

AURELIUS AUGUSTINUS

De trinitate

(Bücher VIII-XI, XIV-XV,
Anhang: Buch V)

Neu übersetzt
und mit Einleitung herausgegeben
von
Johann Kreuzer

Lateinisch–deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Augustinus, Aurelius: De trinitate : (Bücher VIII–XI,
XIV–XV, Anhang Buch V) lateinisch/deutsch / Aurelius
Augustinus. Neu übers. und mit einer Einl. hrsg. von
Johann Kreuzer. – Hamburg : Meiner, 2001
(Philosophische Bibliothek ; 523)
ISBN 3-7873-1578-0

© Felix Meiner Verlag 2001. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Carstens, Schneverdingen. Bindung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	VII
1. Zu dieser Ausgabe	VII
2. Trinität als Gegenstand philosophischer Betrachtung	X
3. Der Kontext	XIV
4. Augustinus' Analyse des Denkens der Trinität ..	XXI
5. Zum Aufbau der ganzen Schrift	XXXII
6. Augustinus' Innovationen	XLII
7. Zur Rezeption und Fortwirkung	LI
Editorische Notiz	LXIX
Auswahlbibliographie	LXXI

Aurelius Augustinus

De trinitate

Liber VIII / Buch VIII	2/3
Liber IX / Buch IX	46/47
Liber X / Buch X	86/87
Liber XI / Buch XI	128/129
Liber XIV / Buch XIV	178/179
Liber XV / Buch XV	248/249
Appendix / Anhang	
Liber V / Buch V – Die Kategorie der Relation	370/371
Anmerkungen des Herausgebers	397

EINLEITUNG

1.

Zu dieser Ausgabe

Die fünfzehn Bücher »De trinitate« sind Augustinus' religionsphilosophisches Hauptwerk. An Argumentationskraft und Bedeutung steht es gleichrangig neben den »Confessiones« und »De civitate dei«. Und was für diese vielleicht wirkmächtigsten Schriften von Augustinus gilt, trifft gerade auch auf »De trinitate« als den in theoretischer Hinsicht zentralen Text zu: sein Werk dokumentiert in singulärer Weise das Ende antiker Denk- und Lebenshaltung.¹ Der damit verbundene Paradigmenwechsel zeigt sich in »De trinitate« anhand verschiedener neuer Frage- und Themenstellungen, deren Bedeutung im Hinblick darauf, was man Geschichte der Philosophie des Geistes nennen mag, über den philosophiegeschichtlichen Ort von Augustinus – die Spätantike – weit hinausreicht: Grund genug, dieses sein theoretisches Hauptwerk wieder einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Die folgende Edition versteht sich als Studienausgabe, die »De trinitate« im Rahmen einer Philosophischen Bibliothek präsentiert. Sie beschränkt sich bewußt auf die geisttheoretisch wie bewußtseinsphilosophisch zentralen Bücher VIII–XI, XIV und XV – und bietet im Anhang die entscheidenden Passagen des in relationstheoretischer Hinsicht wichtigen Buches V. Es sind vornehmlich die in dieser Studienausgabe enthaltenen Bücher, in denen sich der philosophische Ertrag von Augusti-

¹ Vgl. H.I. Marrou, *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 21949, dtsh. Paderborn 1981; K. Flasch, *Augustin – Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; J. Kreuzer, *Augustinus-Einführung*, Frankfurt/M.-New York 1995. Vgl. auch C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992.

nus' Versuch findet, den Mythos bzw. das Mythologem der Trinität mit Hilfe der Vernunft zu rekonstruieren. Diesen philosophischen Ertrag einer breiteren Diskussion zur Verfügung zu stellen ist das primäre Ziel dieser Studienausgabe.

Was diesen Ertrag angeht, so hat Hegel gewiß recht, wenn er konstatiert, daß »(u)ngeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation [...] die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen (hatten), und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. [...] Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst bestimmt, das sich Maß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise, [...] diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Um das, was das Prinzip des Christentums ist, zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als konkreter Geist erkannt sein; und dies ist die eigentümliche Form bei den Kirchenvätern.«² Es ist hier nicht der Ort, um der Berechtigung dieses Hegelschen Diktums en detail nachzugehen. Wichtig ist, worauf es den Nachdruck legt: Das ist die Konkretion des Geistes – das Begreifen des konkreten Daseins des Geistes, und zwar nicht bloß seinen Denkformen nach. Gerade hier wird das Spezifikum der christlichen Fassung des Mythos ›Trinität‹, die Menschwerdung des göttlichen Logos, zum produktiven Anstoß philosophischer Reflexion.³ Es ist kein Zufall, daß Augustinus in diesem Zusammenhang dem Begriff philosophischer bzw. bewußtseinstheoretischer Spekulation

² G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Philosophie des Mittelalters (= Theorie-Werkausgabe Bd. 19), Frankfurt/M. 1971, S. 495. – Zu Aspekten der Sachrelevanz der von Hegel so genannten ›zweiten Periode der Philosophie‹ vgl. J. Kreuzer, Gestalten mittelalterlicher Philosophie, München 2000.

³ Zu der Dreier-Struktur, die seit der Antike in der europäischen Geistes- wie Kulturgeschichte insgesamt als Grund- und Ordnungsschema fungiert, vgl. R. Brandt, D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip in der europäischen Kulturgeschichte 1,2,3/4, Wiesbaden 1991 ND München 1998; W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, S. 63 ff., 170 ff.; R. Mehrlein, Art. »Drei«, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. IV, Stuttgart 1959.

seine Etymologie und Deutung gegeben hat: in Buch XV unterscheidet er den Begriff ›Spekulation‹ von *specula* (Beobachtungsanhöhen) und *speculari* (›spähen‹, einem militärtechnischen terminus), um ihn – im Hinblick auf 1 Kor. 13,12 – von *speculum* abzuleiten: »*speculantes dicit, per speculum uidentes, non de specula prospicientes*«. ⁴ Trinitätsspekulation erweist sich damit methodisch wie von seinem Gegenstand her als ›Spiegeldenken‹: als Reflexion der Trinität im Bewußtsein. »De trinitate« ist der erste Versuch oder Entwurf, der diese Trinitätslehre in umfassender Weise formuliert.

An den von den Glaubensgewißheiten beider Testamente ausgehenden und sie ›spekulativ‹ durchdringenden bzw. bewußtseinstheoretisch rekonstruierenden fünfzehn Büchern von »De trinitate« hat Augustinus zwanzig Jahre (von 399–419 n. Chr.) gearbeitet. Der lange Zeitraum dieser Arbeit – vergleichbar nur der an dem ›großen und schwierigen Werk‹ »De civitate dei« und im Unterschied zu den 397–401 beinahe zügig geschriebenen »Confessiones« – verdeutlicht den Schwierigkeitsgrad des Gegenstandes. Augustinus hat ihn markiert, wenn er festhält, daß die christliche Religion mit den Lehren der Platoniker bei ›Veränderung weniger Wörter‹ übereinstimme. ⁵ Das bedeutet als Anspruch wie Postulat, daß sich die Gehalte dieser Religion mit der avanciertesten Form philosophischer Reflexion, die im 5. Jahrhundert n. Chr. zugänglich war, vereinbaren – das aber heißt: mit deren Mitteln erklären und rekonstruieren – lassen.

Im Hinblick auf diese erklärende Rekonstruktion hat Augustinus das Stichwort vom ›Glauben, der nach Einsicht sucht‹, formuliert: »*fides quaerit, intellectus inuenit*« (vgl. De trin XV,2,2, S. 250). ⁶ Dieses nicht zufällig in »De trinitate« formulierte Stichwort hat grundlegende Bedeutung nicht bloß für den

⁴ Vgl. De trin. XV,8,14, diese Ausgabe S. 282.

⁵ Vgl. De vera religione 4,7; Confessiones VII,9,13.

⁶ Das Methodenpostulat des »*Fides quaerens intellectum*« war der ursprüngliche Titel des »Proslogion« von Anselm v. Canterbury, in dem jenes Argument vorgetragen wird, das als ›ontologischer Gottesbeweis‹ Epoche gemacht hat (vgl. Proslogion, Prooem., Kap. I–IV).

Gegenstand Trinität, sondern für die weitere Tradition ›westlicher‹ Religionsphilosophie insgesamt. Was hier *fides* heißt, umfaßt die Gewißheiten unmittelbarer lebensgeschichtlicher oder lebensweltlicher Art, die den motivationalen Ausgangspunkt bilden für die Frage, was Vernunft und Bewußtsein sind. Die *fides* steht, anders gesagt, für den lebensweltlichen Horizont der Vernunft: für die Strebungen, Interessen und Bedürfnisse, die zum Verstehen und zur Einsicht motivieren. Aber ›Geltung‹, Anspruch auf Verbindlichkeit, kann nur dieses Verstehen der Einsicht beanspruchen. Dieses Verstehen der Einsicht (der »intellectus«) hat für Augustinus Priorität. Damit ist es die »ratio« (die ›schlußfolgernde Kraft des Verstandes‹), die die Glaubensgewißheit(en) der *fides* zur Einsicht und Erkenntnis führt.⁷ Daß Augustinus mit dem »*fides quaerit intellectus invenit*« die Priorität des Intellekts gerade in »*De trinitate*« exponiert und zum Maßstab gemacht hat, kann für die weitere Tradition christlicher Religionsphilosophie gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

2.

*Trinität als Gegenstand
philosophischer Betrachtung*

Augustinus hat das Programm einer philosophischen Rekonstruktion des Gegenstandes Trinität nicht erfunden. Vorläufer sind hier insbesondere (um nur diese beiden zu nennen) Porphyrios und Marius Victorinus.⁸ Aber Augustinus hat – sozusagen provoziert durch das mythologische Datum, daß der ge-

⁷ Vgl. Augustinus schon in »*De vera religione*« 24,45. Vgl. auch die Definition in »*De ordine*«: »Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.« (De ord. 2,26) An diesem Rationalitätspostulat hat Augustinus zeitlebens festgehalten. – Zur »*ratiocinans potentia*« vgl. Conf. VII,17,23 (u. ö.).

⁸ Zur Bezugnahme auf Marius Victorinus vgl. Confessiones VIII,2,3 (und auch *De civitate dei* 10,29); auf Porphyrios vgl. *De civitate dei* 10,23ff. – Zur (kontroversen) Diskussion dieser beiden Vorläufer vgl. E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmeta-

glaubte Gott als *trinitas* zu begreifen ist⁹ – als erster die Frage insbesondere nach den bewußtseinsphilosophischen Gehalten und den Implikationen des Gegenstandes Trinität mit dem Versuch seiner systematischen Rekonstruktion beantwortet und dabei in originärer Weise eine Theorie entwickelt, die Bewußtsein a) – im Anschluß an Plotin – als dynamische Selbstbeziehung und b) diese Selbstbeziehung des Geistes zugleich aber von der Endlichkeit des Bewußtseins her begreift. In »De trinitate« wird die Selbstbeziehung des Bewußtseins in seiner Beziehung-auf-Anderes nach Maßgabe der sich selbst begreifenden Endlichkeit der Vernunft entwickelt. Dafür steht, daß sich die *mens* als ›Bild‹ begreift – als ›bloßes‹ Bild jener Trinität gegenüber, die sie als göttliche denkt, aber eben doch als ihr Bild (vgl. z. B. De trin. IX,2,2, S. 50/51; X,12,19, S. 126/27). Worin besteht – was zeigt die Semantik eines Bildes? Es ist nicht das ›Abbild‹ eines daneben verfügbaren ›Urbildes‹, sondern die erscheinende Wirklichkeit eben dieses gedachten ›Urbildes‹. Für die Geiststruktur menschlichen Bewußtseins heißt das, daß es als Erscheinung eben jenes Grundes (›göttliche Trinität‹) zu begreifen ist, bezüglich dem es sich als Erscheinung (als ›Bild‹) denkt. Augustinus begreift diese Relation von der Endlichkeit dieses Bildes (das wir nach Gen. 1,26 sind) her: er denkt sie sozusagen – und das unterscheidet ihn von Plotin – ›von unten nach oben‹. Von zentraler Bedeutung sind hier die Entdeckung des »abditum mentis« als der »interior mentis memoria« oder »memoria principa-

physik, Stuttgart 1932; W. Theiler, Porphyrios und Augustin, in: Forschungen zum Neo-Platonismus, Berlin 1966 (zuerst 1933); G. Madec, Augustin: Disciple et adversaire de Porphyre, in: Revue des Études Augustiniennes 10 (1964), S. 365–69; H. Dörrie, Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustinus, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. v. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 410–439, und zusammenfassend P. Hadot, Porphyre et Victorinus, Paris 1968.

⁹ Vgl. De trin. IX,1,1; XV,7,11; 26,45 (vgl. S. 47; 274; 348) und die bündige Definition: »Deus autem trinitas« (De trinitate VII,6,12, hg. v. W.J. Mountain/Fr. Glorie, Turnhout 1968 (CCL 50/50A), S. 266) – Die knappe Definition »Deus = trinitas« durchzieht Augustinus' ganzes Werk (vgl. z. B. De vera religione 18,35; De civitate dei XI,26; Retractationes II,15,1).

lis«, mit der Augustinus darüber hinausgeht, Erinnern als bloße (>innere<) Kopie einer gegebenen (>äußeren<) Erfahrung zu denken.¹⁰ Dieses gewandelte Verständnis der Erinnerung ist es, das den Entwurf einer Theorie endlicher Subjektivität ermöglicht, der in bzw. mit »De trinitate« vorliegt.¹¹

Das geschieht in einem doppelten Kontext. Erstens sind es philosophische Problemlagen, in die hinein diese Rekonstruktion erfolgt.¹² Zweitens hatten sich die Fragebestände und Problemstellungen theoretischer Reflexion mit der durch das Christentum aufgekommenen »neuen Religion«, wie Hegel zusammenfassend formuliert, verändert und erweitert: »Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn sie hat zu ihrem wesentlichen Prinzip, daß [...] Gott nicht bloß eine Vorstellung überhaupt ist, sondern daß Gott als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird. Nur das Konkrete ist das Wahre. [...] Die nähere Gestalt desselben in der christlichen Religion ist, daß den Menschen [...] zum Bewußtsein gekommen ist die Einheit der göttlichen und

¹⁰ Vgl. De trin. XIV,7,9/10, S. 200; XV,21,41, S. 336. – Hier schließt »De trinitate« direkt an die »Confessiones«, und zwar insbes. Buch X, an. – Zur grundlegenden Bedeutung der Memoria bei Augustinus vgl. J. Kreuzer, Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995, insbes. S. 16-104.

¹¹ Vgl. J. Brachtendorf, Einleitung zu, ders. (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins *De trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschungen, Paderborn 2000, S. 7; vgl. auch ders., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Hamburg 2000. Das Konzept endlicher Subjektivität ist der Ort, an dem sich Metaphysik und Geschichte treffen, vgl. M. Schmaus, Nachwort zu: Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, ND Münster 1967, S. XXI.

¹² Zu diesen Problemlagen vgl. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam ²1967; P. Courcelle, Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard (3 Bde.), Paris 1974; W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt/M. 1991; ders., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001; K. Oehler, Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike, Würzburg 1997.

menschlichen Natur [...]«.¹³ Diese Erweiterung bzw. Veränderung hat in zentraler Weise mit dem Glauben an die Menschwerdung des Göttlichen bzw. des göttlichen Logos zu tun, die insbesondere der Beginn des Johannes-Evangeliums aussagt (zur Inkarnation oder Fleischwerdung, die als exemplarisch geschehen im historischen Christus geglaubt wird, vgl. insbes. Joh. 1,14).¹⁴ Dem göttlichen Logos eignet damit nicht nur jene Selbstbeziehung, die dem ›Denken des Denkens‹ (spätestens) seit Aristoteles zugesprochen und an ihm reflektiert wird. Die Selbstbeziehung des göttlichen Logos ist vielmehr zu denken – oder soll gedacht werden (können) – als dynamische Struktur seiner Verendlichung und Menschwerdung im konkreten, je individuellen Sinn. Was hier Menschwerdung heißt, geht über die ›Spiegelbildlichkeit‹ zwischen ›Vater‹ und ›Sohn‹, die Plotin vor Augustinus als Relation von *hen* und *nus* reflektiert und vorgegeben hat, hinaus.¹⁵ Hier gilt es noch einmal bei Hegel innezuhalten, der die philosophiegeschichtliche Signifikanz dieser mit dem Zentrum des christlichen Trinitätsbegriffs verbundenen Veränderung (in) der Selbstreflexion dessen, was Geist ist, mit seltener Präzision festgehalten hat. »(Es) ist nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist notwendig, daß es auch gewußt wird im Zusammenhang mit dem Menschen, daß Christus ein wirklicher Mensch war. Dies ist der Zusammenhang mit dem Menschen, als Diesem; dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christentum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze.«¹⁶ Deshalb stellt »De trinitate« – bei allen Vergrößerungen gegenüber Plotins Analysen der Selbstreflexion des Geistes in seinen Denkformen – im Übergang zur Epoche postantiken Denkens den avanciertesten Ver-

¹³ Vgl. Hegel, Vorlesungen, a.a.O., S. 493.

¹⁴ Zur *exemplarischen* Menschwerdung des göttlichen Logos in Christus vgl. bei Augustinus, Confessiones X,43,68, und Enarratio in Ps. 70, s.II,10 (vgl. Anm. 131).

¹⁵ Vgl. bei Plotin z. B. Enn. III,8,11; V,8,12.

¹⁶ Vgl. Hegel, Vorlesungen, a.a.O., S. 506. Vgl. auch Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4. Hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1986, S. 15.

such einer Selbstreflexion des Geistes in seiner konkreten Endlichkeit dar. Ein Versuch, dessen Motive und Fragestellungen zugleich weit über den philosophiegeschichtlichen Ort von Augustinus hinausreichen.

3.

Der Kontext

Doch noch einmal zurück zu diesem philosophie- wie religionsgeschichtlichen *Kontext*. Auf drei Problemstellungen – eine des sich religiös äußernden Weltverständnisses, eine theologische wie schließlich die philosophische, die ihr entspricht – soll hier wenigstens hingewiesen werden, um den philosophiegeschichtlichen ›Ort‹ von ›De trinitate‹ zu markieren.

a) Was die Frage des religiösen Weltverständnisses und seiner Transformation am Ende der Antike betrifft, so war die ›marcionitische Herausforderung‹ oder zumindest ihr Nachhall gerade noch im 4. Jahrhundert präsent.¹⁷ Es ist die die Gnosis insgesamt durchziehende ›Welt-Gott-Entzweiung‹ und der sie kennzeichnende ›anthropologische Akosmismus‹, der sich in Marcions ›Evangelium vom fremden Gott‹ zeigt.¹⁸ In ihm artikuliert sich im jüdisch-christlichen Kontext die Reaktion auf die Verzögerung der Parusie, die sich zum gnostischen Protest gegen die durch Fatum oder Gesetz bestimmte Verfaßtheit dieser Welt

¹⁷ Marcion, der »von der Alten Kirche meistbekämpfte Häretiker« (vgl. Der Kleine Pauly Bd. 3, ND München 1984, Sp. 1039), der in der Mitte des 2. Jahrhunderts eine eigene, sich schnell ausbreitende Gemeinschaft gegründet hatte, stellte insbes. dem ›Schöpfergott‹ des Alten Testaments den ›Erlösergott‹ entgegen, der sich in Christus offenbart habe. Vgl. A. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, ND Berlin 1960.

¹⁸ Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist Teil 1, Göttingen 1934 21954; Teil 2, Göttingen 1993, S. 364 ff.; H. Blumenberg, Die mißlungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr, in: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1988, S. 139–149; J. Taubes, Weltfremdheit. Die Gnosis und ihre Folgen, in: Vom Kult zur Kultur. Hg. v. A.u.J. Assmann, W.-D. Hartwich, W. Menninghaus, München 1996, S. 99–197.

potenziert. Der demiurgische Schöpfer-Gott könne unmöglich mit dem geglaubten Erlöser-Gott identisch sein. Der Immanenz dieser (unerlösten) Welt wird die Transzendenz eines ›fremden Gottes‹ gegenüber-, der sinnentleerten diesseitigen Natur des Geistes die Transzendenz einer schlechthin anderen Natur Gottes entgegengesetzt.¹⁹ Das ist das – gewissermaßen einen apokalyptischen Notstand artikulierende – Gegenprogramm zum (trinitarischen) Versuch, die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, für die die Menschwerdung des Göttlichen steht, reflexiv bzw. geisttheoretisch einzuholen. Gegenüber dem gnostischen Dualismus Marcions (oder dem der Manichäer) gilt es gerade in philosophischer Hinsicht plausibel zu machen, daß die ›Versöhnung‹ von göttlicher und menschlicher Natur in der Erkenntnis der Einheit von Transzendenz und Immanenz besteht.²⁰ Der ›Ort‹ dieser Versöhnung ist der Begriff der Trinität.²¹

b) Die theologische Problemstellung, auf die Augustinus mit »De trinitate« antwortet, stellt einen Nachhall der Herausforderung durch den schroffen Dualismus Marcions dar. Es ist der Arianer-Streit, um den es hier geht – jenen Streit, der sozusagen

¹⁹ Diese marcionitische wie eine jede gnostische Negation des Sinns diesseitiger Endlichkeit antwortet »einer bestimmten geschichtlichen Konstellation [...]. Je stärker der Verlust der Wirklichkeit, desto intensiver wird das negative Bewußtsein von Welt und Weltschöpfer und desto verhüllter wird das Mysterium der Erlösung.« (J. Taubes, Der dogmatische Mythos der Gnosis, in: Vom Kult zur Kultur, a.a.O., S. 111)

²⁰ Gegen den gnostischen Dualismus von göttlicher und menschlicher Natur vgl. schon Plotin – gerade auch wegen der naheliegenden Affinität zwischen gnostischen Dualismus und ›neuplatonischer‹ Trennung der Natur des göttlich Einen vom Diesseits menschlicher Natur – in der Enneade II,9.

²¹ ›Versöhnung‹ bedeutet hier keine Affirmation oder Harmonisierung der Antagonismen unerlöster Endlichkeit. Diesen Antagonismus geschichtlicher Realität hat gerade Augustinus in »De civitate dei« zur Mitte des Geschichtsdenkens gemacht, vgl. J. Kreuzer, Die Aporie des Geschichtlichen: »De civitate dei«, in: Augustinus-Einführung, a.a.O., S. 120–157. ›Versöhnung‹ im geist- bzw. bewußtseinstheoretischen Sinn von »De trinitate« heißt vielmehr, daß die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur nicht jenseits der Bedingungen der Endlichkeit zu suchen ist.

das Innerste dessen betrifft, was als Trinität nicht nur geglaubt, sondern auch gedacht werden soll.²² Beim Konzil von Nizäa wurde 325 gegen Arius (gest. 336) ins Symbolon die Definition aufgenommen, daß ›der Sohn mit dem Vater wesensgleich bzw. wesenseins‹ sei: »ὁμο-ούσιος«. Dem wurde von Seiten der östlichen Theologen – 268 war dort eben dieses ὁμο-ούσιος verurteilt worden – als Schlagwort sofort das »ὁμοι-ούσιος« entgegengesetzt: was die Natur oder das Wesen des Sohnes angehe, so sei dieser der väterlichen Instanz gegenüber allein ›wesensähnlich‹. Vertrat das ὁμοούσιος die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur in der Instanz des Sohnes, so hielt das ὁμοιούσιος an der Transzendenz des göttlich Einen jenseits dieser Vermittlung fest. Es waren auf kirchlicher Seite Athanasios (gest. 373) und Ambrosius (gest. 397) – eben jener Ambrosius, der Augustinus in Mailand endgültig bewog, vom manichäischen Dualismus seiner Jugend abzurücken²³ –, die das nizäische Symbolon und mit ihm die ›Wesensgleichheit bzw. -einheit von Vater und Sohn‹ vertraten und schließlich auch durchsetzten. Der Arianismus fiel beim 2. Ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel unter die verbotenen Häresien.²⁴ Analog zum ›Evangelium vom fremden Gott‹ geht es bei der Diskussion um das ›Wesensähnlich oder Wesensgleich bzw. Wesenseins‹ von Vater und Sohn erneut um ein Denken der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Natur. Die sich aus diesem zunächst innertheologischen Problem ergebende philosophische Pro-

²² Zu diesem Streit, in dem Marius Victorinus (vgl. Anm. 25) die philosophischen Argumente gegen die Arianer formulierte, vgl. P. Hadot, Einleitung zu: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, übers. v. P. Hadot u. U. Brenke, eingel. u. erl. v. P. Hadot, Zürich u. Stuttgart 1967, S. 44 ff.

²³ Vgl. Confessiones. V,13,23 ff.

²⁴ Da der Arianismus die Religion der christianisierten Germanen war, verlor er seine Wirkmächtigkeit, in der innertheologische Fragen unmittelbar politische Konsequenzen hatten – vgl. nur das Schicksal des 524 n. Chr. hingerichteten Boethius – erst nach dem Untergang der Vandalen (533) und Ostgoten (552) sowie der Bekehrung der Westgoten (587) und der Langobarden im 7. Jahrhundert (vgl. Art. »Arianismus« in: Der Kleine Pauly Bd. 1, a.a.O., 545-46).

blemstellung ist vielleicht so zu formulieren: Inwiefern läßt sich die Vermittlung der menschlichen Natur mit der göttlichen als konkrete Einheit des göttlich Einigen mit den vielfältigen Formen seines Erscheinens wie Erkenntwerdens denken, ohne die Differenz beider aufzuheben. Denn es ist diese Differenz, von der das Wissen um die Endlichkeit und zeitliche Bedingtheit gerade des menschlichen Bewußtseins faktisch zeugt.

c) Vor Augustinus war es hier Marius Victorinus – Übersetzer der in den »Confessiones« erwähnten »libri platonici«, aber auch von Aristoteles (Kategorienschrift und *Peri hermeneias*) und Porphyrios' *Eisagogé* –, der als erster das neuplatonische Begriffsinstrumentarium nutzte, um die christliche Trinitätslehre zu rekonstruieren.²⁵ Mit Victorinus ist der Begriff der Trinität zum Gegenstand philosophischer Reflexion geworden.

Plotin hatte die Trias von »hen – nus – psyché« für die Reflexion der Selbstbeziehung des Geistes vorgegeben. (Die Möglichkeit der) Selbsterkenntnis des Geistes wird gedacht als Form des Sich-selbst-Denkens der Seele in der abgestuften Trias von »(göttlich) Einem – Geist – Seele«. Die Seele erkennt sich selbst oder sich als (wahres) Selbst im Aufstieg zum Geist, der im Einigen gründet. Dieses Eine ist schlechterdings transzendent in dem Sinne, daß es jenseits jeder Denkbestimmung und Aus-sagbarkeit liegt.²⁷ Es ist relations- und differenzfrei: jenseits je-

²⁵ In den »Confessiones« erwähnt Augustinus Marius Victorinus rühmend als Vorbild, da er als hoch angesehener Rhetor und Philosoph (353 v. Chr. war ihm eine Statue auf dem Forum Traianum gesetzt worden) in hohem Alter (»senex«) – zwischen 353 und 357 v. Chr. – öffentlich zum christlichen Glauben konvertierte und deshalb 362 seine Lehrtätigkeit aufgeben mußte (vgl. Conf. VIII,2,3-5). – Zu Marius Victorinus vgl. Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O. (vgl. Anm. 22), und P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, a.a.O. (vgl. Anm. 8).

²⁶ Vgl. exemplarisch Plotins *Enneade* V 3. – Vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, a.a.O., insbes. S. 102ff.; ders., *Das wahre Selbst*, a.a.O.

²⁷ Plotin insistiert hier auf der strikten Negation der ersten Hypothese von Platons »Parmenides«, die dem »Einigen« jedes »Sein« abspricht.

der Vermittlung. Jenseits von allem fungiert es zugleich in der hierarchisch aufsteigenden Selbstvergewisserung des Geistes als Grund des Bewußtseins. Es ist ein Grund nicht im, sondern jenseits allen Denkens und Bewußtseins – der Vielgeschäftigkeit faktischen (sinnlichen, endlichen oder kreatürlichen) Seins entgegen. Nicht Vermittlung, sondern gegebenenfalls ekstatische Einung (Entkreatürlichung) ist die diesem transzendent Einen gemäße Verhaltensweise.

Porphyrios kassiert die schlechthinnige Transzendenz des (göttlich) Einen und führt eine Triade von »Sein – Leben – Denken« ein, wobei er Plotins *ben* mit dem »Sein« identifiziert und dieses Sein als dynamischen Ermöglichungsgrund denkt, der sich als Leben äußert. *Sein* ist oder zeigt sich als *dynamis*, die als *Leben* aus sich herausgeht und im *Denken* bzw. qua Denken zu sich zurückkehrt. Statt des Aufstiegs zu ekstatischer Einung liegt damit ein ›Kreismotiv‹ vor: Ein ursprünglich Eines geht aus sich hervor, um sich im erkennenden Rückbezug mit sich zu vermitteln. ›Ursprung-Entfaltung-Rückkehr‹ oder ›Anfang-Entzweigung-Rückbezug‹ sind die Formen dieses Kreises.²⁸ Damit ist, was als das ursprünglich (göttlich) Eine gedacht wird, nicht mehr jenseits einer Beziehung zu den Formen seiner Erkenntnis. Aber die Differenz zwischen dem endlichen (christlich gedacht: kreatürlichen) Bewußtsein und dem, im Hinblick worauf und in Relation wozu sich dieses Bewußtsein als endlich begreift, ist damit überspielt. Was Porphyrios in der Rekonstruktion der »Chaldäischen Orakel« erreicht, ist statt Vermittlung eine Koordination von göttlicher und menschlicher Natur.²⁹

Marius Victorinus amalgamiert diese porphyrianische Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ mit dem trinitarischen Schema ›Vater-Sohn-Geist‹. Er betont – im Anschluß an Porphyrios und als philosophischer argumentierender Wortführer und Verfechter

²⁸ Proklos wird diesem neuplatonischen Selbstentzweigungstheorem mit der Trias von »moné – proodos/odoi – epistrophé« seine klassische Formulierung geben.

²⁹ Vgl. P. Hadot, Einleitung zu: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O., s. 15

des »homoousios« im Arianer-Streit (s. o.) – die dialektische Einheit (die Wesensgleichheit) zwischen dem Vater (der gedacht wird als ›Grund‹ göttlicher ›Kraft‹) und dem Sohn als Erscheinung und Gestalt dieses Grundes. Das zentrale Sachthema des Arianerstreits auch ist es, das die Anziehungskraft von Porphyrios Triade ›Sein-Leben-Denken‹ für Marius Victorinus erklären dürfte. Denn daß Porphyrios Plotins Hen aus seiner unvermittelten Transzendenz heraus zum Sein machte, das sich in Leben und Denken äußert, machte den Nachweis der Substanzgleichheit, des homoousios, von Vater und Sohn sozusagen problemlos denkbar.

Was als kreatives Sein gedacht wird, sei mit Leben und Denken ›substanzgleich‹: Kraft oder Vermögen des ›Seins‹ werden in der Weise seines Erscheinens als ›Leben erkannt‹. Diese drei – Porphyrios' Trias von ›Sein, Leben, Denken‹ – seien »synonym«. ³⁰ Das prinzipierende ›Sein‹ (des Vaters) ist das ›Erste‹ bezüglich der Erscheinung der ›Zweiten‹, das *primum* des Seins zusammen mit den beiden anderen ›ein einziger Gott‹. ³¹ In dieser ersten Trinitätslehre vor Augustinus, mit der Marius Victorinus das Schema der christlichen Trinität von Porphyrios' Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ her erläutert, wird zwar die Kluft zwischen der Transzendenz des göttlich Einen und der dem Denken zugänglichen wie im Denken sich reflektierenden Form des Geistes überbrückt. Aber zugleich reduziert sich die trinitarische Selbstreflexion des Geistes auf die dialektische Dyas von Grund und Erscheinung, von Kraft und Gestalt. Bleibt Plotins Hen jenseits aller Vermittlung, so taucht das Problem und die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen der Endlichkeit menschlichen Bewußtseins (und seiner Immanenz) und jenem

³⁰ »[...] pater deus quod est esse, filius autem vita. [...] Dictum [...] in uno tria et idcirco eadem tria: συνώνυμα ἅρα τὰ τρία [...]. Etenim quod est esse et vita et intellegentia est.« (Marius Victorinus, *Adversus Arium I*, 53/54, hg. v. P. Henry, P. Hadot (=CSEL 83.1), Wien 1971, S. 151; Übers.: Marius Victorinus – Christlicher Platonismus, a.a.O., S. 197/98)

³¹ Vgl. *Adversus Arium III*, 7 (a.a.O., S. 202); Marius Victorinus – Christlicher Platonismus (a.a.O., S. 244/45).

göttlich Einen (und seiner Transzendenz), in Beziehung auf das sich das menschliche Bewußtsein in seiner Endlichkeit begreift, in der Triade von ›Sein-Leben-Denken‹ und in der Dyas von ›Kraft und Gestalt‹ gar nicht auf. Diese Vermittlung der Immanenz endlichen (menschlichen) Bewußtseins mit der Transzendenz der göttlichen Natur aber ist die Glaubensgewißheit und sozusagen das mythologische Datum der christlichen Trinität: sie im Hinblick auf die Endlichkeit nicht *der* menschlichen Natur, sondern im Hinblick auf die Endlichkeit eines jeden individuellen Bewußtseins als konkrete Menschwerdung des Göttlichen zu begreifen, ist die sich mit der christlichen Fassung des Trinitätsglaubens stellende philosophische Herausforderung.

Worauf es hier ankommt ist die Vermittlung des Bewußtseins in seiner konkreten und individuellen Endlichkeit mit dem, was es als göttliche Kraft denkt (und denken muß, sofern es sich als endliche Kreatur begreift). Erst diese Vermittlung rekonstruiert, wofür der Vorstellungsgehalt der Glaubensgewißheit ›Trinität‹ steht. Gelingt diese Rekonstruktion mit philosophischen Mitteln, dann reproduziert sie in der Sphäre des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Geistes, wovon dieser sich als Bild denkt. Die Dyas von ›Kraft und Gestalt‹ (Grund und Erscheinung) reicht hierfür nicht aus. Sie reicht aus, um die Substanzgleichheit von Vater und Sohn – den entscheidenden Punkt im Arianerstreit – zu erklären. Aber sie erklärt nicht, daß der menschliche Geist als individuell-endlicher Geist seine Einheit mit der göttlichen Substanz durch das Begreifen seiner Verschiedenheit von ihr begreift. ›Geist‹ ist die Instanz, in der sich die Einsicht in die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur gleichsam verdoppelt zur Einsicht in die Einheit von beider Differenz und Einheit. Augustinus hat das gegen Ende der »Confessiones« auf die einprägsame Formel gebracht: »inseparabilis distinctio et tamen distinctio«. ³² Um diese Einheit von Differenz und Einheit zu explizieren, ist es erforderlich, die zweite Instanz der Tri-

³² Vgl. Conf. XIII,11,12 (vgl. Anm. 42). – Vgl. auch die Rede von der »simplex multiplicitas uel multiplex simplicitas« in Buch VI von »De trinitate« (VI,4,6, a.a.O. (CCL), S. 234).

nität, den Sohn, nicht nur als Fleischwerdung des göttlichen Logos zu begreifen, sondern ebensosehr von der Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins her. Die Selbstreflexion der in der Tat dialektischen Natur dessen, was sich als Bild der göttlichen Trinität begreift, gilt es von der Endlichkeit eben dieses Bildes her zu entwickeln. Erst dadurch wird die Theorie des sich selbst denkenden Geistes zu einer Theorie des konkreten Geistes.

Für diesen Schritt zur trinitarischen Selbstreflexion des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Geistes hat Marius Victorinus mit seiner Fassung der Dyas ›Grund-Erscheinung‹ freilich auch vorgearbeitet. Was wir als *creatura* denken, ist *nicht Hervorgang* (Hypostasierung oder Emanation) einer Kraft und einer Form aus einem Sein (*progressio potentiae et formae*), sondern *Erscheinung* (*apparentia*).³³ Was wir als ›schöpferisch Eines‹ denken, ist nicht jenseits der Gegenstände der Erfahrung, sondern ›diesseits‹. Es ist, was wir als schöpferisches Prinzip des in der Zeit Erscheinenden begreifen. Es ist, solange zeitlich Erscheinendes (Vielheit) ist.

4.

*Augustinus' Analyse
des Denkens der Trinität*

Augustinus knüpft mit seinen Überlegungen zur Trinität bei dieser Transformierung der plotinischen Einheitsmetaphysik im christlichen Platonismus von Marius Victorinus an. In »De vera religione« wird das ›Eine selbst‹ (das *unum ipsum*) als die ›schöpferische Trinität‹ (*trinitas creatrix*) gedeutet, von der jede Natur ist, sofern sie ›ist‹. ›Jedes Ding oder jede Substanz oder jede Wesenheit oder Natur oder mit welchem anderen Namen das Es selbst, das Gott ist, anzusprechen ist‹ – so Augustinus in »De trinitate«, wobei zugleich sein Desinteresse an kategorialen Festlegungen deutlich wird³⁴ – zeige ›dreierlei‹: es ist ›Eines‹, wird

³³ Vgl. Marius Victorinus, *Adversus Arium* III,7, a.a.O. (CSEL 83.1), S. 203.

³⁴ »Ipsa enim natura uel substantia uel essentia uel quolibet alio nomine

EDITORISCHE NOTIZ

Der lateinische Text dieser Ausgabe stammt aus dem Corpus Augustinianum Gissense (CAG). Herausgeber und Verlag danken dem CAG für die Abdruckgenehmigung und Bereitstellung der Textdaten. Ergänzt wurden im Text des CAG die Numerierung der Kapitel nach Groß- und Kleinkapitel und gelegentlich Stellennachweise. Die konsequente Kleinschreibung hingegen und der Verzicht auf sämtliche Auszeichnungen anderer Ausgaben wurde beibehalten, ebenso die Wiedergabe des lateinischen v durch u.

Ausgangspunkt für den deutschen Text war die Übersetzung von M. Schmaus, die 1935/36 in der Bibliothek der Kirchenväter erschienen ist. Sie war einer gründlichen Überarbeitung und Revision zu unterziehen. Die vorliegende Studienausgabe kann eine komplette Neuübersetzung nicht ersetzen. Sie hofft aber, einen Lesetext zur Verfügung zu stellen, der zur Auseinandersetzung mit »De trinitate« anregt und sie befördert.

AURELIUS AUGUSTINUS

De trinitate
(Bücher VIII-XI, XIV-XV,
Anhang: Buch V)

LIBER VIII

[Prooem.1] diximus alibi ea dici proprie in illa trinitate distincte ad singulas personas pertinentia quae relatiue dicuntur ad inuicem sicut pater et filius et utriusque donum spiritus sanctus; non enim pater trinitas aut filius trinitas aut trinitas donum. quod uero ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres sed unum ipsam trinitatem sicut deus pater, deus filius deus spiritus sanctus; et bonus pater, bonus filius, bonus spiritus sanctus; et omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus; nec tamen tres dii aut tres boni aut tres omnipotentes, sed unus deus, bonus, omnipotens, ipsa trinitas, et quidquid aliud non ad inuicem relatiue sed ad se singuli dicuntur. hoc enim secundum essentiam dicuntur quia hoc est ibi esse quod magnum esse, quod bonum, quod sapientem esse, et quidquid aliud ad se unaquaeque ibi persona uel ipsa trinitas dicitur. ideoque dici tres personas uel tres substantias non ut aliqua intellegatur diuersitas essentiae, sed ut uel uno aliquo uocabulo responderi possit cum dicitur quid tres uel quid tria; tantamque esse aequalitatem in ea trinitate ut non solum pater non sit maior quam filius quod attinet ad diuinitatem, sed nec pater et filius simul maius aliquid sint quam spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa trinitas.

15 Symb.Athan. 15

16-17 Symb.Athan. 13

17-18 Symb.Athan. 16

18 Symb.Athan. 14

18-19 Symb.Athan. 16

19 Symb.Athan. 14

BUCH VIII

[Vorbemerkung. 1] Wir sagten anderswo, daß in jener Dreieinheit in einem eigentümlichen Sinne von den einzelnen Personen je gesondert ausgesagt wird, was eine gegenseitige Beziehung besagt, wie Vater, Sohn und Heiliger Geist, beider Geschenk. Denn nicht ist der Vater die Dreieinheit, nicht ist der Sohn die Dreieinheit, nicht ist das Geschenk die Dreieinheit. Was hingegen von den einzelnen Personen auf sich selbst bezogen ausgesagt wird, das wird, so stellten wir fest, von den drei Personen nicht in der Mehrheit ausgesagt, sondern von der Dreieinheit selbst als einer, so ist Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist, und gut der Vater, gut der Sohn, gut der Heilige Geist, und allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der Heilige Geist. Dennoch sind sie nicht drei Götter oder drei Gute oder drei Allmächtige, sondern ein Gott, ein Guter, ein Allmächtiger und die Dreieinheit selbst, und was immer sonst nicht von ihren wechselseitigen Beziehungen, sondern jeweils auf sich selbst als einzelne bezogen ausgesagt wird. Diese Aussagen werden nämlich von ihnen hinsichtlich des Wesens gemacht, weil ja hier Sein dasselbe ist was Großsein, was Gutsein, was Weisesein, und was da immer sonst noch von jeder einzelnen Person oder von der Dreieinheit als solcher auf sich selbst bezogen gesagt wird. Deshalb spricht man von drei Personen oder drei Substanzen, nicht um irgendeine Verschiedenheit des Wesens einsichtig zu machen, sondern um wenigstens mit irgendeinem Worte antworten zu können, wenn gesagt wird: Um welche drei Personen oder Dinge handelt es sich denn? So bedeutsam ist weiterhin die Gleichheit in dieser Dreieinheit, daß, was die Göttlichkeit anbelangt, nicht nur der Vater nicht größer ist als der Sohn, sondern auch Vater und Sohn zusammen nicht etwas Größeres sind als der Heilige Geist und nicht irgendeine beliebige einzelne Person für sich allein etwas Kleineres ist als die (ganze) Dreieinheit selbst.

dicta sunt haec, et si saepius uersando repetantur, familiarius quidem innotescunt; sed et modus aliquis adhibendus est deoque supplicandum deuotissima pietate ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat quo possit mente cerni essentia ueritatis sine ulla mole, sine ulla mutabilitate. nunc itaque in quantum ipse adiuuat creator mire misericors attendamus haec quae modo interiore quam superiora tractauimus, cum sint eadem, seruata illa regula ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur. 25

[1.2] dicimus enim non esse in hac trinitate maius aliquid duas aut tres personas quam unam earum, quod non capit consuetudo carnalis non ob aliud nisi quia uera quae creata sunt sentit ut potest, ueritatem autem ipsam qua creata sunt non potest intueri; nam si posset, nullo modo esset lux ista corporea manifestior quam hoc quod diximus. in substantia quippe ueritatis quoniam sola uere est non est maior aliqua nisi quae uerius est. quidquid autem intellegibile atque incommutabile est non aliud alio uerius est quia aequae incommutabiliter aeternum est, nec quod ibi magnum dicitur aliunde magnum est quam eo quo uere est. quapropter ubi magnitudo ipsa ueritas est quidquid plus habet magnitudinis necesse est plus habeat ueritatis; quidquid ergo plus ueritatis non habet non habet etiam plus magnitudinis. porro quidquid plus habet ueritatis profecto uerius est sicut maius est quod plus habet magnitudinis; hoc ergo ibi est maius quod uerius. non autem uerius est pater et filius simul quam singulus pater aut singulus filius. non igitur maius aliquid utrumque simul quam singulum eorum. et quoniam aequae uere 10 15

Alle diese Dinge wurden festgestellt. Wenn man sie, dabei verweilend, häufiger wiederholt, so werden sie um so eher bekannter. Freilich muß man auch ein gewisses Maß einhalten und Gott in hingebendster Frömmigkeit anflehen, daß er die Einsicht aufschließe und die Rechthaberei hinwegnehme, auf daß das Wesen der Wahrheit ohne irgendeine Beschweris, ohne irgendeine Veränderlichkeit mit dem Geist geschaut werden könne. Jetzt also wollen wir, soweit der wunderbar barmherzige Schöpfer selbst uns hierzu verhilft, unsere Aufmerksamkeit jenen gleichen Sachverhalten zuwenden, die wir nunmehr auf eine eindringendere Weise, als es vorhin geschah, behandeln wollen, unter Wahrung der Regel, daß das, was unserer Vernunft noch nicht aufleuchtet, nicht aus der Glaubensfestigkeit entlassen wird.¹

[1.2] Wir sagen nämlich, daß in dieser Dreieinheit zwei oder drei Personen nicht etwas Größeres sind als eine von ihnen. Die fleischliche Gewohnheit kann das nicht fassen, aus keinem anderen Grund als deshalb, weil sie eben nur die Wahrheit des Geschaffenen wahrnimmt, soweit sie dazu imstande ist, die Wahrheit selbst aber, durch die es geschaffen ist, nicht zu erblicken vermag. Könnte sie es nämlich, dann wäre dieses geschaffene körperliche Licht in keiner Weise offenkundiger als das, wovon wir sprachen. In der Substanz der Wahrheit ist ja, weil sie allein wahrhaft ist, nur das größer, was wahrhafter ist. Im Geistigen und Unwandelbaren aber gibt es nichts, was wahrhafter wäre als etwas anderes, weil alles gleich und unveränderlich ewig ist. Nicht hat, was dort groß heißt, einen anderen Grund seines Großseins als eben, daß es wahrhaft ist. Wo mithin die Größe die Wahrheit selbst ist, dort muß, was immer mehr an Größe hat, auch mehr an Wahrheit haben; was also nicht mehr an Wahrheit hat, hat auch nicht mehr an Größe. Was sodann mehr an Wahrheit hat, ist in der Tat wahrhafter, wie das größer ist, was mehr an Größe hat. Größer ist also dort, was wahrhafter ist. Nun aber ist der Vater und der Sohn zusammen nicht wahrhafter als der Vater für sich allein oder der Sohn für sich allein. Also sind beide zusammen nicht etwas Größeres als einer für

est etiam spiritus sanctus, nec pater et filius simul maius aliquid
 est quam ipse quia nec uerius. pater quoque et spiritus sanctus 20
 simul quoniam ueritate non superant filium, non enim uerius
 sunt, nec magnitudine superant. atque ita filius et spiritus sanc-
 tus simul tam magnum aliquid sunt quam pater solus quia tam
 uere sunt. sic et ipsa trinitas tam magnum est quam unaquaque
 ibi persona; non enim ibi maior est quae uerior non est ubi est 25
 ipsa ueritas magnitudo quia in essentia ueritatis hoc est uerum
 esse quod est esse, et hoc est esse quod est magnum esse; hoc
 ergo magnum esse quod uerum esse. quod igitur ibi aequae ue-
 rum est etiam aequae magnum sit necesse est. [2. 3] in corporibus
 autem fieri potest ut aequae uerum sit hoc aurum atque illud, sed
 maius hoc sit quam illud quia non eadem ibi est magnitudo quae
 ueritas, aliudque illi est aurum esse, aliud magnum esse.

sic et in animi natura secundum quod dicitur magnus animus,
 non secundum hoc dicitur uerus animus; animum enim uerum
 habet etiam qui non est magnanimus quandoquidem corporis et
 animi essentia non est ipsius ueritatis essentia sicuti est trinitas,
 deus unus, solus, magnus, uerus, uerax, ueritas. quem si cogitare 5
 conamur quantum sinit et donat, nullus cogitetur per locorum
 spatia contactus aut complexus quasi trium corporum, nulla
 compago iuncturae sicut tricorporem Geryonem fabulae ferunt;
 sed quidquid animo tale occurrerit ut maius sit in tribus quam in
 singulis minusque in uno quam in duobus sine ulla dubitatione 10
 respuatur; ita enim respuitur omne corporeum.

in spiritalibus autem omne mutabile quod occurrerit non pu-
 tetur deus. non enim paruae notitiae pars est cum de profundo
 isto in illam summitatem respiramus si antequam scire possimus

sich allein. Und weil auf gleiche Weise auch der Heilige Geist wahrhaft ist, so sind Vater und Sohn zusammen auch nicht größer als er, da sie auch nicht wahrhafter sind. Ebenso übertreffen der Vater und der Heilige Geist zusammen den Sohn nicht an Größe, weil sie ihn nicht an Wahrheit übertreffen – sie sind ja auch nicht wahrhafter. Ebenso sind auch der Sohn und der Heilige Geist zusammen etwas so Großes wie der Vater allein, weil sie gleich wahrhaft sind. Ebenso ist dort auch die Dreieinheit selbst etwas so Großes wie jede einzelne Person. Denn nicht ist dort größer, was nicht wahrer ist, wo eben die Wahrheit die Größe ist, weil in dem Wesen der Wahrheit, wahr sein ein und dasselbe ist wie sein, und (zu) sein ein und dasselbe ist wie groß sein. Deshalb ist groß sein ein und dasselbe wie wahr sein. Was also dort in gleicher Weise wahr ist, muß auch in gleicher Weise groß sein. [2. 3] Bei den körperlichen Dingen aber kann es vorkommen, daß dieses Gold ebenso wahr ist wie jenes, daß aber das eine größer ist als das andere, weil hier die Größe nicht ein und dasselbe ist wie die Wahrheit und weil etwas anderes ist das Goldsein, etwas anderes das Großsein.

So ist es auch in der Natur der Seele, wo das, was man eine große Seele nennt, nicht zugleich auch eine wahre Seele heißt.² Denn eine wahre Seele hat auch der, welcher keine große Seele hat, da doch das Wesen des Leibes und der Seele nicht das Wesen der Wahrheit selbst ist, wie es die Dreieinheit ist, der eine, einzige, große, wahre, wahrhaftige Gott, die Wahrheit selbst. Wenn wir ihn zu denken versuchen, soweit er es zuläßt und gewährt, dann soll man an keinerlei Berührung und Umfassung in Raum und Ort wie bei drei Körpern denken, an kein Gefüge von Gliedern, wie es die Sagen von dem dreileibigen Geryon erzählen. Vielmehr muß jede in der Seele etwa auftauchende derartige Vorstellung, als ob in den drei Personen etwas Größeres wäre als in einer einzelnen, und in einer einzelnen etwas Kleineres als in zweien, ohne jedes Zaudern zurückgewiesen werden. So wird nämlich alles Körperliche zurückgewiesen.

Im Geistigen aber darf nichts Wandelbares, das auftauchen sollte, für Gott gehalten werden. Denn wenn wir aus dieser Tiefe zu jener Höhe aufseufzen, dann ist es ja keines geringen Wis-

quid sit deus, possumus iam scire quid non sit. non est enim certe nec terra nec caelum nec quasi terra et caelum, nec tale aliquid quale uidemus in caelo, nec quidquid tale non uidemus et est fortassis in caelo. nec si augeas imaginatione cogitationis lucem solis quantum potes, siue quo sit maior siue quo sit clarior, millies tantum aut innumerabiliter, neque hoc est deus. nec sicut cogitantur angeli mundi spiritus caelestia corpora inspirantes atque ad arbitrium quo seruiunt deo mutantur atque uersantes neque si omnes, cum sint milia millium, in unum conlati unus fiant, nec tale aliquid deus est. nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali cogitationi difficillimum est.

ecce uide si potes, o anima prae-grauata corpore quod corrumpitur et onusta terrenis cogitationibus multis et uariis, ecce uide si potes, deus ueritas est. hoc enim scriptum est: quoniam deus lux est, non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor cum audit, ueritas est. noli quaerere quid sit ueritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, ueritas. ecce in ipso primo ictu quo uelut coruscatione perstringeris cum dicitur ueritas mane si potes; sed non potes. relaberis in ista solita atque terrena. quo tandem pondere, quaeso, relaberis nisi sordium contractarum cupiditatis uisco et peregrinationis erroribus?

[3.4] ecce iterum uide si potes. non amas certe nisi bonum quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et

23 Apc 5,11

27-28 Sap 9,15

29-30 1Io 1,5

sens Teil, wenn wir, bevor wir wissen können, was Gott ist, schon wissen können, was er nicht ist. Sicher nämlich ist er nicht Erde, nicht Himmel, nicht wie Erde und Himmel, nicht etwas von der Art, wie wir es am Himmel sehen, oder etwas von der Art, wie wir es zwar nicht sehen, wie es aber vielleicht doch am Himmel ist. Auch wenn man durch die Einbildungskraft in der Vorstellung das Licht der Sonne, soweit man kann, steigert, sei es zu größerer Fülle, sei es zu größerer Klarheit, nur tausendfach oder unendlich, auch das ist nicht Gott. Auch nicht, wie man die Engel als reine Geister denkt, die die Himmelskörper lenken und nach ihrem Gutdünken, darin sie Gott dienen, wandeln und wenden, auch nicht wenn alle, wo sie doch tausendmal tausend sind, in eins gefügt, einer würden – auch etwas Derartiges ist Gott nicht. Auch dann nicht, wenn man eben diese Geister ohne Leib denkt, was freilich dem fleischlichen Denken äußerst schwer fällt.

Sieh da, schau hin, wenn du kannst, du vom vergänglichen Körper niedergebeugte Seele, du von vielen und mannigfaltigen irdischen Gedanken beladene, siehe da, schau hin, wenn du kannst: Gott ist die Wahrheit. Es steht nämlich geschrieben: »Gott ist das Licht«, nicht wie diese Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn es hört: er ist die Wahrheit. Frage nicht, was Wahrheit ist. Sogleich nämlich stellen sich die Dunkelheiten körperlicher Bilder und die Nebel der Einbildungen entgegen und trüben die Helligkeit, die dich im ersten Augenblick durchblitzte, als ich sagte: Wahrheit. Sieh, bleibe in eben diesem ersten Augenblick, in dem es dich wie ein Lichtblitz durchfuhr, da man sagte: Wahrheit.³ In ihm bleibe, wenn du kannst; aber du kannst nicht, du gleitest wieder zurück ins Gewohnte und Irdische. Unter welchem Gewicht, so frage ich, gleitest du zurück, wenn nicht dem Leim der Begierde aufgehäuften Schmutzes und des Wanderns in der Irre?⁴

[3. 4] Sieh, wiederum schau, wenn du kannst. Sicherlich liebst du nur das Gute, denn gut ist die Erde durch die hohen Berge, die sanften Hügel und die weiten Felder, gut ist ein liebliches und fruchtbares Landgut, gut ist ein gleichmäßig gegliedertes

bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et
 bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et sa- 5
 lubris, et bonus cibus suavis atque aptus ualetudini, et bona
 ualetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis di-
 mensa pariliter et affecta hilariter et luculente colorata, et bonus
 animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus
 uir iustus, et bonae diuitiae quia facile expediunt, et bonum cae- 10
 lum cum sole et luna et stellis suis, et boni angeli sancta oboe-
 dientia, et bona locutio suauiter docens et congruenter mouens
 audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis
 graue. quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud. tolle hoc
 et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non 15
 alio bono bonum, sed bonum omnis boni. neque enim in his
 omnibus bonis uel quae commemorauimus uel quae alia cernuntur
 siue cogitantur diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus
 nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et
 probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. sic amandus est 20
 deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum; quaerendum
 enim bonum animae, non cui superuolitet iudicando, sed cui
 haereat amando, et quid hoc nisi deus? non bonus animus aut
 bonus angelus aut bonum caelum, sed bonum bonum.

sic enim forte facilius aduertitur quid uelim dicere. cum enim 25
 audio uerbi gratia quod dicitur animus bonus, sicut duo uerba
 sunt ita ex eis uerbis duo quaedam intellego, aliud quo animus
 est, aliud quo bonus. et quidem ut animus esset non egit ipse ali-
 quid; non enim iam erat qui ageret ut esset. ut autem sit bonus
 animus uideo agendum esse uoluntate, non quia id ipsum quo 30
 animus est non est aliquid boni (nam unde iam dicitur et ueris-

und eingeteiltes, weites und liches Haus, gut sind Tiere, belebte Körper, gut ist die sanfte, heilkräftige Luft, gut ist die leckere, der Gesundheit zuträgliche Speise, gut ist eine Gesundheit ohne Schmerzen und Ermüdung, gut ist das Antlitz eines Menschen mit ausgeglichenen Formen, heiterem Ausdruck und blühender Farbe, gut ist die Seele eines Freundes in der Süßigkeit der Herzenseinheit und der Treue der Liebe, gut ist ein gerechter Mann, gut sind Reichtümer, weil sie leichte Bewegungsfreiheit geben, gut ist der Himmel mit der Sonne, dem Monde und seinen Sternen, gut sind die Engel in heiligem Gehorsam, gut ist die Rede, die angenehm belehrt und den Zuhörenden passend mahnt, gut ist das Lied im Rhythmus der Töne und dem Ernst seiner Gedanken. Doch warum soll ich noch mehr aufzählen? Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schaue das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute eines jeglichen Guten. Von all dem Guten nämlich, das ich aufzählte oder das man sonst noch sehen oder sich vorstellen kann, würden wir, wenn wir wahrheitsgetreu urteilen, nicht das eine besser als das andere heißen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre, nach dem wir ein bestimmtes Gut prüfen und das eine dem anderen vorziehen. So ist Gott zu lieben, nicht als dieses oder jenes Gute, sondern als das Gute selbst. Zu suchen ist nämlich das Gute der Seele, nicht jenes, über das sie im Urteilen hinausfliegt, sondern dem sie in Liebe anhängt. Was ist das andere als Gott? Nicht die gute Seele, nicht der gute Engel, nicht der gute Himmel, sondern das gute Gut.

So merkt man nämlich vielleicht leichter, was ich sagen will. Wenn ich nämlich zum Beispiel höre, daß man von einer guten Seele spricht, so erkenne ich, wie es zwei Worte sind, eben aus diesen Worten zweierlei, zum einen, daß es eine Seele ist, zum anderen, daß sie gut ist. Dazu, daß sie Seele ist, trug sie selber nichts bei; sie war ja noch nicht, so daß sie ihr Sein hätte bewirken können. Aber daß sie eine gute Seele ist, dazu ist, wie ich sehe, ein Wirken mit dem Willen notwendig. Nicht als ob die Seele eben dadurch, daß sie Seele ist, nicht etwas Gutes wäre (denn wie sollte sie sonst, und zwar mit vollem Rechte, als bes-

sime dicitur corpore melior?), sed ideo nondum dicitur bonus animus quia restat ei actio uoluntatis qua sit praestantior. quam si neglexerit, iure culpatur recteque dicitur non bonus animus; distat enim ab eo qui hoc agit, et quia ille laudabilis, profecto iste qui hoc non agit uituperabilis est. cum uero agit hoc studio et fit bonus animus, nisi se ad aliquid conuertat quod ipse non est non potest hoc assequi. quo se autem conuertit ut fiat bonus animus nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? unde se si rursus auertat fiatque non bonus, hoc ipso quod se auertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se auertit, non est quo se iterum si uoluerit emendare conuertat.

[3. 5] quapropter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum. cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt – simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum –, si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum. et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis. pudeat autem cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt. illud etiam quod animus tantum quia est animus, etiam nondum eo modo bonus quo se conuertit ad incommutabile bonum, sed, ut dixi, tantum animus cum ita nobis placet ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intellegimus, praeferamus, non in se ipso nobis placet sed in illa arte qua factus est. inde enim approbatur factus ubi uidetur fuisse faciendus. haec est ueritas et simplex bonum; non enim est aliud aliquid

ser denn der Körper bezeichnet werden?). Doch heißt sie deshalb noch nicht eine gute Seele, weil ihr noch das Wirken des Willens bleibt, durch das sie hervorragt. Wenn sie dies unterläßt, dann macht man ihr mit Recht Vorwürfe, und mit Recht heißt sie dann nicht eine gute Seele. Sie bleibt nämlich hinter der zurück, die dies wirkt; und weil diese lobenswert ist, ist in der Tat jene, welche nicht so wirkt, tadelnswert. Wenn sie aber mit Eifer so wirkt und eine gute Seele wird, so kann sie dies doch nur erreichen, wenn sie etwas zuwendet, was sie nicht selber ist. Wohin anders aber soll sie sich wenden, um eine gute Seele zu werden, als zu dem Guten, indem sie dies liebt und erstrebt und erlangt? Wenn sie sich von ihm wieder abwendet und eben dadurch, daß sie sich vom Guten abwendet, nicht gut wird, und wenn jenes Gute, von dem sie sich abwendet, nicht in sich bestehen bliebe, dann gäbe es nichts, zu dem sie sich, wenn sie wieder besser werden will, hinwenden könnte.

[3. 5] Es gäbe darum keine wandelbaren Güter, wenn es kein unwandelbares Gut gäbe. Wenn du daher von diesem Gut und von jenem Gut hörst, das auch einmal nicht gut heißen kann, und wenn du dann ohne die Güter, welche durch Teilnahme am Guten selbst gut sind, das Gute selbst, durch dessen Teilnahme sie gut sind, durchschauen kannst – wenn du nämlich von diesem und jenem Gut hörst, dann siehst du zugleich das Gut selbst –, wenn du also jene Güter beiseite läßt und das Gute selbst durchschauen kannst, dann schaust du Gott. Und wenn du ihm in Liebe anhängst, wirst du dich sogleich selig machen. Eine Schande aber wäre es, anderem, das nur geliebt wird, weil es gut ist, anzuhängen und das Gut selbst, von dem jenes seine Güte hat, nicht zu lieben. Auch wenn uns die Seele, sofern sie bloß Seele ist – sofern sie also noch nicht durch ihre Hinwendung zum unwandelbaren Gut gut ist, sondern, wie ich sagte, allein Seele ist –, wenn sie uns also so gefällt, daß wir sie allem, auch dem körperlichen Licht, wenn wir es recht verstehen, vorziehen, so gefällt sie uns nicht in sich selbst, sondern in dem Kunstsinn, in dem sie geschaffen ist. Von dort nämlich muß man sie als geschaffene anerkennen, wo sie, wie es scheint, als zu schaffende gewesen ist. Das ist die Wahrheit und das einfache

quam ipsum bonum ac per hoc etiam summum bonum. non enim minui uel augeri bonum potest nisi quod ex alio bono bonum est. 60

ad hoc se igitur animus conuertit ut bonus sit a quo habet ut animus sit. tunc ergo uoluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus cum illud bonum diligitur conuersione uoluntatis unde est et illud quod non amittitur nec auersione uoluntatis. 65 auertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus cum et hoc iam bonum sit corpore melius. hoc ergo amittit uoluntas quod uoluntas adipiscitur; iam enim erat animus qui conuerti ad id uellet a quo erat; qui autem uellet esse antequam esset nondum erat. et hoc 70 est bonum nostrum ubi uidemus utrum esse debuerit aut debeat quidquid esse debuisse aut debere comprehendimus, et ubi uidemus esse non potuisse nisi esse debuisset quidquid etiam quomodo esse debuerit non comprehendimus. hoc ergo bonum non longe positum est ab unoquoque nostrum: in illo enim uiuimus 75 et mouemur et sumus.

[4.6] sed dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi ut praesente perfruamur a quo sumus, quo absente nec esse possemus. cum enim per fidem adhuc ambulamus non per speciem, nondum utique uidemus deum sicut idem ait facie ad faciem. quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam uidebimus. sed 5 quis diligit quod ignorat? sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit quia si non potest, nemo diligit deum antequam sciat. et quid est deum scire nisi eum mente conspiciere firmeque percipere? non enim corpus est, ut carnis oculis inquiratur. 10

75 Act. 17, 27-28

4,3 2Cor 5,7

4 1Cor 13,12