

# Person und Appropriation

Zum Verständnis des Axioms:

In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio

Von Heribert Mühlen, Paderborn

## 1. Das Problem

### a) *Der Ansatz der Fragestellung*

Der gegenwärtigen Theologie ist die Beschreibung und Aussage des Mysteriums der Kirche als eine vordringliche Aufgabe gestellt. Dabei ist die Frage des Grundansatzes von entscheidender Bedeutung: Ist die Ekklesiologie lediglich eine Erweiterung der Christologie, so daß die Kirche als eine »Fortsetzung der Inkarnation« erscheint, oder ist das Mysterium der Kirche in sich selbst anders strukturiert als das Mysterium der Inkarnation? Tritt vielleicht der Heilige Geist *als Person* und insofern er Person ist, in der Kirche in Erscheinung, in ähnlicher Weise, wie bei der Inkarnation der Sohn *als Person* und insofern er Person ist, sich heilsökonomisch gezeigt hat? Die Beantwortung dieser Frage hängt ganz wesentlich davon ab, ob man in der Gnadenlehre und Ekklesiologie von einer dem Heiligen Geist eigentümlichen Funktion sprechen kann bzw. von einer den drei göttlichen Personen je eigentümlichen Funktion<sup>1)</sup>. Diese Frage wiederum ist bestimmt von der dogmatisch unbedingt festzuhaltenden kirchlichen Lehre, daß die göttlichen Personen im Sein und Wirken untrennbar und der Schöpfung gegenüber ein einziges Wirkprinzip sind<sup>2)</sup>. Wie M. Schmaus darstellt, ergibt sich aus diesem Gesamtzusammenhang »die noch nicht befriedigend gelöste Aufgabe, die Einheit des Wirkens mit der jeder Person eigentümlichen Funktion in Einklang zu bringen«<sup>3)</sup>.

Im Folgenden sollen nun nicht eigentlich ekklesiologische Fragen angeschnitten werden. Es sei nur versucht, den dogmatischen Hintergrund zu beleuchten, aus dem heraus die Frage nach einer den göttlichen Personen je eigentümlichen Funktion im Gesamtvorgang unserer Begnadung erwachsen könnte. Eine Hauptrolle

---

<sup>1)</sup> Die folgenden Überlegungen sind gedacht als Ergänzung zu unseren Arbeiten: Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund (Münster/Westf. 1963) und: *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen* (Paderborn 1964). Wie die Titel anzeigen, spielt die Frage nach dem Proprium des Heiligen Geistes in diesen beiden Büchern eine zentrale Rolle. Wir konnten aber in ihnen auf das Axiom: *Omnia sunt unum etc.* nicht weiter eingehen (vgl. jedoch: *Der Heilige Geist als Person*, §§ 7.51 f; 8.04) und möchten dies nunmehr nachholen. Es war und ist zu erwarten, daß man unter Berufung auf dieses Axiom Einwände gegen unsere Darlegungen macht, und wir möchten deshalb vor allem den dogmengeschichtlichen und systematischen Hintergründen dieses »trinitarischen Grundgesetzes« unsere Aufmerksamkeit schenken.

<sup>2)</sup> Vgl. *Denzinger* 19, 77, 254, 281, 421, 703.

<sup>3)</sup> *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, <sup>2</sup>Freiburg, Br. 1957 ff., Bd. I, 775; vgl. ders., a. a. O., VIII, 805 f.

spielt bei der Beschreibung dieses Gesamtvorganges der berühmte, vom Konzil von Florenz formulierte Satz: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio<sup>3a)</sup>). Diesem Satz und seinem dogmengeschichtlichen Hintergrund wollen wir uns in den folgenden Überlegungen vor allem zuwenden. Er wurde zunächst im Hinblick auf den Tritheismus der Jakobiten formuliert, hat dann aber auch Eingang in die Schöpfungs- und Gnadenlehre gefunden. Es sei einleitend darauf hingewiesen, daß dieser Satz im Hinblick auf die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Enzyklika »Mystici Corporis« eine bedeutsame Modifikation erfahren hat. Es heißt hier: »Certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, *quatenus* eadem Deum ut supremam causam efficientem respiciant.«<sup>4)</sup> Das »quatenus« ist hier nicht explikativ im Sinne von »weil« zu verstehen, sondern restriktiv<sup>5)</sup>: »Alle sollen ohne Schwanken als sicher festhalten, daß in diesen Dingen alles der Heiligsten Trinität gemeinsam ist, *insofern* (nicht: weil) es Gott als die höchste Wirkursache betrifft.« Wenn man das »quatenus« mit »weil« übersetzen müßte, dann brauchte die Enzyklika im Kontext dieser Aussage nicht zu einem »conflictus opinionum« hinsichtlich der Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes aufzufordern, dann wäre sie der Auffassung, daß man auch in der Gnadenlehre immer nur von der allen drei göttlichen Personen streng gemeinsamen Wirkursächlichkeit sprechen müsse. Wenn dies aber in einem solch ausschließlichen Sinne nicht der Fall ist, dann ist die Aussage der Enzyklika ein positiver Anstoß zur Ausarbeitung von Kategorien, welche nicht mit der Kategorie der Wirkursächlichkeit zusammenfallen oder ihr Konkurrenz machen. Wir werden versuchen, am Schluß der Untersuchung eine solche ergänzende bzw. die Wirkursächlichkeit einschließende Kategorie vorzulegen.

Zunächst sei noch einmal genauer gefragt, was man gemeinhin unter »Proprium« und »Appropriation« versteht. Mit »*Proprium*« bzw. »*Proprietät*« bezeichnet man die jeweilige Eigentümlichkeit einer göttlichen Person, also das, was die göttlichen Personen, insofern sie Personen sind, konstituiert bzw. voneinander unterscheidet. In diesem Sinne sind die Vaterschaft, die Sohnschaft und die passive Hauchung (nach einigen Theologen auch die Ursprungslosigkeit des Vaters) das jeweilige Proprium der göttlichen Personen. Bedeutsam ist, daß man nicht nur die personkonstituierenden *Relationen*, sondern auch die damit verbundenen *Tätigkeiten* und *Funktionen* der göttlichen Personen als ein jeweiliges »Proprium« ansehen kann.<sup>6)</sup> So bezeichnet etwa Thomas von Aquin die aktiven Ursprungsbeziehungen als eine jeweilige *actio personalis producentis personam*<sup>7)</sup>, und Franzelin spricht in einem ähnlichen Sinne von der *functio hypostatica* der göttlichen Personen<sup>8)</sup>. Für die Gnadenlehre sind diese »funktionalen« Proprietäten von besonderer Bedeutung.

Die *Appropriation* auf der anderen Seite ist jenes theologische Verfahren, in welchem einer der göttlichen Personen Eigenschaften oder Tätigkeiten »zugeeignet« werden, welche an sich allen drei göttlichen Personen streng gemeinsam sind: *Appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium*, wie Thomas von Aquin sagt<sup>9)</sup>. Das Verfahren der Appropriation setzt also die Kenntnis der jeweiligen Eigentümlichkeit der göttlichen Personen voraus, ja es soll diese Eigen-

<sup>3a)</sup> D 703.

<sup>4)</sup> AAS 35 (1943) 231.

<sup>5)</sup> Vgl. G. Philips, *La grâce des justes de L'Ancien Testament*, Eph. Theol. Lov. 23 (1947) 529, Anm. 22; C. Colombo, *Scuola Catt.* 76 (1948) 242–244.

<sup>6)</sup> Vgl. M. Schmaus, *LThK*<sup>2</sup>, VIII, 806.

<sup>7)</sup> *Sth* I, 41, 1 ad 2.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster/Westf. 1936, § 5. 12–5. 22.

<sup>9)</sup> Ver 7, 3 c.

tümlichkeit unserem analogen Verständnis verdeutlichen. Deshalb dürfen die Appropriationen nicht willkürlich geschehen, sondern müssen dem Proprium der jeweiligen Person entsprechen, uns dieses lebendiger offenbar machen: *Manifestatio personarum (divinarum) per essentialia attributa appropriatio nominatur.*<sup>10)</sup>

Für ein Verständnis dieses Verfahrens ist nun hochbedeutsam, daß es einen Zugang zu der jeweiligen Eigentümlichkeit der göttlichen Personen gleichsam »von unten« her versucht, von den *essentialia attributa* der Gottheit her, welche der Mensch auch ohne die Wortoffenbarung erkennen kann. Diese sind uns nach Thomas magis manifesta *secundum rationem*, quam propria Personarum: quia *ex creaturis*, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem pervenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum<sup>11)</sup>. Grund und Berechtigung der Appropriationen liegt also darin, daß wir von der Schöpfung her die göttliche Natur erkennen können, während uns von der Schöpfung her die personalen Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen verborgen bleiben. Für eine Gotteslehre, die zunächst bei einem *philosophischen* Gottesbild ansetzt, d. h. zunächst nach jenem »Gott« fragt, den auch die Heiden erkannt haben und erkennen können, werden die Appropriationen immer eine große Bedeutung haben. Außerdem steht in diesem Gottesbild die Einheit der göttlichen Natur im Vordergrund, so daß »Gott« zur Bezeichnung einer unbestimmten Gott-Person wird, wie noch zu zeigen ist<sup>12)</sup>. Eng verwandt damit ist die Lehre von der »absoluten« Subsistenz<sup>13)</sup> der göttlichen Natur, denn von der Schöpfung her wird immer nur der Deus monopersonalis erkannt, weil die göttlichen Personen im Schöpfungsakt nicht in ihrer jeweiligen personalen Eigentümlichkeit nach außen in Erscheinung treten.

Dieses Gottesbild ist jedoch schon für die Schöpfungslehre nicht ausreichend, weil hier ja auch von der Erschaffung durch Christus und auf ihn hin die Rede sein muß, bzw. von der innertrinitarischen Vermittlung des Schöpfungsaktes, wie noch kurz erwähnt werden soll. Für die Trinitäts- und Gnadenlehre aber ist dieser Ansatz »von unten« her zu dürftig. Wenn man in diesen beiden Traktaten, die ja von der Wirklichkeit der »heilsökonomischen« Trinität her nahezu identisch sind, ansetzt bei der Lehre von der Einheit der göttlichen N a t u r und diese in einem abstrakten, die Heilsgeschichte ausklammernden Sinne zunächst in sich selbst betrachtet, sind folgenschwere Verkürzungen des Offenbarungsbefundes kaum oder

<sup>10)</sup> Sth I, 39, 7 c.

<sup>11)</sup> a. a. O.

<sup>12)</sup> Vgl. dazu Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, Bd. I, Paris 1892, 439–499.

<sup>13)</sup> Vgl. de Régnon, a. a. O., Bd. I, 319–331. In neuerer Zeit hat Billuart den Begriff der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur am nachdrücklichsten verteidigt. In seinem *Tractatus de SS. Trinitatis Mysterio* sagt er: *Nota primo, subsistentiam quatuor importare: Primo, singularitatem, res enim in universali non subsistunt; secundo modum existendi per se independentem ab alio sustentante, qui dicitur perseitas independentiae; tertio, modum existendi incommunicabiliter seu incommunicabilitatem naturae ut suppositatae et terminatae alteri termino et supposito, qui dicitur perseitas incommunicabilitatis; quarto, ipsum concretum naturae per modum habentis ipsam et principii quod operationum, quod est explicare naturam non solum per modum formae quo aliquid constituitur, ut deitas, humanitas, etc., sed etiam per modum habentis naturam, ut Deus, homo, et per modum principii quod actionum, unde communiter dicitur actiones esse suppositorum* (Diss. IV, art. III). Billuart bemerkt dann anschließend, daß Gott in sich betrachtet bzw. der göttlichen Natur als solcher natürlich nicht das Moment der Unmittelbarkeit zukomme, denn die göttliche Natur sei ja den drei Personen mittelbar. Deshalb gebe es in Gott auch nicht vier Personen, wohl aber ein einziges principium quod. Diesem könne man eine substientia absoluta zuschreiben, sodaß die vier genannten Merkmale der Subsistenz auch dieser zukommen mit Ausnahme der Unmittelbarkeit.

nur rein verbal zu vermeiden. Aus diesen und ähnlichen Gründen hat M. Schmaus in seiner Gotteslehre die starre Trennung des Traktates »De Deo uno« von dem Traktat »De Deo Trino« aufgelockert und überwunden<sup>14)</sup>. K. Rahner hat in einer tiefgreifenden Weise die Schwächen einer Trennung der Trinitätslehre von den übrigen dogmatischen Traktaten aufgedeckt und demgegenüber die These einsichtig gemacht: »Die ›ökonomische‹ Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.«<sup>15)</sup>

Diesem neuen (und im Grunde alten, weil biblischen) Ansatz der Trinitäts- und Gnadenlehre stellt sich nun scheinbar, und wirklich *nur* scheinbar, das Axiom entgegen: Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Im Folgenden sei gezeigt, daß dieser Satz durchaus nicht nur im Sinne jener Trinitätslehre zu verstehen ist, die man seit Th. de Régnon die »lateinische« nennt. Diese nimmt zum Ausgangspunkt die Einheit der göttlichen Natur, um erst dann nach der Dreiheit der göttlichen Personen zu fragen, während die »griechische« die Einheit der göttlichen Natur als eine *Folge* davon versteht, daß der Vater dem Sohn und durch den Sohn dem Heiligen Geiste sein ganzes Wesen mitteilt. Beide Auffassungen sind mit mancherlei Schwierigkeiten des Verständnisses und der Aussage behaftet. Das liegt einmal an der absoluten Unerforschlichkeit des Mysteriums der Trinität selbst, es liegt aber vielleicht auch daran, daß – wie Th. de Régnon sagt – beide Auffassungen sich versündigen durch ein *Übermaß an Klarheit*,<sup>15a)</sup> welches unvereinbar ist mit der grundsätzlichen Unerforschlichkeit des Mysteriums. In der lateinischen Trinitätslehre zeigt sich dieses Übermaß an Klarheit u. a. auch in dem Begriff der »absoluten Subsistenz« der göttlichen Natur. Man schreibt der göttlichen Natur auch dann noch eine Subsistenz oder Personalität zu, wenn man unter Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung von der Dreiheit der Personen abstrahiert hat, und hier wird dann die Grundlage dafür gesehen, daß man auch in der Gnadenlehre den göttlichen Personen bestimmte Funktionen nur appropriieren dürfe. Der Christ tritt auf Grund seiner Rechtfertigungsgnade in diesem Verständnis nur oder doch primär zu dem unterschiedslosen Wesen Gottes in Beziehung, so daß der auch ohne die Wortoffenbarung erkennbare Deus monopersonalis sein »Du« ist. Mit »Gott« ist dann lediglich eine unbestimmte Gott-Person, bzw. das von der Schöpfung unabhängige, für sich seiende und in diesem Sinne »personale« göttliche Wesen gemeint, nicht aber ganz konkret der Vater unseres Herrn Jesus Christus, wie es der Sprechweise der Hl. Schrift entsprechen würde.<sup>16)</sup> Wenn sich nachweisen läßt, daß die Lehre von der »absoluten Subsistenz« der göttlichen Natur sich vielleicht doch durch ein Übermaß an Klarheit gegen das unerforschliche Mysterium der Trinität verfehlt, dann werden die Appropriationen in der Gnadenlehre und Ekklesiologie zwar nicht überflüssig, aber sie sind dann nicht mehr die *einzige* Möglichkeit, die Einheit des Wirkens mit der jeder Person eigentümlichen Funktion in Einklang zu bringen.

<sup>14)</sup> *Katholische Dogmatik*, Bd. I<sup>8</sup>, München 1960, 198 f.

<sup>15)</sup> *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 103–133; vgl. H. de L a v a l e t t e, LThK<sup>7</sup>, III, 544.

<sup>15a)</sup> *Études de la Théologie positive sur la Sainte Trinité*, Bd. I, Paris 1892, 430.

<sup>16)</sup> Vgl. K. R a h n e r, *Theos im Neuen Testament*, Schriften z. Theologie, Bd. I, 91–167. Rahner stellt dar, daß es im NT nur sechs Stellen gibt, an denen mit θεός nicht der Vater, sondern Jesus bezeichnet ist (Röm. 9, 5 f.; Joh 1, 1; 1, 18; 20, 28; 1 Joh 5, 20; Tit 2, 13). Er ist der Auffassung, daß an diesen Stellen die Tatsache der göttlichen Natur in Christus mit dem Prädikat θεός ausgedrückt wird. Man könnte auch darauf hinweisen, daß es sich hier vielleicht um eine ähnliche Gleichstellung Jesu mit dem Gott des Alten Testaments handelt, wie dies in den prädikatlosen Ich-bin-Aussagen Jesu geschehen ist (vgl. Joh 8, 24. 28; 13, 19; Mk 13, 6; dazu H. M ü h l e n, *Der Heilige Geist als Person*, § 4. 10 ff.).

## b) Hinweis auf den Schriftbefund

Die Aussagen der Hl. Schrift, welche das erwähnte Problem tangieren, können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Wir beschränken uns auf einige zentrale Stellen. So heißt es etwa bei Paulus Eph 2, 18: »Durch ihn (sc. Christus) haben wir in dem einen Pneuma Zugang zum Vater.« Es sei zunächst völlig offen gelassen, ob Paulus hier unter dem »Pneuma« die dritte göttliche Person im Sinne des nachbiblischen Trinitätsdogmas versteht oder nur die personhafte Kraft, durch welche Gott an dem Menschen handelt. Man kann aber unter *Voraussetzung* des Dogmas von der Trinität diesen Satz hier einmal auf seine trinitätstheologischen Implikationen hin befragen. Unter dieser Hinsicht zeigt sich dann deutlich, daß das Verständnis dieses Satzes im Sinne von bloßen Appropriationen eine unzulässige Abänderung des von Paulus inhaltlich Gemeinten wäre. An diesem Satz ist nichts austauschbar oder umkehrbar, d. h. man kann die in den Präpositionen »in«, »durch« und »zu« jeweils ausgesagten Funktionen Gottes (des Vaters), Christi und des Pneuma nicht einer von diesen drei Größen mehr zueignen als den jeweils anderen. Diese Funktionen sind in keiner Weise dem Vater, Christus und dem Pneuma streng gemeinsam, so daß sie an sich von jeder in *gleicher* Weise ausgesagt werden könnten und nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit der personalen Eigentümlichkeit der jeweiligen Person ihr zugeeignet würden. Das hängt damit zusammen, daß Christus immer der »Mittler des Neuen Bundes« ist (Hebr 9, 15; 12, 24), und dies ist eine ihm *strengstens eigentümliche* Funktion, da er ja gerade als Mensch dieser Mittler ist (1 Tim 2, 5) und nur er allein Mensch geworden ist. Weder der Vater noch der Heilige Geist sind Mensch geworden, und deshalb ist die blutige Erlösung, die Hingabe des Blutes des Neuen Bundes, eine dem Sohne im strengsten Sinne eigentümliche Funktion<sup>17</sup>). Von da her wäre es völlig unbiblisch, zu sagen: »Wir haben in dem einen Geiste durch den Vater Zugang zu Christus«, oder: »Wir haben im Vater durch den Geist Zugang zu Christus«, oder: »Wir haben in Christus durch den Vater Zugang zum Geiste«, usw. Man kann mit diesem Satz nicht gleichsam hantieren wie mit einer mathematischen Formel: *Jede* Umkehrung und Abänderung wird absolut falsch. Auch ist es nicht möglich, eine bestimmte Funktion einer Person mehr zuzueignen als den jeweils anderen. Man kann nicht sagen, der Sohn sei »mehr« Mittler als der Vater oder das Pneuma, er habe »mehr« sein Blut für uns vergossen als die beiden anderen Personen: Er ist eben in jeder Hinsicht der *einzig* Mittler, und zwar der Mittler zum Vater hin. Dieser Vater ist dann eindeutig der Vater unseres Herrn Jesus Christus und nicht eine unbestimmte Gott-Person bzw. das als »personal« vorgestellte göttliche Wesen als solches. Paulus macht die erwähnte Aussage in einem ekklesiologischen Zusammenhang, und von da her kommt durch die Ekklesiologie die Frage nach den Ap-

<sup>17</sup>) M. J. Scheeben ist zwar der Auffassung, daß »das Opfer Christi ebensowohl auch ihm selbst und dem Heiligen Geiste in ihrer Einheit mit dem Vater dargebracht wird«, er fügt dann aber hinzu: »Übrigens gehen die hier vorkommenden Appropriationen teilweise *über die bloße Appropriation* hinaus, weil sie nicht bloß irgendwie an die Proprietät der einzelnen Person sich anschließen, sondern förmlich auf ihr fußen, wie dies bei der Lehre von der Sendung der göttlichen Person sich herausstellen wird« (Handbuch der kathol. Dogmatik, II, n 1053). Es wird noch zu erwähnen sein, daß alles, was mit dem Hervorgang oder der Sendung einer göttlichen Person zu tun hat, nicht appropriierbar ist. An der erwähnten Stelle Eph 2, 18 ist eine Appropriation vor allem deshalb ausgeschlossen, weil es V. 16 heißt, »der Christus« habe Juden und Heiden mit Gott versöhnt »durch das Kreuz«. Damit ist Christus deutlich als der Mittler gekennzeichnet, und in diesem Sinne kommt in dem *διὰ* V. 18 eine dem Sohne streng eigentümliche Funktion zum Ausdruck.

appropriationen wieder neu in Fluß. In dem Maße, in welchem vom Heiligen Geiste eine ihm eigentümliche Funktion in der Kirche ausgesagt werden kann und muß, tritt auch der Vater deutlicher als der letzte terminus der Gotteskindschaft in Erscheinung. Unter diesem Gesichtspunkt sei die Frage nach den Appropriationen noch einmal von einer anderen Seite her aufgerollt.

Gal 4, 4–6 heißt es bei Paulus: »Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, vom Weibe geboren, unter das Gesetz gestellt, damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir Sohnesrechte empfangen. Daß ihr aber Söhne seid, (erkennt ihr daran:) Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der ruft, Aba, Vater!« Auch diese Stelle sei hier einmal unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Proprium und Appropriation interpretiert, also unter Voraussetzung des nachbiblischen Trinitätsdogmas. »Gott« ist hier ganz eindeutig der Vater unseres Herrn Jesus Christus, denn er sandte ja eben seinen Sohn, welcher Fleisch wurde und uns erlöst hat. Sowohl das Senden des Vaters als auch das Geboren-Werden des Sohnes aus dem Weibe sind jeweils nicht appropriierbare Funktionen. Auch hier ist nichts umkehrbar oder austauschbar, denn es wäre gänzlich unbiblich, zu sagen: »Der Sohn sandte den Vater«. Der Vater bleibt immer im unzugänglichen Licht, und kein Mensch hat ihn je gesehen, noch könnte er es je (1 Tim 6, 16). Der Vater wird nicht gesandt; er ist vielmehr immer nur der Sendende<sup>18)</sup>. Dogmatisch gesehen schließt die Sendung nach außen den innertrinitarischen Hervorgang ein und ist dessen freie Fortsetzung<sup>19)</sup>. Ähnliches gilt dann auch von der Sendung des Geistes in die Herzen der Christen. Auch hier läßt sich nichts umkehren. Es wäre völlig unbiblich, zu sagen: »Der Heilige Geist sendet den Sohn«. Sobald die innertrinitarischen Hervorgänge in den Blick kommen, lassen sich die damit unlöslich zusammenhängenden Funktionen den göttlichen Personen nicht mehr appropriieren.<sup>20)</sup>

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß im Sinne der Hl. Schrift der Vater, der Sohn und das Pneuma in der Gnadenwirklichkeit in einem bestimmten, nicht umkehrbaren Verhältnis der *Ordnung* zueinander in Erscheinung treten. Die Hinbewegung des Vaters auf die Menschen vollzieht sich durch die Sendung des Sohnes und durch die Sendung des Heiligen Geistes, und zwar so, daß diese Sendungen in einer ganz bestimmten Ordnung zueinander stehen. Dieser Ordnung der Hinbewegung der göttlichen Personen auf die Menschen entspricht dann jene Ordnung, in welcher die Gerechtfertigten im Heiligen Geiste durch Christus Zugang zum Vater haben. Die göttliche Person, von welcher alles ausgeht und zu welcher alles zurückkehrt, ist der trinitarische Vater, und nicht etwa die als subsistent gedachte göttliche Natur, welche an sich auch ohne übernatürliche Offenbarung erkennbar ist. Jedenfalls ist im Sinne der Hl. Schrift das göttliche Du immer der Vater, und wenn Christus in ein Ich-Du-Verhältnis zu uns tritt, dann doch immer so, daß er uns zum Vater hin vermittelt, ist doch der Vater selbst auch und primär das Du des Sohnes. (vgl. Joh 17, 21 ff.). Die scholastische Lehre von der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur und die sich darin zeigende Grundtendenz erschwert es außerordentlich, dem angedeuteten Schriftbefund gerecht zu werden.

<sup>18)</sup> Bei Johannes wird der Vater etwa 25mal einfach  $\delta \pi \acute{\epsilon} \mu \nu \alpha \varsigma$  genannt.

<sup>19)</sup> Thomas von Aquin: *Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum* (Sth I, 43, 2 ad 3).

<sup>20)</sup> Natürlich ließen sich noch viele Beispiele für diese Beobachtung anführen, vor allem aus dem Evangelium des Johannes. So läßt sich etwa an dem Satz: »Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben« (Joh 14, 16) nichts umkehren oder austauschen, etwa in dem Sinne: »Ich werde den Heiligen Geist bitten, daß er euch den Vater gebe«, um einmal eine ganz extreme Möglichkeit ins Auge zu fassen.

Es ist nämlich ein ganz erheblicher Unterschied, ob man etwa mit dem 11. Konzil von Toledo sagt: »Inseparabiles enim inveniuntur (sc. tres istae personae) et in eo quod sunt, et in eo, quod faciunt«<sup>21)</sup>, oder ob man etwa mit Thomas von Aquin sagt: »Essentia creat et gubernat«<sup>22)</sup>. Im ersteren Falle ist gesagt, daß die drei göttlichen *Personen* untrennbar sind und handeln, im zweiten Falle ist unter Absehung von der Dreiheit der Personen gesagt, daß das göttliche *Wesen* als solches handelt und dann entsprechend dem Axiom: »Actiones sunt suppositorum« irgendwie als ein suppositum vorgestellt werden muß. Wir werden im Folgenden von Thomas selbst her zu zeigen versuchen, daß diese letztere Position als ein bloßes Theologoumenon nicht unbedingt notwendig ist und deshalb im Hinblick auf den Schriftbefund vielleicht doch abgebaut werden sollte. Man beruft sich in der heutigen theologischen Literatur im Hinblick auf dieses Theologoumenon häufig und vor allem auf das erwähnte Axiom: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio<sup>23)</sup>. Bevor wir auf entsprechende Aussagen des Thomas von Aquin eingehen, sei dieses Axiom zunächst noch einmal genauer untersucht.

## 2. Das Axiom: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio

### a) Die Formulierung des Konzils von Florenz

Für ein Verständnis der berühmten Formulierung des Konzils von Florenz über das Verhältnis von Einheit und Relation in Gott ist die von der geschichtlichen Situation her bedingte Aussageabsicht des Konzils genau im Auge zu behalten. Die erwähnte Formulierung findet sich in dem Unionsdekret für die Jakobiten, d. h. für jene Monophysiten, welche in Syrien und den angrenzenden Ländern ansässig waren und auch heute noch als syrisch-orthodoxe Kirche weiterbestehen. Sie haben ihren Namen von dem Bischof Jakob Baradai, der sie in der Mitte des 6. Jahrhunderts zu einer monophysitischen Kirche zusammenschloß<sup>24)</sup>. In die monophysitische Kirche war nun im 6. Jahrhundert auch der Tritheismus eingedrungen, und zwar vor allem durch den Philosophen Johannes Philoponus. Im Anschluß an die Lehre des Aristoteles von dem Verhältnis zwischen *genus*, *species* und *individuum* war er der Auffassung, die drei göttlichen Personen verhielten sich zur Gottheit wie drei Einzeldinge zu ihrer Gattung. Von da her kommt er zu der Ansicht, in

<sup>21)</sup> D 281; vgl. Augustinus: Sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur (De Trinitate, I, 4). Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang folgende Formulierung aus dem sog. »Tomus Damasi«: Si quis non dixerit, omnia per Filium et Spiritum Sanctum Patrem fecisse, id est visibilia et invisibilia: haereticus est (D 77). Diese Formulierung kommt nahe an den Schriftbefund heran.

<sup>22)</sup> I Sent 5, 1, 1 sol; vgl. dazu Fr. Diekamp, *Kathol. Dogmatik*, 12–13 Münster/Westf., Bd. I, S. 313.

<sup>23)</sup> Sehr krass ist die Formulierung von L. Lercher: Quaecumque in Verbo Dei revelato de inhabitatione Spiritus S. dicuntur, secundum appropriationem recte intelligi *possunt*, tum etiam *debent*; nam unio hypostatica inter Spiritum S. et iustum nulla est, omnis alia unio autem inter Deum et creaturam communis est tribus personis, quia omnes relationes Dei ad extra praeter eam, quae in functione hypostatica fundatur, tribus personis communes sunt iuxta axioma: omnia in Deo unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio (Institutiones Theol. Dogmaticae, Bd. IV/1, Barcelona 1951, n. 101). Hier werden ganz bewußt die Schriftaussagen dem erwähnten Axiom unterworfen, d. h. die Schriftaussagen können und dürfen nur so interpretiert werden, daß sie mit diesem Axiom übereinstimmen. Sollte man nicht lieber umgekehrt versuchen, solche Kategorien zu entwickeln, mit deren Hilfe der Schriftbefund besser ausgesagt werden könnte? Vgl. H. Mühlén, *Der Hl. Geist als Person*, § 7. 50. 1 ff.

<sup>24)</sup> Vgl. LThK<sup>2</sup>, V, 859.

Gott seien τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι, drei geteilte Naturen<sup>25</sup>). Gegen diese falsche Auffassung von drei Göttern richtet sich das Konzil, wenn es sagt: Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio<sup>26</sup>). Wie aus dem Kontext des in Frage stehenden Satzes deutlich hervorgeht, liegt ihm lediglich die Absicht zugrunde, den *tritheistischen* Tendenzen der Jakobiten entgegenzutreten. Keineswegs soll im Sinne der »lateinischen« Trinitätslehre gesagt werden, daß die Einheit der göttlichen Natur *immer und in jedem Falle* der Ausgangspunkt der Trinitätslehre sein müsse. Man sieht hier, wie wichtig es ist, nach den dogmengeschichtlichen Hintergründen von Konzilsdekreten zu fragen. Diese können nicht gleichsam rein von sich selbst her verstanden und interpretiert werden. Wenn man natürlich den in Frage stehenden Satz aus dem dogmengeschichtlichen Zusammenhang herauslöst, dann scheint in ihm die Einheit der göttlichen Natur so betont zu sein, daß der Gegensatz der Beziehung nur eine *Ausnahme* von dieser Einheit darstellt: »In Gott ist alles eins, außer wenn der Gegensatz der Beziehung entgegensteht«. Wir werden im Folgenden zu zeigen versuchen, daß ein solch einseitiges Verständnis dieses Satzes nicht nur von seinem dogmengeschichtlichen Hintergrunde, sondern auch vom Gesamtzusammenhang der Trinitäts- und Gnadenlehre her unangemessen ist.

Um dies zeigen zu können, befassen wir uns zunächst mit den entsprechenden Aussagen des Anselm von Canterbury, denn die Formulierung: »ubi non obviat relationis oppositio« hat das Konzil wörtlich seiner Schrift »De processione Spiritus Sancti« entnommen<sup>27</sup>). Zwar hat das genannte Axiom eine lange Vorgeschichte und geht – wie M. Schmaus darstellt – schon auf Gregor von Nazianz zurück<sup>28</sup>). Auf diese Vorgeschichte können wir hier aber nicht näher eingehen und beschränken uns deshalb auf eine Erörterung der Aussagen des Anselm von Canterbury. Bei ihm zeigt sich nämlich zugleich jene spekulative Besonnenheit, welche bei neueren Autoren in der Anwendung des erwähnten »trinitarischen Grundgesetzes« oft vermißt werden muß, und es kann gezeigt werden, daß gerade im Sinne Anselms ein *Abbau* jener spekulativen Position möglich und notwendig ist, welche ein Verständnis der oben erwähnten Schriftaussagen so sehr erschwert.

### b) Die Aussagen des Anselm von Canterbury

Anselm beschäftigt sich in der erwähnten Schrift mit der unterschiedlichen Auffassung der lateinischen und griechischen Theologen über den Hervorgang des Heiligen Geistes. Im Kontext der erwähnten Stelle untersucht er zunächst ganz allgemein quomodo indivisibilis unitas et insociabilis pluralitas in deo ad invicem se habeant<sup>29</sup>) und stellt dabei fest, daß in dieser Hinsicht zwischen Lateinern und Griechen kein Unterschied des Verständnisses besteht. Es ist wichtig, diesen systematischen Ansatz im Auge zu behalten: Es geht ihm in dem in Frage stehenden Zusammenhang um das Verhältnis zwischen der unteilbaren Einheit und der sich nicht erst nachträglich zu einer Gemeinschaft vereinigenden Pluralität der göttlichen

<sup>25</sup>) Vgl. Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon*, <sup>2</sup>Freiburg, Br., Bd. VIII, 1794; dazu Fr. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, hrsg. v. B. Geyer, <sup>12</sup>Tübingen 1951, 123.

<sup>26</sup>) D 703.

<sup>27</sup>) Vgl. F. S. Schmitt, *LThK*<sup>2</sup>, Bd. I, 594.

<sup>28</sup>) *Kathol. Dogmatik*, Bd. I<sup>6</sup>, 494.

<sup>29</sup>) c. 1; *Opera omnia*, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. II, Rom 1950, 180.

Personen. »Gott« ist ihm dabei Bezeichnung der ganzen Trinität, aber weniger in dem Sinne des auch ohne die Wortoffenbarung erkennbaren *Deus monopersonalis*, sondern mehr im Sinne der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, in welchen durch die Bezeichnung »Gott« der Vater und der Sohn auf die gleiche Stufe gestellt werden. Der Sohn ist »Gott von Gott«, und in einem ähnlichen Sinne ist dann auch der Heilige Geist sowohl bei den Lateinern als auch bei den Griechen »Gott von Gott«<sup>30)</sup>. Die unteilbare Einheit der göttlichen Natur ergibt sich näherhin daraus, daß diese eben nicht aus Teilen zusammengesetzt ist, so daß jede der drei göttlichen Personen allein und ganz und vollkommen Gott ist. Die *in sociabilis pluralitas* der göttlichen Personen dagegen ergibt sich aus der *oppositio relationis*, welche in den beiden innergöttlichen Hervorgängen begründet ist. Dieser Gegensatz der Beziehung verwehrt es, das den göttlichen Personen Eigentümliche von den jeweils anderen auszusagen<sup>31)</sup>.

Nach diesen Ausführungen Anselms folgt dann unmittelbar jener Text, den das Konzil von Florenz als Vorlage für die Formulierung des oben erwähnten Axioms benutzt hat: *Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur. Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis*<sup>32)</sup>.

Bemerkenswert ist zunächst der Hinweis darauf, daß die Konsequenzen von Einheit und Relation in der Trinität sich *gegenseitig mäßigen*, damit die Pluralität nicht in die Einheit übergehe und die Einheit der Pluralität nicht hinderlich sei. Es kommt Anselm in seiner ganzen Argumentation auf die *Konsequenzen* an, welche an sich mit der Lehre von der Einheit der göttlichen Natur und mit der Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen verbunden sind, und er betont, daß man diese Konsequenzen nicht ziehen darf, weil sie sich gegenseitig mäßigen. »Deshalb« – so fährt Anselm nun fort – »verliert die Einheit ihre Konsequenz nicht, wenn nicht<sup>33)</sup> ein Gegensatz der Beziehung (dieser Konsequenz) entgegensteht, und die Relation verliert das Ihrige (ihre Konsequenz) nicht, es sei denn, daß die unteilbare Einheit entgegensteht«. Man könnte den Satz verdeutlichend auch folgendermaßen umschreiben: Die Einheit verliert ihre Konsequenz nur dann, aber dann auch *wirklich*, wenn ein Gegensatz der Beziehung dieser Konsequenz entgegensteht, und die Relation verliert ihre Konsequenz nur dann, aber dann auch *wirklich*, wenn dieser Konsequenz die unteilbare Einheit entgegensteht. Es soll in dem mit »quatenus« beginnenden Satz ja gezeigt werden, warum und inwiefern die erwähnten Konsequenzen sich gegenseitig mäßigen. Der *Sinn* dieses Satzes ist also folgender: Die Konsequenzen aus der Einheit der göttlichen Natur sind dem Mysterium der Trinität *nicht* angemessen und deshalb *nicht* berechtigt, wenn ihnen die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen entgegensteht und umgekehrt.

<sup>30)</sup> a. a. O., 178.

<sup>31)</sup> Sequitur enim secundum unitatis dei quae nullas habet partes proprietatem, ut quidquid de uno deo qui totus est quidquid est dicitur, de toto deo patre dicatur et de filio et de spiritu sancto, quia unusquisque solus et totus et perfectus deus est. Supradicta vero *relationis oppositio*, quae ex hoc nascitur, quia duobus modis deus est de deo, *prohibet* patrem et filium et spiritum sanctum de invicem dici, et propria singulorum aliis attribui (a. a. O., 180).

<sup>32)</sup> a. a. O., 180 f.

<sup>33)</sup> Ubi kann auch im klassischen Latein konditionale Bedeutung haben. Vgl. R. Kühner – C. Stegmann, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache, 3Hannover, 1955, Bd. II, 364, Anm. 1.

Man darf also nach Anselm in der Trinitätslehre die Lehre von der Einheit der göttlichen Natur und die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen nicht jeweils »konsequent« zu Ende denken, weil man sonst in Widerspruch mit den Gegebenheiten der Offenbarung gerät, man muß vielmehr immer und durchgängig beide Aspekte im Auge behalten und muß immer bereit sein, bestimmte Konsequenzen fallen zu lassen, wenn und insofern sie nicht mit dem Ganzen der Trinitätslehre übereinstimmen. Im Hinblick auf das Folgende sei besonders hervorgehoben, daß nach Anselm nicht eigentlich Einheit und Pluralität in der Trinität sich gegenseitig ausschließen, sondern die *Konsequenzen*, welche die menschliche ratio jeweils zu ziehen geneigt ist. Anselm führt auf diese Weise den Rationalismus in der Theologie mit rationalen Mitteln ad absurdum.

Anschließend erläutert er das Gesagte zunächst an einem Beispiel, aus welchem hervorgeht, daß die Einheit der göttlichen Natur eine Konsequenz ausschließt, welche sich an sich aus der Lehre von der Dreiheit der Personen ergäbe: Wir bekennen, daß der Vater nicht der Sohn oder der Heilige Geist ist, daß der Sohn nicht der Vater oder der Heilige Geist ist und daß der Heilige Geist nicht der Vater oder der Sohn ist. Daraus folgt zunächst, daß die göttlichen Personen voneinander unterschieden sind und eine plurale Wirklichkeit bilden. Andererseits sagen wir aber auch, der Vater sei Gott, der Sohn sei Gott und der Heilige Geist sei Gott. Was wäre nun konsequenter als zu sagen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist seien *mehrere Götter*? Diese Konsequenz aber wird ausgeschlossen durch die Einfachheit und Ungeteiltheit der göttlichen Natur<sup>34</sup>). Man darf eben bestimmte Aussagen der Offenbarung nicht so betonen, daß andere, ebenso wichtige, dadurch unmöglich werden.

Das zweite, von Anselm angeführte Beispiel ist folgendes: Wir sagen, Gott sei Vater. Weil nun Vater, Sohn und Heiliger Geist *ein* Gott sind, würde die Einheit der göttlichen Natur an sich die Aussage erfordern, auch der Sohn sei Vater und auch der Heilige Geist sei Vater: *sed obviat relatio*, quae prohibet filium aut spiritum sanctum esse patrem<sup>35</sup>). Die Lehre von der Einheit der göttlichen Natur verliert also ihre Konsequenz durch die ihr entgegenstehende Lehre von den göttlichen Relationen. Dies ist im Hinblick auf die Formulierung des Konzils von Florenz besonders zu beachten. Anselm sagt nicht, in Gott sei alles eins, außer wenn der Gegensatz der Beziehung dieser Einheit entgegensteht, er sagt vielmehr umgekehrt: Die Einheit der göttlichen Natur *verliert ihre Konsequenz*, wenn und insofern der Gegensatz der Beziehung entgegensteht! Die *oppositio relationis* ist bei Anselm also nicht als eine *Ausnahme* von der Einheit der göttlichen Natur verstanden; vielmehr *korrigiert* und *mäßigt* seiner Auffassung nach die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen die Konsequenzen, welche an sich mit der Lehre von der Einheit der göttlichen Personen sich aufdrängen, und ebenso *korrigiert* und *mäßigt* die Lehre von der Einheit der göttlichen Natur die Konsequenzen, welche an sich mit der Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen verbunden sind!

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich bei Anselm hier um ein *methodisches*

<sup>34</sup>) At pater est deus et filius est deus et spiritus sanctus est deus. Quid itaque consequentius – si praedicta personarum pluralitas suam servat proprietatem –, quam patrem et filium et spiritum sanctum plures deos esse et alios ab invicem? Sed hoc nullatenus admittit inviolabilis simplicitas deitatis, quam unum solum deum esse credimus. Sic repellit unitas essentiae dei relativorum consequentiam (a. a. O., 181).

<sup>35</sup>) Videamus nunc quomodo hanc unitatis dei consequentiam restringat relatio. Dicimus enim quia deus est pater. Quoniam ergo unus est deus pater et filius et spiritus sanctus, exigit unitas dei, ut filius sit pater et spiritus sanctus pater; *sed obviat relatio*, quae prohibet filium aut spiritum sanctum esse patrem (a. a. O., 181 f.).

Prinzip der Trinitätslehre handelt. Nicht Einheit und Unterschiedenheit *als solche* stehen in der Trinität in Gegensatz zueinander, sondern die falschen Konsequenzen, welche die menschliche ratio aus den Gegebenheiten der Offenbarung ziehen könnte. Bekanntlich hat Anselm selbst der ratio in der Theologie einen breiten Spielraum zugebilligt, aber gerade bei seiner rationalen Arbeit zeigt er eine spekulative Besonnenheit, welche nicht durch eine exzessive Klarheit das Mysterium zu entschleiern sucht. Auf diese Weise bleibt seine spekulative Trinitätslehre grundsätzlich offen auch für solche Aussagen der Hl. Schrift, welche nicht unmittelbar im Blickfeld der »lateinischen« Trinitätslehre stehen. Man kann im Sinne des Anselm von Canterbury Einheit und Unterschiedenheit in der Trinität nicht je für sich betrachten, sondern man muß in einem ständigen, dialektischen Hin und Her diese *beiden* Gegebenheiten der Offenbarung im Auge behalten, um auf diese Weise Konsequenzen zu vermeiden, welche mit der jeweils anderen Aussagenreihe nicht vereinbar sind. Diese spekulative Besonnenheit sollte, zusammen mit einer tiefen Ehrfurcht vor der grundsätzlichen Undurchschaubarkeit des Mysteriums, leitendes Prinzip bei jeglicher Bemühung um ein analoges Glaubensverständnis des Mysteriums der Trinität sein. Die Lehre von der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur kann mit solcher Besonnenheit kaum in Einklang gebracht werden, wie nunmehr gezeigt werden soll. Wir gehen zunächst auf einige Texte bei Thomas von Aquin ein, auf die man sich bei einer einseitigen Interpretation des bisher besprochenen Axioms gerne beruft.

### 3. Die Lehre von der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur

#### a) *Die una personalitas Dei nach Thomas von Aquin*

Wie Billuart berichtet, vertreten die meisten Thomisten und auch einige andere Theologen die Auffassung, daß man von einer subsistentia absoluta Gottes bzw. der göttlichen Natur sprechen könne, insofern diese das principium quod operandi sei<sup>36</sup>). Die deutlichste Aussage des hl. Thomas, aus der zugleich auch das hinter dieser Auffassung stehende Anliegen sichtbar wird, ist wohl Sth III, 3, 3 zu finden: *Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere.* Der Sinn der Frage ist: Wenn man sich die göttliche Natur vorstellt ohne die personalen Relationen, d. h. ohne die göttlichen Personen, welche diese Natur auf eine je eigentümliche Weise besitzen, wenn man sich also – mit anderen Worten – die göttliche Natur so vorstellt, wie auch die Heiden sie erkennen können: kann man dann noch sagen, sie könne eine menschliche Natur in die hypostatische Union aufnehmen?

Bei der Beantwortung der Frage unterscheidet Thomas in aufschlußreicher Weise zwischen unserer Erkenntnis Gottes, wie er ist (*sicuti est*) und dieser Erkenntnis, wie sie der Art und Weise unseres analogen und unterscheidenden Denkens entspricht. Bei der ersteren Form unserer Gotteserkenntnis könne man nicht von irgendeiner Realität in Gott abstrahieren, weil alles in Gott eins sei, und wenn man von einer der göttlichen Personen absehe, könne man auch die anderen nicht mehr denken, weil die göttlichen Personen nur auf Grund ihrer Beziehungen zueinander

<sup>36</sup>) Vgl. Anm. 13. Von den nicht zur Schule des Thomas von Aquin gehörenden Theologen vertreten auch Duns Scotus und Suarez diese Auffassung. Vgl. Fr. Suarez, *De Incarnatione*, disp. XI, sect. III, *Opera omnia*, Paris 1856 ff.; Bd. 17, 440 ff.

unterschieden seien. In diesem Sinne kann man nicht von der Personalität des Sohnes absehen und dann noch nach einer Möglichkeit der Annahme einer menschlichen Natur fragen, denn wenn es den Sohn nicht gäbe, dann gäbe es in Gott überhaupt keine Person, eben weil die göttlichen Personen durch den Gegensatz ihrer Beziehung zueinander als Personen konstituiert sind. Hinsichtlich unserer analogen Erkenntnis der göttlichen Personen, wie sie in sich selbst sind, d. h. wie sie sich selbst in der übernatürlichen Wortoffenbarung dem Menschen gezeigt haben, beantwortet Thomas die von ihm gestellte Frage also negativ.

Wenn man dagegen – wie es unserem analogen Erkennen entspricht – das auf vielfältige Weise und getrennt betrachtet, was in Gott eins ist, dann kann man die essentialia attributa Gottes erkennen, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem<sup>87)</sup>. Es ist zu bemerken, daß Thomas den Glauben an das Mysterium der Trinität ausdrücklich voraussetzt und dann dennoch sagt, man könne unter Abstraktion von der Dreiheit der Personen die göttliche Natur als natura assumens betrachten. Das Anliegen ist dabei offenbar, ganz allgemein und ganz abstrakt die *Möglichkeit* einer Inkarnation jenes Schöpfer-Gottes aufzuweisen, welchen auch die Heiden erkennen können<sup>88)</sup>. Dies geht aus seiner Antwort auf den ersten Einwand hervor, in der es heißt: Exclisus per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Nach Thomas läßt sich also eine »absolute«, von den drei Personen losgelöst gedachte Subsistenz und Personalität der göttlichen Natur denken, und von dieser sagt er dann, sie könne – eben auf Grund dieser ihrer Subsistenz – eine menschliche Natur annehmen.

Thomas gibt jedoch in der anschließenden Antwort auf den zweiten Einwand deutlich zu erkennen, daß es sich bei dieser spekulativen Position um eine bloße Hypothese handelt. Er identifiziert hier die abstrakt gedachte göttliche Natur mit dem Gott des Alten Testaments: Circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu nostro una personalitas Dei, ut Iudaei intelligunt: ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi<sup>89)</sup>. Die Personalität Gottes, welche die Juden erkannt haben, ist nach Thomas identisch mit jener una personalitas Dei, welche übrig bleibt, wenn man von den drei göttlichen Personen abstrahiert. Thomas gebraucht hier die Worte »Person« und »Personalität« in einem weiteren Sinne und entgeht auf diese Weise der irrigen Vorstellung von einer göttlichen Quaternität. Aber abgesehen von dieser Problematik fragt man sich, welchen Sinn es haben soll, unter Voraussetzung des Mysteriums der Trinität nachträglich von der Dreiheit der göttlichen Personen zu abstrahieren, um so zu einer Vorstellung der una personalitas Dei zu gelangen. Es ist ja ein Unterschied, ob man ohne Kenntnis der übernatürlichen Offenbarung von der Schöpfung her auf einen personalen Schöpfer schließt, d. h. die von der Schöpfung unabhängige, für sich bestehende und in diesem Sinne »personale« göttliche Natur erkennt, oder ob man unter Voraussetzung des Mysteriums der Trinität und des Mysteriums der nur dem Sohne (terminativ) zukommenden Inkarnation von der Dreiheit der göttlichen Personen abstrahiert, und dann zu fragen, ob auch die so gedachte göttliche Natur eine menschliche Natur

<sup>87)</sup> a. a. O.

<sup>88)</sup> K. R a h n e r hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es nicht angemessen ist, nach dieser Möglichkeit zu fragen, bzw. danach, ob jede der göttlichen Personen hätte Mensch werden können. Vgl. etwa: Schriften zur Theologie, Bd. I, 169–222; Bd. IV, 123; 137–155.

<sup>89)</sup> Vgl. I Sent 26, 1, 2 sol.

in die hypostatische Union aufnehmen könne. Daß dies de facto nicht geschehen ist, bringt Thomas deutlich in dem nunc des Textes zum Ausdruck. Außerdem ist vom Neuen Testament her gesehen der Jahwe des Alten Testaments ganz eindeutig der Vater unseres Herrn Jesus Christus und nicht die abstrakt gedachte göttliche Natur. Ist hier nicht eine Konsequenz aus der Lehre von der einen göttlichen Natur gezogen, welche mit den Gegebenheiten der Offenbarung nicht mehr übereinstimmt? Kann und muß man hier nicht im Sinne des Anselm von Canterbury sagen: *obviat relationis oppositio*, weil eben in der Trinität Person einzig und allein durch den Gegensatz der Beziehung konstituiert und die göttliche Natur als solche nicht Person ist? Bevor wir auf diese Frage näher eingehen, seien noch einige andere Texte betrachtet.

Sth I, 13, 8 stellt Thomas die Frage: *Utrum hoc nomen Deus sit nomen essentialia*. Diese Frage entspricht ganz dem Grundansatz seiner Gotteslehre, wie sie in dem formalen Aufbau des ersten Teiles seiner *Summa theologiae* sichtbar wird: Zunächst fragt er nach der *essentia divina*, wie sie auch ohne die Wortoffenbarung erkennbar ist (q. 2–26) und dann erst nach der *distinctio personarum* (q. 27–43)<sup>40</sup>). Es handelt sich hier im Grunde genommen um einen *philosophischen* Ansatz der Gotteslehre. Von da her spielen die *essentialia attributa* Gottes bei Thomas eine wichtige, wenn nicht sogar vorherrschende Rolle<sup>41</sup>). Sicherlich wird man immer sagen können, daß Thomas, wie auch die anderen großen Scholastiker, die Theologie nicht auf einer Philosophie *aufgebaut*, sondern eher umgekehrt die Philosophie in die aus der Hl. Schrift entgegengenommenen Offenbarungswahrheiten *hineinintegriert* hat; aber das bei Thomas vorherrschende Interesse gilt doch der *essentia divina*, und von da her sind auch seine trinitätstheologischen Kategorien bestimmt. In diesem Sinne sagt Thomas bei der Beantwortung der gestellten Frage: *Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius*, und deshalb ist »Gott« für ihn ein nomen ad significandam divinam naturam<sup>42</sup>). Entsprechend dem Axiom: »Actiones sunt suppositorum« kann man nach Thomas sogar sagen: *Essentia creat et gubernat*<sup>43</sup>). Der virtuelle Unterschied zwischen *suppositum* und *essentia*, der unter Voraussetzung der Offenbarung in der Gottheit angenommen werden muß, tritt in dieser Auffassung nicht in Erscheinung<sup>44</sup>), so daß die göttliche Natur auch unter Absehung von der Dreiheit der Personen als *subsistierend* und als *Person* vorgestellt werden kann, wie erwähnt. So kommt Thomas zu dem Satz: *Si numquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona*<sup>45</sup>). Noch deutlicher wird diese Position, wenn Thomas sagt: *Supposita divinae naturae . . . non autem sunt principium subsistendi divinae essentia: ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens: sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia*<sup>46</sup>). Die Personalität der göttlichen Personen, ihr unmittelbares Für-sich-sein, wird von der Sub-

<sup>40</sup>) Es ist noch nicht befriedigend geklärt, warum Thomas die Gotteslehre so aufbaut. Im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist noch die allgemeine Gotteslehre in die Trinitätslehre ein- und dieser untergeordnet. Ist Thomas im Grunde vielleicht doch mehr »Philosoph« als »Theologe«?

<sup>41</sup>) Vgl. Sth I, 39, 7 c.

<sup>42</sup>) Sth I, 13, 8 c.

<sup>43</sup>) I Sent 5, 1, 1 sol.

<sup>44</sup>) Vgl. Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, a. a. O.

<sup>45</sup>) I Sent 26, 1, 2 sol; vgl. dazu A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, 137 ff.

<sup>46</sup>) Pot 9, 5 ad 13.

sistenz der göttlichen Natur her verstanden und nicht, was auch möglich ist, von der *oppositio relationis* her<sup>47)</sup>.

Wenn Thomas nun in dem oben erwähnten Sinne von der *una personalitas Dei* spricht, dann gebraucht er hier das Wort »Person« bzw. »Personalität« in einem weiteren Sinne: Hoc nomen »Deus«, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo *indeterminate*<sup>48)</sup>. Das Wort »Gott« *steh t*<sup>49)</sup> für eine Person, aber nicht auf eine bestimmte, sondern auf eine unbestimmte Weise. Mit anderen Worten: Mit »Gott« ist nicht eine bestimmte Person der Trinität gemeint, sondern eine unbestimmte Gott-Person, bzw. das *suppositum totius Trinitatis*<sup>50)</sup>. An anderer Stelle sagt Thomas in einem ähnlichen Sinne: »Deus« supponit tunc vel essentiam vel suppositum *indistinctum*<sup>51)</sup>. Dieses *suppositum indistinctum* haben im Sinne des hl. Thomas die Juden erkannt, *sed non per modum abstractionis*<sup>52)</sup>.

### b) Die ganze Trinität als unser Vater?

Die Folgerungen, die sich aus dem bisher Dargestellten weiter ergeben, sind für die Gnadenlehre und Ekklesiologie außerordentlich schwerwiegend, wie sich aus folgendem Text ergibt: *Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae . . . Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati*<sup>53)</sup>: Weil und insofern den göttlichen Personen ihr Wirken nach außen streng gemeinsam ist, nennt Thomas die Christen Söhne der ganzen Trinität. Die Ursprungsordnung der göttlichen Personen ist dabei nicht ausdrücklich mit-gedacht, so daß wir in dieser Auffassung im Grunde genommen auch Söhne Christi und Söhne des Heiligen Geistes sind, (oder sogar Söhne der abstrakt gedachten göttlichen Natur). Im Sentenzenkommentar wehrt sich Thomas gegen diese Konsequenz<sup>54)</sup>, kann sie hier aber nur mit dem Hinweis darauf zurückweisen, daß die *adoptio* unter verschiedener Hinsicht sowohl dem Vater, als auch dem Sohne, als auch dem Heiligen Geiste *appropriert* werden könne<sup>55)</sup>.

Ganz auf dieser Linie liegt es, wenn Thomas dann konsequent die ganze Trinität

<sup>47)</sup> Der von der Schöpfung her gewonnene Begriff der göttlichen Subsistenz versteht diese eben als unabhängiges Für-sich-sein der Schöpfung gegenüber. Für den trinitäts-theologischen Ansatz von der Ursprungslosigkeit des Vaters her ist jedoch die Subsistenz der göttlichen Personen, ihr Für-sich-sein, unmittelbar in der Unterschiedenheit der Ursprünge und Ursprungsrelationen begründet.

<sup>48)</sup> I Sent 4, 2, 2 ad 4.

<sup>49)</sup> Vgl. Sth I, 39, 4 ad 3; dazu K. R a h n e r, *Theos im Neuen Testament* a. a. O., 148 ff.

<sup>50)</sup> I Sent 21, 2, 2 sol.

<sup>51)</sup> I Sent 24, 2, 2 ad 2. Die Konsequenz aus dieser Sprechweise ist dann, das Wort »Trinitas« habe aliquid simile cum nomine colectivo, wenn auch die Trinität nicht ein collectivum im eigentlichen Sinne sei, wie Thomas in dem zitierten Artikel ad 3 ausführt. Die Vorstellung von einer unitas collectiva oder auch nur quasi collectiva ist jedoch unbedingt zu vermeiden, wie das 4. Laterankonzil gegen Joachim von Fiore ausführt (D 431). Auch hier zeigt sich wiederum, daß und inwiefern bestimmte *Konsequenzen* aus der Lehre von der Einheit der göttlichen Natur gemäßig werden durch die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen bzw. von der Art und Weise, wie diese eine Einheit bilden.

<sup>52)</sup> I Sent 26, 1, 2 sol; vgl. Anm. 39.

<sup>53)</sup> Thomas von Aquin, Sth III, 23, 2 c; vgl. a. a. O. ad 2: *Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.*

<sup>54)</sup> III Sent 10, 2, 1 sol 2.

<sup>55)</sup> Vgl. Sth III, 23, 2 ad 3.

als unseren Vater bezeichnet: Cum Deo dicimus *Pater noster*, hoc pertinet ad totam Trinitatem<sup>56)</sup>. Er sagt dies mit Berufung auf Röm 8, 15, obwohl es hier doch deutlich heißt, daß wir »im Geiste der Sohnschaft« rufen: Abba, Vater. Mit dem Vater ist hier – ebenso wie Gal 4, 6 – ganz eindeutig der Vater unseres Herrn Jesus Christus gemeint, also – dogmatisch gesprochen – der innertrinitarische Vater selbst und nicht die als personhaft vorgestellte göttliche Natur. Wenn die ganze Trinität unser Vater wäre, dann würde streng genommen der Heilige Geist im Sinne von Gal 4, 6 und Röm 8, 15 auch zu *sich selbst* und auch zum *Sohne* »Vater« sagen. Röm 8, 15 heißt es zwar, daß *wir* im Geiste rufen: Abba, Vater, und nach Gal 4, 6 ruft der Geist in *uns*: Abba, Vater, aber wenn die ganze Trinität unser Vater wäre, dann würde doch der Heilige Geist in *uns* auch zu *sich selbst* und zum *Sohne* rufen: Abba, Vater! Die Konsequenz wäre, daß der Heilige Geist Sohn des Sohnes oder gar sein eigener Sohn wäre. Man muß sich diese Konsequenzen einmal vor Augen halten, um zu sehen, daß ihnen die *oppositio relationis* in der »immanenten« und damit auch in der »heilsökonomischen« Trinität unübersehbar entgegensteht.

Natürlich muß man im Sinne der kirchlichen Lehre von der Einheit des Wirkens der göttlichen Personen nach außen immer sagen, daß der bei der Sendung einer göttlichen Person hervorgebrachte zeitliche Effekt (die menschliche Natur Jesu bzw. die »geschaffene« Gnade) von allen drei Personen im strengsten Sinne gemeinsam hervorgebracht wird. Unter diesen Umständen hat auch die Aussage des Thomas von Aquin: Si vero Persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic *tota Trinitas* mittit Personam missam<sup>57)</sup> eine gewisse Berechtigung. Die rückläufige Bewegung des begnadeten Menschen im Hl. Geiste durch Christus zum Vater hin aber kann kaum zureichend ausgesagt werden, wenn man die ganze Trinität als unseren Vater bezeichnet, wie erwähnt.

Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die Sprechweise der Hl. Schrift, sondern auch im Hinblick auf die zu allen Zeiten geübte dogmatische Methode, von der heilsökonomischen Erscheinungsweise der Trinität in der Hl. Schrift auf die »immanente« Trinität zu schließen. Die griechischen Väter vor allem argumentieren weithin von der heilsökonomischen Funktion des Heiligen Geistes her und legen so dar, daß er im eigentlichen und wahren Sinne »Gott« bzw. göttliche Person ist<sup>58)</sup>. Über den innertrinitarischen Hervorgang des Heiligen Geistes ist in der Heiligen Schrift nichts ausdrücklich gesagt, wohl aber ist deutlich seine Sendung durch den Vater und den Sohn bezeugt, und von da her schließt man in der Tradition von der »heilsökonomischen Trinität« auf die »innere Trinität«. Wenn die »heilsökonomische« Trinität nicht in einer bestimmten Hinsicht identisch wäre mit der »immanenten« Trinität, dann wäre dieser Schluß unzutreffend, und wir könnten über den innertrinitarischen Hervorgang des Heiligen Geistes überhaupt keine in der Hl. Schrift begründeten Aussagen machen.

Es sei nun an einigen Beispielen gezeigt, daß es auch nach Thomas von Aquin durchaus nicht *notwendig* ist, die ganze Trinität als unseren Vater zu bezeichnen und den göttlichen Personen dann nur bestimmte Funktionen im Gesamtvorgang unserer Begnadung zu appropriieren. Dies geht zunächst aus seinen Aussagen über den Schöpfungsakt hervor: *Creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui*

<sup>56)</sup> a. a. O., sed contra; vgl. Sth I, 33, 3 obj. 1.

<sup>57)</sup> Sth I, 43, 8 c.

<sup>58)</sup> Vgl. Th. de R é g n o n, a. a. O., Bd. I, 452 ff.

Personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae Personae *secundum rationem suae processionis* habent causalitatem respectu creationis rerum<sup>59</sup>). Es ist durchaus nicht notwendig, den Akt der Erschaffung einem göttlichen suppositum indistinctum zuzuschreiben, man kann auch durchaus die innergöttlichen Hervorgänge dabei so mitdenken, daß die essentialia attributa (nämlich Erkennen und Wollen) darin eingeschlossen sind: Der Vater erschafft durch sein Wort, den Sohn, und durch seine Liebe, welche der Heilige Geist ist: Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum *includunt* essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas<sup>60</sup>). Hier setzt Thomas in seiner Gotteslehre nicht zunächst bei den von dem Geschaffenen her erschließbaren Wesenseigenschaften der göttlichen Natur an, um erst dann die innergöttlichen Hervorgänge bzw. die göttlichen Personen zu betrachten; vielmehr sind die essentialia attributa als in den Hervorgängen *eingeschlossen* gedacht, so daß der Akt der Erschaffung als innertrinitarisch *vermittelt* vorgestellt wird.

Dies wird noch deutlicher in der Antwort auf den zweiten Einwand: Sicut natura divina, licet sit communis tribus Personis, o r d i n e tamen eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam *virtus creandi*, licet sit communis tribus Personis, o r d i n e tamen eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Der Vater ist hier als der ursprungslose Ursprung der göttlichen Schöpferkraft gedacht, und der Sohn, d u r c h den alles erschaffen ist, als principium de principio dieser göttlichen Schöpferkraft, wie Thomas anschließend ausführt: Unde Creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur ›per quem omnia facta sunt‹ in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio: nam haec praepositio ›per‹ solet denotare causam mediam, sive principium de principio<sup>61</sup>). Der Schöpfer ist in diesem Verständnis nicht das göttliche suppositum indistinctum, sondern ganz konkret der Vater als principium sine principio alles dessen, was innerhalb und außerhalb der Trinität ist. Der Sohn als principium de principio ist dann der innertrinitarische Schöpfungsmittler und der Heilige Geist der vivificator.

Diese Denk- und Sprechweise schließt sich ganz an das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis an<sup>62</sup>). Wenn es hier heißt: Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, dann ist mit »Gott« ganz konkret der Vater gemeint, und wenn es vom Sohne heißt: Deus de Deo, dann wird dabei deutlich, daß das Wort »Gott« nicht auf alle drei göttliche Personen in genau *gleicher* Weise angewandt werden kann, wenigstens nicht, insofern die Ursprungsbeziehungen mitgemeint sind, denn der Vater ist ja nicht Deus de Deo<sup>63</sup>). Bei der so gedachten innertrinitarischen Vermittlung handelt es sich deshalb auch nicht mehr um eine bloße Appropriation von Eigenschaften oder Tätigkeiten, welche allen drei göttlichen Personen streng gemeinsam sind. Die Hervorgänge, in welchen diese eingeschlos-

<sup>59</sup>) Sth I, 45, 6 c.

<sup>60</sup>) a. a. O.

<sup>61</sup>) a. a. O.

<sup>62</sup>) Vgl. a. a. O., obj. 2.

<sup>63</sup>) Für Anselm von Canterbury ist dies ein Beispiel dafür, daß und inwiefern die personalen Relationen in der Gottheit bestimmte Konsequenzen aus der Einheit der göttlichen Natur unmöglich machen: Consideremus adhuc quomodo supradictae oppositiones obsistant consequentiae supradictae unitatis. Deus est de deo. Hoc semel accepto: quoniam idem deus est pater et filius et spiritus sanctus, sequitur secundum hanc identitatem, ut deus pater sit de deo, et deus de quo est deus. . . . Sed pater non potest esse de deo propter praedictam oppositionem. . . . (De processione Spiritus Sancti, c. 1; a. a. O., 182).

sen sind, lassen sich nicht von jeder der göttlichen Personen aussagen, oder von der einen mehr als von der anderen. Die beiden Hervorgänge sind jeweils eine *actio personalis* producentis personam<sup>64)</sup> und deshalb nicht appropriierbar: Die generatio activa ist ein Proprium des Vaters, und ebenso ist die spiratio activa ein dem Vater und dem Sohne gemeinsames Proprium. Bei den innergöttlichen Hervorgängen läßt sich nichts umkehren oder austauschen oder einer Person mehr zueignen als einer anderen. Wenn man in diesem Sinne von einer innertrinitarischen Vermittlung der erschaffenden actio ad extra spricht, dann erschafft nicht die göttliche Essenz oder ein göttliches suppositum indistinctum, sondern dann erschafft der Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste, und die göttlichen Personen haben dann *secundum rationem suae processionis* eine causalitas respectu creationis rerum.

Es sei nun besonders darauf hingewiesen, daß Thomas im Sentenzenkommentar auch in der Gnadenlehre eine ähnliche Position einnimmt. Er führt aus, daß in dem Wort »donum« (= »geschaffene Gnade«) sowohl die allen drei göttlichen Personen streng gemeinsam zukommende Wirkursächlichkeit gemeint ist, als auch die innertrinitarische Vermittlung dieser Wirkursächlichkeit, so daß dem Heiligen Geiste eine ihm eigentümliche auctoritas principii hinsichtlich des donum creatum zukomme<sup>65)</sup>. Dies kann aber hier nicht mehr weiter ausgeführt werden. Es geht uns hier zunächst um die Voraussetzungen, welche einen solchen Ansatz der Schöpfungs- und Gnadenlehre ermöglichen bzw. um die spekulativen Hindernisse, welche einen solchen Ansatz erschweren.

Wenn also Erschaffung und Begnadung beschrieben werden können, ohne auf die Abstraktion des Begriffes der una personalitas Dei zurückgreifen zu müssen: Wäre es dann nicht besser, diese spekulative Position *aufzugeben*? Cajetan zieht aus ihr eine bezeichnende Konsequenz: Er sieht sich genötigt, den hic Deus subsistens in natura divina, also die für sich existierende göttliche Natur unter Absehung von der Unmittelbarkeit der göttlichen Personen, als *persona incompleta* zu bezeichnen<sup>66)</sup>. Dies ist fast der einzige Ausweg, um bei der erwähnten Position der irrigen Auffassung von einer göttlichen Quaternität zu entgehen. Eine »unvollkommene« Person aber, welcher das Moment der Unmittelbarkeit fehlt, ist überhaupt keine Person. Man kann Cajetan mit Anselm von Canterbury entgegen: obviat relationis oppositio. Die Lehre von der Einheit der göttlichen Natur und des göttlichen Wirkens nach außen kann und muß diese Konsequenz *verlieren*, weil ihr die Lehre von den göttlichen Personen entgegensteht. Wenn in diesem Sinne die göttliche Natur in sich selbst nicht irgendwie als »Person« oder »unbestimmtes Suppositum« gedacht wird, Gnade und Gnädigkeit aber immer ein Verhältnis von Person zu Person sind, dann könnte die Gnadenlehre eigentlich nur bei der Person des ursprungslosen Vaters ansetzen, dessen Kinder wir »durch« den Sohn »im« Heiligen Geiste werden und zu dem wir »im« Heiligen Geiste »durch« den Sohn zurückkehren.

<sup>64)</sup> Thomas von Aquin Sth I, 41, 1 ad 2.

<sup>65)</sup> I Sent 18, 1, 1 ad 1; vgl. H. Mühlén, *Der Heilige Geist als Person*, § 7. 36. 1 ff.

<sup>66)</sup> Commentar zu Thomas von Aquin, Sth III, 2, 2, in: Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, Rom 1903, 29.

#### 4. »Personale Kausalität« als mögliche Kategorie der Schöpfungs- und Gnadenlehre

Zum Abschluß dieser kurzen Untersuchung sei auf eine Möglichkeit hingewiesen, die allen drei göttlichen Personen streng gemeinsame Wirkursächlichkeit so auszusagen, daß sie in der jeder göttlichen Person eigentümlichen Funktion im Gesamtvorgang unserer Begnadung *eingeschlossen* ist. Im Hinblick darauf sei zunächst gefragt, ob man in der Lehre von den Appropriationen nicht deutlicher unterscheiden müßte zwischen der Appropriation von *Eigenschaften* der göttlichen Natur und der Appropriation von *Tätigkeiten* oder Funktionen. Das Verfahren der Appropriation beruht ja im wesentlichen auf der Zuordnung der von der Schöpfung her erkennbaren essentialia attributa der göttlichen Natur zu der jeweiligen personalen Eigentümlichkeit einer göttlichen Person. So kann etwa die potentia dem Vater, die sapientia dem Sohne und die bonitas dem Heiligen Geiste appropriiert werden, wie Thomas von Aquin darstellt<sup>67</sup>). Diese Eigenschaften verlangen zwar auch einen Träger, einen Jemand, welcher diese Eigenschaften »hat«, aber dies tritt von ihnen selbst her nicht unmittelbar in Erscheinung. Die göttliche Natur mit allen ihren Eigenschaften ist zwar entsprechend der Ursprungsordnung innertrinitarisch vermittelt, aber diese Vermittlung muß nicht unbedingt mitgedacht werden, wenn man den Inhalt einer bestimmten, von der Schöpfung her erkennbaren Eigenschaft der göttlichen Natur zu umschreiben sucht. Gemäß dem Axiom: »Actiones sunt suppositorum« ist demgegenüber die *Tätigkeit* der göttlichen Personen garnicht aussagbar, ohne daß zugleich auch von den göttlichen Personen selbst die Rede ist. Die Hypothese von der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur, auf die man in diesem Zusammenhang gerne zurückgreift, ist mit so vielen Mängeln und der Offenbarung widersprechenden Konsequenzen behaftet, daß man ihr nicht ein allzu großes Gewicht beilegen sollte. Deshalb bleibt nur übrig, daß alle Tätigkeiten und Funktionen der göttlichen Person nach außen etwas mit den innertrinitarischen Hervorgängen und actiones personales zu tun haben, bzw. in ihnen eingeschlossen sind. Die göttliche Natur ist in diesem Verständnis nicht ein unbestimmtes principium *quod* actionis, sondern immer nur das principium *quo*, jenes Prinzip also, *durch* welches die göttlichen Personen gemeinsam und ungetrennt handeln.

Dem oben Gesagten zufolge kann man also zunächst einmal sagen, daß die Wirkursächlichkeit, mit welcher die göttlichen Personen die Schöpfung aus sich selbst herausstellen<sup>68</sup>), innertrinitarisch vermittelt ist: Der Vater erschafft durch Vermittlung des Sohnes und des Heiligen Geistes, indem er als principium sine principio diesen beiden Personen seine virtus creandi als numerisch ein und dieselbe mitteilt und mit ihnen gemeinsam die Schöpfung hervorbringt. Die processio Personarum ist dabei von der processio creaturarum vor allem insofern unterschieden, als die erstere in unserem analogen Verständnis mit *Notwendigkeit* erfolgt, während der Akt der Erschaffung aus der absoluten *Freiheit* des göttlichen Willens entspringt. Die innertrinitarische Vermittlung des Schöpfungsaktes findet zunächst im Heiligen Geiste ihren Abschluß, denn er ist nicht mehr Ursprung einer anderen göttlichen Person. Auf den Hervorgang des Heiligen Geistes folgt dann aber der freie Akt aller drei göttlichen Personen, in welchem sie die Schöpfung aus sich hervor-

<sup>67</sup>) Sth I, 39, 8 c.

<sup>68</sup>) Efficere von ex-facere: heraus-machen, hervor-bringen. Bei der analogen Verwendung dieses Wortes in der Schöpfungslehre erhält es die Bedeutung von: aus dem Grunde (principium, causa) herausstellen, her-stellen.

gehen lassen<sup>69</sup>). Der Schöpfungsakt erhält auf diese Weise einen eminent und sogar primär *personalen* Aspekt: Indem der Vater principium personale des Sohnes und mit ihm gemeinsam principium personale des Heiligen Geistes ist, ist er mit beiden zugleich auch die freie causa efficiens der Schöpfung: Der freie Schöpfungsakt ist *ingeschlossen* in den notwendigen personalen Hervorgängen und überschreitet diese dann in das Nichts hinein. Bei der Beschreibung des einen, unteilbaren und untrennbaren Schöpfungsaktes muß deshalb auch von den jeweiligen, personalen Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen die Rede sein: Der Vater erschafft mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste gemeinsam *als principium sine principio*, welches er auch im Schöpfungsakte bleibt; der Sohn erschafft mit dem Vater und dem Heiligen Geiste gemeinsam *als principium de principio*; der Heilige Geist erschafft mit dem Sohne und dem Vater gemeinsam *als jene gleichsam »letzte«* Vermittlung, »in« welcher der Schöpfungsakt auf das zu Erschaffende und Erschaffene überströmt. Diese innertrinitarische Vermittlung des Schöpfungsaktes kann zwar von der Schöpfung her nicht ohne weiteres erschlossen werden, sie darf aber deshalb keineswegs den göttlichen Personen nur appropriiert werden, denn auch die innergöttlichen Hervorgänge und die daraus (logisch bzw. der Natur nach) »folgenden« Relationen, welche den freien Schöpfungsakt in sich einschließen, können den göttlichen Personen nicht irgendwie appropriiert werden.

Damit ist ein erster Ansatz zu der theologischen Kategorie der personalen Kausalität gewonnen. Wenn man im Sinne der lateinischen Terminologie zwischen principium und causa unterscheidet<sup>70</sup>), kann man sagen: Indem die göttlichen Personen in strengster Gemeinsamkeit *causa efficiens* der Schöpfung sind, handeln sie zugleich als jeweiliges principium *personale*. Der Begriff »causa« beinhaltet nach Thomas von Aquin eine *distantia inter causam et id cuius est causa*<sup>71</sup>) und kann auf diese Weise gut die unaufhebbare Differenz zwischen der Trinität und der Schöpfung zur Aussage bringen. Das Wort »principium« dagegen bezeichnet in vielen Fällen eine bloße Differenz *secundum quendam ordinem* und kann somit ein Hilfsbegriff zur Aussage der innergöttlichen Hervorgänge sein. Insofern man nun mit Thomas von Aquin sagen kann: *Divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum*, wie erwähnt, läßt sich daraus unschwer die Kategorie der personalen Kausalität ableiten: Die göttlichen Personen handeln beim Akt der Erschaffung nicht nur in strengster Gemeinsamkeit als die *eine causa efficiens* der Schöpfung, sondern sie handeln dabei auch zugleich als jeweiliges principium personale, denn der eine Akt der Erschaffung vollzieht sich gemäß der Ordnung der innertrinitarischen Ursprünge.

Damit soll nun in keiner Weise gesagt sein, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist seien drei Prinzipien oder Ursachen der Schöpfung, denn dann gäbe es drei »Götter« und drei Welten. Das Gesagte steht vielmehr in völliger Übereinstim-

<sup>69</sup>) Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. . . . Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam (Pot 9, 9 c)! Vgl. a. a. O. ad 14: Unde ex hoc ipso quod bonitas Spiritui Sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam divinam.

<sup>70</sup>) Hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine *principii* utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum ordinem: sicut cum dicimus punctum esse principium lineae (Sth I, 33, 1 ad 1).

<sup>71</sup>) a. a. O.

mung mit den Ausführungen des Konzils von Florenz: Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium:<sup>72)</sup> Vom Schöpfungsakt her eröffnet sich eine Möglichkeit, den Hervorgang des Heiligen Geistes zu beschreiben. Man wird deshalb auch umgekehrt sagen können, daß die spiratio activa als ein Akt zweier Personen (des Vaters und des Sohnes) auch ein Verständnis des Schöpfungsaktes ermöglicht, insofern man diesen als einen Akt der drei göttlichen Personen bezeichnen kann. Im Sentenzenkommentar bestreitet Thomas von Aquin diese Möglichkeit. Er sagt zwar von der spiratio activa: praeexigit distinctionem in suppositis; unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit operatio personalis; von der creatio sagt Thomas dann aber gleich anschließend: est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur ut quod est, ut hoc nomine »Deus«; et ideo sicut Pater et Filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum<sup>73)</sup>. Trotz seiner Lehre von der göttlichen Natur als einem suppositum kann also auch Thomas nicht zugeben, daß man »Gott« als einen Erschaffenden (unus creans) bezeichnet, denn das Partizip »creans« setzt als ein Adjektiv voraus, daß es von einem handelnden Subjekt ausgesagt wird, und je »genauer« man dieses Subjekt betrachtet, desto mehr erkennt man, daß die drei göttlichen Personen die eigentlich »Erschaffenden« sind. Keinesfalls kann man agen, daß vier göttliche supposita den Schöpfungsakt vollziehen. Wenn also die spiratio activa die Unterschiedenheit von Vater und Sohn, die distinctio in suppositis, voraussetzt, weil es sich hier um eine operatio personalis handelt, warum sollte dies dann beim Schöpfungsakte nicht der Fall sein? Ist dieser etwa nicht als eine operatio personalis zu fassen? Auf keinen Fall ist er ein rein natürlicher Vollzug, da die Natur als solche nach allgemeiner Auffassung immer nur das principium quo des Handelns sein kann, nicht aber das principium quod agit.

Wenn man also den Schöpfungsakt als eine actio personalis faßt, welche die Unterschiedenheit der göttlichen Personen voraussetzt bzw. in den innertrinitarischen actiones personales, den Hervorgängen, in dem erwähnten Sinne eingeschlossen ist, dann kann man sagen, die göttlichen Personen seien drei Erschaffende (tres creantes), so sehr sie auch nach außen hin als ein Schöpfer (unus creator) in Erscheinung treten. Diese Sprechweise ist nicht zuletzt auch berechtigt durch die oben erwähnte Beziehung zwischen spiratio activa und creatio. Von der ersteren sagt Thomas von Aquin: Possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo spiratores, propter unam spirationem<sup>74)</sup>. Mit dem unus spirator ist bei Thomas jedoch keineswegs ein dritter »Jemand« gemeint, ein unbestimmtes suppositum; dieses Wort ist nur Ausdruck für die Tatsache, daß die spiratio activa ein Akt zweier Personen ist. In ähnlicher Weise ist in dem hier vorgetragenen Verständnis das Wort »Schöpfer« nur Ausdruck für das Mysterium, daß die creatio ein den göttlichen Personen streng gemeinsamer Akt ist.

Der Schöpfungsakt entzieht sich von da her ebenso einer adäquaten Aussage, wie der Hervorgang des Heiligen Geistes: Es ist uns völlig unbegreiflich, wie der Vater und der Sohn bei der Hauchung des Heiligen Geistes einen der Zahl nach einzigen Akt setzen können, und es ist ebenso unbegreiflich, wie der Vater, der Sohn und der Heilige Geist den ihnen numerisch identischen Akt der Erschaffung setzen können.

<sup>72)</sup> D 704.

<sup>73)</sup> I Sent 29, 1, 4 ad 2; vgl. I Sent 11, 1, 4 ad 2; H. Mühlen, a. a. O., § 5. 66 – 6. 68.

<sup>74)</sup> Sth I, 36, 4 ad 7.

Deshalb muß auch hier mehr zur Aussage kommen, als begriffen werden kann. Die Hypothese von der »absoluten« Subsistenz der göttlichen Natur verfehlt sich gegen das Mysterium der Trinität durch ein Übermaß an Klarheit. Ob die Kategorie der »personalen Kausalität« das Mysterium der innertrinitarischen Vermittlung des Schöpfungsaktes zur Aussage bringen kann, könnte zur Diskussion gestellt werden.

Allerdings ist zu bemerken, daß in der Schöpfungslehre nur ein *Ansatz* zur Erarbeitung der erwähnten Kategorie gemacht werden kann. Wir haben in anderem Zusammenhange versucht, sie im Hinblick auf die Gnadenlehre und die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes genauer zu entfalten, und zwar von der Phänomenologie des ehelichen Bundesschlusses her. Es wurde zu zeigen versucht, daß es unter Personen spezifische Formen der Einwirkung und Selbst-Darbietung gibt, welche eben nur an dem Verhältnis von Person zu Person abgelesen werden können<sup>75</sup>). Der Akt der Erschaffung ist in diesem Sinne nicht ein Verhältnis von Person zu Person; vielmehr geht Person ja erst aus diesem hervor. Gnade aber ist nach dem Schriftbefund ein ausgesprochenes Verhältnis von Person zu Person (Kindschaft, Freundschaft, Brautschaft). Deshalb zeigt sich erst in der Gnadenlehre im vollen Sinne die mögliche Dienlichkeit der erwähnten Kategorie. Innerhalb der vorliegenden Überlegungen konnte dies nur in *groben Umrissen* angedeutet und darauf hingewiesen werden, daß der Satz: *In Deo omnia sunt unum* etc. nicht in dem Sinne ein alles beherrschendes theologisches Axiom sein kann und darf, daß mit seiner Hilfe das Verständnis eindeutiger Schriftaussagen erschwert und die christliche Frömmigkeit im Grunde auf die Stufe eines auch ohne die Wortoffenbarung möglichen Monotheismus herabgedrückt wird.

Ihre eigentliche Aktualität erhält die angedeutete Perspektive vor allem bei den Bemühungen um eine neue Ekklesiologie, die nach der Veröffentlichung der dogmatischen Konstitution »*De Ecclesia*« des Vaticanum II einsetzen wird. Die Konstitution enthält nämlich nicht mehr die Formulierung, die Kirche sei als die »Fortsetzung der Inkarnation« oder als der »fortlebende Christus« anzusehen, jene Formulierung also, die in der neueren ekklesiologischen Literatur fast unentbehrlich schien. Wohl spricht die Konstitution ausdrücklich von einer »Analogie« zwischen dem Mysterium der Inkarnation und dem Mysterium der Kirche: »Wie nämlich die angenommene Menschennatur dem göttlichen Wort, dem sie unlöslich geeint ist, als lebendiges Heilsorgan dient, so dient auf eine nicht unähnliche Art das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, für das Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4, 16)« (Nr. 8). Sollte diese Analogie nicht auch darin bestehen, daß die einigende Funktion des Hl. Geistes in der Kirche in ähnlicher Weise ein *Proprium* dieses Geistes ist (als Eine Person in den vielen Personen, nämlich in Christus und den Christen), wie die sich mit seiner Menschheit einigende Funktion des Logos *sein Proprium* ist? Der Heilige Geist träte dann in der Kirche in einer ähnlich ihm eigentümlichen Weise, nämlich *als Person*, heilsökonomisch in Erscheinung, wie der Sohn bei seiner nur ihm zukommenden Menschwerdung. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß der Satz: *In Deo omnia sunt unum* etc. nicht apriori ein solches Verständnis unmöglich machen kann. Diesbezügliche Analysen der Ekklesiologie des Vaticanum II werden wir in Kürze vorlegen können<sup>76</sup>).

<sup>75</sup>) *Der Heilige Geist als Person*, § 9. 23 – 9. 70; *Una mystica Persona*, § 9. 01 – 9. 32.

<sup>76</sup>) Vgl. *Catolica* 19 (1965) Heft 2: »Dogmatische Bemerkungen zur Liturgischen Konstitution«; *Theologie und Glaube* 55 (1965) Heft 3: »Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II«.