und sie daher unbesehen zu übertragen, zu »projizieren« auf die transzendenten, übergegenständlichen, laut christlicher Offenbarung maximal differenzierte (drei-persönliche) Einheit Gottes. Liegt nicht jedem Monismus diese »Verwechslung«, diese unbewußte Projektion, diese unbemerkte »Hypostasierung« der Seelentiefe irgendwie zugrunde? In der vedantischen, von Shankara wörtlich, das heißt extrem monistisch ausgelegten Gleichung: »Atma (das innerste Selbst) ist Brahma« ist diese metaphysische Hypostasierung der mystischen Innerlichkeit geradezu explizit. Sie trifft m.E. implizit ebenfalls zu auf das plotinische *Hen*, das heißt auf die quidditäts- und qualitätslose »Einheit« oder über-intelligible, aber mystisch erfahrbare »erste Hypostase«: implizit und daher unbeachteter und verfanglicher!

Letzteres scheint mir bei der Beurteilung der »Denkform Augustins« bedeutsam. Die genannte ausdrückliche und eindeutige »Gleichung« des Vedanta hätte Augustinus entschieden abgelehnt, und er hätte dabei zugleich jene Verwechslungsgefahr aufgedeckt und somit wahrscheinlich seinen Gottesbegriff viel früher von jedem Monismus gereinigt. Ist aber beim plotinischen *Hen* jene eminent monistische Verwechslung zweier Einheitsbegriffe bzw. Hypostasierung des Seelengrundes unausdrücklich und verschleiert, dann könnte sich, beim starken Einfluß Plotins auf sein Denken, ein verkappter Monismus desto leichter eingeschlichen und jene nie ganz überwundene »Spannung« zwischen diesem und seinem theologisch-heilshaften Gottesbegriff bewirkt haben. Das wäre vielleicht eine weitere Erklärung zu Ihrer Äußerung: »Auf jeden Fall gilt: Die Trinitätsmetaphysik konnte sich im Denken Augustins nicht restlos durchsetzen« (S. 25). In der Tat: in dem Maße, wie er nicht nur den Abgrund seiner eigenen Seele, sondern auch den Abgrund Gottes metaphysisch als reine Einheit dachte, mußte ihm die unüberholbar personale, das heißt letztlich tri-personale Einheit Gottes immer wieder als metaphysische Unmöglichkeit vorkommen, konnte sich somit sein Blick nie der inter-personalen *Communio* als der Höchstform der *Unitas*, nie dem Geheimnis der Inter-Subjektivität in Gott als der übermetaphysischen Vollendung aller Einheit vorbehaltlos und uneingeschränkt öffnen. Die augustinische Analogie zwischen der Dreifaltigkeit und den drei Funktionen der Seele (*memoria*, *intellectus*, *voluntas*) legt denn auch die Einheit Gottes als einer Person, nicht aber die Einheit dreier göttlicher Personen nahe.

Bedenkt man, daß Augustinus sowohl der größte Metaphysiker des christlichen Altertums wie auch der Vater des abendländischen Personalismus ist, daß der *Doctor Trinitatis* auch »*Doctor Confrontationis*« genannt werden könnte, so muß der Grad seiner inneren Spannung, die Sie schildern, von einer kaum nachvollziehbaren Intensität gewesen sein, bestand sie doch in der ständigen tragischen Versuchung, denselben Gott, den er als letztlich dreipersönlich und somit unüberbietbar personal anbetete, zugleich als letztlich übertrinitarisch zu denken, Ihn als unterschiedslos und somit – christlich gesehen – apersonale *divinitas*, *essentia* oder *natura* zu begreifen, Ihn also gleichzeitig zu entpersönlichen. Einen trinitarisch denkenden Christen muß es zum Beispiel überraschen – um nur diesen Widerspruch herauszugreifen –, daß er, wie Sie schreiben, den sogenannten Platonikern (das heißt Plotin und den Neuplatonikern) einerseits »die Erkenntnis der Trinität zuschreibt«, sie aber andererseits »schwer tadelt, weil sie nicht zur Anerkennung der Menschwerdung gelangt seien« (S. 19). Denn erstens sind die drei neuplatonischen, »vertikalen« Hypostasen (das Eine, der *Noûs* und die Weltseele) meilenweit entfernt von der christlichen, »horizontalen« Dreifaltigkeit (hier schlägt, wie so oft die Extreme, der Modalismus um in extremen Subordinatianismus); und zweitens kann man den nicht-christlichen Neuplatonikern kaum vorwerfen, daß sie trotz ihrer »trinitarischen« (genauer: »triadischen«) Schau die Inkarnation verkannt haben, denn von jener läßt sich nicht auf diese schließen; mehr noch, auch die christliche Dreifaltigkeit ist keine metaphysische Prämisse, aus der sich die Menschwerdung ableiten ließe, vielmehr ist umgekehrt die Menschwerdung, sind die Worte und das Wesen des *totus Deus* – *totus homo* die »Prämisse«, an welchen die Trinität aufleuchtet und sich ablesen läßt. – Die »Spannung« im augustinischen Denken erscheint hier als unüberbrückbar.

Liegt nun aber diesem Konflikt die oben skizzierte »Verwechslung« zugrunde, dann dürfte er auch überwindbar sein, und zwar glaube ich dadurch, daß die metaphysische Sicht der griechischen Trinitätslehre untergeordnet und in diese einbezogen wird; das ist nämlich viel eher möglich, wenn diese Sicht in Wirklichkeit, wenigstens zum Teil, der metaphysische Ausdruck einer »mystischen« Tiefenerfahrung Gottes ist, was noch kurz nahezulegen ist.

Der oben geschilderten Gefahr der Entpersönlichung ist von vornherein der Riegel vorge-schoben, wenn man mit den griechischen Vätern von der Dreipersönlichkeit Gottes als dem gesicherten, geoffenbarten Felsen ausgeht und in der göttlichen Einheit ein zunächst unfaßbares Geheimnis erblickt, und nicht umgekehrt, wie Augustinus, von der »evidenten« Einheit zum Mysterium der Trinität fortschreitet. Dann ist nämlich, wie Sie eindrücklich betonen, die geheimnisvolle Einheit Gottes ganz im Vater verankert, ja sie fällt mit dem eminent personalen – und das heißt je und je inter-personalen – Vater als dem anfangslosen Ursprung und dem höchsten Gipfel der Trinität zusammen; der Weg zu Gott führt dann keineswegs direkt zum Mysterium Seiner Einheit – zum »Abgrund des Vaters« (Origenes) –, sondern er steigt vom und im Heiligen Geist auf zum Sohn und über diesen zum Vater: er führt in Spiritu Sancto per Filium ad Patrem, wie die römische Liturgie – nicht aber die lateinische Theologie und Spiritualität – im Anschluß an die griechische Patristik singt. In dieser Perspektive bleibt nun, so scheint mir, die erwähnte »Verwechslung« zwischen menschlicher und göttlicher Innerlichkeit und Einheit verhältnismäßig harmlos, weil ihre Gefahr neutralisiert wird. Denn das interior intimo meo gilt dann nicht von Gott schlechthin, sondern zunächst vom Heiligen Geist, in dem der Aufstieg zu Gott ja erst beginnt: Dieser nimmt gleichsam den Menschen von seinem innersten Seelengrunde und zugleich von seinem höchsten Gipfel (summo meo) aus in sich auf, aber nicht so, daß er dort verweilt, sondern derart, daß Er ihn von dort aus hinauf- und hineinhebt in den Sohn und über Diesem erst in den Vater. Die augustinische Analogie zwischen der Trinität und den Hauptfunktionen der Seele – Vater: memoria, Sohn: intellectus, Heiliger Geist: voluntas bzw. amor – bleibt davon unberührt, geht es hier doch gar nicht um eine metaphysisch-psychologische Analogie zwischen Gott in Sich und den Aspekten der Seele, sondern um den existentiellen Begegnungs- und Berührungspunkt zwischen Gott und der Seelenmitte, um die Frage, welche »Dimension« Gottes in den Menschen »einbricht«. Diese Dimension ist die von Gott aus Sich heraus in das Innerste des Menschen hinein ausgesandte göttliche »Wirkkraft«, das heißt der ebenfalls wesenhaft personale – also inter-personale – Heilige Geist. Es liegt auf der Hand, daß in dieser Schau nicht zunächst die voluntas mit dem Heiligen Geist in Beziehung tritt, wie in der augustinischen Analogie, sondern die Memoria, und zwar, ganz augustinisch, die Memoria als vorbewußte Persontiefe und »Abgrund des Herzens«. Die analogisierende Perspektive kehrt sich um, allerdings nur in bezug auf die Memoria, denn Erkenntnis und Liebe sind im Schoße des Heiligen Geistes nunmehr untrennbar eins; keine von beiden läßt sich dann noch gesondert dem Sohn oder dem Vater »zuschreiben«; sie schreiten »ungetrennt und unvermischt« fort und fort per Filium ad Patrem: filii in Filio!

Trifft somit die Vermutung zu, daß Augustinus, wenn er von der Einheit Gottes spricht, immer zugleich den ungeschiedenen Einheitsgrund der Memoria meint, dann weicht die tragische Spannung von »Metaphysisch-Ewigem und Heilhaft-Geschichtlichem« einer zwar dramatischen, aber keineswegs widersprüchlichen, sondern vielmehr verklärend-umwandelnden Begegnung des Menschen von der Seelentiefe aus mit den Tiefen des dreipersönlichen Gottes, es gelingt diesen zwei scheinbar unversöhnlichen Sichten sich »im Heiligen Geist zu einer untrennbaren Einheit zu verschränken« (S. 25). Sehr bedeutsam erscheint es mir, daß Sie mit diesem Satz ein gerade für Augustinus selbst zentrales Anliegen ausdrücken konnten, obwohl er leider »über die Problematik nicht reflektiert« hat. Wäre er nicht anhand der spekulativen Metaphysik Plotins, sondern anhand der phänomenologisch klareren und aufschlußreicheren Spiritualität des Vedanta vom kraß-pantheistischen Manichäismus zu Christus erwacht, so wäre ihm nicht nur, wie schon gesagt, die Problematik aufgeleuchtet, sondern wahrscheinlich auch ihre Lösung »im Heiligen Geiste«, zeigt doch Ihre Abhandlung eindeutige Ansätze Augustins zu dieser Lösung. »Da der Heilige Geist«, schreiben Sie zum Beispiel von seiner Geistlehre, »die innergöttliche Liebe ist, wird durch ihn die Liebe Gottes in die menschlichen Herzen eingegossen« (S. 24); mehr noch, da der Heilige Geist »das gemeinsame Geschenk von Vater und Sohn ist« und »von beiden den Menschen geschenkt wird«, kann er daher laut Augustinus »auch unser Geist heißen (de trinitate XV 17ff.; V, 15f.; IV, 20, 29)«! Sie deuten hierbei mit Recht auf die Gefahr hin, daß damit der Heilige Geist »allzusehr in die Schöpfung verwickelt zu werden« droht. Diese Gefahr dürfte indes nur im Rahmen einer metaphysisch-statischen Gotteslehre verhängnisvoll sein, in einer spirituell-dynamischen Theologie, etwa in derjenigen Bonaventuras, scheint mir, wie schon angedeutet, die Gefahr gebannt und gleichsam überkompensiert durch die trinitarische Dynamik des per Filium ad Patrem hingebordneten Heiligen Geistes, der den gesamten – laut griechischer Patristik im Heiligen Geiste geschaffenen – menschlichen und außermenschlichen Kosmos in sein göttliches »Gravitationsfeld« zieht.

Is: nicht der heilige Bonaventura gerade dadurch seinem Meister Augustinus am treuesten geblieben, daß er in seiner Trinitätslehre über seinen Meister hinweg auf die spirituell-dynamische Sicht der griechischen Väter zurückgriff und diese, das Werk de trinitate korrigierend, neu belebte? Sie haben in Japan die Erfahrung gemacht, daß der geistige Asiate für Bonaventura

viel ansprechbarer ist als für Thomas von Aquin. In der Tat, so monistisch-statisch sich der Ostmensch als Metaphysiker oft gebärden mag, seine Spiritualität ist im Gegensatz dazu im Grunde dynamisch, wandlungsfähig, bewußt oder unbewußt gottoffen und in diesem Sinne recht eigentlich »pneumatisch«. Das vom Christen dem Asiaten existentiell vorgelebte Hineinheben des Seelengrundes in den Heiligen Geist ist apologetisch unvergleichlich wirksamer als das Predigen der erhabensten Trinitätsmetaphysik, und ist diese gar noch monistisch gefärbt, so droht sie lediglich den Asiaten in seinen spekulativen Irrlehren zu bestätigen und seine »natürliche« *praeparatio evangelica* im Keime zu ersticken.

Daher scheint mir die von Ihnen empfohlene Wiederbelebung des *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* von zentraler Bedeutung für beide »religiösen Hemisphären der Menschheit«.