

Philosophische Transzendentalienlehre und kirchliches Trinitätsdogma

Von Walter S i m o n i s , Würzburg

1. Wir haben in unserer Arbeit »Trinität und Vernunft« Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre nach Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankfurt 1972) die verschiedenen Versuche dieser Theologen geprüft, eine streng rationale Trinitätslehre durchzuführen. Wenngleich von den vorgeführten »Trinitätsbeweisen« uns keiner überzeugen konnte, ließ sich feststellen, daß hinter all diesen Überlegungen ein grundsätzlich richtiger, ja fundamentaler Gedanke stand: nämlich die Einsicht, daß in der christlichen Offenbarung eigentlich gar nicht so sehr das Wissen um das Geheimnis der *immanenten* Trinität im Vordergrund steht, sondern das größere Geheimnis der *ökonomischen* Trinität, der Menschwerdung, Geistsendung und Erlösung. Wenn dies richtig ist – und dies ist in der heutigen Theologie wohl eine Selbstverständlichkeit – dann muß es nicht von vornherein ausgeschlossen sein, daß der menschliche Geist aus eigener Überlegung zu der Einsicht gelangt, daß der absolute, eine Urgrund von allem, das absolute Sein, ein dreieinig strukturiertes ist – wenn nämlich jegliche Wirklichkeit, um existieren zu können, dreieinig strukturiert sein muß. Einmal angenommen, ein solcher streng rationaler Aufweis wäre möglich (wobei es unerheblich bleibt, daß hier sicher ein psychologisch helfender Einfluß vom Glaubenswissen her nicht ausgeschaltet werden kann), so wäre sogar eine präzisere Abgrenzung von Wissen und Glauben, von Natur und Gnade möglich, als sie bisher gängig ist. (Die Gegenüberstellung von Wissen und Glauben ist freilich schematisch und entspricht auch nicht genau der mehr auf das Objektive abstellenden Gegenüberstellung von Natur und Gnade. Zu der erkenntnistheoretischen Problematik, daß jedes Wissen, welches nicht bloßes Wahrnehmen und nicht ein bloßes Durchspielen von Denkmöglichkeiten ist, ein Glauben, nämlich ein Für-wahr-haben-Wollen erfordert, kann

hier nur auf ein demnächst erscheinendes umfangreiches Werk des Verf., »Theorie und Erfahrung. Ihre Vermittlung in Erkenntnis und Wissenschaft«, verwiesen werden.) Das *Wissen* um die immanente ewige Trinität gehörte dann zu den grundsätzlich natürlicherweise möglichen Erkenntnissen des Menschen, während die ökonomische Trinität, also die Sendung des Logos in der Menschwerdung und die Sendung des Geistes als Wirkprinzip der Kirche Jesu Christi, eben nur im Glauben angenommen, nicht aber innerlich eingesehen werden können. Sie sind *mysteria strictu sensu* (vgl. DS 2851; 2854; 3041). (Dies entspräche grundsätzlich wohl auch dem Duktus der Schrift, der es als Offenbarungsurkunde eben auf dieses heilsgeschichtliche Wirken und Sich-engagieren Gottes, nicht auf ein bloßes Wissen um das An-und-für-Sich Gottes ankommt. Es entspräche wohl auch dem Duktus der Theologiegeschichte, die ja erst in einem zweiten Anlauf anfang, über die immanente Trinität als solche nachzudenken, nachdem über das heilsgeschichtliche Wirken und Sich-offenbaren Gottes schon immer nachgedacht wurde.)

In unserem Buch »Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik« (Kevelaer 1972) haben wir uns nun unter anderem auch mit dieser Frage befaßt; d. h. in der Erarbeitung der Transzendentalienlehre, in der es um die immer und überall notwendigen Eigenschaften des Seins als solchen geht, durch die alles, die Existenz und das Wirk-lich-sein von Seienden innerlich ermöglicht ist, hat sich uns im Ergebnis eine dynamisch trinäre Struktur des Seins als notwendig erwiesen.

Ob unsere philosophischen Überlegungen als solche richtig sind oder nicht, ist nun gewiß in erster Linie eine philosophische Frage, bei der es auf nichts anderes als auf die sachliche Einsichtigkeit und logische Stringenz der Argumente ankommt. Da wir aber nun in der Tat der Ansicht sind, daß das, was hier auf streng philosophischem Wege über die notwendige, innere Struktur des Seins als solchen gesagt wurde, nichts anderes darstellt, als das, was die Trinitätstheologie als die immanente Dreieinigkeit Gottes versteht, soll dieses philosophische Ergebnis nun ausdrücklich mit den diesbezüglichen Aussagen der Theologie konfrontiert werden. Wir können ja voraussetzen, daß die Wahrheit letztlich nur eine ist; und weiter können wir als dem

Lehramt der Kirche Verpflichtete auch voraussetzen, daß die von diesem Lehramt für verbindlich gehaltenen Aussagen zur Trinitätslehre zumindest als negatives Kriterium solcher philosophischer Spekulationen gelten müssen, die sich auf ein Gebiet wagen, das bislang als allein der Theologie zugehörig galt. Soll also unser metaphysisches Ergebnis für den Theologen Relevanz haben, dann muß es sich auch eine solche Gegenüberstellung mit der kirchlichen Trinitätstheologie gefallen lassen. Andererseits und darüber hinausgehend wird es dann wohl erst recht für die Richtigkeit unserer philosophischen Gedankengänge sprechen, wenn unser Ergebnis nicht nur den grundsätzlich verpflichtenden und allgemein angenommenen Positionen der traditionellen Trinitätstheologie Genüge zu leisten, sondern auch noch einen klärenden, weiterführenden Beitrag zu der einen oder anderen bisher kontroversen Frage in Sachen Trinitätsspekulation abzuwerfen vermag.

Wir fassen daher zunächst das Ergebnis unserer theologiegeschichtlichen Untersuchungen (2) und dann unsere Überlegungen zur Metaphysik des Seins zusammen (3), um dann die Konfrontierung dieses Ergebnisses mit der kirchlichen Trinitätstheologie und Trinitätsspekulation durchzuführen (4).

2. Das Ziel der in »Trinität und Vernunft« vorgelegten Untersuchungen war eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung der in der Schultheologie so gut wie allgemein anerkannten These, daß die Trinität als ewige, absolut notwendige Wirklichkeit Gottes ein Geheimnis im strengen, theologischen Sinne des Wortes sei. Da diese These von einigen Theologen aus der Zeit der Frühscholastik und des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger ausdrücklich bestritten worden war, galt es, vor allem deren Position zu sichten und die Tragfähigkeit ihrer Argumente zu prüfen. Andererseits mußte vor dem Versuch eines eigenen systematischen Gesamtentwurfes der Metaphysik, innerhalb derer ein solcher Aufweis der Trinität ja dann an sich seinen eigentlichen Ort finden mußte, auch die Schlüssigkeit der gängigen scholastischen Beweisführung zugunsten des absoluten Geheimnischarakters der Trinität geprüft werden; schließlich war auch noch die Reichweite diesbezüglicher Aussagen des kirchlichen Lehramtes abzumessen.

a) Bei Anselm von Canterbury, der als der Vater der Scholastik

gelten muß, weil er nicht nur den Glaubensinhalt in systematischer, spekulativer Weise darstellen wollte, sondern zudem ausdrücklich nach inneren, einsichtigen Gründen, nach der »ratio fidei« fragte und bewußt das bis dahin als unbegreifbar Geltende begreifbar machen wollte, fanden wir den ersten Versuch, mit Hilfe des Denkens die Notwendigkeit des dreieinigen Lebensvollzuges Gottes nachzuweisen. Gewiß verstand er sein Denken nicht als die Emanzipierung der Vernunft vom Glauben oder gar als die Unterdrückung des Glaubens. Die Vernunft wurde nicht als eine schlechthin autonome, über allem erhabene angesehen. Dennoch handelte es sich in seiner Beweisführung um rationale Gedankengänge, die daher auch als solche beurteilt werden wollen.

Anselm versuchte, den Beweis für die Notwendigkeit der Trinität in Gott vom Begriff des geistigen Erkennens her zu führen. Wenngleich es zunächst den Anschein hatte, als wollte er von der Existenz der Schöpfung her die Notwendigkeit des Erkennens in Gott ableiten, zeigte eine genauere Analyse der entsprechenden Kapitel, daß er den eigentlichen Beweisgrund im Wesen des geistigen, sich selbst erkennenden Seins als solchen fand. Erkennen war für ihn eine Vollkommenheit, in der notwendigerweise ein »verbum mentis« gebildet wird, das daher auch in Gott anzunehmen sei. Die mangelnde ontologische Begründung und kritische Absicherung dieses Vorgehens wurde dann offenbar, als in ähnlicher Weise der Begriff der Liebe auf Gott angewandt wurde und Anselm vor dem Problem stand (das grundsätzlich aber auch schon vorher bei der Analyse des geistigen Erkennens hätte auftauchen können), wieso der Geist die Liebe in Gott genannt werde, wenn doch auch Gott als ganzer die Liebe sei. Die Aporie, in die Anselm sich hier verstrickte, und die er selber einigermaßen zugestand, machte deutlich, daß der Versuch, aus einer bloßen Analyse eines apodiktisch vorausgesetzten Begriffes (sei es der des Erkennens oder der des Liebens) die Notwendigkeit einer wirklichen Trinität in Gott zu beweisen, nicht gelingen konnte: das Ergebnis konnte allenfalls ein Modalismus oder ein schlechter Tritheismus sein.

b) Petrus Abaelard behauptete, daß die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis der Trinität bezeugt sei in den Schriften heidnischer

Philosophen und in den Schriften der Väter, zudem im Alten Testament und im Neuen Testament, aus dem ihm Röm 1, 18ff. als vorzügliche Beweisstelle diene. Die eigentlichen, natürlicherweise erkennbaren Analogien zur göttlichen Trinität sah er in der Zusammengesetztheit der Dinge aus Form und Materie, und vor allem in dem Ternar potentia-sapientia-benignitas, der von Gott ausgesagt werden müsse. Da er aber auf Angriffe seiner Gegner hin diesen Ternar zu bloßen Appropriationen abschwächen mußte, ergab sich zwangsläufig die Frage, mit welchem Recht dann noch von einer wirklichen Erkenntnis der Trinität die Rede sein könne.

Wichtiger aber waren seine hier und da vorgetragenen Gedanken über die grundsätzliche Möglichkeit, überhaupt gültige Aussagen von Gott machen zu können und nicht bloß an Bilder und Symbole gebunden zu sein. Hierzu unterschied er nämlich scharfsinnig zwischen dem Wort (*vocabulum*), der Bedeutung, die hierin ausgesagt wird (*sensus*), und der jeweiligen konkreten Anwendung auf einen Sachverhalt (*significatio*). Diese Differenz ermöglicht, daß bei aller Distanz zwischen Gott und unserem Sprechen dennoch wirklich Gemeintes von ihm ausgesagt werden kann, und zwar in Worten, die sonst für andere Dinge verwendet werden und die deshalb im Hinblick auf Gott zwar *auch* bildhaften Charakter besitzen, die aber trotzdem *auch* einen spezifischen, genauen Sinn aussagen wollen, der mehr ist, als das bloße Bild, so daß bei aller *dissimilitudo* auch noch eine gewisse *similitudo* gewahrt bleibt. Letztlich hat Abaelard hiermit das Problem der Analogie schärfer gesehen als seine Zeitgenossen. Auch die präzise Unterscheidung von natürlich erkennbarer immanenter Trinität und ökonomischer Trinität, welche den Heiden grundsätzlich nicht erkennbar sein konnte, muß erwähnt werden.

c) Dieser Gedanke spielte, wie wir zeigen konnten, eine entscheidende Rolle im Werk von Abaelards jüngerem Zeitgenossen Hugo von St. Viktor, der selbständiges Urteil, große Ausgeglichenheit mit universaler Weite vereinte. Der Aufbau seiner Summe *De sacramentis christianae fidei*, die den vorliegenden Stoff seiner Zeit ordnete und zusammenfaßte, beruhte auf der Unterscheidung von *opus conditionis* und *opus restaurationis*, dem die *theologia mundana* einerseits und die *theologia divina* andererseits entsprechen. Während er

zum Stoff der *theologia divina* vor allem die Inkarnation, die Kirche und ihre Sakramente zählte, schlug er die Gottes- und Trinitätslehre geschlossen zum Stoff der *theologia mundana*, da sie für ihn zum *opus conditionis* gehören. Dies und auch die Art, wie er das Thema der Erkenntnis Gottes und seiner Dreifaltigkeit behandelte und diese Erkenntnis keineswegs als einen Teil der übernatürlichen Offenbarung ansah, ließ uns darauf schließen, daß er die Erkenntnis der Trinität als ein dem Menschen grundsätzlich mögliches Wissen ansah, nicht aber als ein Mysterium im strengen theologischen Sinne, das er in seiner Terminologie als »*supra rationem*« hätte bezeichnen müssen. Die Analogien, die er benutzte, entsprachen denjenigen, die wir schon bei Anselm und Abaelard gefunden hatten.

d) Origineller zeigte sich in dieser Hinsicht Richard von St. Viktor in seinem Werk *De Trinitate*, wiewohl wir auch hier auf bestimmte Quellen und Einflüsse anderer Denker hinweisen konnten, welche freilich die geistige Eigenständigkeit dieses Mannes nur um so deutlicher hervortreten ließen. Wenngleich Richard nicht methodisch vom Glauben absehen wollte, wie etwa Anselm, sondern nach der *intelligentia fidei* strebte, ging es ihm doch um rational einsichtige »*rationes*« für die Notwendigkeit einer Trinität in Gott. Auch er unterschied ganz ausdrücklich zwischen solchen ewigen, an sich notwendigen Wahrheiten, die man zu begreifen suchen müsse, und der Wahrheit der Heilsökonomie, von der er betonte, daß sie frei und nicht notwendig sei und daher auch nur »*ex experientia*«, d. h. aus der Geschichte gewußt werden könne.

Nach dem Beweis der Existenz Gottes, den Richard aus der Wandelbarkeit und Nichtnotwendigkeit der geschöpflichen Dinge ableitete, kam er zu seinem Trinitätsbeweis, zu dem er (wie Anselm vom Begriff des Erkennens), nun vom Begriff der Liebe ausging. Er interessierte sich nicht sonderlich für die immanenten Hervorgänge, da er in seiner Trinitätslehre kein speziell vom Neuplatonismus beeinflusster Denker war, sondern argumentierte recht apodiktisch: Gott ist die Liebe; Liebe braucht einen entsprechenden, würdigen Geliebten; damit sie schließlich vollkommen und nicht nur der Egoismus von Zweien sei, braucht sie weiterhin einen Dritten, einen *condilectus*, in dem die beiden ersten sich Liebenden ihre gegenseitige Liebe niederlegen und

ihn an ihr teilhaben lassen können. Entsprechend dieser Beweisführung faßte Richard auch seinen Personbegriff neu als »incommunicabilis existentia«. Unsere Kritik mußte dann vor allem auf das Ungenügende und Anthropomorphe abstellen, das bereits im ersten Ansatz »Gott ist die Liebe« liegt, der so nie zu einem strengen Beweis führen kann.

e) Anschließend an die Darstellung dieser fröhscholastischen Denkversuche kamen die abweisenden Antworten der ersten Theologen, die bereits zur *Hochscholastik* gehören, zu Wort, da diese Antworten dann von so gut wie allen Theologen der Hochscholastik und dann weiter bis heute übernommen und weitergegeben wurden. Es handelte sich um die Einsicht des Wilhelm von Auvergne, daß man den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens nicht dadurch nachweisen kann, daß man unmittelbar die einzelnen Dogmen rational begreifbar zu machen suchte; dies würde außerdem die Verdienstmöglichkeit des Glaubens aufheben. Vielmehr ist nur der mittelbare Beweis zulässig, der die allgemeine Glaubwürdigkeit der christlichen Religion auf apologetischem Wege nachweist.

Der Zeitgenosse Wilhelms von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, fand dann das Argument gegen die Möglichkeit eines Trinitätsbeweises, das von da an als gültig angesehen wurde: man könne nur aus der Schöpfung die Existenz Gottes beweisen; da aber die Werke Gottes allen drei Personen gemeinsam sind, nicht aber den Personen als solchen zukommen, läßt sich auch nur auf den *einen* Gott, nicht auf einen *dreifaltigen* schließen. Es zeigte sich aber auch die Notwendigkeit, auf die Grenzen dieser Argumentation aufmerksam zu machen, und zu zeigen, daß hier nur auf die äußere Beziehung, die die Schöpfung mit Gott verbindet, geachtet wird, daß damit noch nichts über die innere Qualität oder Struktur ausgesagt ist, welche möglicherweise von den beiden »Termini« dieser Beziehung angenommen werden muß, wenn von ihnen überhaupt etwas Gemeinsames, wie etwa das Sein, ausgesagt werden kann. Die Frage, ob nicht schon das Wirklichsein formal als solches als ein lebendiges Dreieinigkeit gedacht werden kann und muß, wurde überhaupt nicht zum Problem gemacht. Das esse in se qua tale blieb unbedacht.

f) Der zweite Teil der Untersuchungen führte uns ins 19. Jahr-

hundert, wo zunächst Anton Günthers Versuch, Glaube und Wissenschaft miteinander zu versöhnen, indem er die innere Rationalität vor allem des Trinitätsdogmas nachwies, eine kritische Würdigung verlangte. Günthers Anliegen war zu verstehen vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit, der bestimmt wurde vom Agnostizismus der kantischen Philosophie einerseits und von den hochfliegenden Ansprüchen der idealistischen Philosophie andererseits, die vielen als besserer, wissenschaftlicherer Ersatz des christlichen Glaubens galt, der in ihr »aufgehoben« sei. Wir versuchten zunächst, die richtigen Einsichten und brauchbaren Hinweise Günthers in der Auseinandersetzung mit Kant herauszustellen. Diese sahen wir vor allem darin, daß Günther zu einer wirklichen Seinserkenntnis kam, und daß er zeigte, wie die grundlegenden Kategorien des menschlichen Denkens, vor allem das Kausalprinzip, nicht nur Ordnungsschemata sind, sondern als eine vorliegende Seinswirklichkeit nachgewiesen werden können. Die eigentlichen Spekulationen, die Günther dann hierauf aufbaute, um die Trinität zu beweisen, erwiesen sich dagegen als unhaltbarer Wildwuchs des Spekulierens. Weder gibt es die dreisubstanziale Schöpfung, so wie er sie meinte (Geist-Natur-Mensch als Synthese von beiden), noch kann man von hier aus auf einen dreisubstanzialen Schöpfer schließen, ohne einem Tritheismus zu verfallen.

g) Von ähnlichem Bemühen wie Anton Günther war auch Jakob Frohschammer beseelt. Wie bei jenem war aber auch bei ihm die schroffe Gegenstellung zur traditionellen Scholastik ein treibendes Motiv seines eigenen Denkens. Die Prüfung seines Werkes zeigte dann freilich, daß diese Kritik nicht auf einer allzu gründlichen Kenntnis der traditionellen Philosophie und Theologie und ihrer Geschichte beruhte. Der eigentliche Trinitätsbeweis Frohschammers, den er nicht mit Hilfe einer abstrakten, de facto nie gegebenen, rein natürlichen Vernunft, sondern mit Hilfe der konkreten, unter dem Einfluß aller geistigen Strömungen ihrer Zeit stehenden, historisch gebildeten Vernunft geführt wissen wollte, war allerdings dann nur der magere und sehr ungenaue Abklatsch der psychologischen Trinitätsanalogie. Festzuhalten bleibt aber trotzdem, daß Frohschammer sehr deutlich zwischen der notwendigen Wahrheit der immanenten Trinität und der

freien geschichtlichen, nicht deduzierbaren Wahrheit der christlichen Heilsökonomie unterschied; eine Einsicht, die mehr Würdigung verdient hätte, als sie erfahren hat.

h) Frohschammers theologiegeschichtliche Bedeutung steigerte sich dadurch, daß er zum Anlasse *kirchlicher Lebräußerungen* wurde. Im Breve Pius' IX. *Gravissimas inter* und in der Definition des ersten vatikanischen Konzils über die Mysterien des Glaubens wird ausdrücklich die Existenz solcher Geheimnisse im strengen theologischen Sinne des Wortes betont. Die nähere Prüfung dieser Aussagen konnte dann aber auch zeigen, daß hiermit noch keine Entscheidung darüber getroffen war, ob auch die Trinität als solche zu diesen Mysterien gehört. Lediglich die Heilsökonomie mit Inkarnation und übernatürlicher Berufung des Menschen wurden in jenem Breve genannt. Ein definitiver Katalog aller Wahrheiten, die zu den Mysterien zu zählen seien, wurde dagegen nicht aufgestellt. Das Lehramt wollte nur grundsätzlich die Zweiheit von natürlicher und übernatürlicher Seins- und Erkenntnisordnung festhalten. Damit blieb aber die eigentliche Sachfrage, ob die immanente Trinität als eine philosophisch nachweisbare gelten kann, weiterhin offen.

3. Der eigene Entwurf wurde innerhalb der Metaphysik des Seins, genauer: in der Lehre von den Transzendentalien vorgetragen. Da an allen bisher unternommenen Versuchen vor allem zu kritisieren war, daß die angeblichen Analogien nicht als wirkliche, ontologisch beweisbare Seinseigenschaften hergeleitet wurden und allenfalls als mehr oder weniger geglückte Metaphern gelten konnten, war ja bereits deutlich geworden, daß ein strenger Aufweis der Trinität nur beim Sein selber ansetzen kann. Trinität mußte als transzendente Wirklichkeit des Seins im doppelten Sinne des Wortes »transzendental« nachgewiesen werden: es mußte gezeigt werden, daß die trinitarische Struktur des Seins als solchen die notwendige, innere Bedingung der Möglichkeit der Existenz von Seienden überhaupt ist; es mußte gezeigt werden, daß diese Trinität eine jede Ordnung nur bestimmter Seiender übersteigende Seinswirklichkeit, eben eine notwendige, *seinsimmanente*, an sich unendliche *Struktur* desselben ist, die immer und überall gilt und somit auch von Gott ausgesagt werden kann und muß. Der Nachweis der trinären Struktur des Seins als solchen

gelang, indem gezeigt wurde, wie das *Selbersein* und *Eigensein* von Seienden, das allem Bezogensein nach außen vorausliegt, nur durch eine innere, vorgegebene, dynamisch-transzendente Struktur des Wirklichseins als solchen getragen und ermöglicht sein kann, die so als ein inneres Auseinander, Zueinander, Miteinander und Ineinander gedacht werden muß, daß darin sich die »Wahrheit« aus der »Gutheit«, einbehalten in innerer »Einheit« als Über-ein-stimmung von beiden, verwirklicht: Seiendes existiert immer in innerer Dreieinheit, und nur so kann es überhaupt als existierend und damit auch als ein für andere erkennbares und erstrebbares Seiendes gesetzt sein, ohne einfach in einem (undenkbaren) allgemeinen Ein und Alles mit diesen anderen aufzugehen und nicht mehr sich als es selber zur Geltung und ins Spiel mit den anderen zu bringen. Mit dieser Herleitung der Transzendentalien, die bei diesem Faktum des Selberseins und des Sich-als-es-selber-zur-Geltung-Bringens der Seienden ansetzte, wurde die traditionelle Transzendentalienlehre, die das Einssein, Gutsein und Wahrsein eines jeglichen Seienden lediglich äußerlich zur Kenntnis nimmt, ontologisch hinterfragt und innerlich begründet, weil wir nicht nur bedacht haben, daß das Seiende für uns immer als eines wahrgenommen und erstrebt wird, sondern darüber hinaus bedacht haben, was dieses Gutsein, Wahrsein und Schönsein als inneres Einssein für das Seiende selber und in ihm als solchem ausmacht. Die in der Tat nur funktionale Transzendentalienlehre, die die Eigenschaften des Seins nur von seinem Bezogensein auf das menschliche Erkennen und Erstreben her bestimmt und nicht weiter darüber hinausgeht, wurde also ontologisch weiter vorgetrieben, indem gezeigt wurde, wie das An-sich-gut-Sein, An-sich-wahr-Sein, An-sich-schön-Sein und An-sich-eins-Sein zu begreifen ist als ein immanenter Lebensprozeß, als dynamische Aktualität und Bewegung des Seins als solchen, in der das Gutsein das Wahrsein als seinen eigenen Ausdruck aus sich setzt und entläßt und doch beide zugleich in innerer Übereinstimmung = Schönheit geeint bleiben. So erst kann das Seiende als es selber existieren und in sich bleiben, ohne einfach in eine schlechthinnige Äußerlichkeit auseinanderzufallen und ohne einfach eine tote, innere Leere und Nichtigkeit zu sein, die weder für sich noch nach außen für uns etwas bedeuten und darstellen könnte.

Es versteht sich, daß sich diese innere lebendige Struktur des Seins, diese innere Form von Aktualität als solcher, in jeweils verschiedener Weise und Dichte in den einzelnen, jeweils verschiedenen Seienden vollzieht. Ebenso ist klar, daß es sich hierbei nicht um eine innere Teilung und Aufstückelung des Seins handeln kann, sondern daß es sich um ein relationales, dynamisches Auseinander, Zueinander und Ineinander innerhalb des einen Seins, also um ein eigentliches Dreieinigsein des *Seinsvollzuges* handeln muß. Da diese Spekulation notwendig ist, um das Wirklichsein und Eigensein und Selberbleiben der Seienden als solchen begreifbar zu machen, kann die so erarbeitete Seinsstruktur der inneren Relationalität von Gutheit, Wahrheit und Schönheit (als innerer Einheit) als eine transzendente, also schlechthin gültige angesehen werden. Daher kann sie auch vom Sein des Absoluten ausgesagt werden: Auch Gott muß als dreieiniger existieren. Natürlich verwirklicht sich in Gott diese Struktur der Dreieinigkeit, ohne aber einfach aufgehoben zu sein, in nochmals unendlich verschiedener und vollkommener Weise, weil er eben der Absolute, Unendliche und Andere ist; aber innerhalb der Spannung der Analogie ähnlich/unähnlich bleibt die formale Struktur des Seins als solche gültig.

4. Theologische Auswertung des Seinsbegriffes.

a) Wenn diese, hier in starker Konzentrierung vorgetragenen Überlegungen richtig und also unsere Bemühungen um ein tieferes Begreifen dessen, was Sein bedeutet, erfolgreich waren, wird sich nun zeigen müssen, daß diese »Mühe des Begriffes«, der wir uns damit unterzogen haben, im Ergebnis nichts Geringerem galt, als dem Begreifen dessen, was im kirchlichen Sprachgebrauch »Dreifaltigkeit« bedeutet. Ein Vergleich des erarbeiteten Seinsbegriffes, der die dynamische transzendente Struktur von Gutheit, Wahrheit und Schönheit als innerer Übereinstimmung in aller Differenz des Gegenübers und Auseinanders von Wahr aus Gut in sich schließt, mit den grundlegenden Daten der kirchlichen Trinitätslehre soll dies ausdrücklich bewußt machen. Darüber hinaus wird sich nun erweisen, daß die Erkenntnis der dreieinigen Struktur des Seins als solchen auch eine weiterführende Stellungnahme zu Problemen ermöglicht, die in der klassischen Trinitätsspekulation als kontrovers oder zumindest als

schwierig empfunden wurden; vor allem geht es dabei um das Verständnis der Funktion des Hl. Geistes als Prinzip der Einheit und der Liebe in Gott.

Die kirchliche Lehre von der Trinität¹⁾ läßt sich in ihrem wesentlichen, verbindlichen Inhalt unter Benutzung der herkömmlichen scholastischen Terminologie wie folgt zusammenfassen: Der eine Gott existiert in drei »Personen«, in drei subsistierenden Hypostasen, die daher als solche real verschieden voneinander sind, von denen aber jede mit der numerisch einen göttlichen Substanz, dem göttlichen Wesen, real-identisch sind²⁾. Die drei Personen sind daher auch gleich ewig und gleich allmächtig. Das Wesen des einen Gottes subsistiert somit trotz aller Identität in dreifach verschiedener Weise, so daß man sagen kann und muß: der eine Gott existiert als Vater, Sohn und Hl. Geist. Diese sind nicht nochmals vom Wesen Gottes unterschieden (was eine Quaternität ergäbe!), sondern sind die nur von einander unterschiedenen und entgegengesetzten Weisen, in der sich das lebendige, eine Wesen des einen Gottes von Ewigkeit her vollzieht

¹⁾ Das Wesentliche der kirchlichen Trinitätslehre ist ausgesagt in den verschiedenen Symbola der Kirche. Von diesen seien erwähnt das Symbolum Apostolicum in seinen verschiedenen Formen und Rezensionen (DS 10–30), das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (DS 150), das Symbolum Quicumque (DS 75), das Symbolum der elften Synode von Toledo im Jahre 674 (DS 926). Hinzu kommen die Lehraussagen von Päpsten und Konzilien; darunter sind von besonderer Wichtigkeit das Lehrschreiben des Papstes Dionysius an den Bischof Dionysios von Alexandrien (DS 112), die Aussagen des vierten Laterankonzils aus dem Jahr 1215 (DS 800; 803ff.), und die des zweiten Konzils von Lyon 1274 (DS 851ff.), und schließlich die des Konzils von Florenz aus dem Jahre 1439 und 1442 (DS 1300ff.; 1330ff.). Bleibende Grenzziehungen für die Spekulation sind auch gegeben in der Verurteilung der trinitarischen Irrtümer des Faustus Sozzini von 1555 durch Pius IV. (DS 1880), in der Ablehnung mißverständlicher Formulierungen der Synode von Pistoia durch Pius VI. im Jahre 1794 (DS 2697) und in der Verwerfung der Deutung des Trinitätsdogmas durch Anton Günther (DS 2828).

²⁾ Eine offizielle, kirchenamtliche Definition dieser Begriffe wie Person, Wesen, Hypostase, Substanz usw. gibt es freilich nicht. Ihr Sinn ist aus dem Kontext zu erheben, in dem sie geprägt und benutzt worden sind. Es versteht sich, daß die jeweilige Entwicklungsgeschichte dabei mitzuberücksichtigen ist; d. h. daß vor allem zu beachten ist, wie innerhalb der Geschichte der theologischen Begriffe eben bestimmte Termini keine weitere Geschichte mehr mitgemacht haben, während dieselben Termini in der Umgangssprache durchaus einen Bedeutungswandel erfahren haben (z. B. »Person«, »Substanz«).

und so besessen wird. In Gott ist daher alles wesenhaft eins, soweit nicht ein Gegensatz der Beziehung besteht, der sich aus dieser Weise des lebendigen Wesensvollzuges ergibt. Diese jeweiligen Vollzugsweisen des einen göttlichen Wesens, die von diesem aber nicht real unterschieden sein können, sondern nur als formal oder virtuell von ihm unterschiedene gedacht werden müssen³⁾, konstituieren also jene real entgegengesetzten Unterschiede in Gott, die die Personen ausmachen.

Von den Personen muß daher die jeweilige Weise ausgesagt werden, in der das göttliche Wesen hier im Unterschied zu den anderen Weisen besessen beziehungsweise vollzogen wird. Das bedeutet: der Vater ist ohne Ursprung; der Sohn ist aus der Substanz des Vaters heraus gezeugt, und zwar vom Vater allein und als der einzige Gezeugte. Der Geist ist nicht gezeugt, sondern geht aus dem Vater und dem Sohn, oder wie man auch mit der griechischen Tradition sagen kann, aus dem Vater *durch* den Sohn hervor, und zwar in einem Prozeß, der Hauchung genannt wird. Vater und Sohn sind somit das eine, gemeinsame Prinzip dieses Geisthervorganges, was aber nicht ihre eigene Gegenseitigkeit und Unterschiedenheit als solche aufhebt. Als unterscheidende Eigenheiten der göttlichen Personen, in der die jeweilige Weise festgehalten wird, in der das göttliche Wesen besessen, beziehungsweise vollzogen wird, gelten dementsprechend für den Vater die Ursprungslosigkeit, in der, beziehungsweise aus der heraus, er das göttliche Wesen mitteilt (sei es als Zeugen des Sohnes, sei es als »Hauchen« des Geistes); für den Sohn ist es das Hervorgehen als Gezeugtsein aus dem Vater; für den Geist ist es das Hervorgehen als »Gehauchtwerden« von beiden als aus einem Prinzip. Das eine subsistierende göttliche Wesen subsistiert also in der Weise des ursprungs-

³⁾ Die »ratio formalis« des Vollzuges ist eine andere als die »ratio formalis« des Wesens oder der Substanz; unser Denken und Sprechen kann die eine Wirklichkeit nicht anders als abstrahierend und dabei (unter)scheidend von der anderen aussagen, wobei die Gefahr entsteht, aus ihr eine eigene Entität zu machen. Um ihr zu entgehen, spricht Duns Scotus (im Sinne seiner bekannten »distinctio formalis cum fundamento in re«) hier von einer formalen Unterschiedenheit von Relation und Wesen in Gott. Die Thomisten dagegen nehmen zwar keine reale, aber doch auch nicht nur eine formale Distinktion an; sie nennen sie daher eine virtuelle.

losen Ursprungseins (Vater), des Hervorgehens aus dem ursprungslosen Ursprung (Sohn) und des Hervorgehens aus beiden als einem, gemeinsamen Prinzip (Hl. Geist). Da es also im wesentlichen um ein Auseinander, Zueinander und Miteinander geht, können Einheit und Verschiedenheit in Gott kurz dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß ganz formal nur auf diese Beziehungen als solche abgestellt wird und gesagt wird: Vaterschaft, Sohnschaft und Gehauchtwerden sind immanent-konstitutive Relationen in dem einen göttlichen Wesen.

Diese Relationen, die gegenläufig sind und die gegenseitigen Beziehungen ausdrücken sollen, sind somit als subsistierende Relationen zu denken, nicht weil sie dem göttlichen Wesen irgendwie als eigene Wirklichkeit angefügt sind, sondern weil sie die Weise sind, in der sich das eine subsistierende Wesen Gottes vollzieht und somit selber eben als subsistierende Weise auszusagen sind. Die göttlichen Personen können auch nur diese subsistierenden Relationen sein, da in Gott alles identisch, d. h. zum Wesen selber gehörig ist, was nicht zu dieser relationalen Gegensätzlichkeit gehört, beziehungsweise sie ausmacht. Diese können also nicht als etwas Statisches, in sich Seiendes begriffen werden, sondern können nur unter einen Begriff fallen, der die dynamische Weise als solche (*im* statischen Wesen) erfaßt. Dementsprechend sind auch die das Eigentümliche der göttlichen Personen artikulierenden Begriffe (Zeugung, Gezeugtwerden, Hauchung) solche, die einen Prozeß als solchen ausdrücken (mag auch die menschliche Sprache sogleich dahin tendieren, auch diesen Prozeß wieder substantivisch zu fassen). Da aber Dynamisches nicht ohne Statisches, Werden nicht ohne Sein, d. h. nicht außerhalb des Seins gegeben sein kann, wird deutlich, daß die Personalität der innertrinitarischen Personen real-identisch mit dem (d. h. *in* dem) göttlichen Wesen sein muß und gerade als dessen immanente ewige Lebensvollzüge zu verstehen sind. Diese bedeuten also nicht bloß eine irgendwie ungreifbare, diffuse »Lebendigkeit«, sondern bedeuten ein genau begrifflich faßbares, nicht aufeinander reduzierbares und so einnivellierbares Auseinander, Zueinander, Miteinander und Ineinander, in dem das eine subsistierende Wesen existiert.

Von daher ergibt sich auch, daß man ebenso sagen muß, daß jede

der göttlichen Personen für sich betrachtet⁴⁾ der eine, wahre Gott ist, wie man andererseits sagen muß, daß jede göttliche Person wegen des einen göttlichen Wesens ganz in jeder anderen ist (perichorese, circumincesso), und daß somit auch alle Personen, ganz unbeschadet ihrer jeweiligen nicht aufhebbaren oder überholbaren Eigentümlichkeit, ein einiges, untrennbares Wirkprinzip nach außen bleiben. All diese Aussagen der kirchlichen Trinitätslehre lassen sich nun aber auch in der von uns aufgewiesenen trinitarischen Seinsstruktur durchhalten und können hier in der Tat verifiziert werden. Dies soll aber im folgenden konkret an Hand einiger Einzelfragen, die uns gleichsam als Prüfstein dienen, durchgeführt werden.

b) Einzelfragen zur Trinitätslehre

aa) Tritheismus-Modalismus

Die kirchenamtliche Trinitätslehre ist Ausdruck des angesichts der immer subtiler vorgetragenen Angriffe und Umdeutungen des christlichen Dogmas immer notwendiger gewordenen und wohl auch immer notwendig bleibenden Bemühens, die Mittelposition zwischen einem die wahre Dreiheit verflüchtigenden Modalismus und einem die wahre Einheit und Einzigkeit Gottes sprengenden Tritheismus zu halten. Zu dieser Mittelposition weiß sich die Kirche und ihre Theologie aufgrund des Realismus des Offenbarungsgeschehens verpflichtet, in dem sich Gott engagiert hat durch die Sendung seines wahren, eingeborenen Sohnes und durch die Sendung des heiligmachenden, in alle Wahrheit einführenden Geistes. Jede theologische und philosophische Spekulation, die diese Mittelposition nicht zu halten vermag, ist a priori verfehlt und darf sich nicht anmaßen, Gültigkeit für die Aussage des Dogmas zu besitzen.

Der von uns entwickelte Seinsbegriff, mit dem wir das eingeholt zu haben meinen, was »Trinität« bedeutet, gibt keinerlei Anlaß, den Verdacht des Tritheismus zu erheben. Die Transzendentalien Gut, Schön (Einheit) und Wahr werden nicht als Stücke der Wirklichkeit vorgestellt, die dann irgendwie nachträglich vereint zu denken wären. Vielmehr sind die Transzendentalien das Sein selber, d. h. sie sind das

⁴⁾ Auch dies ist freilich schon wieder eine Abstraktion, und dessen muß man sich bei allen Aussagen über »eine Person an sich« oder über »das Wesen an sich« in Gott bewußt bleiben.

Seiende selber seiner inneren, lebendigen Wirklichkeit nach. Es handelt sich um die innere, ontologische Struktur des Wirklichen als solche, nicht um äußere, abgrenzbare Wirklichkeiten oder um eigene Seins-elemente.

Aber auch der Vorwurf einer Verdünnung des Trinitätsbegriffes im Sinne des Modalismus (die für den Intellektuellen stets die näher liegende Versuchung ist) kann den hier erarbeiteten Seinsbegriff nicht treffen. Anlaß zu einem solchen Vorwurf könnte vielleicht die Tatsache sein, daß von den Transzendentalien als »Eigenschaften« oder »Seinsweisen« die Rede war. Doch war dies, wie der Kontext dann stets deutlich machte, nie in dem Sinne gemeint, wie der Modalismus von den verschiedenen Weisen des Wirkens und Erscheinens und Für-uns-Daseins Gottes spricht. Der Modalismus meint damit, daß es für Gott selber gar keine Unterschiede gibt, daß sein eigenes Wesen in jeder Hinsicht dasselbe eine sei, daß es also nur »quoad nos« Unterschiede in Gott gibt, nämlich jene verschiedenen Weisen, wie Gott für uns erscheint und an uns handelt. Wenn dagegen hier von Seinsweisen die Rede war, dann galt dies von der immanenten Wirklichkeit Gottes, in der sie als wirkliche Unterschiede gegeben sind, die nicht auf ein Tun-als-Ob »quoad nos« oder auf rein menschliche Projektion zurückgeführt werden können. Diese Unterschiede in Gott selber sind die realen, innergöttlichen Relationen, die sich aus den gegeneinander unreduzierbaren, notwendigen Hervorgängen im Seinsvollzug ergeben.

Gewiß ist die innere transzendente Seinsstruktur keine phänomenal greifbare Erscheinung; sie ist ja nicht ein eigenes, existierendes und daher äußerlich sichtbar werdendes Seiendes. Sie kann sich für uns nur phänomenal greifbar auswirken im Nebeneinander endlicher Seiender, aus dem sie dann in phänomenologisch-ontologischer Analyse erschlossen werden kann. Es handelt sich also um die metaphysische, oder metaempirische, innere Struktur der Wirklichkeit, gleichsam um die Innendimension alles Seienden, welche unserer sinnenverhafteten, nur das äußere wahrnehmenden, empirischen Betrachtung als solcher nie zugänglich sein kann, welche aber dennoch das Eigentlichste und Wirklichste des Seienden als solchen ist. In den endlichen Seienden ist diese Innendimension zwar verdeckt und

unzugänglich durch die äußere Begrenztheit, die mit dem Wesen dieser Seienden gegeben ist. Sie ist nur denkerisch zu erschließen als die Bedingung der Möglichkeit des Existierens überhaupt. Aber schon im sich seiner selbst innewerdenden, geistigen Sein, im Selbstbewußtsein des Menschen, wird irgendwie umrißhaft und ahnungshaft, aber immer in das gebrochene Licht endlicher Existenz hineingehalten, etwas von dieser Innenstruktur und von der Art dieser eigentlichen Dimension des Seins erfahrbar⁵⁾. Erst recht aber muß dies die eigentliche und einzige Dimension des unendlichen und einfachen Absoluten sein. Dessen ganzes Wesen ist so eindeutig und ohne jede Brechung eines Begrenztseins und Außerlichseins allein von dieser Struktur durchformt, daß von einem realen Unterschied des Wesens und des dreifaltigen Seins Gottes nicht mehr die Rede sein kann. In der Wirklichkeit Gottes selber ist das unendliche Wesen schlechthin dreieinig, weil er nicht dieses oder jenes Seiende ist, *in* dem sich das Sein so oder so verwirklicht, sondern der unendlich Seiende, in dem das Sein schlechthin, also als an sich unendliches und einfaches, in sich fragloses und keine Begrenzung einschließendes, aber dennoch innerlich

⁵⁾ Von hier leitet sich auch das relative Recht der psychologischen Trinitätsanalogie ab, die freilich trotz des Gewichtes der Tradition, die hinter ihr steht, doch nur den Rang einer theologischen Hypothese oder Theorie einnimmt, als solche aber nicht kirchenamtliche Lehre ist. Gewiß gilt die psychologische Trinitätsanalogie, von Augustinus zum ersten Male im größeren Stil systematisch ausgearbeitet, als die eigentlichste und wertvollste Analogie des Trinitätsgeheimnisses. Doch wird man auch ihr gegenüber jenen grundsätzlichen Vorbehalt machen müssen, der gegenüber jeder »Analogie« im weiteren Sinne zu machen ist – gleich ob man sie nun rein philosophisch erarbeitet, oder ob man sie als von der theologischen Spekulation her gewonnen betrachtet. Eine Analogie im strengen Sinne kann nämlich die psychologische Trinitätslehre, mag sie noch so sehr ins Metaphysische ausgebaut sein (vgl. z. B. B. Lonergan, *De Deo Trino II*, Rom 1964), nicht bieten, sondern strenggenommen nur eine Metapher. Denn von der Analyse der Geistmetaphysik her kann nicht bewiesen werden, daß dieses Geist-Sein als solches mehr ist, als eine bloß relative *Wesensvollkommenheit*. Damit hier eine wirkliche Analogie gewonnen werden könnte, müßte zunächst nachgewiesen werden, daß *Geist-Sein* nicht nur eine *Wesensvollkommenheit*, sondern eine *Seinsvollkommenheit* im strengen Sinne ist, so wie das Gutsein oder das Wahrsein oder das Einssein eine *Seinsvollkommenheit* ist. Nur diese reinen *Seinsvollkommenheiten* gelten formal als solche auch von allen Seienden, während Geistigkeit ja nur innerhalb eines bestimmten Seinsbereiches gegeben ist. Vgl. C. Vagaggini, *La hantise des rationes necessariae de saint Anselme dans la theologie des processions trinitaires de saint Thomas: Spicilegium. Beccense I*, Paris 1959, 103–139.

strukturiertes *ist*. Der bekannte Satz der klassischen Theologie: »Das Wesen Gottes ist sein Sein«, der die absolute Notwendigkeit des Seins Gottes ausdrücken soll, dessen Wesen es einfachhin ist, zu existieren, während es bei allen anderen Seienden nicht zu ihrem Wesen gehört zu existieren, kann somit modifiziert und ergänzt werden, indem gesagt wird: »Das Wesen Gottes ist seine Dreieinigkeit«. Damit wird ausgedrückt, daß die innere, trinäre Struktur des Seins, die an sich in allen Seienden notwendig gegeben ist, die aber deshalb nicht schon die endlichen Seienden zu notwendigen macht, in Gott so real und so rein verwirklicht ist, daß ihre innere Notwendigkeit hier das ganze Wesen durchgreift und es zu einer einzigen Notwendigkeit macht⁶⁾.

Diese Notwendigkeit des trinitarischen Seins ist aber keine andere als die Notwendigkeit des Auseinanders, Zueinanders, Miteinanders und Ineinanders der Wirklichkeit des Seins als solchen, die wir in philosophischer Begrifflichkeit Wahrheit, Gutheit und Schönheit nannten, und die die Theologie aufgrund der göttlichen Heilsgeschichte mit den personalen Namen Vater, Sohn und Hl. Geist bezeichnet hat⁷⁾.

bb) Zu den griechisch-lateinischen Differenzen in der Trinitäts-
theologie

Die vorgetragene Analyse des trinitarischen Seinsbegriffes vermeidet nicht nur die beiden Irrwege des Tritheismus und des Modalismus; zudem scheint sich von hier aus auch eine befriedigende Synthese zwischen der sogenannten statischen Trinitätslehre der lateinischen und der mehr dynamisch ausgerichteten Trinitätslehre der griechischen Kirche anzubieten. Die lateinische, vorwiegend von Augustin geprägte Trinitätslehre hat mehr die Einheit der göttlichen Natur und die Personen als die dieser Natur immanenten, gegenseitigen Relationen im Auge. Die griechische Trinitätslehre,

⁶⁾ Damit ist nicht die Freiheit seines Handelns gezeugnet! Denn dieses bezieht sich nicht auf das »bloße Sein« Gottes, sondern gerade auf anderes, nichtgöttliches Seiendes.

⁷⁾ Mit diesen Begriffen ist freilich auch inhaltlich schon insofern mehr gesagt als mit den Begriffen Gut, Wahr, Schön, als in ihnen bereits die ganze Heilsgeschichte oder zumindest die existentielle Bedeutung Gottes für den Menschen impliziert ist, was mit dem bloßen Wissen um die Existenz eines absoluten dreieinigen Seins noch nicht gegeben ist.

vorwiegend von den Kappadoziern entwickelt, stellt dagegen mehr das Hervorgehen der innergöttlichen Personen in den Vordergrund der Betrachtung; sie ist damit auch mehr an der Heilsökonomie mit ihren zeitlichen Sendungen von Sohn und Hl. Geist orientiert. Beide Anliegen kommen gleichermaßen zur Geltung, und auch die Schwierigkeiten beider Konzeptionen, die sich aus ihrem Ansatz heraus ergeben müssen (hier: die Begründung wirklicher Unterschiedenheit; dort: die Begründung bleibender Einheit), werden überwunden, wenn begriffen wird, daß das Sein als solches innerlich *dynamisch ist*, und zwar in der Gutheit, die die Wahrheit aus sich setzt und in der gegenseitigen Übereinstimmung als innerer Einheit und Schönheit mit ihr bleibt.

Der Vater ist das Prinzip der Hervorgänge, da er die ursprungslose Gutheit ist, sozusagen der Ursprung des Seins, oder besser: *im* Sein überhaupt, aus dem der Sohn als sein Ausdruck (Wahrheit) hervorgeht. Dieser Hervorgang verlangt aber sogleich nach einem weiteren Hervorgang, wenn Gott nicht einfacher Auseinanderfall, schlechthinige Differenz (die gar nicht denkbar wäre) sein soll. Das Auseinander von Vater und Sohn kann als solches nur Wirklichkeit des einen Seins Gottes sein und bleiben, wenn es zugleich einbehalten bleibt in einem Miteinander und Zueinander, das ebenso, wenngleich auf seine eigene Weise, wirklich und wirksam sein muß, wie jenes. Weil es dabei aber um das Zueinander und Miteinander von Gutheit und Wahrheit, von Vater und Sohn geht, muß dieses Einbehaltende und Einende als Wirkliches und Wirksames aus beiden zugleich hervorgehen. Nur so kann die herausgesetzte Wahrheit in Einheit mit der Gutheit und die sich ausdrückende Gutheit in Einheit mit der Wahrheit gehalten werden: die Einheit kann nur die Einheit von Gutheit *und* Wahrheit sein, eine Einheit, die aber nicht die Zweiheit der Geeinten aufhebt, weil sie gerade von beiden lebt, die eins sein wollen⁸⁾. Daher kann nun zwar einerseits im Sinne der griechischen Trinitätslehre gesagt werden, daß der Vater das ursprünglich letzte Einheitsprinzip ist, insofern der Geist sowohl unmittelbar als

⁸⁾ Die klassische Theologie drückt diesen Sachverhalt in der Formel aus, daß der Vater und der Sohn den Geist hauchen als »unum principium, sed duo spirantes«.

auch mittelbar, nämlich durch die Wahrheit des Sohnes (dem sie gleichsam mit auf den Weg gegeben ist), aus ihm hervorgeht. Dennoch ist andererseits festzuhalten, daß der Geist, die Harmonie und Übereinstimmung, kurz: die innere Schönheit von Vater und Sohn, das eigentliche Einheitsprinzip ist, insofern dabei auf das lebendige Hervorgehen in Gott selber abgestellt wird⁹⁾.

cc) Die Funktion des Hl. Geistes als Prinzip der Einheit in Gott.

Damit kann allerdings auch nicht mehr einfachhin der lateinischen Trinitätstheologie beigeplichtet werden, insofern diese die innergöttliche Einheit vornehmlich mit dem Rückgriff auf die Einheit und Einzigkeit des göttlichen *Wesens* zu begründen pflegt. Hierzu sind nun doch einige kritische Hinweise notwendig – trotz aller »inopia verborum«, die sich gerade für die Transzendente Schönheit–Einheit immer wieder einstellt, mit der aber auch die klassische Trinitätstheologie immer wieder hat ringen müssen, wenn es um die Bestimmung der Seinsweise des Hl. Geistes in Gott selber ging.

Die seinsimmanente, beziehungsweise trinitätsimmanente Funktion des Transzendente Schönheit–Einheit als eigener *Wirklichkeit* wurde bestimmt als die des Einbehaltens von Wahrheit und Gutheit zueinander, von Vater und Sohn, die vom Zeugungshervorgang als solchen her »zunächst« nur auseinander, nicht aber schon in einem Zueinander und Miteinander gehalten sind. Diese Eigenfunktion, in der Vater und Sohn als solche, die den Geist hervorgehen lassen = hauchen (was sie aber nicht nochmals voneinander unterscheidet; die aktive Hauchung als solche ist daher keine weitere, von ihrem Sein unterschiedene und somit personbildende Relation!), geeint sind, kann nun nicht auf eine angeblich noch tiefere, ursprünglichere Einheit zurückgeführt werden, die mit der Einheit des göttlichen *Wesens* gegeben sei. Vielmehr ist der Geist *die* Einheit in Gott schlechthin, welche immer nur eine konkrete, personale als die von Vater und Sohn, nie aber eine abstrakte, essentielle sein kann.

Wenn man zur Begründung der Einheit von Vater und Sohn auf die *essentia divina* rekurriert, hat man ja schon wieder das Gegenüber

⁹⁾ Vgl. hierzu H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, bes. 143ff.

von Vater und Sohn aufgehoben, da eine *essentia divina*, in der sich Vater und Sohn nicht gegenüberstehen, lediglich eine Abstraktion ist. Mit der Abstraktion einer »*essentia qua talis*« kann aber nicht das Problem gelöst werden, wie die konkrete Einheit der einander gegenüberstehenden Personen von Vater und Sohn, die ja nicht von ihrem Einander-Gegenüberstehen absehen können, begründet werden kann. Wenn man auf die *essentia divina* als solche verweist, kann man nur sagen, daß Vater und Sohn nur ein Gott sind, weil es nur eine *essentia* gibt; sie sind der *essentia* nach allenfalls »*unus*«, aber nicht »*unum*«. Die innere Einheit, die ihr Gegenüberstehen nicht aufhebt oder überspringt, kann erst durch die dritte innertrinitarische Person gegeben sein.

Den Vorwurf, mit Hilfe einer abstrakten »*essentia qua talis*« das konkrete Problem der Einheit von Vater und Sohn lösen zu wollen, kann man auch so bedeutenden Theologen wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin nicht ersparen. Sie sehen in ihren Sentenzenkommentaren zwar richtig, daß die »*ratio formalis*« des Geistes die »*unitio*« von Vater und Sohn ist, begründen dies aber dann so, daß diese Aussage letztlich wieder entwertet und überholt wird. So schreibt Albertus Magnus: »*Ponere Patri et Filio convenientiam in essentia tantum, hoc est parum; quinimmo si ponamus per impossibile Patrem et Filium non esse unum Deum sicut sunt, sed duos et perfectos, adhuc conveniunt in amore qui procedit ab eis etiam distinctis et in quantum personae sunt, et ille amor qui sic procedit ab eis distinctis, non unde unum sunt in essentia, personalis et notionalis est.*«¹⁰⁾ Bei Thomas heißt es: »*Quia Spiritus Sanctus procedit ut Amor, ex modo processionis suae habet ut sit unio Patris et Filii. Possunt enim Pater et Filius considerari vel in quantum distinguuntur in Personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris; quia etsi per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectum jucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.*«¹¹⁾

Nach diesen Aussagen müßte es eigentlich eine doppelte Einheit in Gott geben – und die »*ratio formalis*« der Einheit, die der Hl. Geist darstellt, wäre wieder nicht erkannt. Die Schwäche der

¹⁰⁾ In Sent. 1, d. 10, a. 2, ad 5: ed. Lyon 1651, t. 14, 191.

¹¹⁾ In Sent. 1, d. 10, q. 1, a. 3 c.

Argumentation Alberts und Thomas' wird schon dadurch deutlich, daß sie sich auf ein »argumentum ex impossibile« stützen muß. Begriffen werden kann die »ratio formalis« des Geisthervorganges und seine Funktion als »unitio« erst dann, wenn man die erste Annahme in Alberts und Thomas' Beweisführung zurückweist, nämlich das: »possunt Pater et Filius considerari . . . in quantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia«. Diese Aussage läßt sich aber nicht nachvollziehen, denn dann müßte man entweder von der Wirklichkeit des Gegenüberstehens von Vater und Sohn absehen, oder annehmen, daß diese Wirklichkeit der Relation von Vater und Sohn zueinander real verschieden sei von der essentia, so daß es also einen Bereich der essentia gäbe, in dem Vater und Sohn sich nicht als real distinkt gegenüberstehen; dies aber hieße eine Quaternität annehmen. Wer sagt, »uniuntur in essentia«, hat also vergessen, daß der Vater stets dem Sohn und der Sohn stets dem Vater gegenübersteht und dieses relationale Gegenüberstehen die *ganze* essentia durchgreift! Wegen der Realidentität von essentia und relatio ist der Satz »uniuntur in essentia« falsch, wenn damit eine Aussage über die Wirklichkeit als solche gemacht werden soll. In der lebendigen essentia divina sind Vater und Sohn gerade nicht unum, sondern eben zwei, die sich durch den Zeugungshervorgang gegenüberstehen. Sie können aus sich heraus auch nie »unum« sein, wenn sie nicht das Vater- bzw. Sohnsein aufgeben wollen. Nur wenn es einen weiteren Grund, eine eigene »ratio formalis« ihrer gegenseitigen Einheit gibt, können sie als zwei auch »unum« sein: wenn also die göttliche essentia außer der unendlichen Fruchtbarkeit, in der sie (so Vater seiend) den Sohn hervorgehen läßt, auch noch die Kraft der Einheit und Liebe in sich trägt und dem Hervorgehenden mitgibt, so daß dieser mit dem Vater in der Liebe verbunden bleibt und mit ihm »trotz« des Hervorgehens geeint bleibt. Eben dies ist aber die »ratio formalis« des »amor«, des Geisthervorganges, der die Zweiheit von Vater und Sohn in eine Einheit bringt, die mit der Zweiheit als solcher, die der Zeugungsakt ergibt, noch nicht gegeben sein kann (es sei denn, man höbe die Zweiheit auf). Diese Einheit, oder besser: dieses Einen durchgreift nun, ebenso wie das Gegenüber von Vater und Sohn, die ganze essentia divina und hält sie so innerlich zusammen. Sind also Vater und Sohn nur

auseinander, so sind sie nun durch den Hervorgang der Liebe (der weder mit der Zeugung identisch ist, noch einfach nur die *essentia divina* ist, sondern erst noch aus dem Vater und, beziehungsweise durch, den Sohn hervorgehen muß) auch in einer Einheit einbehalten.

Zu sagen, der Vater und der Sohn seien eins der *essentia divina* nach, ist eine bloße Abstraktion, die zudem vergißt, daß der *essentia divina* nach der Vater nie Vater und der Sohn nie Sohn sein kann, daß sie deshalb auch nie eins zu werden brauchen. Eine solche Abstraktion kann zwar einmal nützlich und notwendig sein; sie darf aber nicht vergessen machen, daß sie nur eine Abstraktion ist und daß in der Wirklichkeit stets die Realidentität von *essentia* und *relatio personalis* zu beachten ist. Wenn vom Verhältnis der Personen zueinander die Rede sein soll, darf nicht diese Realidentität einfach ausgeschaltet werden und mit einer abstrakten »*essentia qua talis*« argumentiert werden, die dann im übrigen nie »*unum*«, sondern nur »*una*« sein kann.

dd) Der Hl. Geist als die Liebe in Gott.

Wenn verstanden ist, daß die ganze, konkrete *essentia divina* immer und überall durch das Gegenüber von Vater und Sohn strukturiert ist, dann ist sowohl die Notwendigkeit des Hervorganges einer dritten Person aufgewiesen, als auch die »*ratio formalis*« dieses Hervorganges als Einheit und Liebe (nicht aber als Wort, Abbild und Sohn) erklärt. Schließlich ist damit auch das weitere Problem gelöst, wieso gerade der *Geist* in Gott »*Liebe*« und »*Einheit*« genannt wird, obwohl doch auch Gott als ganzer die Liebe genannt wird, und als ganzer Einheit ist. Daß Gott die Liebe ist, ist noch keine ontologische Aussage, sondern nur eine Metapher – wenigstens solange dieser Begriff nicht auf einen ontologischen Begriff (den der Einheit oder der Gutheit) zurückgeführt ist. (Daß Gott als ganzer Einheit ist, bedeutet zunächst lediglich, daß es nur *einen* Gott, *einen* Grund aller geschaffenen Dinge geben kann.)

Dies ist erst der Fall, wenn gesagt wird, daß *in* Gott die Liebe ist und daß *in* Gott Einheit ist. Im Hinblick auf dieses innergöttliche Leben werden nun jene Aussagen »Gott ist als ganzer die Liebe und die Einheit« mißverständlich: sie werden sogar falsch, wenn hier mit »*Liebe* und *Einheit*« formell die »*unitio*« als solche gemeint ist,

denn eine Proprietät, das Einen, darf nicht von Gott als ganzem ausgesagt werden. So wie es richtig ist, daß in Gott sowohl der Vater die ganze essentia, als auch der Sohn die ganze essentia, als auch der Hl. Geist die ganze essentia ist, so ist es andererseits ebenso richtig, daß die essentia ganz Vater, ganz Sohn und ganz Geist ist, d. h. daß sie immer und als ganze von deren relationalen Gegensätzen durchstrukturiert ist.

Aufgrund der Eigenart dieser relationalen Struktur kann aber nur der dritten Person die Einheit = Liebe zukommen, da gerade und nur sie in der unendlichen Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens die »ratio formalis« der »unitio« verwirklicht. So muß man also Alberts und Thomas' Worte genau umkehren und sagen: »Si per impossibile poneretur, quod Pater et Filius non essent unum per unionem amoris (sc. per processionem Spiritus sancti), nec essent unum in essentia.« Denn dann wären sie entweder nur zwei, die ungeeint blieben, oder es gäbe überhaupt nur einen Gott, eine essentia.

ee) Amor mutuus

Von daher ergibt sich schließlich auch unsere Stellungnahme zu der Frage, ob der Hl. Geist in Gott zu verstehen sei als die Liebe, mit der Gott sein eigenes, unendliches Wesen liebt¹²⁾, oder ob er die Liebe ist, mit der sich Vater und Sohn lieben¹³⁾. Aus den vorangegangenen

¹²⁾ Der Hl. Geist als »amor reflexus«: diese Vorstellung ist die von Anselm und Duns Skotus. Ihnen folgen in neuerer Zeit u. a. J. Slipyj, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*: Bohoslavica 1 (1923) 1–16; 97–113; ders., *De principio spirationis in SS. Trinitate*, Leopoli 1926; M. T.-L. Pendio, *Gloses sur la Procession d'amour dans la Trinité*: *ETHL* 14 (1937) 39–68; ders., *A propos de la procession d'amour en Dieu*: *ETHL* 15 (1938) 338–344; A. Krapiec, *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amor*: *DTh (P.)* 53 (1950) 474–495.

¹³⁾ Der Hl. Geist als »amor mutuus«: diese Vorstellung, die bereits bei Augustinus stark hervortritt, wird vertreten von Richard von St. Viktor, bei Hugo klingt sie deutlich an; von Bonaventura und vielen Franziskanertheologen (außer Duns Skotus). Ihnen folgen heute J. A. Robillard, *Besprechung zu M. T.-L. Penido, Gloses sur la procession . . .*: *Bulletin Thomiste* 5 (1937–1939) 135–139; A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956; E. Bailleux, *Le personalisme de saint Thomas en théologie trinitaire*: *RevThom* 61 (1961) 25–42; F. Bourassa, *Le Saint-Exprit unité d'amour du Père et du Fils*: *ScEcl* 14 (1962) 375–415; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963.

Eine mittlere Position, wie sie auf seine Weise Thomas von Aquin eingenommen

Überlegungen ergibt sich wohl deutlich, in welchem Sinne vom Hl. Geist als dem amor mutuus von Vater und Sohn gesprochen werden kann und muß. Zugleich erhellt, daß eben dieser amor mutuus nicht bloß einen anderen Aspekt, nur die andere Seite des mit gleichem Recht annehmbaren Denkmodelles von amor reflexus darstellt, sondern daß er der einzige amor ist, von dem man begründeterweise eine streng ontologisch begründete Aussage machen kann: Wenn von einer Liebe gesprochen werden soll, mit der Gott sich selber liebt, so kann dies sinnvollerweise nur die Liebe sein, in der der Vater mit dem Sohne eins »werden«, also die innere Über-ein-Stimmung und Schönheit, welche Gutheit und Wahrheit zusammenhält. Die *essentia*, die Vater und Sohn lieben sollen, kann doch keine andere sein als die, die sie in ihrem Auseinander und Zueinander selber sind. Dieses Auseinander und Zueinander darf aber nicht nun in dieser Liebe aufgehoben und gleichsam überspielt gedacht werden, damit sie dann so das göttliche Wesen, wie beim ersten Hervorgang nochmals mitteilen könnte¹⁴). Vielmehr kann die gemeinsame Liebe, die aus ihnen hervorgeht, nur so gedacht werden, daß sie das Sein insofern ist, als es ihr konkretes, lebendiges Auseinander zugleich bestätigt und zu einem Zueinander und Miteinander eint. Dies aber wird nur in der Theorie vom Hl. Geist als dem amor mutuus zum Ausdruck gebracht, nicht jedoch in der Modellvorstellung, die der Theorie von amor reflexus zugrunde liegt.

habe, vertritt u. a. F. Wetter, *Amor mutuus und amor reflexus*. Überlegungen zum Hervorgang des Heiligen Geistes, in: *Wahrheit und Verkündigung I*, Festschrift M. Schmaus, hersg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff und R. Heinzmann, München 1967, 707–731. Uns scheint aber, daß man die beiden »Denkmodelle« als solche nicht dadurch miteinander versöhnen kann, daß man nachweist, daß eines nicht ohne die Korrektur des anderen durchgehalten werden könne. Denn das Denkmodell von amor mutuus verträgt durchaus den Hinweis, daß dieser amor ein amor essentialis ist, während das Denkmodell vom amor reflexus die umgekehrte Korrektur, daß nämlich der amor essentialis gerade ein Verhältnis zwischen Vater und Sohn sein müsse, nicht verträgt. Zur Geschichte des Problems vgl. noch P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1906; Z. Alzeghy, *Grundformen der Liebe*, Rom 1946.

¹⁴) Schließlich wäre dann auch kein überzeugender Grund (der mehr sein muß als ein bloßes Postulat) ersichtlich, warum es so nicht noch ins Unendliche weitergehen sollte. Zudem wäre auch nicht einzusehen, weshalb der Hl. Geist nicht auch »gezeugt« wird, wenn er *nur* aus einem Prinzip, nicht aber aus einem Prinzip, das zwei Verschiedene als solche ausmachen, hervorgeht.

Die Auffassung vom Hl. Geist als der Liebe, mit der Gott sein eigenes Wesen als solches liebt, leidet u. E. an der stillschweigend vorausgegangenen Abstraktion, Gott könne als das Zusammen von Vater und Sohn von dieser seiner eigenen, inneren Relationalität absehen und darin sein eigenes Wesen lieben, das er zuvor im Sohn erkannt habe. Auch hier dürfte die Ursache und Quelle des (Schein-) Problems darin zu suchen sein, daß über dem notwendigerweise abstrahierenden und darum unterscheidenden Sprechen von Gott die Realidentität von Personen und Wesen in der Wirklichkeit Gottes zu stark in den Hintergrund gerückt wurde, so daß dann nur noch über Begriffe, nicht mehr über die Wirklichkeit von Gottes Sein gehandelt wird.