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

Band: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Patristische Anstösse zu einer Erneuerung der Trinitätslehre

Autor: Studer, Basil

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761089

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

BASIL STUDER

Patristische Anstöße zu einer Erneuerung der Trinitätslehre

Einleitung

Der trinitarische Glaube, wie er in Nizäa grundsätzlich festgelegt und im Laufe von gut fünfzig Jahren endgültig rezipiert wurde, prägte ohne Zweifel die Orthodoxie aller christlichen Kirchen, sowohl des Ostens als auch des Westens. Nicht weniger klar liegt es zu Tage, daß das nizänische Verständnis des christlichen Taufglaubens heutzutage in verschiedener Weise in Frage gestellt wird.

So wird noch in unseren Tagen – vielleicht in breiteren Kreisen als am Anfang unseres Jahrhunderts – das Glaubensbekenntnis von 325 als eine übermäßige Hellenisierung des Evangeliums angesehen. Gegenüber dieser allzu vereinfachenden Erklärung der kirchlichen Lehrentwicklung soll hier nur festgehalten werden, daß das *Credo* der 318 Väter, an dem die kirchlichen Gemeinschaften während Jahrhunderten festhielten, in der Heiligen Schrift selbst begründet ist. Es spiegelt nur wider, wie Jesus nach dem Verständnis der ersten Christen sein Verhältnis zum Vater und zum Heiligen Geist erfuhr und begriff[1].

Ebenso soll hier die historische Forschung nicht näher ins Auge gefaßt werden. Ich begnüge mich mit der folgenden Bemerkung. Dank jenen mit großem wissenschaftlichem Einsatz geleisteten Untersuchungen steht die vielfältige Geschichte der Rezeption des nizänischen Glaubens ohne Zweifel in hellerem Licht. Doch kommt in diesen recht beachtlichen Arbeiten die theologische Kritik viel zu kurz[2].

Den folgenden Darlegungen liegt vielmehr ein durchwegs theologisches Anliegen zugrunde. In Frage stehen dabei vor allem zwei Kritiken, die in den letzten Jahrzehnten gegenüber der traditionellen Trinitätslehre erhoben wurden. In den sechziger Jahren lancierte Karl Rahner seine

[1] Vgl. zur Frage der Hellenisierung jetzt vor allem HENGEL, Martin/SCHWENN, Annamaria, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, Tübingen 1998.

[2] Vgl. STUDER, Basil, Una valutazione critica del neonicenismo: Myst.Car. 425–444 (*Aug.* 38 [1998] 29–48), bes. 431f.: «Ein zu enger Dogmenbegriff».

Idee von der gegenseitigen Entsprechung der immanenten und der ökonomischen Trinität. Er beanstandete dabei vor allem die Nivellierung der drei göttlichen Personen und das damit gegebene Fehlen einer soteriologischen Ausrichtung. Seine Ansichten wurden indes verschieden aufgenommen[3]. Am besten wird ihnen wohl die Stellungnahme von Bernd Jochen Hilberath gerecht. In seinem ausgezeichneten Essay «Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen» zeigt er auf, was an der Trinitätslehre Rahners zu beherzigen ist und wo ihre Grenzen liegen[4]. Auf jeden Fall eröffnete Rahner eine Diskussion, die auch die Theologie der Kirchenväter angeht, wie besonders aus den Arbeiten von F. Bourassa, J. Verhees und J. Arnold zu ersehen ist[5]. Nicht viel später löste Ghislain Lafont eine Auseinandersetzung aus, die sich um die Frage «Essentialismus oder Personalismus» in der patristischen Trinitätslehre drehte und gleichzeitig auch die Frage aufrollte, wie weit die Unterscheidung zwischen der westlichen und östlichen Trinitätslehre von Th. de Régnon berechtigt ist[6]. Diese zweite Problematik stieß fast ausschließlich im französischen und englischen Sprachgebiet auf Interesse. In diesem Zusammenhang seien speziell die Arbeiten von A. de Halleux, M. Williams, M.R. Barnes und L. Ayres genannt[7].

Seit einigen Jahren beteilige ich mich selbst an diesen Diskussionen. Ich habe mich zu beiden Tendenzen trinitätstheologischer Kritik geäussert[8]. Dabei bin ich zu drei Ergebnissen gelangt. Zuerst ist zu bedenken,

[3] Vgl. STUDER, Basil, The 1996 Saint Augustine Lecture. History and Faith in Augustine's De Trinitate: Myst.Car. 329–373 (*AugStud* 28 [1997] 7–50), bes. 330.

[4] HILBERATH, Bernd Jochen, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen (Mainz 1990), 63–69.

[5] Vgl. die bibliographischen Hinweise in STUDER, History (s. Anm. 3), 330.

[6] LAFONT, Ghislain, Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ? = Cogitatio fidei, 44, Paris 1969.

[7] Vgl. STUDER, History (s. Anm. 3), 330, mit den bibliographischen Angaben. Vgl. auch die kritische Bibliographie, die KANY, Roland, unter dem Titel «Typen und Tendenzen der De Trinitate-Forschung seit F.Chr. Baur» für das 1998 in Tübingen abgehaltene Symposion zusammengestellt hat: BRACHTENDORF, Johannes (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung (Paderborn 2000), 13–28.

[8] Diese Studien sind zum Teil im Sammelband STUDER, Basil, Mysterium Caritatis (= Myst.Car.). Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche = StAns 127, Rom 1999, leicht zugänglich gemacht. Vgl. weiter STUDER, Basil, Glorificazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nel commento su Giovanni di Origene: PADOVESE, Luigi, (Hg.), VII° Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo (Roma 1999), 221–233. Lex orandi – lex credendi: Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche; Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate. CAMPI, E./GRANE, U./RITTER, A.M. (Hgg.), Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht (Göttingen 1999), 139–149. Johannnes 5,19f. in der Trinitätslehre der Kirchenväter (StudAns 129

daß Augustins Trinitätslehre nur partiell rezipiert worden ist[9]. Im Vergleich zu den biblisch orientierten Darlegungen erhielten seine trinitarischen Formeln und die sog. psychologische Trinitätslehre mit der Zeit einen viel zu breiten Raum. Diese Verarmung erscheint schon im *Symbolum Quicumque*[10]. Vor allem ließ man allzu sehr außer acht, daß der Vergleich mit der Innenwelt des Menschen für Augustinus eine *exercitatio mentis* gewesen ist. Zweitens wurde bis in die neueste Zeit hinein behauptet, der Trinitätslehre des Bischofs von Hippo mangele eine soteriologische Ausrichtung[11]. Dabei wurden speziell zwei Tatsachen übersehen. Einerseits wurde zu wenig beachtet, wie sehr die augustinische Pneumatologie in der Bibel verwurzelt und damit auch ganz soteriologisch geprägt ist[12]. Andererseits wurde nicht genug ernst genommen, wie sehr auch die Trinitätslehre des Augustinus auf dem Grundsatz beruht, nach dem im trinitarischen Bereich die *dispensatio* auf die *res aeternae* verweist, das heißt griechisch gesprochen, die *oikonomia* die *theologia* offenbart[13]. Drittens führte die nizänische Orthodoxie zu einer Verengung der biblischen Betrachtungsweise. Die Sorge um die seinsmäßige Gleichheit der drei göttlichen Personen und um ihre reale Verschiedenheit wurde so bestimmend, daß die Kategorien der Gemeinschaft und der gegenseitigen Liebe kaum mehr Beachtung fanden[14]. Zudem begnügte man sich, das Zueinander von Vater, Sohn und Geist mit der aristotelischen Lehre von der *relatio* zu umschreiben und reduzierte ihre persönlichen Eigenheiten auf ein paar Appropriationen[15].

[Roma 2000], 515–542). Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate: BRACHTENDORF, J. (Hg.): Gott und sein Bild, 39–52. Noch nicht erschienen ist: Die Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustins De Trinitate.

[9] Vgl. STUDER, Basil, La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale: Myst.Car. 291–310 (Stud. Ephem. «Augustinianum» 46 [Roma 1994], 161–177), bes. 306–310.

[10] Vgl. zu diesem bis in die neuere Zeit sehr geschätzten Text KELLY, John Norman Davidson, The Athanasian Creed. Quicunque vult, London 1964.

[11] Das gilt vor allem von K. Rahner. Vgl. STUDER, Teologia trinitaria (s. Anm. 9), 303–306.

[12] Vgl. STUDER, Basil, Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15,17,27–27,50): Myst.Car. 311–327 (*Aug.* 35 [1995] 568–583), bes. 323–326.

[13] Vgl. STUDER, History (s. Anm. 3), 354–365; DERS., Theologia – Oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate: Patrimonium fidei = StAns 124 (Roma 1997), 575–600.

[14] Soweit die westliche Theologie in Frage steht, erklärt sich der Ausschluß der Kategorien der Gemeinschaft auch damit, daß Augustinus von seinem *Deum et animam scire cupio* (sol. II,7) her der psychologischen Analogie den Vorzug gab.

[15] Zur Frage der Appropriationen vgl. SALMAN, Elmar, Appropriation: LThK 1 (³1993) 891f.

In den folgenden Darlegungen geht es nicht darum, diese Forschung weiterzuführen. Im Anschluß an sie, soll nur kurz und klar aufgezeigt werden, welche Hilfe jeder bei christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte finden kann, der sich bemüht, die Trinitätslehre zu erneuern und damit dem Taufglauben wieder mehr Gewicht im christlichen Alltag zu verleihen. Von der Patristik her sollte es hell aufscheinen, daß der Glaube an Vater, Sohn und Geist nicht einfach ein unbegreifliches Geheimnis betrifft, sondern vielmehr auch den einfachen Gläubigen Licht und Kraft sein kann.

I. Vier patristische Themenkreise

1. Pater, proprie Deus

Im Sprachgebrauch des Neuen Testamentes und in der alten, von der arianischen Kontroverse wenig beeinflußten Liturgie wird bekanntlich der Name «Gott» (theos, deus) dem Vater vorbehalten[16]. Im Blick auf das apostolische Glaubenssymbol betrachtet C. Eichenseer diesen Titel darum als «Eigennamen» des Vaters[17]. Es ist denn auch beachtlich, wie noch Augustinus, wenn er ganz biblisch und unbekümmert um die nizänische Tradition – etwa in den Bekenntnissen – von *deus, dominus noster* spricht, dabei offensichtlich den Vater meint[18]. Im übrigen hält auch er sich an den liturgischen Sprachgebrauch, in dem der Vater allein *deus* genannt wird[19]

Die Entstehung des scholastischen Traktates *De Deo uno*, die bis ins vierte Jahrhundert zurückreicht, drängte den ursprünglichen Sprachgebrauch zurück[20]. Diese geschichtliche Entwicklung kennzeichnet vor allem das theologische Denken des Westens. So verwendet Augustinus verschiedentlich die Formeln *Deus-Trinitas*[21] oder *Trinitas unus Deus*[22].

[16] Vgl. STUDER, Teologia trinitaria (s. Anm. 9), 298–301; DERS., Credo in unum Deum Patrem omnipotentem: *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 73 (Montrouge 1999), 2–17, bes. 3ff. Dazu den klassisch gewordenen Aufsatz von RAHNER, Karl, Theos im NT: Schriften 1 (Einsiedeln 1954), 91–167.

[17] EICHENSEER, Caelestis, Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus (St. Ottilien 1960), 169.

[18] Vgl. STUDER, Basil, Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus = Stud.Ephem. «Augustinianum» 40 (Rom 1993), bes. 143[23].

[19] Vgl. STUDER, Gratia (s. Anm. 18), 262ff.

[20] Vgl. STUDER, Credo (s. Anm. 16), bes. 3.

[21] Vgl. die Angaben in BA 15,570.

[22] Vgl. z.B. AUGUSTINUS, trin. I 2,4: CCL 50,31; I 4,7: CCL 50,34f.; XV 6,9: CCL 50A,471.

Von *Deus trinus* spricht er allerdings nie und noch weniger von *Deus in tribus personis*. Vor allem betont er im ersten und achten Buch von *De Trinitate*, daß man ohne eine solide Vorstellung von Gott den Taufglauben nicht vertiefen kann[23]. Dabei hat er vor allem philosophische, nicht biblische Gesichtspunkte vor Augen. In dieser Hinsicht ist ihm Hilarius im zweiten Buch *De Trinitate* vorangegangen, in dem er vom Vater handelt[24].

Doch gerade die Sorge des Hilarius um den ganz geistigen und unwandelbaren Gott läßt vermuten, daß die östlichen Theologen nicht viel anders denken[25]. Tatsächlich findet sich ein Ansatz zu dem, was man als Verständnis des «einen Gottes» ansehen kann, schon im ersten Buch von *Peri Archon* des Origenes[26]. Auch die zweite theologische Rede des Gregor von Nazianz und die Große Katechetische Rede des Gregor von Nyssa sind hier zu erwähnen. Beide Autoren stellen bei der Behandlung des ersten Glaubensartikels die göttlichen Attribute heraus, die sie dann bei der Erklärung des zweiten und dritten Glaubensartikels auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zuschreiben[27]. Schließlich legte auch die von den Kappadoziern erarbeitete und auch im Westen rezipierte dogmatische Formel *mia ousia – treis hypostaseis* nahe[28], zuerst vom einen und gemeinsamen göttlichen Wesen zu reden und erst dann auf die Eigenheiten der göttlichen Personen einzugehen.

Wie immer die Entstehung des gemeinsamen Gebrauches des Namens «Gott» zu erklären ist, eines ist sicher: Die Rückkehr zur biblischen und liturgischen Art und Weise von Gott Vater zu reden, brächte große Vorteile mit sich. Die trinitarische Sprache würde einfacher. An sich richtige, aber zu komplizierte Festellungen, wie «soweit Christus Gott ist, sind wir ihm und dem Vater untertan, soweit er hingegen Priester ist, ist er zusammen mit uns dem Vater untertan», kämen nicht mehr vor[29]. Die

[23] Vgl. AUGUSTINUS, trin. I 1,1–3: CCL 50,27–31; trin. VIII 1–4: CCL 50,244–260.

[24] HILARIUS, trin. II,6: CCL 62,42f.

[25] Vgl. STUDER, Teologia trinitaria (s. Anm. 9), 301f., mit den Hinweisen auf Th. de Régnon, Études, I, 419–499; III, 135–139.

[26] Vgl. STUDER, Credo (s. Anm. 16), 5, mit ORIGENES, Princ. I 1,1–3: SChr 252, 76–89.

[27] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, or. 28: SChr 250,100–174; GREGOR VON NYSSA, or.cat. 1–4.

[28] Vgl. STUDER, Basil, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (Düsseldorf 1985), mit der dort verzeichneten Literatur. Dazu bes. AUGUSTINUS, trin. V 8/9,10: CCL 50,216f.

[29] Vgl. AUGUSTINUS, trin. I 10,20: CCL 50,57: «ut in quantum Deus est, cum illo nos subiectos habeat, in quantum sacerdos, nobiscum illi subiectus sit.» – Dazu VAN BAVEL, Tarsicius, Recherches sur la christologie de saint Augustin = Par. 10 (Fribourg

Grammatik der trinitarischen Aussagen würde korrekter. Man redete nicht mehr von vier Subjekten: Gott, Vater, Sohn und Geist[30]. Vor allem käme das Anliegen aller Theologen, die den Vater als «Anfang» hinstellen, viel besser zur Geltung[31]. Die Definition des Augustinus vom Vater als dem *deus qui a nullo est*, würde ganz ernst genommen[32].

2. *Mysterium caritatis*

Wenn die Theologen der Alten Kirche den Vater, zu dem sich die Christen im ersten Artikel des Taufglaubens bekennen, als Quelle oder Ursprung bezeichnen, bringen sie mehr oder weniger ausdrücklich zur Sprache, daß in ihm alle Liebe anfängt. Sie stellen ihn als *mysterium caritatis*, als unendlich tiefen Urgrund der Güte hin[33].

Wohl am ansprechendsten bezeugt Ambrosius von Mailand dieses Geheimnis der Liebe[34]. Er wird nicht müde, mit biblischen Bildern, wie *Unigenitus filius qui est in sinu Patris* (Joh 1,18), *Eructavit cor meum verbum bonum* (Ps 44,2) und *Ex ore altissimi prodivi* (Sir 24,5) auszusagen, daß der Sohn aus den Tiefen der göttlichen Liebe stammt[35]. Am eindrücklichsten gibt Ambrosius das «im Schoß des Vaters» als *intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum in quo est semper Filius* wieder[36].

Es mag überraschen, daß ein Nizäner wie Ambrosius, mit solcher Deutlichkeit die ewige Geburt des Sohnes auf die Liebe des Vaters zurückführt. Doch bewegten sich zwei andere Nizäner, Athanasius und

1954), 106f., wo auch die Texte vermerkt sind, nach welchen die Menschheit in Christus zu seiner Gottheit betet (en. Ps. 34/2,5: NBA 25,700), oder Christus mit uns betet und wir zu ihm beten (en. Ps. 85,1: NBA 26,1242).

[30] Es ist beachtlich, daß Augustinus eine quarta divinitas (vor dem Vater) ausdrücklich ausschließt. Vgl. ep. 120,3,13–16: NBA 21,1204ff. – Dazu STUDER, Teologia trinitaria (s. Anm. 9), 297.

[31] Vgl. STUDER, Teologia trinitaria (s. Anm. 9), 300; DERS., Credo in unum Deum, 5–9.

[32] Vgl. AUGUSTINUS, s. 140,2: NBA 31/1,334; trin. IV, 20,28f.: CCL 50,198–201. Zu beachten ist auch, daß Augustinus ähnlich wie Hilarius den Vater als auctoritas bezeichnet. Vgl. AUGUSTINUS, s. 71,12,18: ML 38,454; HILARIUS, XI,12: CCL 62A,540f.

[33] Vgl. zum folgenden STUDER, Basil, Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius: Origeniana Septima (Leuven 1999) 571–590 (Myst.Car. 409–423); DERS., Neonicenismo (s. Anm. 2), 437ff.

[34] Vgl. STUDER Basil, Ambrogio di Milano, teologo mistagogico: Myst.Car. 375–395 (Stud.Ephem. «Augustinianum» 50 [Roma 1997] 569–586); DERS., Christusbild (s. Anm. 33).

[35] Vgl. STUDER, Teologo mistagogico (s. Anm. 34), 393.

[36] AMBROSIUS, patr. 11,51: SAEMO 4,58ff. – Vgl. zum ganzen Kontext STUDER, Christusbild (s. Anm. 33), 584.

Hilarius, auf der gleichen Linie. Auch sie bringen die ewige Geburt des Sohnes mit der Liebe des Vaters in Zusammenhang[37].

Wenn Ambrosius bei aller Treue zur Lehre von der natürlichen Geburt des Sohnes so sehr auf der Liebe des Vaters beharrt, so begreifen wir das umso leichter, wenn wir bedenken, daß wir es mit einem Dichter zu tun haben[38]. Als solcher beherrschte Ambrosius wie wenige andere die lateinische Sprache. Er war gerade von seiner dichterischen Begabung her offen für das Hohelied und damit für die Art und Weise, wie die Bibel von der Liebe redet.

Am meisten erklärt sich jedoch der Sinn des Ambrosius für das *mysterium caritatis* aus seiner Nähe zu Origenes. In seinem *Peri Archon* hatte dieser die rein geistige Herkunft des Sohnes mit dem Vergleich des aus dem Geist hervorgehenden Willens herausgestellt und im Hinblick darauf aus dem Kolosserbrief das Wort vom «Sohn der Liebe» übernommen[39]. Noch ausdrücklicher ist Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief. Er schließt dort aus der Tatsache, daß in der Bibel vom *spiritus caritatis*, vom *deus-caritas* und vom *filius caritatis* die Rede ist, darauf, daß sowohl der Sohn als auch der Heilige Geist aus der einen Quelle der väterlichen Gottheit stammen und die Fülle dieser Liebe durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen überströmt[40]. Es mag sein, daß Origenes auch hinter der tiefsinnigen Erklärung des Eusebius von Cäsarea steht, in der es heißt, daß der Sohn in den Tiefen des Vaters das Werk der Liebe schaute[41].

3. Communio caritatis

Das Geheimnis des Vaters besteht also darin, daß alle Liebe in ihm entspringt. Das *mysterium caritatis* weitet sich indes zur *communio caritatis* aus, zur gegenseitigen Liebe von Vater, Sohn und Geist. Davon reden – wie könnte es angesichts der eindeutigen Texte der Johannesschriften anders sein – verschiedene Theologen, selbst solche, die den nizänischen Glauben ganz ernst nehmen, wonach der Sohn aus dem Wesen des Vaters stammt und ihm darum gleichwesentlich ist. Dazu sei eine Erklärung von Joh 5,19 des Ambrosius zitiert, nach welcher der Sohn auf Grund seiner

[37] Vgl. STUDER, Johannes 5,19 (s. Anm. 8), mit ATHANASIUS, Ar. III,66: MG 26,461C–464C, und HILARIUS, trin. VII,19: CCL 62,279ff.

[38] Vgl. STUDER, Teologo mistagogico (s. Anm. 34), 395.

[39] Vgl. STUDER, Christusbild (s. Anm. 33), 585ff, mit ORIGENES, princ. IV 4,1: SChr 268,40ff.; I 2,6; I,29: SChr 252,122. 128.

[40] ORIGENES, Comm.Rom. 4,9: FChr II/2,280.

[41] Vgl. STUDER, Johannes 5,19f. (s. Anm. 8), mit EUSEBIUS, e.th.: GCS 5/4,153–157 (MG 24,996A–1002C).

unvergleichlichen Liebe nicht anders handeln kann als der Vater[42]. Wenn schon die Menschen bei aller Verschiedenheit übereinstimmen können, was müssen wir dann von der Liebe denken, die sie nachahmen und die das Eigentliche des göttliches Wesens ausmacht[43].

Das Geheimnis der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn hat den reichsten Ausdruck bei Origenes gefunden. Dieser illustriert das Verhältnis von Vater und Sohn mit verschiedenen biblischen Themen. Der Hinweis auf den Sohn als das Bild des unsichtbaren Gottes ist ihm so teuer, weil er an dem hängt, was Jesus selbst in seinem Jubelruf ausgesprochen hat: Nur der Vater erkennt den Sohn und nur der Sohn erkennt den Vater (Mt 11,27)[44]. Auf der Ebene der gegenseitigen Erkenntnis und Anerkennung bewegt sich auch sein Thema von der gegenseitigen Verherrlichung. Origenes entfaltet es besonders im letzten Buch seines *Johanneskommentars*, in dem er sich eingehend mit Joh 13,31f. befaßt[45]. Noch eindrücklicher ist die Art und Weise, wie er das paulinische Wort vom Sohn der Liebe (Kol 1,13) aufnimmt und in seiner Erklärung von 1 Joh 4,8: «Gott ist Liebe» den Sohn als die Liebe im eigentlichen Sinn hinstellt[46].

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die Texte in *Peri Archon* und im *Johanneskommentar*, in denen Origenes zu verstehen gibt, daß der Sohn sich erst in der liebenden Hinwendung zum Vater voll als Sohn konstituiert[47]. Wer diese grundlegende Ansicht des Origenes in ihrer ganzen Tiefe begreifen will, darf ihren platonischen Hintergrund nicht übersehen[48]. Ähnlich wie Plotin den Hervorgang des *nous* mit dem Schema *proodos – epistrophe – morphesis* erklärt, versteht auch Origenes den Ursprung des Sohnes[49]. Doch während Plotin voraussetzt, daß das Eine

[42] AMBROSIUS, fid. IV 5,62: CSEL 78,178. Zum Kontext vgl. STUDER, Johannes 5,19f. (s. Anm. 8).

[43] AMBROSIUS, fid. IV 7,75: CSEL 78,182.

[44] Vgl. ORIGENES, princ. I 1,8; I 2,6: SChr 252,106ff., 120ff.

[45] Vgl. ORIGENES, Comm.Io. 32,25,318 – 29,367: SChr 385,324–344. Dazu STUDER, Glorificazione (s. Anm. 8).

[46] Vgl. STUDER Basil, Origene e la Prima Lettera di Giovanni: Myst.Car. 169–186; PADOVESI Luigi (Hg.), IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo (Roma 1996), bes. 182–185, mit Comm.Cant. prol. 2,26f.

[47] Vgl. STUDER, Christusbild (s. Anm. 33), 586, 419f. mit ORIGENES, princ. I 2,6: SChr 252,122, und Comm.Io. II 2,17f.: SChr 120,216.

[48] Vgl. STUDER, Christusbild (s. Anm. 33), 586f., und speziell STUDER, Glorificazione (s. Anm. 8), 228–232, mit der dort verzeichneten Literatur.

[49] PLOTIN, Enn. V II (11): Übers. Richard Harder, Ia,239. Vgl. unter den zahlreichen Kommentaren vor allem REALE, Giovanni, Storia della Filosofia Antica IV (Milano 1978), 527–542.

alles, selbst das Sein übersteigt, schreibt Origenes Gott-Vater Sein und Erkennen zu[50]. Auf jeden Fall ist für Origenes entscheidend, daß die Heilige Schrift selbst von der Liebe des Vaters zu seinem Sohn und von der Liebe des Sohnes zu seinem Vater spricht. Das ergibt sich aus der Art, wie er seine Bildtheologie mit Joh 5,19 verbindet und daraus ableitet, daß der Sohn das vollkommene Abbild der Güte Gottes ist. Ebenso geht es aus seiner Vorliebe für das paulinische «Sohn der Liebe» hervor.

Origenes bezieht jedoch den Heiligen Geist nicht in seine Erwägungen über die liebende Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ein. Das tut selbst Ambrosius nicht, obwohl er auf dem Weg dazu ein Stück weiter gekommen ist. Erst bei Augustinus geht die schon zuvor gestreute Saat auf. Im letzten Buch von *De Trinitate* legt er eine durchaus biblische und damit heilsgeschichtliche Pneumatologie vor[51]. Darin entfaltet er im Blick auf die Johannesschriften zwei Thesen: Der Heilige Geist ist im eigentlichen Sinn die Liebe[52], und er ist der Geist des Vaters und des Sohnes[53]. Damit ist auch ausgesprochen, daß er als *caritas* Vater und Sohn vereint[54]. Diese Eigenart der dritten Person leitet Augustinus überdies auf Grund der Apostelgeschichte von aller Einmütigkeit ab, die in der Kirche besteht und gelebt wird[55].

Am schönsten bringt Augustinus seine Auffassung von der *communio caritatis* im sechsten Buch von *De Trinitate* zum Ausdruck. Im Anschluß an das Trinom des Hilarius *aeternitas, species, usus* erhebt er sich geradezu zu dichterischer Höhe, wenn er sagt: Die Umarmung des Vaters und des Bildes geschieht nicht ohne Genuß, ohne Liebe, ohne Freude. Jene Zuneigung, jenes Glück und jene Seligkeit ist der Heilige Geist. Er wurde nicht geboren, sondern er ist die Süße des Vaters und des Sohnes, die in voller Fülle auf alle Geschöpfe überfließt und sie in ihrer Ordnung zusammenhält[56].

[50] Vgl. ORIGENES, princ. I 1,8: SChr 252,108; I 3,6: SChr 252,154.

[51] Vgl. STUDER, Pneumatologie (s. Anm. 12).

[52] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV 17,29ff.: CCL 50A,503–507.

[53] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV 26,45: CCL 50A,524f.

[54] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV 19,37: CCL 50A,513f.

[55] Vgl. STUDER, Basil, Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo: *TThZ* 108 (1999) 123–138, bes. 133f., mit AUGUSTINUS, trin. XV 19,35: CCL 50A,511f.; Io.eu.tr. 39,5: NBA 24,796f., sowie s. 71,12,18.

[56] AUGUSTINUS, trin. VI 10,11: CCL 50,242. – Dazu BA 15,588, mit Hilarius, trin. II,1: CCL 62,38, wo vom *usus* (Freude) des *donum* die Rede ist, das den Menschen zuteil wird.

4. *Theologia – oikonomia*

Wenn die hervorragendsten Theologen der Alten Kirche uns dazu bringen, in Gott Vater den Ursprung der Liebe zu sehen, in der Schau derer der Sohn zum Bild des unsichtbaren Gottes wird und die Gemeinschaft der Liebe aller drei Personen ihren Anfang nimmt, können wir darin einen Widerschein der platonischen Tradition vom *summum bonum* erblikken. Aber die Grundsaussage von der Liebe, in welcher der Vater und der Sohn eins sind, die in ihrer Theologie zum Tragen kommt, ist letztlich nicht in den Spekulationen über die Schönheit des Kosmos und ihrem ewigen Urbild verankert. Sie hat ihre Wurzeln vielmehr in dem, was die Bibel vom Wirken des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Zeit erzählt[57]. Nach der Auffassung der maßgeblichen christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte spiegelt sich in der Heilsgeschichte, in den *res gestae narratae*, die ewige Wirklichkeit der Dreifaltigkeit wider, offenbart also die *oikonomia* die *theologia*[58].

Die Reflexion über diesen Zusammenhang von geschichtlichem Wirken und dem ewigen Leben von Vater, Sohn und Heiligem Geist hängt mit der anti-monarchianischen Kontroverse zusammen, die um 200 ihren Anfang nahm[59]. In den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts sahen sich die bedeutendsten Theologen mit Kreisen konfrontiert, die als Monarchianer in die Geschichte eingegangen sind, und diese Auseinandersetzungen wirkten noch im vierten Jahrhundert nach. Gegen Leute, die wie Praxeas die drei göttlichen Personen zu wenig unterschieden, entwickelte Tertullian eine heilsgeschichtliche Lehre der Trinität, nach welcher das Wirken des Wortes und des Heiligen Geistes die «Organisation» (dispositio) der drei Personen in der *substantia divina* offenbart[60]. Diesem Ansatz war jedoch kein nachhaltiger Erfolg beschieden. Von ganz anderer Nachwirkung war die Drei-Hypostasen-Lehre des Origenes[61]. In ihr werden die *oikonomia* und die *theologia*, das Heilswirken Gottes und das Wort vom Verhältnis von Vater und Sohn, einander –

[57] Vgl. die Bezeichnung als *historia sacra* bei AUGUSTINUS, ciu. XV und XVI; vgl. z.B. ciu. XV,8: BA 36,62.

[58] Vgl. zum folgenden STUDER, Theologia – Oikonomia (s. Anm. 13); DERS., Christusbild (s. Anm. 33), 409–415; DERS., Neonicenismo (s. Anm. 2), 437–444.

[59] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 90–101.

[60] Vgl. TERTULLIAN, Prax. 2ff.: ed. Evans 90ff. Dazu COURTH, Franz, Trinität in der Schrift und Patristik: HDG II/1a (Freiburg 1988), 84–87.

[61] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 110f. mit den wichtigsten Texten.

wenigstens sachlich – klar gegenübergestellt[62]. Origenes gibt selbst zu verstehen, daß nach seiner Auffassung die *oikonomia*, die ihren Höhepunkt in der Inkarnation des Wortes gefunden hat, die *theologia*, die ewige Zeugung des Wortes aus dem Vater, eröffnet. Eusebius von Cäsarea scheint als erster *theologia* und *oikonomia* auch sprachlich miteinander verbunden zu haben. Er warf nämlich Marcellus von Ancyra vor, mit der Leugnung der ewigen Gottessohnschaft die *theologia* auf die *oikonomia* reduziert zu haben[63].

In der Folge wurde der Zusammenhang von *theologia* und *oikonomia* vor allem mit der gegenüber den Arianern entwickelten *regula canonica*, der Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Attribute im einen Christus, weiter vertieft. Von Interesse ist auch die Tatsache, daß Hilarius und Ambrosius den Zusammenhang von *theologia* und *oikonomia* in der römischen Rechtssprache zum Audruck bringen. Der erste unterscheidet in Bezug auf den Heiligen Geist nicht nur *usus* und *munus*, sondern auch *honor* und *officium*[64]. Ambrosius hingegen hebt das *munus dispensationis* vom *ius divinae potestatis* ab[65].

Aus dieser anti-arianischen Tradition übernahm schließlich Augustinus das Prinzip, das erlaubt, vom heilsgeschichtlichen Handeln von Vater, Sohn und Geist auf ihr ewiges Zusammenleben zu folgern[66]. Ohne eigentlich über diesen Grundsatz zu reflektieren, ging er in seiner Anwendung über seine Vorgänger hinaus. Er griff darauf nicht nur in der Erklärung der Taufe Jesu und des Ostergeheimnisses zurück. Er verwies also nicht bloß auf das Zusammenwirken der Stimme aus dem Himmel, dem Menschen, der ins Wasser hineinstieg, und der herabkommenden Taube[67]. Er begnügte sich auch nicht mit dem traditionellen Ausschluß des Patripassianismus[68]. Außer für den Beweis der realen Unterscheidung

[62] Vgl. STUDER, Theologia – Oikonomia (s. Anm. 13), 577, mit ORIGENES, Comm.Mt. 17,19: GCS (X) 640,16–27; Comm.Io. II 34,205: GCS (IV) 92,15–18, und anderen Texten.

[63] Vgl. SEIBT, Karl, Markell von Ankyra als Reichstheologe (Tübingen 1990), 515, mit C. Marcellum II 3,22; 292, mit Marcellus, fragm. 16 (9,9).

[64] Vgl. DOIGNON, Jean, Spiritus sanctus ... usus in munere (Hilaire de Poitiers, De Trinitate 2,1): *RThL* 12 (1981) 235–240, mit HILARIUS, trin. 2,31: CCL 62,67.

[65] Vgl. AMBROSIUS, Sp.S. III 16,115: CSEL 79,199.

[66] Vgl. AUGUSTINUS, f. et symb. 9,16: BA 9,46ff.; 8,15: BA 9,46; agon. 17,19: BA 1,404.

[67] Vgl. AUGUSTINUS, trin. I 4,7: CCL 50,35f. Vgl. AMBROSIUS, Expos.Luc. 4,45: SAEMO 11,334, wo der Heilige Geist cooperator genannt wird.

[68] Die tradionelle Ablehnung des Patripassianismus ist in der von Augustinus sehr betonten Tatsache eingeschlossen, daß der Sohn allein Mensch geworden ist. Vgl. AUGUSTINUS, trin. I 4,7; I 5,8: CCL 50,36; XIV 18,24s: CCL 50A,455ff.

und der völligen Gleichheit von Vater, Sohn und Geist diente ihm der Zusammenhang zwischen der *dispensatio temporalis* und den *res aeternae*, wie er sich ausdrückt[69], auch dazu, seine Auffassungen von den *missiones* des Sohnes und des Geistes und vor allem seine Annahme des *Filioque* zu entfalten. Danach ist der Vater allein *deus qui a nullo est*[70]. Der Heilige Geist hingegen ist *spiritus amborum*, ja das *vinculum caritatis*[71]. Im Grunde genommen steht der Zusammenhang von *dispensatio* und *res aeternae* hinter allen Aussagen, mit denen Augustinus die *propria* der einzelnen Personen näher bestimmt. Am treffendsten erscheint dies vielleicht in seiner Exegese von Joh 5,19f., in der er die Eigenart des Vaters als *demonstratio*, jene des Sohnes als *visio et auditio* umschreibt[72]. Auf jeden Fall hat Augustinus am deutlichsten aufgezeigt, daß die *theologia* die *oikonomia* offenbart, und damit wie kein anderer Kirchenvater zur biblischen Grundlegung der Trinitätslehre beigetragen.

II. Kriterien für eine neue Trinitätslehre

Der Vater ist im eigentlichen Sinn Gott. Er ist der Ursprung aller Liebe. In der Liebe des Heiligen Geistes ist er mit dem Sohn verbunden. Das alles läßt sich aus dem Wirken von Vater, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte ablesen. Diese vier ohne Zweifel grundlegenden Themen erschöpfen in keiner Weise den ganzen Reichtum des Taufglaubens, wie ihn die Kirchenväter auf Grund der Heiligen Schrift entfaltet haben[73]. Aber sie liefern uns dennoch den Maßstab, an dem wir die traditionelle Trinitätslehre messen können und geben uns den Schlüssel in die Hand für den Zugang zu einem lebensnäheren Verständnis dessen, was die Christen bei der Taufe und immer wieder zusammen oder auch allein bekennen.

[69] AUGUSTINUS, f. et symb. 4,6: BA 9.36.

[70] AUGUSTINUS, trin. IV 20,27f.: CCL 50,195–199.

[71] Dieser Ausdruck kommt bei Augustinus nicht vor. Vgl. aber AUGUSTINUS, trin. XV 17,29ff.: CCL 50A,503–507; XV 19,36f.: CCL 50A,512ff.

[72] Vgl. AUGUSTINUS, Io.eu.tr. 18,10: NBA 24,428; 23,7.11: NBA 24,542.550. Dazu STUDER, Joh 5,19f. (s. Anm. 8). Selbst CYRILL VON ALEXANDRIEN nennt den Sohn «eifriger Nachahmer» (zelotes) «Seher» (theates): In Io. II,6: MG 73,357BC.

[73] Man könnte beispielsweise auch die folgenden Themen heranziehen: «Der Sohn, der immer die Güte des Vaters widerspiegelt und insofern fortwährend geboren wird» (ORIGENES, Comm.Ier. 9,4: SChr 232,394); «Der Sohn, der weise macht, weil er schon immer die Weisheit Gottes war» (AUGUSTINUS, trin. VII 3,5: CCL 50,252ff.); «Der Sohn, der als die ewige Weisheit vor dem Vater spielt und sein Gefallen findet» (EUSEBIUS, e.th.: GCS 5/4,157,1–3), sowie vor allem das Thema der Perichorese, wie es Lactanz, Athanasius, Hilarius und andere im Anschluß an Johannes entfaltet haben.

1. Die Grenzen der traditionellen Trinitätslehre

Im vierten Jahrhundert gelangten die christlichen Kirchen dazu, ihren Glauben an die wahre Gottheit Christi und des Heiligen Geistes dogmatisch festzulegen und ihr trinitarisches Bekenntnis mit den Kurzformeln *mia ousia – treis hypostaseis* und *una substantia – tres personae* zu definieren[74]. Sie setzten damit die Grenzen fest, innerhalb derer ein Christ von seinem Taufglauben reden muß, wenn er zur Gemeinschaft der Rechtgläubigen gehören will[75]. Im Bestreben, den rechten Glauben vor allen Mißverständnissen zu schützen, legten die Bischöfe und Theologen auch fest, wie die biblischen Texte, die vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist handeln, richtig zu deuten sind.

Definieren und Abgrenzen bedeutet jedoch immer auch Vereinfachung und Beschränkung. Das gilt nicht nur von dogmatischen Formeln, die nur festlegen, was irgendwie bestritten wird, sondern auch von der «dogmatischen Exegese»[76]. Tatsächlich entstand in jenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen ein Gebrauch der Bibel, der seinen Ausgangspunkt nicht mehr in den *verba*, sondern in den *res* besaß. Es ging den dogmatisch interessierten Exegeten nicht mehr darum, den ganzen Inhalt des Evangeliums auszubreiten und zu vertiefen. Ihr Interesse richtete sich vielmehr auf eine Auswahl von Texten und auf ein im voraus festgelegtes Verständnis. Gewiß stammten die *res* selbst auch aus der Bibel. Aber sie stellten bereits ihrerseits eine Beschränkung dar.

Um es konkreter zu sagen: Unter dem Einfluß der Taufpraxis, die sich auf den am Ende des ersten Evangeliums berichteten Taufbefehl Jesu stützte, waren die Christen dazu gekommen, für die drei Handelnden, von denen in der apostolischen Überlieferung die Rede ist[77], die Namen Vater, Sohn und Geist zu bevorzugen. Diese Bevorzugung betraf vor allem Christus, sofern er vom Vater unterschieden wird. Andere Titel, wie Wort, Bild, Licht, Strahl und ähnliche, traten darum zurück[78].

[74] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 130–139; 174–178.

[75] Zum negativen, ausschließenden Charakter der Dogmen vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 287–291: «Das Dogma als abgrenzendes, ‹negatives› Ergebnis».

[76] Zur Geschichte und Bedeutung der dogmatischen Exegese vgl. STUDER, Basil, Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon (Paderborn 1998), 198–229, bes. 215f.

[77] Was immer in der systematischen Theologie über die «drei Personen» oder die «drei Subjekte» gesagt wird, grammatikalisch gesehen sprechen die triadischen Texte des NT, wie 1 Kor 8,6 oder 12,4ff., von drei Handelnden, also von drei Personen oder drei Subjekten.

[78] Was es bedeutet, daß Christus mit der Zeit hauptsächlich Herr, Sohn Gottes, Wort Gottes, Herr und Wahrheit genannt wird, geht einem auf, wenn man die Thema-

Der Begriff der Sohnschaft selbst brachte Schwierigkeiten mit sich. Auf der einen Seite mußte aus dieser Metapher alles ausgeschlossen werden, was den ewigen Ursprung Christi aus dem Vater auf die Ebene der animalischen und menschlichen Zeugung hinuntergedrückt hätte[79]. Auf der anderen Seite war die ewige Sohnschaft Christi von der Gotteskindschaft aller Christgläubigen zu unterscheiden[80]. Es war somit zu erklären, daß Christus ganz anders als die Menschen aus Gott hervorgeht. Dazu wählte man nicht nur die Antithese «natürlich geboren – nicht durch Gnade geschaffen». Man griff vielmehr auch auf die technischen Ausdrücke *ek tes ousias* und *homousios* zurück. Das war umso mehr gegeben, als man zuvor auch die reale Unterscheidung von Vater und Sohn mit solchen Ausdrücken, mit *hypostasis, ousia, pragma, res*, hervorgehoben hatte. So entstand jedoch die Tendenz, die ewige Herkunft des Sohnes seinsmäßig zu definieren und darum Kategorien, wie «aus dem Willen», «aus Liebe», «aus Wohlgefallen» zu vermeiden oder zurückzustellen. Damit war auch eine abschätzige Einstellung zur vornizänischen Theologie gegeben, die bis heute in der negativen Beurteilung des sog. Subordinatianismus weiterlebt[81]. Es ist klar, daß die ontische Orientierung des Sohnbegriffs die vereinfachende Beschränkung noch verschärfte, die schon mit der Auswahl dieses Begriffes gegeben war, der übrigens bereits zuvor seinen ursprünglich apokalyptischen Sinn verloren hatte[82].

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll in keiner Weise die Berechtigung der «Ontologisierung» des biblischen Sohnesnamens Christi in Frage gestellt werden. Aber es ist wichtig, diese Tatsache und ihre negativen Folgen auf das Verständnis des Taufglaubens zur Kenntnis zu nehmen. Das «Zurück zu den Quellen» hat gerade hier seine volle Berechtigung.

Ganz anders als die patristische Christologie wird in der Alten Kirche die Pneumatologie entfaltet. Sie ist durchwegs biblischer[83]. Vor allem ist sie nicht wie jene durch einen Begriff philosophischer Herkunft belastet. Ohne sich große Gedanken über die Gründe zu machen, derentwe-

tik der *epinoiai* vor Augen hält, die im Mittelpunkt der Theologie des Origenes steht. Vgl. dazu STUDER, Christusbild (s. Anm. 133), 575–579.

[79] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 132–137.

[80] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 133, mit dem Hinweis auf A. GRILLMEIER, Jesus Christus I,102–121.

[81] Vgl. etwa HILL, Edmund, S. Augustine, The Trinity (New York 1991), 46f.

[82] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 29–37, mit dem Hinweis auf CANTALAMESSA, Raniero, Dal Christo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: Il problema cristologico oggi (Assisi 1973) 143–197.

[83] Vgl. STUDER, Pneumatologie (s. Anm. 12), 323f.; DERS., La foi en l'Esprit Saint dans l'Église ancienne: Myst.Car. 445–463 (CPÉ 10 [Montrouge 1998] 2–14), bes. 457f.

gen die biblischen Autoren Christus als das Wort Gottes bezeichnet hatten, suchten nämlich die Theologen seit dem zweiten Jahrhundert mit diesem hellenistisch verstandenen *Logos* die ewige Herkunft Christi zu erklären[84]. Natürlich finden sich auch in der patristischen Pneumatologie Anklänge an nicht-biblische Vorstellungen. Doch aufs Große und Ganze gesehen steht sie der apostolischen Tradition viel näher als die Reflexion über das Verhältnis von Vater und Sohn. Die Traktate *De Spiritu Sancto* von Basilius, Didymus und Ambrosius und das 15. Buch von Augustins *De Trinitate* sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache.

Während also die vor allem ontologisch verstandenen Titel Sohn und Logos die Christologie beherrschten, blieben in der Pneumatologie neben dem Namen Geist andere biblische Namen, wie Gabe, Salbung und Liebe, weiterhin bestimmend. Es entstand jedoch eine andere Schwierigkeit. Die meisten Pneumatologen scheuten sich, den Unterschied zwischen dem Ursprung des Sohnes und der Herkunft des Heiligen Geistes zu erklären. Origenes hatte die Frage gestellt, aber nicht beantwortet[85]. Weil die arianisierenden Theologen dazu tendierten, den Heiligen Geist als Geschöpf des Sohnes hinzustellen, erschien diese Fragestellung noch mehr kompromittiert. Basilius wich ihr aus[86]. Gregor von Nazianz gab sich mit der bloß formalen Unterscheidung von Zeugung und Hervorgang zufrieden[87]. Erst Augustinus nahm die Frage ernst. Seit Anfang seiner priesterlichen Tätigkeit interessierte er sich für sie[88]. Die Lösung, die für ihn im *spiritus amborum* bzw. in der *communio caritatis* bestand, besaß nach seiner Auffassung die Grundlage im Evangelium, vor allem in den Johannesschriften und im Römerbrief. Darum betrachtete er sie auch nicht nur als eine theologische Hypothese. Er war vielmehr davon überzeugt, daß sie zur *fides quae* auch eines einfachen Gläubigen gehört[89].

Diese Auffassung des Augustinus wird, wie wohl bekannt, nicht von allen Christen geteilt. Trotzdem darf festgehalten werden, daß ihre Ablehnung auf Kosten der ganzen Breite der biblischen Überlieferung geht. Gerade in diesem leider noch immer umstrittenen Bereich erweist

[84] Vgl. STUDER, Neonicenismo (s. Anm. 2), 443f.

[85] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 109f., mit ORIGENES, princ. I, praef. 4: SChr 252,82; II 2,1: SChr 252,246; Comm.Io. II 10,75f.: SChr 120,154ff.

[86] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 183–187.

[87] GREGOR VON NAZIANZ, or. 23,11: SChr 270,302; 25,16: SChr 284,196; 31,7f.: SChr 250,286–290, usw.

[88] Vgl. AUGUSTINUS, f. et symb. 9,18f.: BA 9,56–60. Dazu EICHENSEER, Symbolum (s. Anm. 17), 337–356.

[89] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV 27,48: CCL 50A,529f. mit der Zitation von Io.eu.tr. 99,8f. und den abschließenden Worten: «Haec de illo sermone in hunc librum transtuli, sed fidelibus, non infidelibus loquens.»

sich der Grundsatz von der *oikonomia*, welche die *theologia* offenbart, am fruchtbarsten und öffnet darum den Blick für den ganzen Reichtum der Bibel.

Wenn die orthodoxen und vielleicht auch andere Mitchristen über das augustinische *Filioque* anders denken, werden sie sicher ihrerseits bedauern, daß die dogmatische Engführung des vierten Jahrhunderts zu einer Entfremdung zwischen der Theologie und der Liturgie geführt hat. Die *lex orandi* verlor damals im Gebiet der Trinitätslehre viel von ihrer früheren Bedeutung[90].

Es war bereits davon die Rede, daß die alten Liturgien den Namen Gott für den Vater, den Gott Israels und Vater Jesu Christi, reservierten und sich damit ganz an die apostolische Überlieferung hielten. Die Sorge um den Glauben an die wahre Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes brachte hierin verschiedene Änderungen mit sich. Basilius setzte gegenüber den biblischeren Doxologien das «Ehre sei dem Vater mit dem Sohn und mit dem Heiligen Geist» durch[91]. Die westlichen Christen werden ihm mit ihrem *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* folgen und damit ihrerseits auf die Dynamik des *per Filium in Spiritu Sancto* verzichten. Die alten doxologischen Formen existierten und existieren bis heute weiter. Aber in gewissen Liturgien wurde in den Doxologien das *per filium* mit einem *et tibi* ergänzt[92]. Wie weit man darin gehen konnte, zeigt uns Theodor von Mopsuestia. Während er sich in seinen Katechesen gewöhnlich an die traditionellen Doxologien hält, kam er unter dem Einfluß des nizänischen Dogmas dazu, seine Gläubigen ganz unbiblisch einzuladen, die «göttliche Natur anzurufen»[93].

Eine Folge des nizänisch orientierten Verständnisses des Taufglaubens war besonders fatal. Die seit Nizäa sich aufdrängende Verteidigung der Gottheit Christi führte zu einer christologischen Reduktion[94]. Damit ist eine Konzentration auf den Gott-Christus gemeint, bei welcher der Vater und der Heilige Geist kaum ins Blickfeld kommen. Diese einseitige Ausrichtung auf Christus erscheint besonders im *Christus omnia* des Am-

[90] Vgl. zum folgenden STUDER, Der Taufglaube (s. Anm. 8).

[91] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 183–187, mit der dort verzeichneten Literatur.

[92] Vgl. STUDER, Der Taufglaube (s. Anm. 8), mit dem Hinweis auf STUIBER, Alfred, Doxologie: RAC 4 (1959) 218f., und der Ablehnung der anderslautenden Meinung von GEERLINGS Wilhelm, in FChr 1,220 und 226.

[93] Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom.cat. 14,16: FChr 17/2,374. Der Herausgeber, Peter BRUNS, geht leider nicht auf diese Problematik ein.

[94] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 159–171.

brosius[95]. Wie K. Baus aufgezeigt hat, zieht er das an Christus gerichtete Gebet der traditionellen, schon von Origenes verteidigten trinitarischen Gebetsweise vor[96]. Im Anschluß an den Bischof von Mailand verwendet auch Augustinus gerne Formeln, wie *per Christum hominem ad Christum Deum*, und entfaltet sein zugegebenermaßen beeindruckendes Thema: *Christus, via et patria*[97].

Die christologische Reduktion ist gut zu verstehen. Auf der einen Seite richteten die Christen von Anfang an ihre Gebete und Hymnen an den auferstandenen Herrn, wie die Apostelgeschichte und selbst der Heide Plinius es bezeugen[98]. Selbst Origenes schließt solche Gebete nicht aus, obgleich nach seiner Auffassung die Gemeinde in ihrem offiziellen Beten sich durch Christus an den Vater wendet[99]. Auf der anderen Seite erweist sich das christozentrische Beten als viel einfacher. Dieses schlichte Beten zu Christus, dem Herrn und Gott, mußte bei den Leuten um so eher ankommen, als sich gleichzeitig die nur noch in Formeln bestehende, allzu abstrakte Trinitätslehre von der Bibel weit entfernte.

Obwohl also die christozentrische Frömmigkeit ihre Berechtigung besitzt, sind ihre Risiken nicht zu übersehen. Seit ihrem Aufkommen bis auf heute finden sich Ausdrucksformen, die der apostolischen Verkündigung nicht entsprechen und zudem in Widerspruch zur Glaubensaussage stehen, nach der nur der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Es seien nur die folgenden Beispiele genannt. «Gott ist», heißt es etwa, «in Christus erschienen», oder «Gott ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.»

In den Liturgien, die besonders in den wichtigsten Weihegebeten ganz trinitarisch orientiert sind, wurde die ursprüngliche Sicht bewahrt[100]. Die liturgischen Texte erinnerten daran, daß Christus der Sohn Gottes ist, der Gott von Gott, der im Heiligen Geist Mensch geworden ist. Doch dieses Korrektiv wirkte sich zumeist nur sehr schwach aus. Die ganz auf den nizänischen, dazu noch simplifizierten Horizont eingestellte systematische Theologie nahm ohnehin kaum Bezug auf das liturgische Beten. Ganz abgesehen davon, daß unter dem Einfluß der einseitig reze-

[95] Vgl. STUDER, Christusbild (s. Anm. 33), 575–579.

[96] BAUS, Karl, Das Nachwirken des Origenes in der Christus-Frömmigkeit des Ambrosius: *RQ* 49 (1954) 21–55, bes. 46.

[97] Vgl. STUDER, Gratia Christi (s. Anm. 18), 114–119.

[98] Vgl. Apg 7,60; PLINIUS MIN., ep. X 96,7.

[99] Vgl. ORIGENS, Orat. 15,1f.: GCS (II) 333f.; Dial.Hercl. 4,24–28: SChr 67,62ff. Dazu HAMMAN, Adalbert, La prière (Tournai 1963), 304–308; 322f.

[100] Vgl. für die lateinische Liturgie den römischen Kanon, das apostolische Glaubensbekenntnis und das Te Deum.

pierten Trinitätslehre Augustins liturgische Formen aufkamen, wie etwa das Dreifaltigkeitsfest[101], die das echte Verständnis der alten Liturgien erschwerten.

In den vorausgehenden kritischen Bemerkungen sollte es klar geworden sein, welche Hindernisse wegzuräumen sind, wenn die Trinitätslehre von der Bibel her erneuert werden soll, wie sie die frühchristlichen, nicht einseitig auf den nizänischen Glauben fixierten Theologen verstanden.

2. Neue Wege zur Vertiefung des Taufglaubens

Natürlich darf man nicht bei der Kritik der traditionellen Trinitätslehre und der historischen Erklärung ihrer Einseitigkeit stehen bleiben. Es müssen auch neue Wege gefunden werden, die für ein existentielles Verständnis des Taufglaubens offen sind. Es seien dazu vier Vorschläge gemacht.

Erstens muß man sich bewußt vor Augen halten, daß die Offenbarung der ewigen Trinität im Ostergeheimnis geschehen ist[102]. Am Karfreitag und an Ostern ging den Jüngern Jesu auf, wie berechtigt sein Anspruch gewesen war, wie kein Mensch, wie selbst kein Prophet Gott zu gehören. Zugleich erfaßten sie, daß ihnen diese Gewißheit vom Heiligen Geist geschenkt wurde.

Leider kam diese grundlegende Sicht, wie sie vor allem bei Paulus, in der Apostelgeschichte des Lukas und in den Johannesschriften zu finden ist, nicht zur vollen Geltung. Was ihr am meisten entgegenstand, war die kosmologische Orientierung der Trinitätslehre, welche schon die Apologeten im Anschluß an die Weisheitsliteratur und an die von dieser inspirierten apostolischen Überlieferung entwickelt hatten. Diese kosmologische Schau blieb auch nach der endgültigen Rezeption der paulinischen und johanneischen Schriften bestehen, wie sie durch Irenäus bezeugt wird, und führte schließlich zur origenischen Krise von Nizäa[103].

Immerhin gibt es in der patristischen Literatur verschiedene Ansätze zu dieser österlichen Schau. Der Widerstand gegen die übertriebene Betonung der Einheit von Vater und Sohn in den monarchianischen Kreisen wurde vor allem vom Glauben an das Ostergeheimnis her geführt.

[101] Zur Entstehung des Festes der Dreifaltigkeit vgl. DÜRIG, Walter, Dreifaltigkeitsfest: LThK 3 (1959) 562, sowie JUNGMANN, Josef Andreas, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster i.W. 1925), 91–98.

[102] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28), 17–20.

[103] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28),120–125.

Das Geheimnis des Kreuzes, wie es von den Evangelien erzählt wird, ließ einen Patripassianismus nicht zu[104].

Wie wir gesehen haben, beruht die patristische Trinitätslehre weitgehend auf dem Grundsatz, daß die *oikonomia* die *theologia* offenbart. Doch gerade darin ist das Ostergeheimnis miteingeschlossen; denn die *oikonomia* hat nach den Kirchenvätern, die davon handeln, ihren Höhepunkt im österlichen Geschehen gefunden. Origenes und andere reden denn auch von der *oikonomia* des Leidens[105].

Am eindrücklichsten wird diese österliche Orientierung von Augustinus vertreten. *Fides christianorum, resurrectio Christi est*, steht im Mittelpunkt seiner Theologie[106]. Bekanntlich unterscheidet er zwischen der *fides qua* und der *fides quae*[107]. Die Glaubenshaltung, durch welche der Christ sich für die Schau der ewigen Wirklichkeiten übt und reinigt, bewährt sich vor allem im liebenden Glauben an die Auferstehung unseres Herrn[108]. Zu den *res gestae narratae* wiederum, die der Christ im Glauben annimmt, gehört in erster Linie das von den Evangelien erzählte Ostergeheimnis[109].

Damit ist bereits der zweiten Gesichtspunkt angedeutet, den im Auge behalten muß, wer den Taufglauben in den christlichen Alltag hineinstellen will. Gott hat offensichtlich in einer Geschichte geoffenbart, daß er einen Sohn hat und mit ihm im Heiligen Geist verbunden ist. Es mag recht banal sein, dies zu betonen. Das Thema der Heilsgeschichte ist in unserem Jahrhundert, dank der biblischen, liturgischen und patristischen Bewegungen, geradezu Mode geworden. Doch wer darum weiß, wie etwa Augustins theologisches Hauptwerk *De Trinitate* noch immer ohne viel Rücksicht auf die *historia* und die *scientia rerum narratarum* ausgebeutet wird, wird hellhöriger werden[110]. Auf jeden Fall verdient es

[104] Vgl. STUDER, Erlösung (s. Anm. 28),115f.

[105] Vgl. ORIGENES, Comm.Io. VI 5,29: SChr 157,150; X 20,119: SChr 157,454; Hom.Lc 14,10: SChr 87,230. Dazu HARL, Marguerite, Origène, et la fonction révélatrice du Verbe incarné (Paris 1958), 205[66].

[106] AUGUSTINUS, en.Ps. 120,6: NBA 27,1436. Vgl. trin. II 17,29: CCL 50,119; IV 3,5: CCL 50,166.

[107] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XIII 2,5: CCL 50A,398f.; XIV 8,11: CCL 50A,436ff. Dazu STUDER, History (s. Anm. 3), 346–349.

[108] Vgl. AUGUSTINUS, trin. II 17,29: CCL 50,119: «resurrectio domini meritum fidei nostrae.» Zum Kontext vgl. SIMONELLI, Cristina, La fede nella risurrezione di Cristo nel De Trinitate di Agostino (Diss. Augustinianum, Roma 1999), 44–52.

[109] Vgl. AUGUSTINUS, trin. XIII 9,12 und 19,24: CCL 50A,398f. und 415ff. mit dem ganzen auf das Ostergeheimnis zentrierten soteriologische Excursus.

[110] Vgl. STUDER, Oikonomia (s. Anm. 8).

diese Problematik, von den Vätern her vertieft zu werden[111]. Es sollte klar zur Geltung kommmen, daß und in welcher Weise alle Theologie und speziell die Trinitätslehre ihre unmittelbare Grundlage in einem historischen Geschehen besitzen, das nicht einfach mit der Schöpfungsordnung zusammenfällt.

Zur Heilsgeschichte gehören drittens Anruf und Antwort. In ihr treten Gott und die Menschen einander gegenüber. Wer auch diesen Dialog bedenkt, wird noch offener für die *communio aeterna* von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Ohne Zweifel gelangten die frühchristlichen Theologen noch nicht zum Interpersonalismus, wie er heute weitherum vertreten wird[112]. Es steht jedoch ebenfalls über jedem Zweifel, daß bei ihnen Ansätze dazu zu finden sind. Die sog. prosopische Exegese, welche die Christen aus der Grammatik übernahmen, diente zwar nur dazu aufzuweisen, daß Vater und Sohn und Geist real voneinander verschieden sind[113]. Aber die von ihr her entwickelte Auffassung von der trinitarischen Person eröffnete neue Perspektiven. Auf jeden Fall zögerten die Kirchenväter nicht, von der gegenseitigen Erkenntnis und Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu reden[114]. Innerhalb dieses dialogischen Horizontes wurde es auch möglich, mehr auf die Eigenart der drei Personen zu achten und damit die übertriebenen Konsequenzen des Axioms *omnia opera ad extra communia sunt* auszugleichen. Wer nämlich auf das verschiedene Wirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist in der Geschichte achtgibt, dem gehen auch die Augen auf für ihr verschieden geartetes Zueinander in der Ewigkeit.

Viertens ist ein Grundsatz festzuhalten, der nicht nur hilfreich, sondern unumgänglich ist. Wer von den frühchristlichen Autoren Anstöße zu einer lebensnäheren Trinitätslehre erwartet, soll sich nicht mit einer rein historischen Betrachtungsweise begnügen. Ohne jeden Zweifel muß ein heutiger Leser der patristischen Schriften aus ihnen zuerst die Intention ihres Autors herausschälen, und das im Blick auf sein geistiges und kulturelles Umfeld. Aber er darf seine Augen vor den theologischen Per-

[111] STUDER, History (s. Anm. 3), 329–373. Vgl. weiter STUDER, Neonicenismo (s. Anm. 2), 443f.; DERS., Anstöße (s. Anm. 55), 130f.

[112] Vgl. die kurzen Hinweise bei HILBERATH, Der dreieinige Gott (s. Anm. 4), 88ff. Dazu die einschlägige Literatur bei STOCK, Klemens, Person II. Theologisch: HWPh 26 (1996) 225–231.

[113] Vgl. STUDER, Basil, Persona: DPAC II (1984) 2771, sowie DERS., Neonicensimo (s. Anm. 2), 436, mit der verzeichneten Literatur.

[114] Vgl. außer den oben zitierten Texten ATHANASIUS, C.Gent. 46: SChr 18bis,206; CA I,20: MG 26,53C; DIDYMUS, Spir.S. 157–160: SChr 386,290ff.; trin. III,37: MG 39,544AC; AUGUSTINUS, trin. XV 14,23: CCL 50A,496. STUDER, Neonicenismo (s. Anm. 2), 436f.

spektiven nicht verschließen, die ihm seine Lektüre eröffnet. Wer sich mit Augustins Exegese von Joh 5,19f. befaßt, wird nicht bei ihrer antiarianischen Orientierung stehen bleiben[115]. Wenn Augustinus den Vater die *demonstratio*, den Sohn die *visio* und *auditio* nennt, bringt er seine Aussagen zwar mit dem gemeinsamen Sein in Zusammenhang. Trotzdem gibt er damit zu verstehen, daß der Vater der Ursprung all dessen ist, was der Sohn zu sehen und hören bekommt, und daß der Sohn Aug und Ohr für alle Initiativen seines Vaters ist. Wer sich zudem Gedanken darüber macht, daß der Sohn nur deswegen – selbst in der Not des Sterbens – dem Willen des Vater treu bleibt, weil er schon immer der gehorsame Sohn gewesen ist, dem wird die Dynamik von Augustins Trinitätslehre noch bewußter[116]. Er wird darum nicht bei dessen Anliegen haltmachen, die *aequalitas* der voneinander real verschiedenen Personen und ihre *unitas* auf der Ebene des Seins in Einklang zu bringen. Er wird vielmehr die Beschreibung der Umarmung von Vater und Sohn im Heiligen Geist als sein letztes und tiefstes Wort ansehen.

Zusammenfassung

In den vorausgehenden Ausführungen sollte die Frage beantwortet werden, wie eine in der Schule der Väter entwickelte Trinitätslehre aussehen könnte. Die Antwort war im wesentlichen eine doppelte: Einerseits muß in einem existentiellen Verständnis des Taufglaubens der ganze Reichtum der biblischen Botschaft zur Geltung kommen, den die frühchristlichen Bischöfe und Theologen ihren Gläubigen erschlossen haben. Dabei darf die liturgische Praxis nicht zu kurz kommen, bei deren Vollzug die Christen ihren Taufglauben erlebten und die sie immer wieder an die biblischen Quellen zurückerinnerte. Andererseits wird in einer auf die christliche Frömmigkeit offenen Trinitätslehre die Eigenart der drei göttlichen Personen ganz ernst genommen. Wer sich darin einübt – um es in der Sprache des Augustinus zu sagen – dem geht auf, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, jeder auf seine Weise, in der Geschichte wirkten, um damit zu offenbaren, was sie für uns und was sie für sich selber sind: eine *communio caritatis*.

[115] Vgl. STUDER, Joh 5,19f. (s. Anm. 8).

[116] Vgl. STUDER, Anstöße (s. Anm. 55), (1999) 135f.