Zur Trinitätslehre der Frühscholastik : Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung

Autor(en): **Schmidt, Martin Anton**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **40 (1984)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-878165

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Zur Trinitätslehre der Frühscholastik

Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung

Der starke Einfluss Augustins, unter dem die Anfänge der mittelalterlichen Theologie im Westen und dann besonders auch das Werk Anselms von Canterbury (+1109) stehen, setzt sich in der Frühscholastik fort und bestimmt, wie in anderen Hauptgegenständen der schulmässigen Erörterung der Tradition,[1] so auch in der Trinitätslehre die Problemlage.

«Die Aussagen über die Wesenseinheit der göttlichen Personen und die Einfachheit des Wesens werden» in der Nachfolge Augustins «so aufs höchste angespannt, dass eine (inhaltliche) Entfaltung der personalen Eigentümlichkeiten über die (tatsächliche) Feststellung der Trinität hinaus schwer fällt.»[2] Wenn das Eigentümliche einer göttlichen Person nur in ihrer Relation zu den anderen Personen gesehen wird, dann scheint die Frage nach der Seinsweise, in der sie der eine Gott und doch nicht eine andere als diese Person «ist» (nicht nur «sich verhält»), eher ausgeklammert als beantwortet. Der Grundsatz, dass bei Gott Sein und Haben zusammenfallen, muss sich hier in beiden Richtungen der Begriffsbildung auswirken. Wenn in der durch Augustin bestimmten Trinitätstheologie eine göttliche Person nichts anderes «sein» soll, als was sie in einer ihr eigenen Weise, das göttliche Wesen zu «besitzen», «hat»,[3] dann sollte sich dieses besondere Haben auch in der Sprache des Seins ausdrücken lassen und der Person ein eigentümliches Sein zugeschrieben

[1] Zu deren Form- und Literaturgeschichte s. A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948; franz.; Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la Scolastique naissante, Ottawa 1973.

[2] L. Hödl, Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts, MGI 12, München 1965, 14.

[3] A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura I: Die wissenschaftliche Trinitätslehre, MBTh 3, Münster 1923, 121f., zitiert für die Lehre von den Personen als «subsistenten Relationen» M. J. Scheeben, Die Myterien des Christentums, Freiburg [1]1865, 75: «Bei Gott... besitzen alle Personen eine und dieselbe, unteilbare und einfache Natur. Selbst die Träger derselben müssen real eins mit ihr sein; sie wären sonst nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wenn diese Träger also voneinander verschieden sein sollen, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass sie auf verschiedene Weise die eine Natur haben und eins mit ihr sind. Und in der Tat haben wir gesehen, dass die erste Person die Natur aus sich selbst besitzt, die zweite von der ersten, die dritte von der ersten und zweiten. Folglich beruht der innere Unterschied und auch das innere Wesen dieser Personen als solcher auf den Beziehungen, in denen dieselben als Besitzer derselben Natur zueinander stehen. Bei den produzierten Personen ist das offenbar: sie sind nur dadurch und insofern Inhaber und selbständige Inhaber der göttlichen Natur, als sie Empfänger derselben sind. Aber auch die erste ist in ihrem Besitz relativ auf die übrigen, weil sie

werden können, in dem sie, so wahr sie der eine Gott ist, dies als Gott Vater *oder* Gott Sohn *oder* Gott Heiliger Geist ist.

Kann der Theologe, der über die Eigenheiten der drei Personen Sinnvolles – nach den Bezeichnungsfunktionen der menschlichen Sprache – sagen will, behaupten, einer und ein anderer stünden zueinander in Relationen, ohne angeben zu können, wer der eine und wer der andere «ist», auf Grund welches Besondersseins ihm besondere Relationen zugeschrieben werden können? Nach *Peter Abaelard* (+1142)[4] müssen wir uns auch in der Theologie an solche Forderungen der «Dialektik» (Logik) halten wie die, dass Relationen von Substanzen ausgesagt werden, und nicht umgekehrt. Ohne dass unsere Worte und Begriffe das göttliche Wesen, so wie es in sich selber ist, eigentlich erfassen können, so können sie doch in Fragen und Antworten auf es hinweisen, es bezeichnen. Wer Relationen Gottes bezeichnet, tut dies unter der Voraussetzung, dass damit etwas bezeichnet wird, das die Substanz Gottes betrifft. Es kommen aber nicht mehrere göttliche «Substanzen» als Bezeichnung für die verschiedenen Subjekte, denen verschiedene Relationen zugeschrieben werden, in Frage. Ein Dialektiker darf sich nicht vermessen, durch seine Erklärungsversuche zu einer Zerreissung Gottes der Substanz nach, d. h. zum Begriff von mehreren Göttern, zu kommen. (Abaelards zeitweiliger Lehrer und späterer Gegner Roscellinus meinte allerdings, dass der Gebrauch der Dialektik in der Theologie solche Folgerungen nicht scheuen dürfe.) Wird Dialektik auf Theologie übertragen, dann lässt sie es mit Hinweisen, Analogien, *«similitudines»* bewenden. Diese besagen dann nicht, wie Gott in sich selber verschieden «ist», sondern nur, wie er uns in sich verschieden erscheint, unter welche Kategorie das eigentliche Unterscheidende fallen würde, wenn unsere Kategorien das Göttliche erfassen, nicht nur Vergleichsbilder von ihm geben könnten.[5] So erscheinen uns Gottes Macht, Weisheit und Güte als verschiedene Wesen, in denen sich seine Substanz, sein einiges, ewiges Wesen zu seiner Schöpfung verhält; und darin mag ein Hinweis darauf liegen, wie die Verschiedenheiten in Gott selber aussehen mögen, von denen

ebenso wesentlich als diese den Besitz der Natur ihrer Mitteilung verdanken, ihrerseits auf diese Mitteilung angewiesen ist, weil sie nur besitzt, um mitzuteilen. So erscheinen die göttlichen Personen als solche nur in und durch die Beziehungen, in denen sie zueinander stehen. Diese Bezüge muss man demnach auch in ihre Definition aufnehmen und sagen, die göttlichen Personen seien relative Inhaber der göttlichen Natur.»

[4] J. Rózycki, Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate, 2 Bde, Poznán 1938; Hofmeier (A. 24) 26–79; W. Simonis, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, FTS 12, Frankfurt 1972, 35–65. Vgl. U. Horst, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun, WSAMA. T1, Mainz 1964.

[5] Vgl. Simonis (A. 4) 57–65.

der Glaube kündet, zu denen unsere Vernunft keinen adäquaten Zugang hat, die sie aber nicht lediglich als eine Frage von Relationen verstehen kann. Die Frage muss an die Kategorie der Substanz weitergegeben werden, und da lässt sich immerhin von ferne vorstellbar machen, in welcher Weise die göttlichen Personen die Einheit Gottes nicht sprengen, obwohl sie in verschiedener Weise Gott «sind». Auch Macht, Weisheit und Güte Gottes sprengen in ihren gegenseitigen Beziehungen die Einheit Gottes nicht, weil sie Eigenschaften des einen Gottes «sind», ohne freilich für uns den gleichen Begriffsinhalt zu haben. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind aber nicht nur dem Begriff nach verschieden und sind doch eins. Für ihre Weise, eins und verschieden zugleich zu sein, bieten Einheit und Verschiedenheit zwischen Macht, Weisheit und Güte Gottes keine Erklärung, nur eine Analogie.[6] So «sind» die drei Personen nicht als Macht, Weisheit und Güte des einen Gottes voneinander verschieden; doch bezeichnen diese Begriffe, so gut wie uns das möglich ist, jenen Beziehungsreichtum der *«summi boni perfectio»,* in dem die drei Personen ein Gott sind und dabei einer und ein anderer und wieder ein anderer sind.[7] Seinsmässig besteht kein Unterschied zwischen Gottes Macht und seinen anderen Attributen, die alle identisch mit seinem Wesen sind. Da aber als Begriffszeichen «Macht» einen andern Inhalt hat als andere Begriffszeichen, kann es nicht nur dazu dienen, einen Aspekt der Wesensfülle Gottes, eine Beziehung der reichen Wesenseinheit zu unserer Welt besonders hervorzuheben, sondern auch verwendet werden, um das Besondere einer göttlichen Person zu bezeichnen. Wird es so verwendet, dann meint es etwas, das nach unserm Glauben nicht lediglich als Aspekt neben anderen Aspekten Gottes steht (und so sein Eigenes nur in der Bezeichnung, nicht der Sache nach hat), sondern auch der Sache nach eine eigene Seinsweise Gottes ist, die auf die anderen Seinsweisen bezogen ist, nicht mit ihnen zusammenfällt.[8]

[6] Simonis (A. 4) 56f. 63.

[7] Theologia Christiana I 4, ed. E. M. Buytaert, CChr. CM 12, 73: *« Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, in divinitate confiteri, ac si (!) commemoraremus divinam potentiam generantem, divinam sapientiam genitam, divinam benignitatem procedentem, ut his videlicet tribus commemoratis summi boni perfectio praedicaretur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, id est omnipotens, et summe sapiens et summe benignus ostenditur.»* Vgl. ebd. III 118–134, a. a. O. 237–246, und die weiteren bei Simonis (A. 4) 58f. angegebenen Stellen.

[8] In der Terminologie der Gilbert-Schule heisst das dann, dass sich in den Namen der drei Personen nicht nur eine Unterscheidung der Bezeichnung, sondern auch eine Unterscheidung der Sache nach ausdrücke (Hödl [A. 2] 36). Doch erhält diese Unterscheidung für uns eine weitere Erläuterung durch die Analogie mit der Unterscheidung der drei göttlichen Eigenschaften. Diese ist an sich keine Unterscheidung der Sache nach. Sie hilft aber, indem sie für die Bezeichnung der drei Personen gebraucht wird, besser zu verstehen, was diese Sachunterscheidung für uns bedeutet. Hödl (A. 2) 41: «Alle *appropriata* stehen in der Tat neben den geoffenbarten Namen

Andere Begriffstriaden, mit denen Abaelard versucht, das Miteinander von göttlicher Einheit und göttlicher Dreiheit vergleichsweise dem Verstehen näherzubringen, beziehen sich in ihrer ursprünglichen Anwendung (dem *«sensus»*, der jeder *«significatio»*, auch der übertragenen, zugrunde liegt) nicht auf Gottes Wesen, wie die genannte, sondern auf Gottes Wahrnehmbarkeit im Kosmos (Röm 1,20 – für Abaelards *«Theologia»*, die ihn immer wieder zitiert, die Basisbeziehung zwischen «Sache» und «Zeichen», grundlegender Hinweis der Schöpfung darauf, dass alles, was uns von Gott bekannt ist, Offenbarung ist), wie die Trias Gott/Logos/Weltseele, oder auf andere Differenzierungsverhältnisse, wie z. B. der Gebrauch des gleichen Verbs in drei «Personen» (dreifache grammatische Bezeichnung eines sprachlich-begrifflichen Sachverhalts).[9] Die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen und ihre Gleichewigkeit will Abaelard durch solche Vergleiche nicht in Frage stellen.

Abaelards Trinitätsanalogien schlagen einen andern Weg des Vergleichens ein als Augustins psychologische Analogien. Diese gehen davon aus, dass in drei verschiedenen Potenzen – wie *memoria, intellectus, voluntas* – unsere ganze Seele sich als lebendige geistige Einheit aktualisiert und erfährt, und versuchen, solche Eigenerfahrung geistiger Selbstentfaltung auf die Erkenntnis der Trinität als der urbildlichen geistigen Selbstentfaltung zu übertragen (vgl. Anselm von Canterbury, Monologion). Abaelard stützt seine Analogien nicht auf besondere Gottesnähe bestimmter Erfahrungsbereiche, sondern schaut sich in allen Bereichen um, wo immer ihm Begriffe begegnen mögen, die auf den dreieinigen Gott schon übertragen angewandt wurden (von den vorchristlichen Philosophen angefangen, denen kein Glaube die Dreieinigkeit bezeugte und deren kosmo-theologische Begriffe doch auf keinen andern Gott ausgerichtet waren als den dreieinigen) oder noch so angewandt werden können.[10] Unter solchen Begriffsanwendungen kommt den Appropriationen (wie denen von Macht, Weisheit und Güte Gottes auf Vater, Sohn und Heiligen Geist) besonders grosse Bedeutung zu, weil sie nicht Kreatürliches auf Göttliches, sondern Göttliches auf Göttliches zu übertra-

‹Vater, Sohn und Heiliger Geist›. Sie stehen in der Bedeutung *(secundum terminum)* ganz und gar auf sie an. Was immer durch die Appropriationen über das Geheimnis des dreifaltigen Gottes offenbar gemacht wird, ist durch die *nomina sacra* vermittelte Erkenntnis. Aus der Zuordnung zu den personalen Namen gewinnen die *appropriata* ‹Macht, Weisheit und Güte› ihre eindeutige Aussagerichtung.»

[9] Simonis (A. 4) 49–56.

[10] Wieso die an den Problemen der personalen *propria* und der Appropriationen orientierte Trinitätstheologie Abaelards und der Porretaner die psychologische Trinitätserklärung Augustins kaum beachtet hat, erklärt Hödl (A. 2) 53 f.

gen scheinen. Eine Appropriation bleibt aber darin eine Übertragung, dass sie das zu Erklärende nicht aus seinen eigenen Voraussetzungen, sondern aus denen eines andern Erklärungszusammenhanges (die drei Personen aus dem Zusammenhang einer eigentlich nicht persönlich differenzierten Wesenseinheit und -vollkommenheit Gottes) verständlich zu machen sucht. *Gilbert von Poitiers* (Porreta, +1154)[11] bemüht sich, die Grenzen genau anzugeben, über die hinaus solche Übertragungen nichts helfen. Will man in Augustins psychologischen Vergleichen oder in Abaelards Ternar Macht/Weisheit/Güte nicht einfach den Reichtum des einigen Wesens Gottes angedeutet finden, sondern sucht aus ihnen zu erhellen, «wodurch» eine Person diese und keine andere «ist» *(quo est),* dann versagen jene Analogien, weil verschiedene geistige Potenzen oder Eigenschaften in Gott überhaupt keine Verschiedenheit konstituieren, sondern nur seine Einheit bestätigen. Will man das die Eigenständigkeit einer Person Konstituierende in der Weise einer geistigen Potenz oder Wesenseigenschaft Gottes verstehen, dann bleibt solche Erklärung nicht lediglich hinter dem zu Erklärenden zurück, sondern leistet der sabellianischen Verwechslung der drei Personen mit Aspekten und Eigenschaften des einen Gottes Vorschub, ist also nicht nur unvollkommen, sondern irrig. Was im Bereich der Schöpfung sich als diversifiziert erkennen lässt, das kann, überträgt man es auf Gott, nur zur Erkenntnis seiner schlechthinnigen Einheit beitragen. Welche Gründe dafür, dass der eine Gott in drei Personen subsistiert, sind dann dem theologischen Denken zugänglich? Wenn alle drei Personen zusammen und jede einzeln für sich durch nichts anderes als die eine «Gottheit» Gott ist, wodurch geschieht es dann, dass eine Person nicht identisch mit den anderen ist? Hier wird nach Prinzipien einer Nichtidentität gefragt, für die es aber keinen Vergleich im geschaffenen Sein zu geben scheint; denn dieses ist grundsätzlich Sein in Vielheit, alles göttliche Sein aber ebenso grundsätzlich Sein in Einheit. Beide Seinsbereiche sind zu verschieden, als dass sich Pluralität in Gott mit natürlicher Pluralität erkenntnisfördernd vergleichen liesse. Bleibt die erstere unserm Verstehen also vollkommen rätselhaft? Setzt man nicht kreatürliche Vielheit und göttliche Vielheit (oder auch kreatürliche, ganz uneigentliche Einheit und göttliche Einheit) in einen Vergleich, sondern einerseits das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit in der Kreatur und anderseits das Verhältnis zwischen Einheit und

[11] M. A. Schmidt, Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, *De Trinitate,* StPh. S 7, Basel 1956; Hofmeier (A. 24) 80–100; H. C. van Elswijk, Gilbert Porreta, sa vie, son œuvre, sa pensée, SSL 33, Louvain 1966, bes. 277–364; L. O. Nielsen, Theology and philosophy in the twelfth century. A study of Gilbert Porreta's thinking and the theological expositions of the doctrine of incarnation during the period 1130–1180, AThD 15, Leiden 1982, bes. 47–163.

Vielheit in Gott, dann ergeben sich für die gesuchte Erklärung verfeinerte Probleme und neue Möglichkeiten des Analogieverständnisses.[12] Kein fruchtbarer Vergleich ergibt sich allerdings, wenn man bedenkt, wie auf beiden Seiten Vielheit aus Einheit entsteht oder abgeleitet wird. Denn «aus der einen Gottheit» ergibt sich nichts als «der eine Gott». Dass dieser in drei Personen subsistiert, kann aus seiner Gottheit schlechterdings nicht abgeleitet werden; wenn bei den Kreaturen sich Einheiten zu Vielheiten entfalten, dann sind diese Einheiten (z. B. die Allgemeinbegriffe) von Haus aus so wenig in Einem realisiert, so sehr darauf angelegt, das Viele und Veränderliche zu gestalten und zusammenzufassen, dass ihre natürliche Hinordnung auf Pluralität keinen Vergleich zu der Weise abgibt, in welcher der eine Gott unserm Glauben sich als drei Personen darstellt, von denen jede Gott ist. Die «Proprietäten», durch welche der Vater der Vater und nicht der Sohn oder der Geist ist usw.,[13] lassen sich in keiner Weise aus der Einheit Gottes entfalten, während sich bei den Kreaturen die Vielheit und Vielfältigkeit immer aus der kreatürlichen Seinsweise ergibt, keine Einheit in sich selbst, keine Substanz ohne Akzidentien, kein Einheitsprinzip ohne Vervielfältigungsprinzip bleibt. Wäre derartige Vielheit bei Gott anzunehmen, dann gäbe es in ihm Übergänge von Einheit zu Vielheit. Solches ist in der geschaffenen Seele der Fall. Anders als in Augustins Ontologie[14] hat diese keinen höheren Grad substantialer Einheit als irgendeine andere Kreatur, bietet also keine bessere Vergleichsmöglichkeit mit Gott, als sie irgendeine Kreatur, dem Sein-in-Vielheit verhaftet, bieten kann. Die Analogie, die Gilbert schliesslich vorsichtig zu erwägen gibt, hat es mit einem andern Aspekt des Seelischen zu tun: Ist ein Mensch eine einzige «Person», dann sind sein Leib und seine Seele nicht Teile dieser Person, sondern zwei verschiedene «Individuen», die doch zusammen dieses leiblich-seelische «Individuum» ausmachen, das zudem

[12] Zur Ausbildung des Analogiedenkens bei Gilbert s. Nielsen (A. 11) 134–136.

[13] Gilbert gebraucht die Relations- und die Proprietätsbezeichnungen eng miteinander verbunden, ja terminologisch verwischt (mit Vorliebe: *«generatio/nativitas/conexio»* einerseits, *«paternitas/filiatio/conexio»* anderseits), unterscheidet aber klar zwischen Aussagen, die Verschiedenes in Beziehung zueinander setzen und damit die zugrundeliegende Verschiedenheit voraussetzen, und Aussagen, welche verschiedene Subjekte in ihrer Verschiedenheit bezeichnen. Wenn nun gesagt wird, dass und warum Vater, Sohn und Heiliger Geist je eine von den anderen verschiedene «Person» ist, so sind das Aussagen *«per se»* über je ein «subsistierendes» Subjekt *(subsistens),* nicht Aussagen über Relationen, die zwischen solchen Subjekten bestehen. M. A. Schmidt (A. 11) 145–163, zu korrigieren nach Nielsen (A. 11) 149–158.

[14] In ihr kommt dem innerseelischen Bereich eine Mittelstellung zwischen der absoluten Einheit Gottes und der radikalen Vielheit in der räumlichen Welt zu. Vgl. z. B. St. Otto, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts, BGPhMA XL 1, Münster 1963, 181–186.

auch eine «Person» ist.[15] Das Verhältnis menschliche Person: Leib + Seele entspricht demnach dem Verhältnis Eine göttliche Substanz oder Essenz: drei göttliche Personen. Eine-Person-Sein, Leib-Sein, Seele-Sein sind Bestimmungen, die sich in keiner Weise aufeinander zurückführen, auseinander erklären lassen. (Leib-Sein und Seele-Sein ergeben zusammen keine Definition der Person, da eine körperlose Seele ebensosehr «Person» ist wie eine mit einem Körper vereinigte Seele, während von einem seelelosen Körper Entsprechendes wieder nicht gilt.) Die personalen Proprietäten Gottes lassen sich ebensowenig auf Gottes Eine Essenz zurückführen, aus ihr entfalten. Sie sind zu verstehen als *«res extrinsecus affixae»*,[16] begrifflich (nicht real) von Gottes Essenz wie auch von den drei Personen selber (die einzeln und zusammen der Eine Gott sind) und deren Relationen[17] zu unterscheiden. In seinen Kommentaren zu Boethius' theologischen Traktaten baut Gilbert deren komplizierte Terminologie und Methodik noch weiter aus. Sachlich teilt er mit Augustin eine strenge Auffassung der Wesenseinheit Gottes, verbindet damit aber nun auch einen Rückzug von allen Möglichkeiten, auch nur analogieweise das je Eigene der göttlichen Personen aus ihrem einen gemeinsamen Wesen abzuleiten oder an seinen Begriff anzulehnen, wobei er sich auf die Trinitätstheologie des Hilarius und (durch diesen, vielleicht auch direkt) der griechischen Kirchenväter stützt.[18]

Gilberts Schüler, die bis zum Ende des 12. Jahrhunderts sehr einflussreichen Gilbertiner oder Porretaner – wie *Alanus ab Insulis* (+1203) und *Simon von Tournai* (+ ca. 1200)[19] – vertreten im Anschluss an Boethius und Hilarius einen Begriff der göttlichen Person, der sich inhaltlich möglichst deutlich vom Wesensbegriff abheben soll.[20] Auf die Erkenntnis der durch die Offenbarung vorausgesetzten «Individualgestalt» zielend, ist er «ein offener Begriff, der durch das Unterscheidende des Personalen... angefüllt werden muss».[21] Es besteht die Neigung zu «einer Betrachtung des dreifaltigen Gottes, die sich weniger auf die personalen Proprien konzentriert, sondern die an den personalen Wirkweisen interessiert ist».[22] Weniger wird also Gilberts Frage verfolgt, «wodurch» eine Person als solche formal konstituiert werde –

[15] M. A. Schmidt (A. 11) 134–144. Der Vergleich ist von Richard von Saint-Victor übernommen worden (*De Trinitate* III 9).

[16] *Expositio in Boethii De Trinitate* I 5,43, ed. N. M. Häring, STPIMS 13, 148.

[17] S. o. A. 13.

[18] Hödl (A. 2) 52 f.; Nielsen (A. 11) 162 und die dort angegebene Lit.

[19] Diesen beiden gilt die Studie von Hödl (A. 2) besonders.

[20] Hödl (A. 2) 26–28. 33–35.

[21] Hödl (A. 2) 30 f.; vgl. 31.

[22] Hödl (A. 2) 33.

den hier möglichen Formbegriffen wie *«paternitas»* fehlt es an inhaltlicher Fülle –, als woran sie sich erkennen lasse. Solche nichtkonstitutiven, aber dem Verständnis des Personalen dienliche Verschiedenheitsmerkmale der drei Personen (die also nicht sagen, wodurch sie verschieden sind, sondern worin sie sich als verschieden erweisen) sind einmal die gegenseitigen Relationen (Zeugen, Gezeugtsein, Hervorgehen oder Gehauchtsein usw.), dann aber hauptsächlich solche Eigenschaften, die an sich den drei Personen gemeinsam sind, in ihrem Verhalten zur geschaffenen Welt das gemeinsame Werk in je verschiedener Weise des Mitwirkens bezeichnen und charakterisieren. Hier kommt Abaelards Ternar Macht/Weisheit/Güte wieder zu Ehren. An sich ist nicht nur der Vater mächtig, sondern sind es gleicherweise auch Sohn und Heiliger Geist; doch haben diese die göttliche Macht vom Vater, dem also allein die *«auctoritas»* des Ursprunges aller Macht zukommt. In entsprechender Weise lässt sich die Weisheit als das vollkommene Erfassen der Wahrheit und die alles verbindende und vollendende Güte und Liebe dem Sohn bzw. dem Heiligen Geist appropriieren (d.h. einem von ihnen an sich gemeinsame Vollkommenheiten der Gottheit besonders zueignen). Was uns dazu berechtigt, ist die Erkenntnis, dass in ihren Werken die Trinität zwar als Einheit wirksam ist und erkannt wird, aber nicht als gesichtslose starre Ursacheneinheit, sondern als in sich bewegte Lebenseinheit. Der Reichtum des göttlichen Seins wird als Mannigfaltigkeit, die die Einheit nicht sprengt, durch die Fülle der Werke Gottes veranschaulicht.

Die Kritik mönchischer Theologen wie Bernhards von Clairvaux (+1153) und Wilhelms von Saint-Thierry (+1148) an den Bemühungen der genannten scholastischen Theologen, Begriffe, mit denen unsere Vernunft die ihr zugängliche geschaffene Wirklichkeit begreift, auf das Göttliche zu «übertragen»[23], findet sich bei *Hugo von Saint-Victor* (+1141)[24] so gewendet, dass die scholastische Methode nicht einfach abgelehnt, aber unter die Frage gestellt wird, wie unsere Vernunft es vermeiden kann, das Göttliche auf ihre Ebene, d.h. die der geschaffenen Natur, herabzuziehen, und wie dagegen unsere Vernunft fähig wird, sich dem Göttlichen anzunähern. Wenn sie sich mit der Trinität befasst, muss unsere Vernunft ihre gewohnten Bereiche verlassen, ihren Blick über sich selbst hinaus richten. Denn welche Art von Erwägungen kann sie da anstellen? Die Wahrheit der Trinität wird uns nicht *«ex ratione»* verständlich, d.h. nicht durch schlüssige Beweise aus dem Eigenvermögen unserer Vernunft. Die Wahrheit der Trinität ist aber auch

[23] M. A. Schmidt, Scholastik, KIG II G_2, 94–97.

[24] J. Hofmeier, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, MThS.S 25, München 1963, bes. 177–308; Simonis (A. 4) 67–92.

nicht unserer Vernunft ganz und gar unzugänglich und unverfügbar, *«supra rationem»,* wie ein göttliches Geheimnis oder Wunder, das der Glaube nur annehmen, nicht verstehen kann. Vielmehr wird uns, wenn wir uns vom Glauben über das wahre Sein Gottes erleuchten lassen, unserer Vernunft ein Anteil an dem gegeben, was sie von sich aus nicht erschliessen konnte, das sie nun, ist es offenbart worden, nicht einfach akzeptieren muss, sondern «nach dem Mass» ihres Vermögens, *«secundum rationem»,* zu verstehen suchen darf.[25] Unter diesen Voraussetzungen lässt Hugo sich von den psychologischen Analogien Augustins helfen, «von der Anthropologie aus den Schritt auf die Theologie zu wagen... und auf die Trinität zu schliessen.»[26] Zu einem Schluss vom Kosmos auf die Trinität (mit «der Frage nach dem Schöpfungsplan, wie er in der Weisheit Gottes enthalten ist, nach dem Schöpfungsziel, das in der Güte begründet ist..., und der erfolgten, also der tatsächlichen Schöpfung, die nur aus der göttlichen Allmacht geschehen kann») verhilft der abaelardische Ternar.[27]

Die den Augustiner-Chorherren (regulierten Kanonikern) eigene Verbindung des Weltgeistlichen mit dem Mönchischen zeigt sich bei verschiedenen Viktorinern auch in ihrer Theologie, und zwar in verschiedenen Weisen der Kombination. Die Frage, ob unsere Vernunft, wenn sie sich um das Geheimnis der Trinität bemüht, mehr erleuchtet, über sich selbst hinausgehoben oder mehr ihres Versagens inne wird, bleibt bei Hugo in der Schwebe. *Richard von Saint-Victor* (+1173)[28] aber wagt es, seine Trinitätstheologie auf eine Stufe des Vernunftverhaltens zu heben, auf welcher unsere Vernunft nicht mehr nach ihren Massen und doch sehr sicher arbeitet, sich selbst entrückt und dennoch ganz artikuliert ist. Auf dieser Stufe dessen, was «über die Vernunft und doch nicht an ihr vorbei» geht[29], vermag sich unser Denken zu halten, wenn es Einblick *(intelligentia)* erhält, um die notwendigen «Gründe aus dem tiefen und geheimnisvollen Schoss der Natur hervorzulocken und gewissermassen aus einem innersten Heiligtum der Weisheit herauszuholen, um sie allgemein zugänglich zu machen» (*De Trinitate* I 4).[30]

[25] Simonis (A. 4) 87–89.

[26] Hofmeier (A. 24) 232; vgl. 223–225.

[27] Hofmeier (A. 24) 225–227; Zitat: 227.

[28] A.-M. Ethier, Le *«De Trinitate»* de Richard de Saint-Victor, PIEMO 9, Paris–Ottawa 1939; H. Wipfler, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich, BGPhMA XLI 1, Münster 1965; Simonis (A. 4) 93–114.

[29] Zu den 6 Stufen der Kontemplation nach Beniamin maior I 6, besonders der fünften *(«supra rationem, sed non praeter rationem»)* s. M. A. Schmidt (A. 23) 108.

[30] *«...rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere.»*

Unter dieser Voraussetzung bedarf es keiner Kategorienübertragungen und Analogien, die gewissermassen von aussen oder von unten die Strukturen des dreieinigen Göttlichen erhellen.[31] Richards «übervernünftig-vernunftgemässe» Trinitätslehre nähert sich damit dem Problem der göttlichen Einheit und ihrer personalen Vielheit ganz anders als die Porretaner. Das Verständnis der Vielheit muss nicht mühsam von aussen und mit Analogien an das Verständnis der Einheit als der eigentlichen göttlichen Seinsweise herangetragen werden; es ergibt sich vielmehr aus dem innersten Verständnis der Einheit.

Auf der Höhe seiner Ausführungen über die Wesensattribute Gottes erwägt Richard, «wie unbegreiflich und gänzlich unfassbar *(omnino inaestimabilis)* die Einfachheit jener wahren und höchsten Einheit ist» (*De Trin.* II 20), indem hier Identität mit unendlicher Vielfalt, Einfachheit mit unermesslicher Grösse, «wahre Einheit mit der Gesamtheit ihrer ganzen Fülle» *(vera unitas cum totius plenitudinis universitate)* zusammenkommen (II 21), um sodann aus dieser Fülle eine *«pluralitas personarum»* zu begründen. Der Fülle des höchsten Gutes kann die Liebe, das Beste und Vollkommenste, das es überhaupt gibt, nicht fehlen. Eigentliche Liebe aber kann sich nicht auf das eigene Selbst beschränken. *«Oportet itaque, ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest»* (III 2). Aber erst in der Gemeinschaft mit einer dritten Person, der die zwei ersten das Glück ihrer Liebe nicht vorenthalten, ist diese vollkommen (III 11). Die Weise, in der hier von Person die Rede ist, ist von den üblichen Definitionen, die den Begriff «Substanz» enthalten (IV 6), also auch von der des Boethius (IV 21), sehr verschieden. Richard redet nun aber keineswegs von Relationen der einen Substanz oder Natur Gottes, sondern von ihren «Existenzen». Dieser Begriff zielt auf «jemanden», nicht auf «etwas». «Weiter lässt sich bei der Person unterscheiden zwischen dem, was dieser Jemand ist, und dem, woher er das hat, was er als seine Natur oder Substanz besitzt. Diese beiden Gesichtspunkte kann aber der Begriff der *‹existentia› (sistere ex)* ausdrücken.»[32] Als *«divinae naturae incommunicabilis existentia»* definiert (IV 22), ist die Person von der Substanz wie *«modus obtinendi»* von *«modus essendi»* zu unterscheiden (IV 11). Richard beeilt sich hier, hinzuzufügen, dass von «Besitz» *(obtentio)* zu reden, schlecht zur Betrachtung göttlicher Dinge zu passen scheint. Der eine Ausdruck *«modus obtinendi»* müsse hier dazu dienen, um sowohl Weisen des Gebens als auch

[31] Der abaelardische Ternar wird gegen Schluss des Werkes (VI 15) kurz als eine Benennung der drei Personen im Sinn der Appropriation behandelt.

[32] Simonis (A. 4) 111 zu *De Trin.* IV 7. 11–14.

solche des Empfangens auszudrücken (ebd.). Geben und Empfangen scheint in der Tat auch nach unserm Verständnis mehr zu sein als «Besitz». Geben und Empfangen ist darin begründet, dass die Liebe in ihrer vollkommenen Fülle weder *«avara reservatio»* noch *«inordinata effusio»* ist (III 4). So wird das göttliche Wesen nicht einfach und nicht irgendwie «besessen», wie man eine Sache besitzt, behält oder weggibt, sondern in der vollkommensten Weise mitgeteilt. Diese Personen haben an einem Zusammenhang vollkommener Selbstmitteilung teil. In ihm sind sie diese Personen, jede «unmitteilbar», insofern sie ihren eigenen *modus* des Gebens oder Empfangens hat.

Insofern Richards Begriff der göttlichen Wesensvollkommenheit sowohl die Einheit als die Beziehung «zum Andern» umfasst, ist der Grund für das Hervortreten *«(existere)* der Personen ein substantial-relativer Sachverhalt. Die Frage nach dem Grund für das selbständige Sein *(subsistere),* das einer göttlichen Person in ihren Relationen zukommt, scheint damit aber nicht ganz geklärt. Ist die ganze Gottheit als ein Sachverhalt ewiger Selbstmitteilung zum Andern hin verstanden, dann bleibt die Frage, wie der Vater dem Sohn und mit diesem dem Heiligen Geist vollmächtig eine Gottheit mitteilt, die als solche schon Mitteilung ist, wie er «Quelle» und «Erzeuger» in einer Gottheit sein kann, die schon in sich fruchtbar, zeugend, gezeugt, empfangend ist. Richards Weise, über den Kategoriengegensatz von Substanz und Relation hinaus zu gelangen, ist faszinierend. Die Frage bleibt, ob es genügt, sich Vater, Sohn und Heiligen Geist als Träger oder Exponenten eines geheimnisvollen dynamischen Zusammenhanges vorzustellen, der in ihnen waltet, sich in ihnen artikuliert, aber doch der Vorstellung einer kollektiven Gottheit nicht ganz entgehen mag.[33]

Es bleibt uns noch übrig, darauf hinzuweisen, dass, indem er diese Richtung einschlägt, Richard ein aller Beachtung wertes Korrektiv zu den Übertragungs- und Analogieversuchen Abaelards und Gilberts und ihrer Schulen darstellt, in denen die Einheit des göttlichen Wesens einleuchtender gewürdigt wird als die Personalität des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, in welcher jeder nicht ein Aspekt Gottes ist, sondern jeder für sich und alle zusammen der Eine Gott selber. Alle genannten und hier behandelten frühscholastischen Theologen aber geben eine «theologische Wegweisung»[34], die sich gegenüber der von *Petrus Lombardus* (+1160) und seiner Schule in der

[33] Zur Beurteilung des Personbegriffes Richards und der Einflüsse, unter denen er stehen mag, s. Wipfler (A. 28) 53–102; Simonis 113 f. (nach dem Richard im Unterschied von den griechischen Kirchenvätern von Gottes einem Wesen ausgeht, aber anders als Augustin von diesem als Liebe).

[34] Hödl (A. 2) 52

Trinitätslehre vertretenen Haltung[35] weniger durchgesetzt hat, aber heute durchaus unsere Beachtung verdient.

«Für Petrus Lombardus steht, wenn er vom göttlichen Wesen spricht, der Begriff des absoluten Seins im Vordergrund. In der Darstellung der Einfachheit des göttlichen Wesens erweist er sich... als Schüler des hl. Augustinus. Daneben tritt der Begriff des ‹*summum bonum*› in den Hintergrund»[36] – und führt die Frage, wie oder wodurch die durch ihre Relationen unterschiedenen göttlichen Personen diese ihre Bezogenheit nun eigentlich «erhalten» (vgl. Richards «*obtinere*»), in schwierige und sehr abstrakte Begriffsarbeit.[37] «Die appropriative Trinitätstheologie» Abaelards und der Porretaner jedoch «betrachtet den einen Gott in der Gemeinschaft der göttlichen Personen und beschreibt dieses Zusammensein als echtes Gegenüber-Sein des Grossen, Weisen und Guten, als Füreinander-Sein im Gönnen, Nehmen und Danken.»[38] Göttliches Sein als Zusammen, Gegenüber und Füreinander – unter diesem Gesichtspunkt bezieht auch Richard von Saint-Victor Gottes Wesen und die göttlichen Personen aufeinander. Keiner der Genannten macht – nach einer Tendenz der griechischen Kirchenväter, deren zu Augustin gegenläufiger Einfluss auf eine bestimmte Richtung in der Scholastik oft behauptet wird, aber umstritten ist – «die Dreiheit der Personen zum Mittelpunkt» seiner «Reflexion»[39]; jeder geht in seiner Weise von Fragen der Wesenseinheit Gottes aus, steht da bei Augustin oder in seiner Nähe. Jeder aber fährt in seiner Weise mit Fragen zur Begründung der drei Personen in der Wesenseinheit fort, die andere Wege einschlagen als die scholastische Hauptlinie, die von Augustin über Petrus Lombardus zu Thomas von Aquin verläuft. Dabei kommen sie näher zu den griechischen Kirchenvätern, auch wenn die Einflüsse, die sie von diesen empfangen haben, weniger bedeutend sind, als oft angenommen wird.[40]

Martin Anton Schmidt

[35] J. Schneider, Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus, MThS.S 22, München 1961. Vgl. auch Wipfler (A. 28).

[36] Schneider (A. 35) 29.

[37] S. z. B. zur Ausbildung der Lehre von den Relationen, Proprietäten und Notionen: Schneider (A. 35) 139–180; vgl. Wipfler (A. 28) 103 ff. und Hödl 9. 35 f.

[38] Hödl (A. 2) 58.

[39] Horst (A. 4) 181.

[40] Vgl. A. 18 u. 33.