

# Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis

Von W. E. Gößmann, München

Überblickt man die Zeit des Mittelalters auf die in der Theologie jeweils vorherrschenden Konzentrationspunkte, so kann man feststellen, daß die Früh-scholastik wesentlich christologisch orientiert ist, das Spätmittelalter ein über-wiegendes Interesse an der philosophischen Gotteslehre hat, die Hochschola-stik aber ein Hauptaugenmerk auf die Trinitätslehre richtet und zu methodi-schen Neuansätzen kommt. Das Feld dieser Auseinandersetzung ist abgesteckt durch den noch ganz im frühscholastischen Geiste denkenden Richard von St. Viktor, die Summa Halensis, die bereits den Überschritt zur Hochscholastik vollzogen hat, und Bonaventura. Aus den sachlichen Gegebenheiten der Summa Halensis ergibt sich für die Behandlung ihrer Trinitätslehre folgende Gliederung:

1. Das Summum-Prinzip als Grundlage für die Methode der gesamten Gotteslehre.
2. Die Ableitung der Dreiheit der göttlichen Personen.
3. Der Personbegriff in seiner Bedeutung für die Trinitätslehre.

Bei der Darlegung dieser drei Gesichtspunkte darf die augustinische Trinitätslehre als dogmengeschichtlicher Hintergrund nicht aus dem Gesichtskreis gelassen werden, vor allem aber ist die in der Summa Halensis ausdrücklich zur Konfrontierung herangezogene Trinitätslehre Richards jeweils eigens zu berücksichtigen. Zur weiteren Klärung muß verschiedentlich auf Bonaventura hingewiesen werden, wie andererseits auch auf Thomas.

## *Das Summum-Prinzip als Grundlage für die Methode der gesamten Gotteslehre.*

Als Quelle für sein geistiges Bemühen führt Richard von St. Viktor in seinem Werk *De Trinitate* die *experientia* an und, wo diese nicht mehr hingelangt, die *ratiocinatio*.<sup>1)</sup> Dabei verzichtet er, von der sonstigen Gepflogenheit des Mittelalters abweichend, auf die Stütze durch theologische Autoritäten. Sein von der *experientia* und *ratiocinatio* ausgehendes Denken entspricht aber eher dem „*Credo ut intelligam*“ Anselms als dem augustinischen „*Intelligo ut credam*“. Es geht Richard nicht primär um den Erweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens, sondern um eine tiefere Einsicht dessen, was ihm aus dem Offenbarungsglauben vom *mysterium divinum* kund wird. Die Erfahrung und der

<sup>1)</sup> Vgl. I, 1. 4 PL 196, 891f.

auf ihr aufbauende Vernunftschluß führen ihn von der alltäglichen Beobachtung eines *modus essendi*, der nicht von Ewigkeit und nicht *a semetipso* ist, zur Betrachtung jenes *modus essendi*, der von Ewigkeit her ist und aus sich selbst Bestand hat. Dieser Gedankengang, der in etwa den thomistischen Kontingenzbeweis vorwegzunehmen scheint, führt bei Richard aber in eine andere Richtung, nämlich zum Begriff des *summum* und damit zum Angelpunkt seiner theologischen Methode: „*Illud autem certissimum est, . . . quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius . . . Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere.*“<sup>2)</sup> Diese für die theologische Methode Richards zentral gelagerten Sätze eröffnen den geschichtlichen Bedeutungszusammenhang eines Denkprinzips, dessen Anfangspunkt bei Anselm liegt und das in seinen Auswirkungen bis zu Leibniz führt. Aus dem von Anselm für den Aufweis Gottes gewonnenen Prinzip des „*Quo nihil maius cogitari potest*“ zieht Richard die geschichtlich sich ergebende Konsequenz, indem er dafür den Begriff des *summum* einsetzt. „*Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius.*“ Was bei Richard mit dem Gedanken ausgedrückt ist, daß die *summa substantia* in der *universitas rerum* den höchsten Ort einnimmt, ist bei Leibniz zum Prinzip der größtmöglichen Steigerung ausgearbeitet, indem in ähnlicher Weise mit dem Begriff des *optimum* operiert wird und Gott als die höchste Monade an der Spitze der Weltharmonie steht. Es fragt sich nun, ob der zu Recht oder Unrecht immer wieder gegen Leibniz erhobene Vorwurf, daß der unendliche Abstand zwischen Gott und Geschaffenem infolge der übergänglichen Steigerungsmethode nicht gewahrt sei, auch für das *Summum-Prinzip* Richards von Bedeutung ist. Diesem Einwand begegnet er jedoch selbst im 1. Buch *De Trinitate* mit folgendem Satz: „*Quanto itaque melius, quanto est perfectius, quod humana cogitatio attingit, tanto ad id quod Deus est vicinius accedit. nec tamen pertingit.*“<sup>3)</sup> Hier wird sichtbar, daß das von Richard angewandte Steigerungsprinzip nicht im Sinne einer fortschreitenden Übergänglichkeit bis zu Gott hingelangt, sondern daß das *summum* selbst immer noch außerhalb und unerreichbar von der Steigerungskette bleibt.

Aus seinem *Summum-Prinzip* erwächst Richard nun die Möglichkeit, die verschiedenartigsten, sowohl essentialen wie personalen Aussagen über Gott abzuleiten. So ergeben sich in seinem Werk drei methodische Stufen. Die erste betrifft die Abhandlung über die *divinitas* als *summa substantia*, wobei er aber das Wort *substantia* eher durch den neuplatonisch gefärbten Begriff *super-substantialis essentia* ersetzen möchte, um den Gedanken an die Akzidentien nicht aufkommen zu lassen.<sup>4)</sup> Die Abhandlung über die *divinitas* als höchste Wesenheit hat wiederum zwei verschiedene Aspekte: Das 1. Buch *De Trinitate* geht mehr induktiv den Weg von unten nach oben, vom geringeren Sein zum *summum*, worin die von Anselm übernommenen Komparative *maius* und *melius* ihren terminus finden. Nachdem der Begriff des *summum* gewonnen ist, kann das 2. Buch diesen in sich betrachten unter Abhebung von allem Endlichen und gipfelt in der Aussage, daß Gott das *summum bonum* sei, dem

<sup>2)</sup> I, 11 PL 196, 896.

<sup>3)</sup> I, 19 PL 196, 899.

<sup>4)</sup> Vgl. II, 22 PL 196, 913.

keine perfectio fehlen könne. Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die zweite methodische Stufe, die Ableitung der drei Personen aus dem Summum-Prinzip, die Richard im 3. Buch *De Trinitate* mit Hilfe des im *summum bonum* enthaltenen Begriffs der *summa caritas* gewinnt. Die übrigen Bücher vertreten die dritte methodische Stufe und dienen der Aufhellung der Frage, wie eine Trinitas personarum in unitate substantiae möglich sei. Auf diese Stufe gehört auch die Neugewinnung des Personbegriffs durch Richard.

In welcher Weise erscheint nun das Summum-Prinzip in der *Summa Halensis*? Es tritt nicht in der für sich bestehenden Form als *summum* auf, wie es von Richard zunächst entwickelt wird, sondern nur in attributiver Verbindung als *summum bonum*, dem das Prädikat der *diffusio sui* zu eigen ist. Hierdurch erhält das Summum-Prinzip der *Summa Halensis* eine wesentlich andere Prägung. Der Weg der Steigerung von unten nach oben, wie er von Richard in konsequenter Weiterführung des methodischen Prinzips Anselms beschritten wurde, ist nicht mehr möglich, weil das aus Pseudo-Dionysius stammende neuplatonische Axiom der *diffusio* in Verbindung mit dem Begriff des *summum bonum* den deduktiven Weg von oben nach unten fordert. So ist es begreiflich, daß das Prinzip des *summum bonum* nicht nur zur methodischen Grundlage für die Ableitung der innergöttlichen Hervorgänge werden kann, sondern auch zur theologischen Erhellung der Inkarnation dient. Aufschlußreich für diesen Gesamtaspekt ist eine Stelle am Anfang des 3. Buches der *Summa*, die nach der Quellenangabe der Quaracchi-Ausgabe aus einer echten *Quaestio Alexanders* stammt<sup>5)</sup>: „Dionysius sagt: ‚Bonum est diffusivum sui so wie wir sagen, daß in Gott der Vater seine bonitas in den Sohn diffundiert durch die Zeugung und daß von beiden durch die processio die diffusio in den Heiligen Geist erfolgt. Dies ist die diffusio in der Trinität, und unter der Bedingung, daß die Kreatur nicht existiert, ist es auch die höchste diffusio. Wenn aber das *summum bonum* sich bei Bestehen der Kreatur nicht in diese diffundieren würde, so wäre noch eine größere diffusio denkbar. Wenn also dem *summum bonum* die höchste diffusio zukommt, weil es das *summum bonum* ist, so ist es angemessen, daß es sich in die Kreatur diffundiert. Also ist es angemessen, daß Gott sich der menschlichen Natur verbindet . . . Auch unter der Bedingung, daß sie nicht gefallen wäre, hätte sich ihr das *summum bonum* vereinigt.“<sup>6)</sup> An diesem Zitat wird deutlich, daß das Prinzip der *diffusio summi boni* über die Ableitung der göttlichen Personen hinaus in der *Summa Halensis* zur Erhärtung jener theologischen Meinung führt, die zuerst bei Rupert von Deutz erscheint und in ihrer Vollgestalt später bei Skotus ausgearbeitet ist, daß nämlich die Inkarnation auch ohne den menschlichen Sündenfall erfolgt sein würde. Es ist also kein heilsgeschichtliches, sondern ein eminent metaphysisches Argument, welches hier für die absolute Annahme der Inkarnation geltend gemacht wird. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn man bei dem stärker heilsgeschichtlich orientierten Bonaventura, der dieses Argument kennt und der Möglichkeit nach bejaht, dennoch auf eine entschiedene Ablehnung stößt, da es der *pietas* zuwider sei.

Von Wichtigkeit ist, daß bei der über die Gotteslehre hinausgreifenden Reichweite des *summum-bonum*-Begriffs in der *Summa Halensis* das neuplatonische Prinzip der *diffusio* nur auf die innertrinitarischen Hervorgänge und auf die

<sup>5)</sup> Vgl. Tom. IV Prolegomena CCXCIII.

<sup>6)</sup> Lib. III Inqu. I Tract. I Qu. II Tit. II - 23.

Inkarnation angewandt wird, nicht aber auf die Schöpfung. Der Grund, weshalb die Schöpfung nicht im Sinne einer *diffusio summi boni* erklärt wird, liegt in der Gefahr pantheistischer Verfälschung des Schöpfungsbegriffs. Daher bezeichnet die *Summa Halensis* das Verhältnis der Schöpfung zum *summum bonum* unter Absehung vom neuplatonischen Gedankengut mit Hilfe des aristotelischen *causa*-Begriffs. Das *summum bonum* als *bonum increatum* ist für das geschaffene *bonum* sowohl *causa finalis*, als auch *efficiens* und *formalis*.<sup>7)</sup> Es erweist sich also in der *Summa Halensis* das Prinzip des *summum bonum* in seiner neuplatonischen Auswertung als Grundlage für die Trinitätslehre und für die Christologie, in seiner Durchdringung mit aristotelischer Begrifflichkeit als Grundlage für die Schöpfungslehre. Auf diese Weise wird der schlichte Ansatzpunkt Richards von St. Viktor umgeformt und zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, das die gesamte Theologie umspannt. Diese Erweiterung des *Summum*-Prinzips ist der Hauptgrund für die Umschichtung der Trinitätslehre in der *Summa Halensis* gegenüber Richard.

Während Bonaventura in seiner Trinitätslehre vom *Summum*-Prinzip größten Gebrauch macht, fällt dieses Denken bei Thomas ganz fort, was methodisch gesehen in der Andersartigkeit seines theologischen Systems begründet ist. Wohl ist bei ihm die philosophische Fruchtbarmachung des pseudo-dionysischen Satzes „*bonum est diffusivum sui*“ von großer Bedeutung, da aber das *Summum*-Prinzip fehlt und sich infolgedessen nicht mit dem Axiom der *diffusio* verbinden kann, tritt keine Anwendung auf die Gotteslehre ein. Bei Bonaventura steht die Verwertung des *Summum*-Prinzips gleichsam in der Mitte zwischen Richard und der *Summa Halensis*. Es tritt wieder gesondert auf und nicht in der ausschließlichen Verbindung als *summum bonum*. „*Deus enim dicit simpliciter summum et in re et opinione cogitantis.*“<sup>8)</sup> Kann man bei Anselm noch nicht das *cogitari* von der Seinsordnung lösen, so ist bei Bonaventura die Trennung von Seins- und Denkordnung durchgeführt, und Gott als das *summum* steht an der Spitze beider Ordnungen. Das *Summum*-Prinzip hat aber nicht den die einzelnen theologischen Traktate übergreifenden Charakter wie in der *Summa Halensis*.

#### *Die Ableitung der Dreiheit der göttlichen Personen.*

Der methodische Neuansatz Richards von St. Viktor ist der Grund, weshalb im Mittelalter die Trinitätslehre unter Beibehaltung der dogmatischen Definitionen aus der Väterzeit eine eigenständige Fruchtbarkeit erreicht hat. Um von der Einheit der *divina essentia* zur gedanklichen Erfassung der Dreiheit der Personen zu gelangen, hat Richard eine wesentlich andere Betrachtungsweise eingeführt, als sie ihm in der augustianischen Theologie vorlag. Augustinus hatte sich in seiner psychologischen Trinitätslehre um der göttlichen Wesenseinheit willen auf jene Gegebenheiten beschränkt, die ihm das einzelne menschliche Individuum in seiner Geistesstruktur zur Erhellung des Trinitätsgeheimnisses bieten konnte. So kam er zur Aufstellung der *Ternare memoria*, *intelligentia*, *voluntas* und *mens*, *notitia*, *amor*. Aus der Liebe allein einen *Ternar* zu entwickeln, war ihm nicht möglich, da ihm infolge seiner Beschränkung auf die Substantialität der Einzelseele nur die Selbstliebe zu Gebote

<sup>7)</sup> Lib. 1 Pars I Inqu. I Tract. III Qu. III Art. V - 115; Quelle unbekannt, vgl. Tom. IV Prolegomena CCL.

<sup>8)</sup> Comm. in Sent. Lib. I Dist. II Art. I Qu. I Concl.

stand, aufgrund deren er höchstens zu einer Zweiheit, niemals aber zu einer Dreiheit zu gelangen vermochte. Richard von St. Viktor verzichtet dagegen bei seiner Ableitung der dreifachen Personalität Gottes auf die im einzelnen menschlichen Individuum gelegene Abbildlichkeit zur divina essentia und geht stattdessen von Erfahrungen der zwischenmenschlichen Begegnung aus, die er auf den Bereich seiner summa essentia überträgt. Dazu verhilft ihm das Summum-Prinzip, wie er es zuvor entwickelt hat, in zwiefacher Weise. Zunächst bietet es Gewähr für die Einzigkeit der divina essentia, so daß Richard den Ausgangspunkt von der menschlichen Einzelseele getrost verlassen kann; darüber hinaus gibt es ihm auch die inhaltliche Handhabe, um die Dreiheit der Personen in Gott zu erfassen. Es gehört nach Richard zur perfectio des summum bonum, daß es die summa caritas in sich schließt. „Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius.“<sup>9)</sup> Die summa caritas als inhaltliche Beschreibung des summum bonum führt ihn zur pluralitas personarum in Gott. Denn für Richard ist der Begriff der caritas nicht erfüllt durch eine Liebe, die auf sich selbst gerichtet ist, sondern nur durch eine Liebe, die auf den andern geht. „Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat.“<sup>10)</sup> Damit erscheint die Mehrheit der Personen in der summa essentia als eine Notwendigkeit, daß sich die im Begriff des summum bonum enthaltene summa caritas verwirklichen kann. Daß die summa caritas gerade drei Personen fordert, folgert Richard aufgrund der gleichen dem Egoismus abgeneigten Haltung, die ihn vorher die reine Selbstliebe ablehnen ließ. So wie es für ihn der höchsten perfectio widerspricht, allein sich selbst zu lieben, so entspricht es auch nicht der höchsten perfectio, die Liebe des anderen allein zu genießen. Der Anspruch der summa caritas verlangt vielmehr, daß jeder der beiden Liebenden das Geliebtwerden vom andern mit einem Dritten teilt. Die als summum gaudium erfahrene Liebe des andern bedarf eines consors dilectionis, da es zum Wesen der Freude gehört, daß sie gemeinschaftlich erlebt werden muß. So leitet Richard aus der Eigenart der Liebe die Notwendigkeit dreier Personen in Gott ab, wobei die dritte für jede der beiden anderen den condilectus bedeutet. An welchen Bereich der kreatürlichen Liebe er bei dieser Erörterung denkt, sagt Richard in seinem Werk *De Trinitate* nicht ausdrücklich, wenngleich Erfahrungen einer umfassenden Freundschaftslove dahinter zu stehen scheinen. Bezeichnend ist jedoch, daß Bonaventura, der Richards Lehre von dilectio und condilectio aufnimmt, beim Hervorgang des Heiligen Geistes als amor Patris et Filii auf das Beispiel jener Art der kreatürlichen Liebe zurückgreift, wie sie sich zwischen Mann und Frau vollzieht, aus deren gegenseitiger dilectio als gemeinsam Geliebtes das Kind hervorgeht.<sup>11)</sup> Bringt man den Unterschied zwischen der Ableitung der Dreipersonalität Gottes nach Richard und nach Augustinus auf eine vereinfachende Formel, so kann man sagen: Augustinus verharrt auf einer metaphysischen Durchdringung des eigenen Selbst, während Richard seine Methode auf der schriftgemäßen, das eigene Ich transzendierenden Liebe gründet. Durch die innerliche Verbundenheit, in welcher die drei göttlichen Personen nach Richard aufgrund ihrer Liebesbeziehung zueinander stehen, sind die beiden Hervorgänge der generatio und spiratio gleichsam mit ausgesagt. Richard von St. Viktor entwickelt keine eigene Be-

<sup>9)</sup> III, 2 PL 196, 916.

<sup>10)</sup> III, 2 PL 196, 916.

<sup>11)</sup> Lib. I Dist. X Art. II Qu. I Concl.

grifflichkeit, um die innergöttlichen Hervorgänge der generatio und spiratio zu erklären, sondern er beschränkt sich bei der Umschreibung des trinitarischen Lebens auf die in seiner Liebeslehre gewonnenen Einsichten. Die Lehre von der dilectio und condilectio macht es unmöglich, in griechischer Weise über den Hervorgang des Heiligen Geistes zu denken, da er bei alleinigem Ausgang aus dem Vater nur der condilectus des Sohnes wäre.

Wie bei Richard, so ist auch in der Summa Halensis der Begriff des summum bonum die Grundlage für die Ableitung der drei Personen in Gott. Dies geschieht jedoch nicht durch die Gleichsetzung des summum bonum mit der summa caritas, sondern durch die jeweils verschiedene Entfaltung des Prinzips der diffusio. Dem summum bonum kommt als solchem die summa diffusio zu, und diese besteht in der Mitteilung der gesamten Wesenheit. Gemäß den drei Wesenskonstituenten des Menschen, natura, ratio und voluntas, die sich aber in Gott durch den Zusammenfall von natura und ratio auf zwei reduzieren, da die göttliche Natur keine unterrationalen Bereiche umfaßt<sup>12)</sup>, kennt die Summa Halensis zwei Arten der diffusio summi boni: eine diffusio secundum naturam, die generatio, und eine diffusio secundum voluntatem bzw. per amorem, die spiratio. Inbezug auf die generatio entfaltet die Summa Halensis eine eigenständige Lehre, während sie bei der spiratio die von Richard stammende Erklärung aus der summa dilectio einbaut, so daß von hieraus die Liebe auch rückläufig für die generatio Bedeutung gewinnt. Abgesehen von jener zuerst zitierten Stelle im 3. Buch, die aus einer echten Quaestio Alexanders stammt, sind seltsamer Weise alle einschlägigen Texte über die diffusio summi boni, die inhaltlich in engstem Zusammenhang stehen, quellenmäßig nicht identifizierbar und finden auch im Sentenzenkommentar Alexanders keine Stütze.

Die Bedeutung der diffusio kehrt bei Bonaventura wieder unter dem Begriff der emanatio, jedoch nicht in einer so umgreifenden Weise wie in der Summa Halensis, weil das theologische Denken Bonaventuras weniger auf einen großen Leitgedanken, als auf eine Fülle von Einzelgesichtspunkten angelegt ist. Da er wie Richard das Summum-Prinzip ohne die feste Korrelation als summum bonum verwendet, ist er in dessen inhaltlicher Beschreibung viel freier und kommt zu einer größeren Mannigfaltigkeit auch in der Ableitung der Dreiheit der Personen. So fordert das summum als summa bonitas das summe se communicare, als summa caritas das tendere in alterum, als summa iucunditas und beatitudo fordert es die societas. Die summa primitas ist nach Bonaventura eine Aussage, die in gleicher Weise von der divina essentia wie von der persona Patris gemacht werden kann, da er die plenitudo fontalis besitzt und das Prinzip der personalen Hervorgänge ist.<sup>13)</sup> An dieser Stelle kommt die starke Betonung des Vaters in der Trinitätslehre Bonaventuras besonders zum Vorschein.

Am Begriff der generatio, wie er in der Summa Halensis dargelegt wird, ist die Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Zeugung das Entscheidende. Allein im göttlichen Bereich gibt es aufgrund der simplicitas divinae essentiae eine Zeugung, in der die tota substantia mitgeteilt wird. Die menschliche Zeugung dagegen geschieht immer nur ex parte substantiae und bleibt deshalb dem Gesetz der corruptio unterworfen. Dieser Unterschied vertieft sich

<sup>12)</sup> Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. I Art. IV - 309.

<sup>13)</sup> Lib. I Dist. II Art. I Qu. II.

darin, daß die göttliche Zeugung als *actus personae* beschrieben wird, während die menschliche Zeugung nach den Aussagen des 3. Buches der *Summa Halensis* als *actus naturae* zu werten ist. Dies beruht auf der Anschauung, daß die Heiligung des Menschen durch die Taufe und durch die Gnade als solche nicht seine Natur ergreift, sondern seine Person. „*Sanctificatio autem, quae est per baptismum et quae est per praesentem gratiam, non est sanctificatio naturae, sed solum sanctificatio personae. . . Sanctificatio naturae non erit nisi per futuram gloriam, quia ibi sanctificabitur natura.*“<sup>14)</sup> Der Naturbegriff der *Summa Halensis* ist also vom Personbegriff abgehoben. Als theologischer Begriff meint er jenen Bereich des menschlichen Wesens, der in *statu viatoris* vom Erlösungsgeschehen unbetroffen bleibt und erst in *statu gloriae* Heilung findet. Natur ist demnach für die *Summa Halensis* im Gegensatz zur Person diejenige Wirklichkeit am Menschen, in welcher sich die *vulneratio* durch die Erbsünde am tiefsten festgesetzt hat, weil sie nicht direkt dem Einfluß von *ratio* und *voluntas* zugänglich ist. Damit hängt es auch zusammen, daß die menschliche Zeugung, in der man im Mittelalter die Ursache für die Übertragung der Erbsünde sah, nicht als *actus personae* beschrieben werden kann, sondern nur als *actus naturae*. Denn wäre sie *actus personae*, so müßte bei persönlicher Heiligkeit des Zeugenden die Übertragung der Erbsünde unterbleiben. In der *Summa Halensis* wird nicht die Frage gestellt, ob die menschliche Zeugung, wenn der Sündenfall unterblieben wäre, eine größere Ähnlichkeit zur göttlichen Zeugung besessen hätte; dies geschieht jedoch bei Richard. Obwohl er auch von der menschlichen Zeugung als einer *productio personae de persona* spricht<sup>15)</sup>, also den Unterschied zwischen göttlicher Zeugung als *actus personae* und menschlicher Zeugung als *actus naturae* nicht macht, führt er doch aus, daß die menschliche Zeugung durch den Sündenfall in eine umso größere *dissimilitudo* zur göttlichen getreten ist und daß die göttliche Zeugung eigentlich nur in Analogie zu jener Art von Zeugung gedacht werden dürfe, die dem Menschen ohne Sündenfall zuteil geworden wäre. „*Sciendum est autem quod si homo non peccasset, si naturae suae integritatem servasset, in producenda prole duceretur quidem non tam secundum appetitum animale quam secundum consensum rationale.*“<sup>16)</sup> Das Gemeinsame zwischen Richard und der *Summa Halensis* liegt also darin, daß nach beiden die an sich schon im Abstand zwischen Gott und Kreatur begründete Unähnlichkeit im Zeugungsakt durch den Sündenfall zu einer Diskonvenienz gesteigert ist. So sehr aber der Unterschied zwischen beiden betont wird, kommt es in der *Summa Halensis* doch nicht zu jener bei Thomas voll ausgebildeten Lehre, die *generatio divina* in Abhebung von der menschlichen *generatio* als *processio intellectualis* zu deuten. Diese Erklärung lehnt die *Summa Halensis* ab, da sie das intelligere auf die Seite des *ipsum esse* und damit der *divina substantia* rechnet, während die *generatio* eine Relation ausdrückt. Eine letzte inhaltliche Aussage wird in der *Summa Halensis* über die *divina generatio* nicht gemacht, da dies dem menschlichen Vermögen nicht zustehe. Aufschlußreich für das entgegengesetzte methodische Vorgehen Richards von St. Viktor und der *Summa Halensis* ist noch die Tatsache, daß ersterer die Bezeichnungen Vater und Sohn als Übertragungen aus dem menschlichen Bereich auf den göttlichen erklärt,

<sup>14)</sup> Lib. III Inq. I Tract. II Qu. II Art. I - 75; vgl. auch die *Solutio* des folgenden Art.

<sup>15)</sup> Vgl. VI, 1 PL 196, 967.

<sup>16)</sup> VI, 18 PL 196, 983.

während letztere umgekehrt von einer Übertragung innertrinitarischer Gegebenheiten auf den menschlichen Bereich spricht.

Anläßlich der spiratio des Heiligen Geistes bedient sich die Summa Halensis, wie schon hervorgehoben, der Liebeslehre Richards. Dem Einwand, daß sowohl die summa diffusio wie auch die summa caritas zu einer unbegrenzten Anzahl von Personen führen könne, begegnet sie mit dem Begriff des ordo naturalis in divinitate<sup>17)</sup>, der eine diffusio ad infinitum, die einer confusio gleichkäme, nicht zuläßt. Als condilectus von Vater und Sohn wird der Heilige Geist zugleich als terminus der summa diffusio bestimmt. Im Unterschied zu Richard sieht die Summa Halensis den Begriff der caritas nicht erst in der Nächstenliebe, sondern auch schon in der Selbstliebe erfüllt, worin man ein Zeichen für die stärkere Hinbewegung zum metaphysischen Denken erblicken kann. Damit wäre an sich die Grundidee der Liebeslehre Richards und auch seine Ableitung der Dreiheit der Personen in Gott aufgelöst, wenn nicht die Summa Halensis hinzufügen würde, daß zur plena ratio caritatis und damit zur summa caritas dennoch das tendere in alterum gehört. Die Verwertung der Liebeslehre Richards beim Hervorgang des Heiligen Geistes lenkt indirekt den Gedankengang der Summa Halensis weiter auf den zweiten augustiniischen Ternar: mens, notitia, amor, wo der Heilige Geist und die Liebe analog gesetzt sind. Mit Hilfe dieses Ternars wird ähnlich wie bei Richard mit dem Begriff des condilectus die griechische Lehre über die processio Spiritus Sancti abgewehrt, sofern die Liebe gleicherweise in mens und notitia begründet ist. Durch das Zusammenkommen von Gedankengängen Augustins und Richards ist der Heilige Geist in der Summa Halensis sowohl als condilectus wie auch als amor Patris et Filii gesehen. Beide Auffassungen stehen unverbunden nebeneinander, wenngleich diejenige Richards den größeren Raum einnimmt. Eine Harmonie zwischen beiden ist in gewisser Weise bei Bonaventura geschaffen, der den Heiligen Geist durchgängig als caritas, dilectio, condilectio Patris et Filii bezeichnet. Was bei Richard den Hervorgang selber meint, wird bei Bonaventura in Angleichung an Augustinus zur Personbezeichnung.

### *Der Personbegriff in seiner Bedeutung für die Trinitätslehre*

Da die Summa Halensis zwischen dem Personbegriff des Boethius und dem des Richard abwägt, ist es wiederum zunächst notwendig, auf das Bemühen Richards um einen für das mysterium Trinitatis adäquaten Personbegriff einzugehen. Der Personbegriff leistet für ihn die Erhellung des philosophisch auf Schwierigkeiten stoßenden Verhaltes, daß die trinitas personarum in Gott die unitas essentiae nicht auflöst. Richard bleibt sich dabei bewußt, es mit einem durch Definitionen nicht zu erschöpfenden Geheimnis zu tun zu haben. Die Anwendung des Personbegriffs auf das Mysterium der Trinität, wie sie ihm aus der christlichen Tradition vorliegt, hat für Richard die Bedeutung eines vom Heiligen Geiste inspirierten Geschehens. Er spricht von einem instinctus divinus und einer inspiratio Spiritus Sancti<sup>18)</sup>, durch welche die Väter veranlaßt wurden, den Personbegriff auf die Trinität anzuwenden. Von daher fällt auf seine eigenen Bemühungen um den Personbegriff ein ganz anderes Licht, als wenn es sich nur um eine philosophische Definition handeln

<sup>17)</sup> Vgl. Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. IV Cap. II - 321.

<sup>18)</sup> Vgl. IV, 5 PL 196, 933.

würde. So sagt er am Anfang seiner Darlegung dessen, was in Gott Person ist: „Procul dubio quod infinitum est, digne difiniri non potest.“<sup>19)</sup> Was ihn zur Kritik am Boethianischen Personbegriff veranlaßt, ist die Beobachtung, daß dieser nicht den vollen Bereich des zu Definierenden umfaßt, d. h. daß er nicht in gleicher Weise die göttliche wie die menschliche Person zu umschließen vermag. Der Personbegriff des Boethius verlangt allem Anschein nach die Zugehörigkeit jeweils einer Person zu einer Einzelsubstanz, gemäß dem Satze: *Tot substantiae quot personae*. Damit ist dieser Personbegriff nach Richard für den menschlichen Bereich anwendbar, für den göttlichen jedoch nicht, weil die *divina substantia* als solche keine Einzelpersonalität besitzt, sondern nur die Dreipersonalität. Bei seiner eigenen Bemühung kommt es Richard zunächst darauf an, den für die Trinität zutreffenden Personbegriff zu finden, und erst in einem zweiten Ansatz gibt er jene Bestimmung der Person, die für Gott Menschen und Engel gemeinsam anwendbar ist. Die trinitarische Person beschreibt er als „*divinae naturae incommunicabilis existentia*.“<sup>20)</sup> Die allgemein gültige Bestimmung der Person lautet nach ihm: „*Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam existentiae modum*“<sup>21)</sup> oder in einer präziseren Form, wie die *Summa Halensis* sie wiedergibt: „*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*.“<sup>22)</sup> Mit dieser Personbeschreibung hat Richard durch den Begriff *existentia* in der näheren Bestimmung *incommunicabilis* den Satz „*tot personae quot substantiae*“ überwunden, aber die Beziehung der Person auf eine geistige Wesenheit, die auch für den göttlichen Bereich gilt, wird beibehalten. Was bedeutet nun näher der Begriff *existentia* und der ihn bestimmende Zusatz *incommunicabilis*? Sowohl der Begriff *existentia* wie die von Richard durchgeführte Erklärung aus den beiden Komponenten *ex* und *sistere* erinnert an modernes philosophisches Denken. *Existentia* ist für Richard der Begriff, der aufgrund des *ex* das „*unde habens esse*“, also die Bezogenheit zu einem substantiellen Seinsgrund aussagt, während das *sistere* den Besitz des substantiell Zugrundeliegenden ausdrückt. Es gehört also zur *existentia* ein Zweifaches: die seinsmäßige Verwurzelung und der Selbstbesitz. Die Bestimmung *incommunicabilis* legt den Begriff der *existentia* fest auf die Je-Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit, wodurch das personale Sein über das nur individuierte herausgehoben ist. Die *incommunicabilitas* bedeutet bei Richard für die göttlichen Personen etwas anderes als im menschlichen Bereich. Durch diese Mehrdeutigkeit ist es ihm überhaupt nur möglich, eine alles Personhafte umfassende Bestimmung zu finden. So kann man sagen, daß das Wort *incommucabilis* mehr oder weniger in sich selbst analog ist. Im menschlichen Bereich ist damit die Je-Einmaligkeit der Person ausgedrückt, die sich sowohl aus der Verschiedenheit des Ursprungs wie aus der mit jeder Einzelsubstanz neu gegebenen *qualitas* konstituiert. Für den göttlichen Bereich bezeichnet die *incommunicabilitas* des *modus existendi* die nur in der Ursprungsverschiedenheit gelegene personale Unterscheidung, während die *qualitas* im Gegensatz zum menschlichen Bereich bei allen drei göttlichen Personen gleich ist wegen des gemeinsam besessenen *summu simplex esse*.

<sup>19)</sup> IV, 22 PL 196, 945.

<sup>20)</sup> IV, 22 PL 196, 945.

<sup>21)</sup> IV, 24 PL 196, 946.

<sup>22)</sup> Vgl. IV, 23 PL 196, 946 — *Summa Halensis Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. II - 312*.

Der Summa Halensis liegen nun beide Personbegriffe, sowohl der Richards wie der des Boethius, als historische Größen vor, unter denen sie sich zu entscheiden hat. Durch die gleichrangige und gleichartige Nebeneinanderstellung der Personbeschreibung Richards mit der Boethianischen Definition verliert erstere ihre tastende Offenheit und wird viel mehr begrifflich festgelegt, als es ihr eigentlich zukommt. Der von Richard allgemein, für den göttlichen und menschlichen Bereich verstandene Personbegriff wird in der Summa Halensis wiederum eingeeengt auf den göttlichen Bereich, während für den menschlichen Bereich die Persondefinition des Boethius aufrechterhalten wird. Daß die Summa Halensis den Personbegriff Richards für den menschlichen Bereich nicht anwendbar findet, liegt an der Bestimmung *incommunicabilis*, die anders verstanden wird, als Richard sie gemeint hat. Im menschlichen Personsein sieht die Summa Halensis einen Widerspruch zur *incommunicabilitas*, da sich die Seele inbezug auf den Leib *communicabilis* verhält. Durch diese Fehldeutung wird der umfassende Charakter der Personbeschreibung Richards wieder gesprengt, so daß die Summa Halensis über einen für den göttlichen und menschlichen Bereich gemeinsamen Personbegriff nicht verfügt. Eine ähnliche Wertung des Personbegriffs Richards und des Boethius findet sich bei Bonaventura, der aber der Boethianischen Definition die größere Allgemeinheit zuerkennt, wenngleich er selbst mehr einer dritten, in seiner Zeit gebräuchlichen Definition zugeneigt ist: „*Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente.*“<sup>23)</sup>

Der methodische Durchblick der Trinitätslehre der Summa Halensis, der sich bewußt auf die großen Linien beschränkte, sollte vor allem zeigen, in welchem dogmengeschichtlichen Zusammenhang die Gedankenführung steht. Man erkennt die große Nähe zu Richard, aber auch die metaphysische Neuformung, die aus den verschiedensten Quellen gespeist ist. Die Summa Halensis hat das Bestreben, das historisch Vorliegende in einen großen systematischen Zusammenhang zu bringen und es begrifflich zu unterscheiden. Wie weit die metaphysische Betrachtungsweise die heilsgeschichtliche zurückgedrängt hat, kann erst entschieden werden, nachdem über das „in se“ Gottes hinaus das „pro nobis“ der Trinität untersucht worden ist. Einen Hauptgesichtspunkt bildet dabei die Lehre von den Sendungen, die bei der Behandlung des Summum-Prinzips nur gestreift wurde. Je mehr aber für die *inseitas* Gottes, wenn auch in metaphysischer Weise, das Personale hervorgehoben wird, desto heilsgeschichtlicher gestaltet sich die Lehre von Gott insgesamt.

#### *Hinweis auf die wichtigste Literatur:*

- M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927  
 G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952  
 A. M. Ethier, Le „De Trinitate“ de Richard de Saint-Victor, Paris 1939  
 G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952  
 E. Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales, Freiburg 1938  
 A. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Münster 1923

<sup>23)</sup> Lib. I Dist. XXV Art. I Qu. II ad 4.