

Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre

Von Basil Studer

Es ist eine auch heute nicht abgeklärte Frage, wie weit und auf welche Weise die altchristlichen Bekenntnisse in die Sprache unserer Zeit zu übertragen sind. Auch wenn einer sich für das Werden der frühen Glaubensformeln wenig interessieren mag und kaum bedenkt, wie lange es manchmal brauchte, bis sich diese in der ganzen Christenheit durchsetzen konnten, wird er dieser Problematik nicht aus dem Wege gehen können. Wenn er sich nur ein wenig darum sorgt, daß die Verkündigung des Evangeliums wirklich ankommt, muß er sich auch darüber Rechenschaft geben, wie er gerade aus der Treue zur Tradition, der er sich verpflichtet weiß, den Menschen von heute, die in veränderten kulturellen Verhältnissen leben, das Erbe der Väter sinngemäß und darum vielleicht mit anderen Begriffen weitergeben kann. Steht einer aber zudem noch einer anderen als der abendländischen Kulturwelt gegenüber, muß ihm dieses Anliegen, den Glauben der Väter in einer auch einer andersartigen Umwelt verständlichen Weise zu verkünden, noch mehr am Herzen liegen. Sicher darf er dabei nicht leichtfertig altehrwürdige Ausdrucksformen preisgeben. Doch das ist ja gerade die Frage, in welchem Maße und mit welchen Kriterien man dies vielleicht doch tun muß.

Diese grundlegende Frage drängt sich in besonderer Weise in bezug auf den Taufglauben auf, in dem wir uns mit der ganzen christlichen Tradition zum Vater, Sohn und Heiligen Geist bekennen. Konkreter gesprochen, können wir noch heute deren reale Verschiedenheit, an der wir als Christen angesichts ihres dreifachen Wirkens in der Heilsgeschichte nicht rütteln dürfen, mit den dogmatischen Begriffen von Hypostase und Person im Bekenntnis festhalten, ohne damit Verwirrung zu stiften, das heißt, ohne dabei Anlaß zum Tritheismus zu geben ¹?

Die Antwort auf diese gewiß nicht einfache Frage ist zudem nicht allein für die zeitgemäße Verkündigung des Glaubens, auf den wir getauft worden sind, von weittragender Bedeutung. Sie muß auch von jedem in Erwägung gezogen werden, der sich fragt, wie weit

¹ Vgl. zur ganzen Problematik *K. Rahner*, Die Aporetik des „Person“-Begriffs in der Trinitätslehre, in: *MySal II*, Einsiedeln 1967, 385-393.

man die menschliche Person mit jenen Drei vergleichen darf, die wir mit der christlichen Tradition als die göttlichen Personen bezeichnen. Dabei ist allerdings klar, daß der dogmatische Person-Begriff, wie er seit dem vierten Jahrhundert in den kirchenamtlichen Verlautbarungen über den Taufglauben vorkommt, bei weitem nicht alles zum Ausdruck bringt, was zur Vertiefung der christlichen Auffassung von der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Entfaltung in der Gemeinschaft vom Geheimnis der Dreifaltigkeit her, wie es die Kirchenväter im Anschluß an die Heilige Schrift entfaltet haben, dienen kann. Doch angenommen, die Formeln selbst, mit denen ausgesagt wird, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander wirklich verschieden und trotzdem ein Gott sind, eigneten sich nicht für einen Vergleich mit dem anthropologischen Personbegriff, wäre das bereits ein zu beherzigendes Resultat. Außerdem könnte dies eine Mahnung zur Vorsicht gegenüber allen Vergleichen zwischen der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist und den Möglichkeiten persönlicher Gemeinschaft zwischen den Menschen sein ².

Selbst wenn wir in dieser sehr komplexen Problematik bloß den Person-Begriff in den kirchenamtlichen Verlautbarungen zur Trinität ins Auge fassen, müssen wir uns trotzdem auch hierin noch weiter beschränken. Wir wollen uns darum begnügen, die diesbezügliche Entwicklung im vierten Jahrhundert in ihren Hauptzügen darzustellen und sie mit einer etwas eingehenderen Darlegung des trinitarischen Person-Begriffs bei Augustinus zu illustrieren.

I. Die Rezeption des trinitarischen Person-Begriffes im vierten Jahrhundert

Es ist sicher berechtigt, die Geschichte des dogmatischen Person-Begriffs, wie er in der kirchenamtlichen Lehre von der Dreifaltigkeit zur Anwendung kommt, mit dem Konzil von Nizäa (325) zu beginnen. Ist doch der von dieser ersten ökumenischen Synode definierte Glaube im Laufe des vierten Jahrhunderts zur Grundlage aller christlichen Orthodoxie geworden ³. Es muß nun aber auffallen, daß in dieser ersten für die ganze Reichskirche verbindlichen Promulgation des wahren Glaubens die eigene Subsistenz von Vater, Sohn und Geist nicht zum Gegenstand der Definition gemacht wird ⁴. Das Problem

² Vgl. zum Fragestand C. *Folch Gomes*, A doutrina da Trindade eterna, o significado da expressão „três pessoas“, Rio de Janeiro 1979.

³ Zur Frage des Glaubens von Nizäa und seiner Rezeption im Laufe der sog. arianischen Kontroverse vgl. vor allem M. *Simonetti*, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975, und A. M. *Ritter*, Arianismus, in: TRE 3(1978) 692-719. - Zur Autorität des Konzils von Nizäa im besonderen vgl. H. J. *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979.

⁴ Vgl. außer *Simonetti* 85-95, E. *Bouларand*, L'hérésie d'Arius et la „foi“ de Nicée, Paris 1972; A. *Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1, Freiburg 1979, 403-413.

der wirklichen Verschiedenheit von Vater und Sohn (und Geist) war zwar bereits mehr als hundert Jahre vorher nicht nur auf theologischer, sondern auch auf dogmatischer Ebene gestellt worden⁵. Doch bei der Synode, die nach dem Willen von Konstantin dem Großen dem Streit zwischen Arius und seinem Bischof Alexander von Alexandrien ein Ende setzen sollte, stand diese Frage im Hintergrund. Zumindest hat sie im Glauben von Nizäa keinen Niederschlag gefunden⁶.

In Nizäa ging es tatsächlich in erster Linie darum, mit eindeutigen Worten Jesus Christus, den Mittler allen Heiles, auf die Seite Gottes zu stellen. Zu diesem Zweck wurde der biblische Sohnestitel in einer Weise reinterpretiert, daß eine Deutung auf eine bloße Geschöpflichkeit davon ausgeschlossen wurde. Der „eine Herr“ war damit in allem dem „einen Gott und Schöpfer“ gleichgestellt. Wenn dabei auch vorausgesetzt wurde, daß er nicht der Vater ist, aus dem er stammt, so wurde dies dennoch nicht mit einer eigenen dogmatischen Formel herausgestellt⁷. Erst in der Folge, als die Anhänger der origenischen Tradition sich mit der nizänischen Glaubensformel nicht abfinden wollten, und dies umso weniger, als Marcellus von Ancyra sich zum Verteidiger einer unitaristischen Auslegung der darin definierten Gleichheit von Vater und Sohn machte⁸, kam es langsam zur näheren Bestimmung dessen, was das Besondere von Vater, Sohn und Geist ausmacht⁹. Die Formel von den drei Hypostasen, die schon Origenes den Monarchianern entgegengehalten hatte¹⁰, fand im Osten nach und nach Eingang in die kirchenamtliche Sprache.

Diese langwierige Entwicklung fand einen ersten Abschluß auf der Synode von Alexandrien von 362. Unter der Führung des aus dem Exil heimgekehrten Athanasius suchte das Konzil, die trinitarische

⁵ Vgl. *W. Marcus*, *Der Subordinationismus*, München 1963; *W. A. Bienert*, *Dionysius von Alexandrien*, Berlin 1978; *R. Lorenz*, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1980.

⁶ Ohne Zweifel hatte sich der Streit zwischen Arius und seinem Bischof Alexander schon vor der Abhaltung des Konzils von Nizäa über Alexandrien hinaus ausgeweitet. Doch ist nicht zu beweisen, daß die Kontroverse zwischen den Origenes-Anhängern und Monarchianern in den synodalen Dokumenten bereits ihren Niederschlag gefunden hat. Vgl. zur Frage *A. M. Ritter*, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel: Fs für C. Andresen*, Göttingen 1979, 404-423, bes. 407.

⁷ Der in den Anathematismen mit $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ synonym verwendete Ausdruck $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\varsigma$ (DS 126) bezieht sich nicht auf den Vater als Vater, sondern auf den wahren Gott, der seit aller Ewigkeit aus seiner Seinsfülle ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\varsigma$) den Sohn als ebenso wahren Gott konstituiert hat.

⁸ Zu Marcellus vgl. *Grillmeier* 414-439, mit den dort zitierten Studien von *M. Tetz*.

⁹ Vgl. außer *Simonetti*, op. cit. passim, *A. Michel*, *Hypostase*, in: *DThC* 7/01 (1922) 369-437 hier: 407.

¹⁰ Origenes, *C. Cels.* 8,12; *CoJo* II,10,75. – Vor Nizäa findet sich die Hypostasen-Formel bei Dionysius von Alexandrien (vgl. DS 112); vielleicht im Glaubensbekenntnis von Lucian von Antiochien (*Hahn* § 154, vgl. unten); sinngemäß auch bei Alexander von Alexandrien im Brief an Alexander von Thessalonich (*Opitz*, *Urkunden*, 14, bes. nn. 4 16 46. – Vgl. *Simonetti* 58.

Tendenz, wie sie vor allem von den Melezianern vertreten wurde, mit der unitarischen Tendenz der Eustathianer zu versöhnen und gestattete den ersten von *drei*, den zweiten von *einer* Hypostase zu reden. Nach dem Bericht des Athanasius verlangte man dafür von der ersten Gruppe, daß sie sich an den Glauben von Nizäa hielte, die drei Hypostasen nicht als wesensverschiedene Substanzen oder drei Prinzipien verstünde, sondern bei aller Betonung der wirklichen Dreiheit annähme, daß der Sohn dem Vater ὁμοούσιος sei und der Geist mit dem Wesen des Vaters untrennbar zusammengehöre¹¹. Von der zweiten Gruppe hingegen erwartete man, daß sie die Formel von der einen Hypostase nicht in einem sabellianischen Sinne, also auf Kosten der selbständigen Subsistenz des Sohnes und des Heiligen Geistes, verträte¹². Die der zweiten Gruppe vorgelegte Bedingung ist für das Verständnis der drei Hypostasen, mit denen die Verschiedenheit von Vater und Sohn und Geist ausgedrückt wird, insofern wichtig, als damit ihre anti-sabellianische Bedeutung, der Ausschluß einer bloß nominellen, nicht wirklichen Unterscheidung zum Ausdruck kommt. Athanasius selbst, der für die Drei-Hypostasen-Formel persönlich nie viel übrig hatte, distanzierte sich mit der Billigung dieses Kompromisses endgültig von Marcellus von Ancyra und zugleich von der Synode von Serdika, die diese Formel als glaubenswidrig verurteilt hatte¹³.

Vor 362 hatte die Drei-Hypostasen-Formel wohl einseitig in die kirchenamtliche Sprache Eingang gefunden. So hatte vor allem die Synode von Antiochien von 341 in ihrem eigentlichen Glaubensbekenntnis den Taufbefehl Jesu dahin gedeutet, daß jeder der drei Namen „die besondere Hypostase, den Rang und die Herrlichkeit jedes der Genannten bezeichnet, so daß sie drei in der Hypostase und eines in ihrer Übereinstimmung sind“¹⁴. Sollte dieses Glaubensbekenntnis, wie dies die Tradition will, auf Lucian von Antiochien († 312), den Lehrer des Arius zurückgehen, was keineswegs auszuschließen ist¹⁵, dann hat doch die offensichtlich origenische Formel hier unter dem Einfluß von Eusebius von Cäsarea eine klar anti-marcellische Reinterpretation gefunden¹⁶ und vor allem die Autorität eines synodalen Entscheides bekommen.

¹¹ Athanasius, Tomus ad Antioch. 5 (dt. Übers. bei A. M. Ritter, *Alte Kirche = Kirchen- und Theologiegeschichte*, in: *Quellen I*, Neukirchen 1977, 165 f.) – Vgl. Athanasius, *Ad Afros* 4, wo sich zeigt, daß Athanasius selbst sich die Drei-Hypostasen-Formel nicht zu eigen macht. Dazu G. L. *Prestige*, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 149.

¹² Athanasius, Tomus ad Antioch. 6 (dt. Übers. Ritter 166).

¹³ Vgl. zur ganzen Frage, *Simonetti* 358–370.

¹⁴ Zweite Formel der 2. antiochenischen Synode von 341: A. *Hahn*, *Bibliothek für Symbole und Glaubensregeln* § 154. – Vgl. dazu J. N. D. *Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 265–269.

¹⁵ Vgl. *Simonetti* 158 f, Anm. 54.

¹⁶ Vgl. *Kelly* 268 ff.

Diese Art, den Unterschied von Vater, Sohn und Geist auszudrücken, ist jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben. Sie wurde, wie bereits angetönt, von der westlichen Synode von Serdika (343) ausdrücklich verurteilt, und es wurde ihr die numerische Einheit der Hypostase des Vaters, Sohnes und Geistes entgegengestellt. Die Worte Jesu: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) werden denn auch in ihrem Lehrdekret von der Einheit der Hypostase verstanden¹⁷.

In der Folge nahm die Entwicklung eine Art Zick-Zack-Kurs. So verurteilte die Synode von Sirmium es, den Vater, Sohn und Geist als ein πρόσωπον zu betrachten¹⁸. In Rimini hingegen wandte man sich 359 nicht nur gegen diese Auffassung, sondern nahm auch gegen jene Stellung, die von *tres substantiae divisae* sprechen¹⁹. In Nice (359) wiederum untersagte man, im Hinblick auf das πρόσωπον des Vaters, Sohnes und Geistes von einer Hypostase zu reden und vertrat damit implizit die Lehre von den Hypostasen²⁰. In Konstantinopel (360) übernahm man von früher die Abneigung gegen alle technischen Ausdrücke und schloß sowohl οὐσία wie ὑπόστασις aus dem Glaubensbekenntnis aus²¹.

Interessant sind in der Entwicklung von 341 bis 362 im besonderen folgende drei Tatsachen. Die dritte Synode von Antiochien (345) vermied offenbar in Rücksicht auf die westlichen Bischöfe den Begriff der Hypostase und ersetzte ihn, jedoch mit einer klar anti-sabellianischen Bedeutung, mit drei πρόσωπα und drei πράγματα²². Darin kündigte sich bereits die spätere Gleichsetzung von Hypostase und Person an, deren allgemeine Anerkennung allerdings noch einige Zeit auf sich warten ließ. Im weiteren ist die Formel von Nice (359) insofern besonders beachtenswert, als in ihr auf der einen Seite das Wort οὐσία verpönt wird, weil es nicht in der Schrift steht, andererseits offensichtlich gegenüber den westlichen Bischöfen betont wird, man dürfe nicht im Hinblick auf das πρόσωπον des Vaters, Sohnes und Geistes von einer einzigen Hypostase sprechen²³. Schließlich ist zu erwähnen, daß Basil von Ancyra und Georg von Laodizäa in einem Brief von 359 den Begriff der Hypostase, wie er von den Orientalen gebraucht wird, näher zu bestimmen suchen. Nach ihnen sind mit den Hypostasen die subsistierenden Eigenheiten der Personen gemeint. Dabei wird die Einheit der ἀρχή, der Gottheit, des Heilswirkens in keiner Weise in Frage gestellt. Hingegen wird die Hypostase des Va-

¹⁷ Die sog. Sardicenische Formel: *Hahn* § 157. – Vgl. *Simonetti* 181–187.

¹⁸ *Hahn* § 160. – Vgl. *Simonetti* 203.

¹⁹ Vgl. *Simonetti* 317 f, mit dem Hinweis auf Hilarius, *Frag. hist.* 7 in Anm. 10.

²⁰ *Hahn* § 164. – Vgl. *Simonetti* 321.

²¹ *Hahn* § 167. – Vgl. *Simonetti* 338 f.

²² *Hahn* § 159, c.4. – Vgl. *Simonetti* 191 f, mit den Hinweisen auf die Übereinstimmung dieses Dokumentes mit dem Bekenntnis der Synode von Antiochien von 341 (*Hahn* 154).

²³ *Hahn* § 164. – Vgl. *Simonetti* 321 f, mit Anm. 19.

ters als Sein, das nicht verursacht wurde, jene des Sohnes, als das vom Vater gezeugte Sein und jene des Geistes als das vom Vater durch den Sohn erhaltene Sein charakterisiert²⁴.

Es ist offensichtlich, daß dieses letzte Dokument die Entwicklung, die durch das Konzil von Alexandrien von 362 freigegeben und vor allem von den Kappadoziern vorangetrieben worden ist, am meisten vorbereitet hat. Tatsächlich haben diese im Anschluß an den Kompromiß von 362 die zuletzt erwähnte Drei-Hypostasen-Formel aus homioiousianischen Kreisen übernommen und vertieft und zudem mit der Formel von der einen οὐσία oder der einen φύσις ergänzt. Dabei hat sicher Basilius von Cäsarea, dem die Einheit der Kirchen wie kaum einem andern Bischof der damaligen Zeit am Herzen lag, den wichtigsten Beitrag geleistet²⁵. Er brauchte allerdings μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (oder ἐν τρισὶ ὑποστάσεσιν) noch nicht ausdrücklich als Doppelformel. Aber er arbeitete zuerst in seiner Polemik gegen Eunomius und dann in seiner Lehre vom Heiligen Geist die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις klar heraus. Dabei bestimmte er das Wesen als das Gemeinsame, das durch die Qualität, d. h. durch die Hypostase näher bestimmt wird²⁶. Dazu umschreibt er die drei Hypostasen als Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligung²⁷. Schließlich sah er in der Hypostase selbst die verschiedene Weise, die οὐσία zu empfangen (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)²⁸. Die andern Kappadozier führten die Bestimmung der göttlichen Hypostasen weiter. Dabei sind im besonderen die folgenden Gesichtspunkte zu beachten. Gregor von Nazianz vereinte nicht nur häufiger die Ausdrücke für die Wesenseinheit und die hypostatische Verschiedenheit in knappen und konzisen Formeln, sondern scheute sich auch nicht, die Begriffe ὑπόστασις und πρόσωπον klar gleichzustellen²⁹. Gregor von Nyssa hingegen schuf zwar in seiner frühen Abhandlung über den Unterschied der beiden Begriffe einige Verwirrung, indem er das Gemein-

²⁴ Vgl. Epiphanius, Haer. 73,16. – Vgl. *Simonetti* 260.

Es handelt sich hier um eine sehr eingehende Umschreibung des Hypostasen-Begriffes in einem Dokument, das man mindestens als halboffiziell betrachten darf.

²⁵ Zur Bedeutung von Basilius vgl. *P. J. Fedwick*, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979, und *W. D. Hauschild*, *Basilius v. C.*, in: *TRE* 5 (1980) 301–313. Beide Studien mit umfangreichen Bibliographien.

²⁶ Vgl. vor allem Basilius, epp. 125,1 210,4 236,6, sowie hom. 24,3 f, wo von der Eigenheit der πρόσωπα und der Einheit der οὐσία die Rede ist. Zur Bedeutung dieser zugleich anti-sabellianischen und anti-arianischen Homilie vgl. *H. Dörries*, *De Spiritu Sancto*. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 94–97.

²⁷ Vgl. Basilius, epp. 214,4 und 236,6. – Vgl. dazu *Dörries* 139.

²⁸ Zur Entwicklung des Begriffes τρόπος τῆς ὑπάρξεως vgl. *K. Holl*, *Amphilochius in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen 1904, 240–246. Danach hat erst A. den Begriff im Anschluß an Basilius, der „aus ὑπαρξίς mehr als aus ὑπόστασις das Moment des Werdens“ heraushört (241), konsequent auf alle drei Personen im Sinne eines *terminus technicus* ausgedehnt.

²⁹ Vgl. vor allem Gregor von Nazianz, orr. 31,9 33,16 39,11.

same mit der Form (εἶδος), das Eigene jedoch mit dem Individuum identifizierte³⁰. Doch hat die Doppelformel μία οὐσία (φύσις) – τρεῖς ὑποστάσεις (τρία πρόσωπα) bei ihm eine sehr breite Verwendung gefunden³¹. Wie weit schließlich die Kappadozier, besonders Basilius, bei der Erarbeitung ihrer trinitarischen Formel von Apollinarius von Laodizäa abhingen, wäre noch weiter abzuklären. Jedenfalls hat dieser für die Verwendung technischer Formeln in der Theologie sehr initiative Bischof den Doppelausdruck in einer sehr prägnanten Form verwendet³².

Die Schriften, besonders die Briefe, in denen die Kappadozier die doppelte Trinitätsformel entwickelt haben, besaßen nur zum Teil kirchenamtlichen Charakter oder erhielten ihn wenigstens erst nachträglich. Aber es untersteht keinem Zweifel, daß ihre Weise die reale Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist mit den Begriffen von ὑπόστασις und πρόσωπον zu umschreiben, auf dem Konzil von Konstantinopel von 381 wenigstens von Seite der Ostkirchen ihre offizielle Anerkennung erhielt³³. Das geschah allerdings nicht im Glaubenssymbol, das seit dem Konzil von Chalzedon für die meisten Christen als die allgemein verbindliche Fassung des nizänischen Glaubens gilt. Es erfolgte vielmehr in einer späteren Phase des Konzils bei der Abfassung des Tomus, der in seiner originalen Fassung jedoch verloren ging und nur im Synodalschreiben von 382 auf uns gekommen ist³⁴.

In dieser ersten offiziellen, vorerst für die Ostkirchen aufgestellten, nachträglich aber auch von den westlichen Kirchen anerkannten Fassung des dogmatischen Person-Begriffes wird festgehalten: ‚Der nizänische Glaube, der dem Taufglauben entspricht, lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, so nämlich, daß eine Gottheit, Macht und Wesenheit Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen, so daß weder die Krankheit des Sabellius Platz greift, in dem die Hypostasen vermischt und die

³⁰ Gregor von Nyssa (Basilius), ep. 38. – Vgl. dazu R. Hübner, Gregor v. Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius, in: Epektasis Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, 463–490.

³¹ Vgl. S. Gonzales, La formula μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις en san Gregorio di Nissa, Rom 1939, sowie J. Barbel, Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede, Stuttgart, 1971, 99 f.; Anm. 25, 104 f., Anm. 52, wo man auch wichtige Hinweise auf den philosophischen Hintergrund findet. Zu dieser Frage vgl. auch L. I. Scipioni, Ricerche su la cristologia del 'Libro Heraclide' di Nestorio, Fribourg 1956, 45–67.

³² Vgl. besonders Apollinarius, Fides s. partem: Lietzmann 172,3 f 176,3–10. Dazu E. Mühlberg, Apollinarius von Laodicea, Göttingen 1969, 234 f.

³³ Vgl. zur Bedeutung der dogmatischen Anerkennung der kappadozischen Trinitätsformel durch Konstantinopel vor allem A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, bes. 303–307.

³⁴ Conc. Oecum. Decreta, 21–26, bes. 24, 21–27. – Vgl. Ritter, Konzil 117–124, 303–307.

Eigentümlichkeiten derselben aufgehoben werden, noch die gotteslästerliche Lehre der Eunomianer, Arianer und Pneumatomachen Kraft gewinnt, derzufolge die Wesenheit oder Natur oder Gottheit geteilt und der ungeschaffenen, wesenseinen und gleichewigen Trinität eine Art nachgeborene, geschaffene und wesensverschiedene Natur beigelegt wird³⁵.

Für das volle Verständnis dieses reichskirchlichen Dokuments sind vorab folgende Tatsachen gut im Auge zu behalten. Erstens handelt es sich darin um eine Reinterpretation des nizänischen Glaubens. Diese besteht jedoch nicht in erster Linie in einer neuen Auslegung des nizänischen ὁμοούσιος, das im übrigen auch von der Trinität ausgesagt wird³⁶. Sie ist vielmehr darin zu sehen, daß die anti-arianische Definition der Gleichheit und der Gleichewigkeit von Vater und Sohn (und Geist) von Nizäa durch die Ablehnung des Sabellianismus ausgeglichen wird³⁷. Damit wird klar bestätigt, daß der dogmatische Person-Begriff hauptsächlich als Ablehnung der sabellianischen (marcellianischen) Abschwächung der Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu verstehen ist, also als eine im Grunde sehr negative, abschließende Erklärung des wahren Taufglaubens.

Ferner verdient die ausdrückliche Gleichsetzung von Hypostase und Person beachtet zu werden³⁸. Noch kurz vor dem Konzil wurde dagegen Sturm gelaufen, wie vor allem der schroffe Brief des Hieronymus beweist³⁹. Diese Tatsache erhält noch mehr Gewicht, wenn wir sie im Lichte der berühmten Abschiedsrede Gregors von Nazianz sehen, in der mit beredten Worten die erlangte Glaubenseinheit gepriesen wird und dabei auch die lateinische-griechische Sprachregelung miteinbezogen wird⁴⁰. Im übrigen ist diese sprachliche Überein-

³⁵ Conc. Oecum. Decreta, 24, 6–39 (Dt. Übers. bei Ritter, Alte Kirche, 180). – Vgl. Simonetti (Anm. 3) 550, sowie 536, wo auf die kaiserliche Approbation hingewiesen wird (Cod. Theod. XVI,1,3), und 441, mit dem Hinweis auf einen Brief der drei Kaiser, der bei Theodoret, HE IV,8 überliefert, dessen Wortlaut jedoch nicht gesichert ist (Eine οὐσία in drei Personen oder vollkommenen Hypostasen).

³⁶ Vgl. A. M. Ritter, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen: Fs. C. Andresen, Göttingen 1979, 404–423. Der Autor nimmt darin zum Teil seine frühere Stellungnahme in: Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, 270–293, zurück.

³⁷ Es ist beachtlich, wie die Kappadozier in zum Teil eigens dazu verfaßten Schriften sowohl gegen den Arianismus wie gegen den Sabellianismus Stellung nehmen: Basilius, hom. 24; Gregor v. Nazianz, or. 31,30; Gregor v. Nyssa, C. Arium et Sabellianos (für die Echtheit dieser Schrift, vgl. CPG II,3141).

³⁸ Vgl. Prestige (Anm. 11) 158–171.

³⁹ Hieronymus, ep. 15 (an Damasus, 375). – Vgl. Basilius, ep. 210 (a. 375); Gregor v. Nazianz, or. 21, 33 ff. – Dazu J. N. D. Kelly, Jerome, London 1975, bes. 52–55.

⁴⁰ Gregor v. Nazianz, or. 42,16 (a. 381). – Vgl. auch das Brief-Fragment *Ea gratia* von Damasus aus dem Jahre 377 (DS 144), in dem von einer *usia* und *tres personae* die Rede ist. Ebenso werden im sog. *Tomus Damasi* (a. 377) jene verurteilt, die die eine *substantia* von Vater und Sohn nicht annehmen (DS 153) oder die *tres personae aequales* leugnen (DS 173). Diese ohne Zweifel offizielle Stellungnahme der römischen Kirche fand offensichtlich die Zustimmung der Synode, die Melezius, der Freund der Kappa-

stimmung im Grund keine Überraschung. Tatsächlich beinhalten sowohl ὑπόστασις wie πρόσωπον zwei Gesichtspunkte: Festigkeit und Erscheinung. Während nämlich mit der Hypostase sowohl Konsistenz wie Eigenart bezeichnet werden⁴¹; schließt Person, allerdings im Lateinischen mehr als im Griechischen, Wirklichkeit (*res*) und Aussehen (Maske) zugleich in sich⁴². Selbst wenn die Übersetzung von ὑπόστασις durch *substantia* und jene von πρόσωπον (im griechisch abgeschwächten Sinn) durch *persona* (mit den realistisch-juridischen Nuancen) Schwierigkeiten machen mußte, haben die beiden Begriffe sprachgeschichtlich gesehen die genannten Züge gemeinsam⁴³.

Schließlich müssen sicher zur Erklärung des Konzilstextes, der auf weitere Erklärung des Person-Begriffes weitgehend verzichtet, die Schriften jener Theologen herangezogen werden, die am meisten bei der Vorbereitung der Glaubensdefinition beteiligt waren, besonders von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, wie auch von Basilius, auf den sich jene stützen⁴⁴. Doch auch damit wird man nicht viel weiter kommen, wie aus den oben gemachten Hinweisen bereits ersichtlich geworden sein dürfte. Auch wenn wir den einzelnen Äußerungen der Kappadozier nachgehen und dabei auch den stoisch bzw. aristotelischen Hintergrund berücksichtigen⁴⁵, müssten wir uns mit der Feststellung des ausgesprochen negativen Charakters des dogmatischen Person-Begriffes zufrieden geben. Es wird wohl positiv gesagt, daß die Eigenart des Vaters darin besteht, daß er das göttliche Sein nicht bekommt, sondern in ursprünglicher Weise mit ihm iden-

dozier und der künftige erste Präsident des Konzils von Konstantinopel 379 nach Antiochien berufen hatte. Vgl. *Ch. Pietri*, Roma Christiana, Rom 1976, 832–853, sowie 873–884: über die Datierung der Dokumente von Damasus.

⁴¹ Vgl. meine Studie: Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Texte und Themen (Salzburger Studien zur Philosophie). Salzburg 1971, 179–190, bes. 184–188; Übersetzung von *prosopon* durch *persona*, sowie meinen Art. Hypostase, in: HWP 3(1974)1255–1259.

⁴² Vgl. *R. Braun*, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962, bes. 240 ff.; *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien, Paris 1966, 668–674: Zusammenfassung der Ausführungen über den Person-Begriff von Tertullian.

⁴³ Vgl. meine Anm. 41 zit. Studie.

⁴⁴ Der Einfluß der Kappadozier auf die Konzilstexte von Konstantinopel wird allerdings verschieden bewertet: wichtig durch *R. Staats*, Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil von Konstantinopel 381, in: KuD 25 (1979) 232–253, weniger wichtig durch *A. de Halleux*, La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople, in: RThL 10(1979) 5–39. Vgl. auch *A. Grillmeier*, Bekenntnisse der Alten Kirche II: Das Nizäno-Constantinopolitanum: Studien zur Kenntnisbildung, Wiesbaden 1980, 30–47, bes. Anm. 17. Es geht dabei freilich hauptsächlich um die Pneumatologie. Doch ergänzen die genannten Studien die Darstellung des Konzils durch *Ritter*, Konzil (Anm. 33) 282–293, und *Ritter*, Zum Homousios (Anm. 36).

⁴⁵ Vgl. die Studien von *Hübner* (Anm. 30) und *Scipioni* (Anm. 31), sowie *Grillmeier*, (Anm. 4) 535–547, 652–660, 682–686.

tisch ist, daß die Eigenart des Sohnes bedeutet, daß er das Sein seit Ewigkeit vom Vater erhält, und daß die Eigenart des Geistes darin zu sehen ist, daß er das Sein auch vom Vater, wenn auch anders (Basilus), d. h. durch den Sohn (Gregor von Nyssa) erlangt⁴⁶. Aber dabei liegt der Ton auf dem *nicht*-gleichen, verschiedenen Seinsempfang, also auf einer negativen, ziemlich abstrakten Bestimmung. Das gilt besonders vom Begriff der Hypostase, etwas weniger vom Begriff der *persona*, in dem die verschiedene Funktion und in etwa auch das Dialogische durchschimmert⁴⁷.

Wie sehr der kirchenamtliche Person-Begriff als Abgrenzung von einem falschen Verständnis des dreifachen Seins in der Ewigkeit und des dreifachen Handelns in der Geschichte von Vater, Sohn und Geist zu begreifen ist, also vor allem eine negative Aussage ist, mag aus der folgenden Darlegung des trinitarischen Person-Begriffes bei Augustinus noch klarer hervorgehen.

II. Der trinitarische Person-Begriff des Augustinus

Zur tieferen Beurteilung des trinitarischen Person-Begriffes, wie er vor 400 in den kirchenamtlichen Äußerungen entwickelt worden ist, ist es ohne Zweifel hilfreich, die Trinitätstheologie des Augustinus von Hippo († 430) heranzuziehen⁴⁸. Darf man doch berechtigterweise voraussetzen, daß dieser nicht nur sich bemühte, wie er ausdrücklich beteuert, alle ihm zugänglichen Schriften seiner Vorgänger über die Trinität heranzuziehen⁴⁹, sondern daß es ihm tatsächlich auch gelungen ist, die katholische Tradition in einem weiten Maße zusammenzufassen⁵⁰. Im übrigen ist auch nicht zu übersehen, daß die späteren kirchenamtlichen Dokumente des Westens, die von drei Personen sprechen, weitgehend von Augustinus abhängen⁵¹, so daß eine

⁴⁶ Vgl. B. Schultze, Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981), in: OrChrP 47(1981) 5–54: zur Frage der Offenheit der Kappadozier für das Filioque.

⁴⁷ Der „dialogische Aspekt“ des Begriffes *personalproposon* erscheint in den biblischen und patristischen Texten, in denen das Wort Angesicht und Rolle bedeutet, sowie vor allem in der sog. prosopischen Exegese, speziell in ihrer Anwendung auf Texte, wie Gen 1,26 und Ps 109,1–3. Vgl. Braun (Anm. 42) 207–242, bes. 213 f mit dem Hinweis auf Justin, Apol. I,36,1–2, und vor allem C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Person-Begriffes, in: ZNW 52 (1961) 1–39.

⁴⁸ Vgl. die Einführungen zum *De Trinitate* von E. Hendriks, Oeuvres de s. Augustin, in: BAug 15, und von A. Trapé, Opera omnia di s. Agostino IV, Roma 1973. – Weiter A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, und speziell R. Boigelot, Le mot „personne“ dans les écrits trinitaires de s. Augustin, in: NRT 57 (1930) 5–16.

⁴⁹ Augustinus, Trin. I,3,5. – Vgl. BAug 15,566 ff, sowie B. Altaner, Kleine Patristische Schriften, Berlin 1967, wo das Verhältnis Augustins zu den griechischen Vätern zur Sprache kommt.

⁵⁰ Vgl. Trapé, (Anm. 48) LVII–LXII.

⁵¹ Vgl. K. Rabner, Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre, in: MySal II Einsiedeln 1967, 364 ff: Hypostasis und Persona.

Berücksichtigung seiner Schriften im weiteren erlaubt, die spätantiken und frühmittelalterlichen dogmatischen Äußerungen der lateinischen Kirche wenigstens indirekt in unsere Darstellung einzubeziehen.

Wie nun bekannt sein dürfte, beschäftigt sich Augustinus in seinem theologischen Hauptwerk *De Trinitate* sehr eingehend mit dem Sinn der dogmatischen Aussage der Person, wie sie in der traditionellen Trinitätslehre gemacht wird⁵². Seine Ausführungen darüber gehören in den Zusammenhang der Bücher 5–7, in denen er sich mit der Formulierung des Trinitätsdogmas auseinandersetzt. Bei aller Betonung der Unaussprechlichkeit des Geheimnisses der Trinität⁵³, fühlt er sich doch gedrängt, darin zu zeigen, wie man *ad certam regulam*, in einer präzisen und sicheren Weise, darüber sprechen darf⁵⁴. Nachdem er sich dabei über das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den Wesensattributen (lib. V) sowie über die Appropriationen der einzelnen göttlichen Personen (lib. VI) geäußert hat, setzt er sich im zweiten Teil des siebenten Buches mit der eigentlichen dogmatischen Trinitätsformel: Ein Wesen, drei Personen auseinander⁵⁵.

Es macht ihm nicht viel Schwierigkeiten, die Begriffe für die Einheit anzuerkennen: *natura, essentia, substantia, res*. Er zieht dabei allerdings den Begriff *essentia* den anderen vor⁵⁶. Anders verhält es sich mit der Dreiheit. Dabei hat er keine Schwierigkeit, die Äquivalenz des griechischen Begriffes Hypostase und des lateinischen Begriffes Person anzunehmen. Die Frage drehte sich für ihn vielmehr darum, warum die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist, an die ein Christ selbstverständlich zu glauben hat, mit jenen Begriffen, d. h. im Lateinischen, das ihn letztlich allein interessiert, mit *Persona* ausgedrückt werden soll. Diese Frage drängt sich ihm umso mehr auf, als die Heilige Schrift selbst nicht von drei Personen redet, allerdings einer solchen Benennung auch nicht widerspricht⁵⁷.

Die Antwort Augustins lautet vorerst: man muß sich fragen, was sind diese Drei? Auf diese Frage muß man auch eine Antwort geben. Man darf nicht schweigen⁵⁸. Das schon deswegen nicht, weil der rechte Glaube gegenüber Sabellius nicht einfach von *tria quaedam* sprechen kann⁵⁹. Wenn aber schon eine präzise Antwort, dann nicht

⁵² Vgl. *Trapé* XXXVI: kurze Übersicht, und *Schindler* 165–168: Buch VII von *De Trinitate*.

⁵³ Vgl. Augustinus, *Trin.* VII,4,7: „*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur*“ (In der Einleitung zu den Darlegungen über *persona*).

⁵⁴ Vgl. *Trapé* XXXIII.

⁵⁵ Vgl. die Inhaltsübersichten von *De Trinitate* in den in Anm. 48 zitierten Einführungen, bes. auch *BAug* 15, 32–51.

⁵⁶ *Trin.* VII,5,10. – Vgl. *Trapé* XXXIV.

⁵⁷ *Trin.* VII,4,8.

⁵⁸ *Trin.* V,9,10. Vgl. *Trin.* VII,4,7; VII,6,11.

⁵⁹ *Trin.* VII,4,9. – Vgl. *Civ. Dei* XI,10,1; X,24.

tres essentiae, und noch weniger *tres substantiae*, da *substantia* nur *modo abusive* von Gott ausgesagt wird⁶⁰, sondern *tres personae*.

Doch Augustinus zögert nicht, sein Unbehagen über die Formel *tres personae* (oder auch *tres substantiae*) zuzugeben⁶¹. Er möchte wohl annehmen, daß *persona* vom Vater, Sohn und Geist *relative* ausgesagt werde, wie man ähnlich von drei Freunden, drei Verwandten oder drei Nachbarn sprechen kann. Aber sein Sprachgefühl macht ihm Schwierigkeiten. Er fragt sich nämlich, ob man denn auch sagen könne, der Vater sei die Person des Sohnes, der Sohn die Person des Geistes, wie man vom Freund des Freundes sprechen könne. Tatsächlich so meint er, werde das Wort *persona* nie so verwendet. Mit anderen Worten, für ihn ist die *persona Patris* nichts anderes als der Vater selbst, wie dies auch die *substantia* ist. Die *persona* des Vaters wird darum eigentlich *ad se* ausgesagt, nicht im Hinblick auf den Sohn oder auf den Geist. Folglich müßte man im Grunde genommen, wie man bei *Deus, bonus, magnus* usw. nicht von *tres dii, tres boni, tres magni* usw. redet, auch im Fall von *persona* nicht *tres personae*, sondern *una persona* sagen⁶².

Dieser Hauptgedanke vom absoluten Gebrauch von *persona* wird durch Überlegungen weitergeführt, in denen *persona* und *essentia* wie *species* und *genus*, bzw. wie *individuum* und *species* einander gegenübergestellt werden. Doch immer mit einem negativen Resultat. So müßte man, wenn man *persona* als *species*, die *essentia* als *genus* betrachten wollte, sowohl *persona* wie *essentia* im Plural aussagen, wie man dies auch im Fall von drei Pferden tut, die als drei Lebewesen bezeichnet werden⁶³. Würde man jedoch *persona* als *Individuum* begreifen, als *den* Menschen gegenüber der menschlichen Natur, wie man Abraham, Isaak und Jakob als drei solche Menschen versteht, müßte man sich fragen, warum denn Vater, Sohn und Geist, wenn sie drei Personen sein sollen, nicht auch drei Wesen sind⁶⁴.

Auch wenn man den Vergleich zwischen drei Statuen und einem Goldklumpen anstellen würde, käme man nicht weiter. Bei diesem Beispiel, bei dem man die Unterscheidung von *genus* und *species* nicht mehr gebrauchen könnte, hätte man eine andere sprachliche und zudem theologische Schwierigkeit. Man kann nämlich wohl sagen, daß die drei Personen eines Wesens oder ein Wesen, aber nicht daß sie *ex eadem essentia* sind, wie wenn sie nach Art der Statuen, die aus Gold bestehen, aus einer gemeinsamen Materie genommen wären. Abgesehen davon, daß Vater, Sohn und Geist zusammen das göttliche We-

⁶⁰ Trin. VII,5,10.

⁶¹ Vgl. L. Scheffczyk, Bedeutung und Grenzen der „psychologischen“ Trinitätslehre Augustins, in: MySal II, 203 f.

⁶² Trin. VII,6,11.

⁶³ Trin. VII,4,7.

⁶⁴ Trin. VII,6,11.

sen nicht mehr sind als einzeln genommen; denn die drei Personen sind jede jeder gleich (*aequales sunt singulis*)⁶⁵.

Diese Zurückhaltung versteht man noch besser, wenn man den trinitarischen Gebrauch von *persona* mit demjenigen in der Christologie vergleicht⁶⁶. Es muß nämlich auffallen, wie Augustinus in der Christologie viel leichter *persona* verwendet als in der Trinitätslehre. Ohne Zweifel hat der christologische Gebrauch bei ihm eine gewisse Entwicklung durchgemacht. Vor 400 benützt er *persona* nur in einem Sinn, den man als funktionalen bezeichnen könnte⁶⁷. Erst von jenem Zeitpunkt an redet er davon, daß das Wort den Menschen Jesu in *unitatem personae* angenommen hat, und erst von 411 an erscheint die Formel *una persona*⁶⁸. Doch diese Entwicklung zum Gebrauch von *persona* für die Subjektseinheit Christi, d. h. zum technischen Ausdruck, der die alte Formel *unus et ipse* wiedergeben soll, ist wie selbstverständlich verlaufen. Van Bavel nimmt denn auch an, Augustinus habe diese Entwicklung selbst vollzogen⁶⁹. Auch wenn man dies vielleicht nicht so kategorisch aufrechterhalten kann⁷⁰, muß es Augustinus leicht gefallen sein, die Einheit Christi mit *persona* auszudrücken. Das bestätigt auch die Art, wie er auch in der Ekklesiologie vom *totus Christus* als von einer Person oder wenigstens von *quasi una persona* spricht⁷¹.

Dem gegenüber vermeidet er *persona* in der Darlegung der trinitarischen Glaubensregel. Das mag in zwei Texten nicht weiter auffallen, die in der Zeit vor 400 verfaßt sind: in *De fide et symbolo*⁷² und in *De agone christiano*⁷³. Immerhin ist in bezug auf den zweiten Text bemerkenswert, daß er gleich nach der Darlegung der orthodoxen Trinitätslehre in der christologischen Darlegung die Inkarnation als ein *ipsam personam sustinere sapientiae Dei* umschreibt und damit Christus von einem Menschen unterscheidet, der durch die Weisheit Gottes nur weise wird⁷⁴. Anders verhält es sich jedoch mit einem Brief, der um 415 geschrieben worden ist, zu einer Zeit also, als Augustinus das

⁶⁵ Trin. VII,6,11.

⁶⁶ Vgl. T. van Bavel, Recherches sur la Christologie de s. Augustin, Fribourg 1954, 13–44; Grillmeier 594–604.

⁶⁷ Vgl. T. van Bavel 13–20. – Der „funktionale“ Sinn kommt im übrigen auch im trinitarischen Zusammenhang vor. Vgl. Boigelot (Anm. 48) 7 ff, mit Augustinus, Trin. II,13,23.

⁶⁸ Vgl. van Bavel, 20–26.

⁶⁹ Vgl. van Bavel 176–180. – Vgl. auch Moingt (Anm. 42) 671 f.

⁷⁰ Vgl. Grillmeier 589 u. 599, mit Anm. 10, wo auf die *Fides Isatis ex Judeo*, in: CChr 52 9,343, verwiesen wird.

⁷¹ Zum ekklesiologischen Gebrauch von *persona* bei Augustinus, vgl. H. Mühlén, *Una mystica persona*, München 1964, 27–33, mit den Hinweisen auf EnPs 90,II,1 30,II,4 74,4 (mit einem Vergleich mit der Ehe im Sinne von Eph 5,31).

⁷² De fide et symbolo, 16–20: BAug 9,46–62.

⁷³ De agone christiano, 14,16–16,18: BAug 1, 402 ff. – Vgl. 19,21: BAug 1,406.

⁷⁴ De agone Christiano, 20,22: BAug 1,408. – Vgl. T. van Bavel 17 f.

siebente Buch von *De Trinitate* bereits verfaßt hatte und zudem auch bereits zum vollen Gebrauch von *persona* in der Christologie gelangt war⁷⁵. Während er nämlich hier den rechten Glauben an die Trinität, die Verschiedenheit Vater, Sohn und Geist natürlich mitinbegriffen, ohne den Terminus *persona* zu verwenden⁷⁶, darlegt und diesen auch in der nachfolgenden Erklärung der psychologischen Analogie unterläßt⁷⁷, bestimmt er im Anschluß daran die Inkarnation, im Unterschied zu den andern Gotteserscheinungen, als *coaptatio in unitatem personae*, die durch eine *susceptio singularis* geschehen ist, und erklärt sie überdies noch durch die Vereinigung von Leib und Seele, durch die der Mensch *una persona* wird⁷⁸. Erst in diesem christologischen Zusammenhang schließt er endlich eine Vermehrung der *personae* in der Trinität im Hinblick auf die *una persona Christi* aus⁷⁹.

Diese auffällige Tatsache, die sich nicht allzu schwer durch weitere Texte bestätigen ließe⁸⁰, läßt sich wohl am besten damit erklären, daß für Augustinus *persona* ein Einheitsprinzip ist. Das gilt sowohl von seinem exegetischen Gebrauch, der der ursprünglichere gewesen sein wird, wie von der mehr philosophischen Verwendung, die eher den Eindruck einer nachträglichen Bestätigung macht. In der christologischen Exegese, besonders der Psalmen, ging es nämlich darum, die Einheit des Subjektes zu wahren, auch wenn verschiedenartige Attribute zu unterscheiden sind⁸¹. In der Exegese der eigentlich christologischen Texte war man umso mehr gedrängt, von einer Person zu sprechen, als man seit der Einführung der *regula canonica* in der arianischen Kontroverse es vermeiden mußte, zwei Christus, zwei Söhne, zwei Personen zu unterscheiden⁸². Ebenso lag es nahe, wenn man die Inkarnation mit der Einheit des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen vergleichen wollte, was Augustinus seit ungefähr 410 häufig tat, von *una persona* zu reden und damit der mehr logischen Aussage der *una persona* im exegetischen Sinn auch eine

⁷⁵ Augustinus, ep. 169 (a.415 an Evodius): Nuova Bibl. Agostiniana 22,784–799. Für die Chronologie von *De Trinitate*, vgl. *Trapé* XVIff, für die Entwicklung der Christologie hingegen, vgl. *van Bavel* 20–27.

⁷⁶ Ep. 169,2,5. – *Una natura* und *singuli* kommen vor.

⁷⁷ Ep. 169,2,6.

⁷⁸ Ep. 169,2,7. – Vgl. *Tract.* 10.19,15: BAug 72,206 f, mit den Anm. 120 ff.

⁷⁹ Ep. 169,2,8, mit dem folgenden Kontext.

⁸⁰ Vgl. *Boigelot* 6 f. – Vgl. z. B., *Doct. christ.* I,5,5: BAug 11,184 ff; *Conf.* 13,11,12: BAug 14,442 ff; *Trin.* I,4,7; *De natura et origine animae*, II,3,5: BAug 22,462 ff – anders jedoch II,5,9: BAug 22,474 ff, aber wiederum im Zusammenhang mit der Inkarnation.

⁸¹ Zur christologischen Psalmen-Exegese Augustins, vgl. *M. Pontet*, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris s. d., 400–411. Diese Exegese geht im übrigen bis ins zweite Jahrhundert zurück, Vgl. *Andresen* (Anm. 47).

⁸² Vgl. *Grillmeier* passim, z. B. 589 f: über Hieronymus, 593 f: über Ambrosius.

metaphysische Bedeutung zu geben⁸³. Auf jeden Fall ist mir nicht bekannt, daß Augustinus in bezug auf die *una persona* in der Christologie oder auch in der Ekklesiologie Bedenken angemeldet hätte.

Wenn man die negative Bewertung des dogmatischen Person-Begriffes durch Augustinus voll erfassen will, darf man schließlich nicht übersehen, daß dieser in einer wenig „persönlichen“ Weise, im modernen Sinn des Wortes, sich über die drei göttlichen Personen äußert. Bei seinen sprachlogischen Überlegungen über den trinitarischen Gebrauch von *persona* führt er ohne Zweifel Beispiele an, die mit menschlichen Personen zu tun haben, mit Abraham, Isaak und Jakob⁸⁴, mit den Freunden, Verwandten und Nachbarn⁸⁵. Doch dabei handelt es sich bloß um die üblichen Beispiele für die Unterscheidung von *nomina generalia* und *nomina specialia*, bzw. zwischen *significatio absoluto* und *significatio relativa*, jedoch nicht um liebende oder gar partnerschaftliche Beziehungen⁸⁶. Selbst im Vergleich zwischen der Trinität und der menschlichen Liebe stößt Augustinus nicht in den eigentlich persönlichen Bereich vor. Wenn er vom Liebenden (*amans*), vom Geliebten (*quod amatur*) und von der Liebe (*amor*) spricht, dann nur im Sinne der Selbstliebe, die er zwar christlich versteht, aber doch auf die Seele selbst beschränkt⁸⁷. Abgesehen davon, daß er darin nur ein unvollständiges Bild der Trinität sieht, weil darin die Erkenntnis fehlt, braucht er dabei auch den Personbegriff nicht⁸⁸.

Der Vergleich hingegen, der, wenigstens für den modernen Menschen am „persönlichsten“ gewesen wäre, nämlich zwischen der Trinität einerseits und Mann, Frau und Kind andererseits, hat nach Augustinus wenig Aussicht, angenommen zu werden⁸⁹. Man könnte vielleicht, meint er, im Hervorgang der Eva aus Adam dafür ein Bild sehen, daß nicht jedes Sein, das aus Gott hervorgeht, unbedingt Sohn sein muß⁹⁰. Aber der Vergleich mit der Familie selbst widerspricht der Heiligen Schrift. Nach den Worten: „Lasst uns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis machen“, „und Gott machte den

⁸³ Außer *van Bavel* 30–34, und *Grillmeier* passim, über die Vorgeschichte des Vergleichs vgl. auch *J. T. Newton*, Neoplatonisme and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ, Emory 1969.

⁸⁴ Trin. VII,4,7; 6,11.

⁸⁵ Trin. VII,6,11. – Vgl. ep. 170,6: (Anm. 75) 22,804.

⁸⁶ Es ist denn auch bezeichnend, daß für die Erklärung des Sprachgebrauches auch Tier- oder Pflanzen-Beispiele aus der landläufigen Logik übernommen werden. Vgl. Augustinus, Trin. VII,4,7; 4,8. – Zu den Quellen dieser zum Teil in der Trinitätslehre schon traditionell gewordenen Sprachlogik, vgl. einige wenige Hinweise bei *Schindler* (Anm. 48) 165–168.

⁸⁷ Trin. I,2,2: „Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et amor.“

⁸⁸ Vgl. *F. K. Mayr*, Trinität und Familie in *De Trinitate* XII, in: REAug 18 (1972) 51–86, wo auf die Fortführung des Vergleiches bei Richard von S. Viktor hingewiesen wird, der von der persönlichen Liebe der Freundschaft spricht (78, Anm. 31).

⁸⁹ Vgl. *Mayr* (Anm. 88) – Vgl. auch die Analyse von Trin. XII,5,5–7,10 in BAug 16,617 f.

⁹⁰ Trin. XII,5,5.

Menschen nach dem Bilde Gottes“ (Gen 1,26 f), hat nämlich Gott den Menschen ohne Zweifel nicht nach dem Bild einer einzigen göttlichen Person gemacht, sondern nach dem Bild der ganzen Trinität (*imago nostra*). Somit hätten wir eine Dreiheit. Doch damit man nicht bei diesem Wort an drei Götter denke, heißt es ausdrücklich, Gott habe den Menschen nach seinem Bild gemacht⁹¹. Mit anderen Worten, Augustinus schließt den Vergleich der Trinität mit der Familie aus, weil er darin die Gefahr eines tritheistischen Verständnisses sieht⁹². Diese grundsätzliche Antwort wird im weiteren mit einer sehr subtil wirkenden Exegese einer beachtlichen Zahl von Schrifttexten bestätigt, die irgendwie mit dem Verhältnis von Mann und Frau zu tun haben (Gen 2,22 ff; 1 Kor 11,7,5; 1 Tim 5,5; Gal 3,26 ff usw.). Abschließend stellt Augustinus fest, daß der Mensch als solcher, nicht in seiner geschlechtlichen Unterschiedenheit⁹³, sondern in seiner Natur, die sowohl dem Mann wie der Frau in gleicher Weise zukommt, d. h. letztlich in der geistigen Seele und zwar in ihrem höheren Teil, in der *mens*, Bild Gottes ist⁹⁴.

In dieser Linie sieht Augustinus schließlich das höchste Bild der Trinität nicht in einem Verhältnis von menschlichen Personen, sondern nur in *einer Person*, genauer nur in der geistigen Seele. Für ihn ist tatsächlich die Erinnerung an Gott, die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott in der einen Seele (*mens*) das Bild der Dreifaltigkeit, weil man diese drei im einen geistigen Menschen nicht voneinander trennen kann, sondern immer zusammen denken muß⁹⁵. Im übrigen ist er sich dabei im klaren, daß es sich dabei nur um ein schwaches Abbild der Wirklichkeit handelt, da ja *memoria, intellegentia, amor* nicht mit der *mens* substantiell identisch sind⁹⁶.

Wenn man so die Auffassung Augustins von der trinitarischen Person mit dem Gebrauch des Personbegriffes in den kirchenamtlichen Dokumenten des vierten Jahrhunderts über die Trinitätslehre vergleicht, wird der negative Eindruck, den dieser hier hinterläßt, zweifellos nur noch verstärkt⁹⁷. Es tritt noch klarer heraus, daß dieser

⁹¹ Trin. XII,6,6.

⁹² Die Gefahr des Tritheismus muß als die Hauptschwierigkeit gesehen werden. Sie entspricht im Grunde dem, was Augustinus den trinitarischen Person-Begriff bedenklich erscheinen läßt.

⁹³ Vgl. Mayr 57, mit dem Hinweis, daß für Augustinus wie für die Antike das menschliche Männlich-Weiblichsein nur ein materiell-leibliches Phänomen bildet.

⁹⁴ Trin. XII,7,10. – Mayr (Anm. 88) deckt in sehr nuancierter Weise auf, warum Augustinus aus religionsgeschichtlichen und philosophischen Gründen in der Familie kein Bild für die Trinität sehen konnte. Dabei unterläßt er es nicht darauf hinzuweisen, wie Augustinus sein patriarchalisches Verständnis von Gott und dem menschlichen Geist gelegentlich überwindet und sich den matriarchalischen Analogien annähert. Vgl. bes. Mayr 78,86.

⁹⁵ Ep. 169,2,6: (Anm. 75) 22,790 ff.

⁹⁶ Trin. XV,7,11 f. – Vgl. Folch Gomez (Anm. 2) 292 f.

⁹⁷ Vgl. Schindler 167 f.

Begriff, ob in der griechischen Form von ὑπόστασις oder in der lateinischen Version von *persona*, hauptsächlich gegen die verkürzende Interpretation des Taufglaubens jener entwickelt worden ist, die man unter den häresiologischen Sammelnamen Monarchianismus oder Sabellianismus zusammengefaßt hat. Mit dem Person-Begriff wurde also im Grunde nur festgehalten, daß der Vater der Vater, der Sohn der Sohn und der Geist der Geist ist, und daß man die darin implizierte Verschiedenheit nicht als eine solche von Namen und auch nicht als solche von Kräften, die nach erfüllter Wirksamkeit wieder ganz in Gott aufgehen, auffassen darf. Gewiß wird das Eigene, das Charakteristische von Vater, Sohn und Geist darin gesehen, daß sie das göttliche Sein nicht in gleicher Weise besitzen oder empfangen. Aber diese Bestimmung bleibt doch sehr abstrakt. Von da aus gesehen besteht im Grunde keine Schwierigkeit, den Person-Begriff durch eventuell aussagekräftigere Begriffe zu ersetzen, wenn dies pastoral und auch ökumenisch tragbar sein sollte⁹⁸. Wichtiger aber ist die zweite Folgerung. Wenn man die persönliche Gemeinschaft und die persönliche Entfaltung der Menschen irgendwie mit göttlichem Leben von Vater, Sohn und Geist vergleichen will, tut man gut daran, dabei den Begriff Person, wie er dogmatisch im vierten Jahrhundert entwickelt und dann allgemein angenommen worden ist, nicht ins Spiel zu bringen. Wie weit solche Vergleiche legitim sind, wenn dabei das ganze heilsgeschichtliche Wirken von Vater, Sohn und Geist, die Menschwerdung und das Ostergeheimnis natürlich eingeschlossen, mitberücksichtigt wird, steht hier nicht zur Frage.

⁹⁸ Vgl. dazu die demnächst erscheinenden Akten eines Symposions über die Bedeutung der Glaubensbekenntnisse für die Einheit der Kirchen, das im November 1980 in Rom stattfand.