

# Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes

Autor(en): **Stohr, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **10 (1932)**

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762507>

## **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.

# Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes.

Von Theol.-Prof. Dr. Albert STOHR, Mainz.

---

Dieses Lehrkapitel der albertinischen Trinitätslehre empfiehlt sich wohl zu gesonderter Betrachtung, einmal weil es zur Auseinandersetzung mit den Griechen zwingt, und dann auch, weil sich hier ganz bestimmte Schuleigentümlichkeiten zeigen müssen — also zwei Gründe, die besonderes Interesse verheißen. Die Berührungen der Scholastiker mit der griechischen Denkweise waren nicht sehr innig. Selbst der Aquinate verrät nicht viel Verständnis für die besondere Auffassung mancher griechischer Väter.<sup>1</sup> Da ist es reizvoll, die oft recht stammelnden Versuche großer Lateiner zu beobachten, griechische Väterstellen zu interpretieren und dem eigenen Denken einzuordnen. Und was die scholastischen Divergenzen unter den Lateinern selbst angeht, habe ich anderwärts schon gezeigt, daß vor allem *Richard v. St. Viktor* eine neue Denkweise inauguriert, die sich im Laufe der Zeit weites Terrain eroberte.<sup>2</sup> M. Schmaus hat im großen Stil diese Linie weiter verfolgt in seinem gewaltigen Band über den Liber propugnatorius des Thomas Anglicus.<sup>3</sup> Das Dreigestirn Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Ulrich v. Straßburg steht an einem Punkte, wo die richardische Richtung eine energische Zurückdrängung erfährt zugunsten der augustinischen Tradition in der Trinitätslehre. Aller Wahrscheinlichkeit nach kommt unserem neuen Heiligen dabei eine entscheidende Rolle zu. Wir dürfen also hoffen, mit unserer Themawahl einen Schnittpunkt wichtiger Linien gefaßt zu haben.

<sup>1</sup> Vgl. sein Werkchen *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum*.

<sup>2</sup> Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jahrhunderts. *Tübinger Theol. Quartalschrift* 1925, 113-135; vgl. meine *Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Münster 1923, und *Trinitätslehre Ulrichs v. Straßburg*, Münster 1928.

<sup>3</sup> Münster 1930.

In seiner *Summa*, die eine selbständige Gedankenordnung erlaubte im Gegensatz zu dem gebundenen Sentenzenkommentar, widmet Albert unserer Frage die Quaestio 31 und behandelt im 1. Membrum den zweiten Hervorgang in Gott ganz allgemein, im 2. verschiedene Modi dieses Hervorgangs, im 3. die Kontroverse mit den Griechen.

1. Die Argumente des 1. *Membrum* sind erfüllt von Gedanken *Richards*. Albert sieht darin nur Variationen des Grundthemas vom *höchsten Gut*, *cujus est optima adducere*. Für das höchste Gut genügt zur Erfüllung der durch Dionysius geforderten *diffusio sui* nicht eine solche *per modum naturae* (*per generationem*), sondern es muß hinzukommen eine solche *per voluntatem* (*amorem*), wodurch höchste Freude (*summa delectatio*) erzielt wird. Diese innergöttliche Liebe, die aber gleichzeitig ein Hervorgang ist, bedeutet zugleich etwas Göttliches und etwas vom Prinzip des Ausgangs Verschiedenes — also eine neue göttliche *Person*.<sup>1</sup> — Die zweite Formulierung findet der Gedanke also: *Summum bonum* ist identisch mit *summa diffusio*. Dieses Höchstmaß von Mitteilung liegt auf dem Wege der *Natur* vor bei der *Zeugung*, die einen *Ebenbürtigen* hervorbringt. Also muß auch die Diffusion der *Liebe* ein vollkommenes Gleichbild zum Ziel haben, d. h. *a*) etwas Göttliches, *b*) einen *distinctus per proprium existentiae modum* — also eine dritte göttliche *Person*.<sup>2</sup> — Der fruchtbare Begriff des dritten Arguments ist die *Freigebigkeit* (*largitas*; *Bonaventura* und die Franziskaner sagen lieber: *liberalitas*). Diese besagt nach Aristoteles *in amore et delectatione dare*. Also muß die Voraussetzung alles Schenkens, die Liebe, schon vor dem Schenken ausgegangen sein, die wiederum als innergöttlich und persönlich verschieden gefordert wird.<sup>3</sup> — Nun folgt der ganz spezifisch *Richardische* Gedanke, daß die *Summa caritas* nicht enge Privatliebe sein kann, sondern «*in dilecto velit habere condilectorem*». Das Nichtvorhandensein dieses *condilector* könnte nur seinen Grund haben in der Unfähigkeit, ihn hervorzubringen, oder in einem neidischen Nichtwollen, was beides mit der Allvollkommenheit des höchsten Gutes unvereinbar ist.<sup>4</sup> — Der nächste Punkt sagt dasselbe kürzer im Anschluß an die Stelle des Aristoteles, daß die Vollendung der Freundschaftslove erst bei der Dreizahl erreicht sei.<sup>5</sup> — Dann werden die in der Franziskanertheologie geläufigen Gedanken

<sup>1</sup> Fund. 1 (Ausgabe Jammy XVII, 178<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Fund. 2 (178<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> Fund. 3 (178<sup>b</sup>).

<sup>4</sup> Fund. 4 (178<sup>b</sup>).

<sup>5</sup> Fund. 5 (*ibid.*).

von den zwei möglichen Produktionsweisen in der vernünftigen Kreatur : *modus naturae* (*generationis*) und *amicitiae* (*voluntatis*), zum Ausgangspunkt gewählt. Die Freundschaft ist eine so nützliche und angenehme Sache, daß nach Aristoteles niemand freudlos leben möchte, wenn er auch sonst alle Güter besäße. Nun muß aber dieser doppelte *Modus procedendi*, der in der Kreatur sich findet, in Gott sein hohes Vorbild haben, also außer dem *Filius unigenitus* auch der *Spiritus* vom Vater ausgehen. <sup>1</sup> — Das siebente und letzte Argument ist nur eine Wiederholung des vierten in Anlehnung an das Augustinuswort, es sei nichts süßer als gegenseitige Liebe. <sup>2</sup>

Im *Corpus articuli* wird nochmals auf Richard hingewiesen. Zwar sind nicht ausdrücklich die eben besprochenen Argumente gebilligt, aber man darf sie doch in die Rückbeziehung auf seine Darlegungen in der Abhandlung *De summo bono* (Tr. 6, q. 29, m. 1, art. 2) einbegreifen. Damals hatte Albert die Einschränkung gemacht, daß diese Argumente *per adaptationem factae sint*, bezeichnete sie aber dennoch als *concedendae*, weil *piae et bonae et catholicae*. <sup>3</sup> Jetzt erklärt er : Richards Gedanken hätten die *Convenienz* der Dreipersönlichkeit Gottes gezeigt. Und nach dem hl. Anselm könne man das für Gott *Conveniente* sogar als *Notwendigkeit* bezeichnen. <sup>4</sup> Der Hauptteil des *Corpus* weist in Pseudo-Dionysius auf die *Hauptquelle* all dieser Gedanken hin, *auf den Neuplatonismus*, der unseren Heiligen je länger desto mehr anzog. Dionys behauptet in seinem Werke *De divinis nominibus*, daß auch in Gott die Liebe « *extasim facit, non sinens ipsum sine germine esse* ». Und das muß Geltung haben, nicht nur vom *germen naturae*, sondern auch vom *germen voluntatis*. Und so nennt man die beiden ausgehenden Personen *divini flores et divina germina*. <sup>5</sup>

Neben diese neuplatonisch-richardische Strömung tritt dann noch bescheiden das augustininische Erbe : seine psychologische Denkweise betont die Tatsache, daß im Menscheng Geist das soeben gebildete Gedankenbild die ganze Liebe der Seele auslöst (*statim in ipsum verbum diffundit amorem tantum quanta est mens et quanta notitia*) und fordert in Gott ein entsprechendes Vorbild. <sup>6</sup>

Die dagegen erhobenen *Einwände* zielen nach ganz verschiedenen Richtungen, wollen aber gemeinsam das Zwingende der vorgebrachten

<sup>1</sup> Fund. 6 (178<sup>b</sup>).

<sup>3</sup> 162 und 163<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Fund. 7 (179<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> 179<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> corp. (179<sup>a</sup>).

Argumente abweisen. Die beiden ersten Gedanken steigern die Wucht der Diffusionstendenz ins Unendliche. Die *summa diffusio* kann nicht schon bei der dritten Person Schluß machen. Darauf antwortet Albertus ganz im Bann der Ideen Richards: bei der *multiplicatio formalis* (die *materialis* scheidet aus, weil sie sich nur auf unvollkommene Wesen bezieht) kommt nur eine *diffusio in tres* in Frage. Die erste Person ist ursprungslos, aber selbst Ursprung; die zweite ist Ursprung und zugleich entsprungen; die dritte ist entsprungen, aber nicht Ursprung. Eine neue Variation ist nicht denkbar. Also muß die dritte Person als absoluter Schlußpunkt der Entfaltung gelten. Unvollkommene Wesen pflanzen sich um deswillen so ungehemmt fort, weil sie ein so mangelhafter Ausdruck ihrer Idee sind. Da muß die Zahl der Verwirklichungen das ersetzen, was an der Qualität abgeht. Und vielleicht findet sich dann unter den vielen Exemplaren *eines*, das sich dem Ideal ziemlich stark annähert.<sup>1</sup> — Nach der entgegengesetzten Richtung zielen die beiden anderen Einwendungen: sie meinen, die Liebe könne doch auch Selbstliebe sein; sonst könnte doch nicht die Liebe zu sich selbst Maß und Norm der Nächstenliebe sein, sonst wäre ja auch die Liebe Gottes zu sich selbst unmöglich unter der Voraussetzung, daß es in Gott keine Dreipersonlichkeit gäbe. Darauf erwidert unser Lehrer, daß die auf das eigene Ich beschränkte Selbstliebe allerdings nicht das Vornehmste im Genuß der Liebe wäre; ja selbst in der Gottheit wäre bei Abstraktion der Personen ein seliger Vollbesitz seiner selbst in Freude und Liebe nicht mehr denkbar.<sup>2</sup>

Zusammenfassend dürfen wir sagen: der Heilige Geist geht hervor als die Person der *Liebe*. Diese These wird im wesentlichen begründet und erläutert durch die Gedanken des Viktoriners *Richard*, St. Augustins bekannte Analogien zum Menschegeist klingen gerade nur an.

2. Mit der genaueren Abgrenzung dieser Idee beschäftigt sich das 2. *Membrum*. Das Spiel der Argumente richtet sich zunächst darauf, den Hervorgang des Heiligen Geistes mit der Zeugung des Sohnes zu identifizieren (Fund. 1-9); die folgenden drei Gedanken bezwecken die Klärung des Rechtes, ihn *nexus* zu nennen — in Attacke und Gegenstoß.<sup>3</sup> Das *Corpus articuli* baut sorgfältig und durchaus originell die Ordnung der einzelnen Aspekte auf, unter denen die dritte göttliche Person erscheint. Grundlegend ist für die zweite Prozession der *modus*

<sup>1</sup> ad 1 und 2 (179<sup>b</sup>).

<sup>2</sup> ad 3-4 (179<sup>b</sup>).

<sup>3</sup> 180<sup>a</sup>/b.

*caritatis*. Die Liebe ist ihre formelle Prägung, die dritte Person also die Person der höchsten, weil innergöttlichen Liebe. Die erste Wirkung der Liebe aber ist die *Einigung*, daher wird die dritte Person mit Recht als Band (*nexus et vinculum*) bezeichnet. *Dann* erst setzt eine weitere Folgewirkung ein, nämlich die begeisterte Tendenz hin zum Geliebten (*spiritus*), die sich in gehobener Bewegung und im Erguß von Worten ausspricht (*multiplicativus est spiritus et emissivus; ut cordis bonum, quod in corde est conceptum et formatum, vehat in dilectum; per modum vestoris verbi et virtutis*). St. Dionysius redet darum von der extasis. Für diese dritte Stufe führt Albert nach Galenus und Avicenna ein uns heute etwas merkwürdig anmutendes Beispiel an: wenn einer liebeskrank ist, man kennt aber nicht den Namen der Geliebten, dann mag der Arzt die Schlagader berühren und viele Namen nennen. Trifft er nun den Namen der Geliebten, dann schlägt die Ader kräftiger und schneller — ein Beweis für die befeuernde Kraft der Liebe (*inspirat; daher der Name spiritus*). In dieser Linie: *amor, nexus, spiritus* wird *ein procedere* klar sichtbar, aber nicht die Tendenz zur Artgleichheit, die sich bei der *generatio* findet; und so bleibt es für den zweiten Hervorgang bei dem allgemeineren Namen: *processio* im Unterschied zu dem engeren der *generatio*. So sieht also Albert den Unterschied zwischen *generatio* und *processio* gerade wie *Thomas* im Vorhandensein der Tendenz der Artgleichheit bei jener und in ihrem Fehlen bei dieser. Er kommt zwar dann noch auf den Versuch *einiger* Theologen (*quidam*) zu sprechen, die das Recht der *generatio* gründen in einen höheren Grad von Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn (beide sind produzierende Personen, was der Heilige Geist nicht ist; so hatte es *Richard* gedeutet). Diesem Gedanken will er nicht eine *convenientia* abstreiten, aber den Rang einer wirklichen *ratio* will er ihm nicht zugestehen. Denn es werde zum Begriff eines Sohnes nicht erfordert, daß er mit dem Vater den *modus existendi* gemein habe, sondern nur Natur und Spezies.<sup>1</sup>

Aus den Antworten auf die Argumente und Gegenargumente sei nur ein Doppeltes hervorgehoben: einmal der Hinweis auf die vollständige Einzigartigkeit dieser zweiten Prozeption, die keine vollkommene Parallele hat im Geschöpflichen, weil es in diesem Bereich eine absolute Einfachheit nicht gibt<sup>2</sup>, und dann eine kleine Unrichtigkeit

<sup>1</sup> corp. (180<sup>b</sup>/1<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> ad 1 und 5 (181<sup>a</sup>).

im Bericht über die Ansichten Richards. Albert berichtet, daß nach diesem feinsinnigen Denker der amor gratuitus der Vater sei, der amor debitus der Sohn, der amor ex utroque permixtus der Heilige Geist (jeweils per appropriationem, nicht per proprium). Daß dies nicht stimmen kann, ergibt sich schon aus der Folgerung, die Albert selbst zieht, daß nämlich die Liebe am meisten dem Vater eigne, dann dem Sohne und am wenigsten dem Heiligen Geiste. Und tatsächlich ist es bei Richard auch so, aber nur deswegen, weil er nämlich den *Geist* als amor debitus bezeichnet und den *Sohn* als amor mixtus: d. h. der Heilige Geist ist *nur* empfangend, also debitus, und der Sohn empfangend, aber auch gebend, also mixtus.<sup>1</sup>

Auch hier finden wir also starke Beziehungen Alberts zu Richard, daneben aber *eine beachtliche Originalität*, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hinweis auf St. Augustins psychologische Analogien.<sup>2</sup>

3. Nun zur Kontroverse mit den *Griechen*! Als Stütze für die Einsicht in die lateinische Position führt unser Lehrer zunächst an die Gewohnheit der Heiligen Schrift, die dritte Person Geist des *Sohnes* zu nennen. Der Genetiv weist hin auf ein kausales Verhältnis zwischen Sohn und Geist. Nun müssen aber die causa materialis, formalis und finalis, wie einzeln gezeigt wird, ausscheiden; es bleibt die causa *efficiens* übrig, d. h. der Sinn: Spiritus a Filio. Nachdrücklich sucht Albert auch zu beweisen aus der *Sendung* des Heiligen Geistes durch den Sohn (Joh. 15). Das Axiom ist unerschütterter, daß der Sendende jeweils das Prinzip des Ausgangs ist; soll doch nach Augustin Zweck der Sendung sein, daß man den Ausgang einer bestimmten Person von einer anderen erkennt. Mag der Sprachgebrauch bezüglich des Sichschenkens weitherziger sein (Pater dat se, aber niemals mittit se), so steht er doch hinsichtlich des Sendens unerschütterlich. — Ähnlich sind die Gedankengänge des nächsten Arguments, nur daß die biblische Grundlage nicht so sicher steht. Die Griechen leugnen den *zeitlichen* Ausgang vom Sohne nicht, lassen aber die Folgerung auf den *ewigen* nicht zu. Das läßt Albert nicht gelten. Der zeitliche Ausgang ist nach *Augustin* das Bild und die Sichtbarmachung des ewigen. Wenn also die Griechen den zeitlichen Ausgang vom Sohne konzedieren, können sie sich dem ewigen nicht entziehen. — Und nun noch die bekannte Beweisführung des hl. Anselm, die auf Boëthius basiert und später zum

<sup>1</sup> Fund. 7 und ad 7 (180<sup>a</sup> und 181<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> ad 8 (181<sup>b</sup>).

Allgemeingut der gesamten Scholastik geworden ist. « Personae divinae in omnibus eadem sunt, nisi ubi distinguit inter eas oppositionis relatio. » Albert hat dieses Prinzip sehr stark betont. Seinem Schüler Ulrich zum Vorbild<sup>1</sup>, hatte er für einen Personenunterschied gefordert 1. spezifische Prägung der Person, 2. einzig durch die *proprietas originis* und 3. nur solche durch relativen *Gegensatz*.<sup>2</sup> Nun kann er hier einhaken. Vaterschaft und Sohnsein unterscheiden diese beiden Personen nicht von der dritten, wohl aber gegenseitig, weil sie eine *oppositio relationis originis* darstellen. Auch die aktive Spiration unterscheidet den Geist nur vom *Vater*, wenn nicht der Sohn als aktiver Spirator angesehen wird. Es fiel also der Unterschied zwischen Sohn und Geist, wenn man auf das *Filioque* verzichten wollte. Denn das umgekehrte Verhältnis: *Filius a Spiritu* kommt gar nicht in Frage.<sup>3</sup> Das *Corpus articuli* bietet hier keinerlei Material, sondern bestätigt nur in knapper Wendung die Schlagkraft der angeführten Argumente.

Wir dürfen also sofort zu den *Einwendungen* der Griechen und ihrer Diskussion durch Albert kommen. Zunächst steht der Hinweis auf das Fehlen dieser Lehre in der *Heiligen Schrift*, während der Ausgang vom Vater dort ausdrücklich gelehrt wird (Joh. 15). — Albert erwidert darauf: der Heiland wolle mit der Feststellung des Ausgangs vom Vater keineswegs den Ausgang von ihm selbst leugnen; sondern er übergehe diesen Punkt demütig, wie er ja auch sonst augenscheinlich Eigenes dem Vater ausdrücklich zuschreibe; Joh. 7: *mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.*<sup>4</sup>

Diese landläufige Einwendung findet eine Ergänzung *ex auctoritate* durch den ebenfalls damals weitverbreiteten Hinweis auf das *Symbolum Nicaenum*: in ihm fand sich das *Filioque* nicht, es ist ein späterer Zusatz. Archäologisch interessant, aber auch nachzuprüfen wäre die Behauptung, daß Papst Leo am St. Petersaltar das *Nizänum* auf Silber tafeln habe anbringen lassen. Die Griechen behaupteten nun, die Lateiner seien dem Anathem verfallen, weil das Konzil selbst alle unter den Bann stellte, die am Symbol etwas zfügten oder wegstrichen. — Die Antwort unseres Heiligen betont, daß das *Nizänische Glaubensbekenntnis* nicht alle Glaubensartikel enthalte, wie ja augenfällig das *Bekenntnis des Apostolicums* von der Höllenfahrt Jesu fehle. Das

<sup>1</sup> Vgl. meine Trinitätslehre Ulrichs v. Straßburg, S. 15 f.

<sup>2</sup> Sentenzenkommentar, dist. 10, art. 12 (XIV, 203<sup>b</sup>).

<sup>3</sup> Contra 1-4 (XVII, 182<sup>b</sup>).

<sup>4</sup> opp. 1 und ad 1 (182<sup>a</sup> und 183<sup>b</sup>).



Verbot des Konzils richte sich bloß gegen solche Zusätze, die falsch und mit dem bereits darin Gesagten im Widerstreit sind. Ein Zusatz, den die notwendige Sorge für die Reinheit des Glaubens der Kirche abringe, könne doch nicht verurteilt werden. Und wie notwendig der Zusatz des Filioque gewesen sei, beweise gerade der Irrtum der Griechen, die diesen Glaubenssatz leugnen.<sup>1</sup>

Besonders interessant aber sind uns Alberts Bemühungen um charakteristisch griechische Aussprüche. Da ist zunächst eine Stelle aus einer gefälschten Vita des Apostels Andreas: der Heilige Geist geht vom Vater aus und ruht im Sohne. Dasselbe behauptet Johannes v. Damaskus. Dahin wollten auch die Griechen zwei Stellen aus Joh. 1 beziehen, wo es heißt: der Heilige Geist steigt herab (vom Vater) und bleibt auf dem Sohne.<sup>2</sup> — Die Antwort Alberts will all diese Worte zunächst nur beziehen auf die *missio temporalis* des Heiligen Geistes zum Sohne. Bei ihm bleibt der Geist für immer und in quellhafter Fülle — im Unterschied zu allen Menschen, bei denen er oft leider wieder verdrängt wird.<sup>3</sup> Das Damaszenuswort nimmt er ernster. Zunächst äußert er einen leisen Zweifel an seiner Echtheit. Dann aber geht er darauf ein durch die Unterscheidung zwischen dem inneren und äußeren Wort. Jenes bezeichnet schon Augustin als «cum amore notitia». Das innere Wort geht vom Geiste aus und wird sofort Gegenstand von dessen Liebe, die dann aber auch vom Wort dem Geist zurückgegeben wird. Da haben wir das *procedere* der Liebe von Geist und Wort, womit ein gewisses *Ruhen* im Wort verbunden ist. Und so ist die Anschauung der *Lateiner*. Die *Griechen* hingegen beziehen sich mehr auf das *äußere*, gesprochene Wort. Und da liegen die Dinge anders: da geht der Hauch nicht mehr von beiden aus, sondern vom Geiste allein; und in ihm soll sich das äußere Wort bilden; das Wort ist so der Endpunkt des Hauches, in dem er zur *Ruhe* kommt. So ist die Vorstellung der *Griechen*, die aber die trinitarische Entfaltung direkt auf den Kopf stellt, und das Wort vom Geist abhängig macht. Darum wagt Albert die Worte: *sed haec sententia mihi non placet*.<sup>4</sup> Mag diese Deutung auch nicht erschöpfend sein und die griechische Denkweise nicht ganz treffen<sup>5</sup>, so zeugt sie doch von einer gewissen Kenntnis der Kontroverse, wie ja auch die

<sup>1</sup> opp. 5 und ad 5 (182<sup>a</sup> und 183<sup>b</sup>/4<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> opp. 2-4 (182<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> 183<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> ad 3 (183<sup>b</sup>).

<sup>5</sup> Vgl. etwa J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Joh. v. Damaskus, S. 171 ff.

altgriechische Lehre vom Geist als dem Boten des Wortes (*vehiculum verbi*) von Albert mehrmals erwähnt wird.<sup>1</sup> Die Behandlung desselben Problems im Sentenzenkommentar ist ausführlicher. Die Griechen kommen mehr zu Worte, aber in den Lösungen offenbart sich auch nicht mehr Kenntnis ihrer Besonderheiten.<sup>2</sup>

Nun erhebt sich noch *die zusätzliche Frage*: wie sollen wir uns das Zusammenwirken von Vater und Sohn in der Hauchung denken? Hauchen sie, insofern sie Vater und Sohn sind, also zwei? Oder insofern sie Gott sind, also eines Wesens? Ja, auch diese Antwort genügt nicht. Sie hauchen, insofern sie eins sind als *ein Hauchprinzip*. Weil Vater und Sohn im Verhältnis zur dritten Person nicht im Gegensatz stehen, sind sie *eins*, *ein* Hauchprinzip. Zwei hauchende Personen zwar (Albert sagt nicht nur *duo spirantes*, sondern sogar *duo spiratores*, was Thomas im Gegensatz zu Ulrich nicht billigt), aber nur ein Ausgang<sup>3</sup>; hier sehen wir das Vorbild für Ulrich, der meint: einerseits hauchen beide, *inquantum distincti sunt* (d. h. als zwei Subjekte), andererseits aber auch, *inquantum unum sunt*, d. h. eine Hauchkraft.<sup>4</sup>

Zum Schluß hält sich unser Lehrer verpflichtet noch kurz einzugehen auf *einige traditionelle Wendungen*, in denen dem Vater hinsichtlich der Hauchung eine gewisse Präponderanz zugebilligt wird. Da stellt er nun fest, daß ihm weder ein *prius* noch ein *plenius* zukommt, weil Vater und Sohn gleichewig und allseitig gleich sind. Aber dennoch wird dem Sohn die Hauchkraft zuteil vom Vater, so daß er eine gewisse *auctoritas originis* hat, die allerdings keine inhaltliche Vollkommenheitsüberlegenheit einschließt. Das ist auch der Grund, weshalb Augustin und Hieronymus behaupten, der Heilige Geist gehe *principaliter* und *proprie* vom Vater aus, wozu sie freilich nicht fügen: er gehe nur *secundario* und *improprie* vom Sohne aus. Der hl. Hilarius redet auch mit Recht davon, daß der Sohn bezüglich des Geistes die Mitte sei, eine Art Mittelursache, oder wie die Theologen sagen: *principium de principio*.<sup>5</sup> Hiermit streift er an eine Redeweise, die *Richard* in die Theologie eingeführt hat, daß nämlich der Heilige Geist *mediate et immediate a Patre* ausgehe. Man darf sie als überaus fein und tief-sinnig bezeichnen. Aber an diesem Punkte verweigert unser Heiliger

<sup>1</sup> Hier (183<sup>b</sup>) ad 3; m. 2. Fund. 9 (180<sup>a</sup>). ...

<sup>2</sup> Dist. 11, art. 6 (XIV, 212-4).

<sup>3</sup> ad q. 2 (184<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> *Stohr*, Die Trinitätslehre Ulrichs v. Straßburg, 44 f.

<sup>5</sup> ad q. 2 (184<sup>a</sup>).

dem sonst so verehrten Autor die Gefolgschaft und besteht fest auf dem *aeque immediate procedit a Filio*.<sup>1</sup> Freilich wird er hierin von seinem Schüler Ulrich wieder verlassen.<sup>2</sup>

Wir dürfen hier abbrechen mit der Feststellung, daß Albert eine interessante Stellung in der mittelalterlichen Trinitätslehre einnimmt — auf der Wasserscheide zwischen der richardischen Richtung, der er sehr sympathisch, aber nicht unkritisch gegenübersteht, und der augustinischen Tradition, die mit seinen Schülern Ulrich und vor allem *Thomas* wieder machtvoll zur Geltung kommt. Diese Stellung wird noch eine besondere Beleuchtung erfahren, wenn wir nun noch einem Glied der älteren Dominikanerschule das Wort geben, das stärker als Albert die seit Alexander von Hales herkömmliche Theologie vertritt: *Petrus v. Tarantasia* (sel. Innozenz V.). Um es sofort zu sagen, die Trinitätslehre dieses sel. Lehrers macht den Eindruck, als wäre sie ein Auszug oder eine getreue Nachgestaltung des Sentenzenkommentars des hl. Bonaventura. Freilich darf man nicht übersehen, daß doch auch selbständige Kraft vorhanden ist, die manchmal sich aufs schönste offenbart.

4. Die Parallelen zu den einleitenden Gedanken Alberts enthält schon die *dist. 2*, die Gelegenheit gibt, das Verhältnis von Einheit und Mehrpersönlichkeit in Gott zu erörtern. Im Wesentlichen Ideen *Richards*, trägt Petrus doch auch eigene Findungen vor. Da findet sich z. B., daß die Fülle alles Guten die höchste *Liebe* erfordert; diese aber kann *a)* nicht aufs eigene Ich gehen und *b)* nicht auf etwas Wesensfremdes. Hier wird ausdrücklich der Name Richards genannt.<sup>3</sup> Damit ist aufs engste verwandt der Gedanke, daß kein Besitz so recht freudvoll ist, wenn man keinen Genossen der Freude hat<sup>4</sup>; ebenso was das Corpus enthält, nämlich daß die höchste Diffusionskraft des summum bonum und seine vollkommene Liebe die Mehrpersönlichkeit verlangt. Die übrigen Argumente dieses Artikels sind höchstens neuplatonische Variationen zu richardischen Grundgedanken; daran kann auch des Autors ausdrückliche Berufung auf den großen Viktoriner nichts ändern. Das Universum bietet folgende Fälle: in einer Person ist eine Natur — Engel; in vielen Personen viele Naturen

<sup>1</sup> *Dist. 12, art. 1* (XIV, 217 f.).

<sup>2</sup> Die Trinitätslehre . . . , 49 f.

<sup>3</sup> *Dist. 2, q. 2, art. 1. Fund. 5* (Ausgabe der Sentenzen, Tolosae 1682, Tom. I, p. 21<sup>b</sup>).

<sup>4</sup> *Fund. 4* (*ibid.*).

— überall ; in einer Person mehrere Naturen — der Mensch (Leib und Seele je als Natur gerechnet). Nun verlangt die Vollendung des Universums auch noch die Verwirklichung der letzten Möglichkeit : eine Natur und mehrere Personen.<sup>1</sup> Es gibt ein Wesen, das zugleich von sich selbst und von Ewigkeit da ist ; ein anderes, das weder von sich selbst noch von Ewigkeit da ist ; nun muß es noch ein Mittleres geben ; von sich selbst und nicht ewig — das ist ganz unmöglich, also muß es ein ewiges Wesen geben, das nicht von sich selbst ist. Und das ist nur möglich innerhalb des göttlichen Wesens durch Personenmehrheit.<sup>2</sup> Es gibt eine partikuläre Natur ; sie ist unmitteilbar und unteilbar zugleich. Es gibt eine universale, die zumal mitteilbar und teilbar ist. Die Mitteilbarkeit ist eine Vollkommenheit, die gleichzeitige Teilbarkeit ein Mangel. Da nun alles Vollkommene sich in Gott findet, muß in ihm eine Selbstmitteilung ohne den geschöpflich unvollkommenen Modus der Teilbarkeit sein.<sup>3</sup> Diese Mehrheit kann aber im absolut einfachen Gott nur sein auf Grund der *Relation*, und zwar der *relatio originis* ; und da gibt es nur drei Möglichkeiten : unus a nullo, a quo alius ; alter ab alio, a quo alius ; alter ab alio, a quo nullus. Hiermit sind alle Kombinationen erschöpft.<sup>4</sup> Das wird nun im folgenden — immer in enger Fühlungnahme mit Richard — näher erläutert. Unter der Voraussetzung, daß es in Gott eine *summa plena et ordinatissima concors differentia et differens concordia* gibt, kann es in ihm nur eine *Dreifaltigkeit* geben. Eine einzige Person nur kann a nullo sein et a qua alii : denn wären die anderen nicht von ihr, dann bliebe sie allein und es gäbe keine Mehrheit ; und wären mehrere a nullo, dann bestünde zwischen ihnen als isolierten Größen keine Beziehung und Verwandtschaft, keinerlei Gemeinschaft (*germanitas*). Ebenso kann nur eine einzige von anderen sein, ohne daß von ihr wieder andere stammen. Denn käme sie nicht von anderen her, dann entbehrte sie der seligen Gemeinschaft, stammten wieder andere von ihr, dann gäbe es einen Prozeß in infinitum ; und wenn einer anderen Person unter den dreien die gleiche Eigenart zukäme, wäre wieder der lückenlose Zusammenhang unterbrochen und die *summa germanitas*, die engste Blutsverwandtschaft unmittelbaren Zusammenhangs, auf die Richard so großen Wert legt, bestünde nicht mehr. Ein gleiches gilt auch für

<sup>1</sup> Fund. 1 (21<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Fund. 2 (21<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> Fund. 3 (*ibid.*).

<sup>4</sup> art. 2. Fund. 1 (21<sup>b</sup>/2<sup>a</sup>).

die mittlere Person: mehrere solche mittlere Personen würden das unmittelbare Herkommen aller von jeder beteiligten Person unmöglich machen, also die *summa germanitas* zerstören; dazu käme noch die Schwierigkeit, daß die mittleren Personen entweder *per modum naturae* oder *voluntatis* ausgehen, also entweder näher an den Sohn oder an den Geist heranrücken und so wiederum die vollste Harmonie und das vollendete Gleichgewicht stören müßten. Es bleibt also bei der *Dreiheit* der Personen.<sup>1</sup> Eine ergänzende Bemerkung darf ich hier noch anfügen: die *caritas*, die treibende Kraft der zweiten Emanation ließe an sich mehrere *condirectores* zu, also eine Überschreitung der Dreizahl, aber die *summa caritas*, die die *aequalitas dilectionis* fordert und darum die *summa germanitas* erheischt, verlangt das Stehenbleiben bei der Trinität.<sup>2</sup>

Die dritte Person wird von Petrus ebenso wie von Richard und Albert als *condirectus* bezeichnet; der zweite Hervorgang als der Prozeß der Liebe; aber noch lieber als *processus liberalitatis* und mit besonderer Vorliebe als *processus amicitiae* benannt<sup>3</sup>; die Folgerung der späteren Franziskanerschule, daß es sich bei der zweiten Prozeßion um etwas Willkürlich-Freies handelt im Gegensatz zur ersten, wird aber nicht gezogen.

Interessant ist der Versuch, durch einen Vergleich Verständnis für die Tatsache zu gewinnen, daß der Heilige Geist das *Band* der beiden anderen Personen ist, obwohl er doch das Schlußglied in der trinitarischen Entfaltung ist und nicht die mittlere Person. Das wäre auch im Kreatürlichen so, wenn man sich zwei Körper denkt, die durch einen von beiden ausströmenden Saft zusammengekittet würden.<sup>4</sup>

Sehr ausführlich äußert sich Petrus zum Unterschied der beiden Prozeßionen. Daß man diesen gemeinsamen Terminus auf zwei so sehr verschiedene Vorgänge anwendet, kommt daher, daß in beiden eine *Emanation* vorliegt; die Appropriation des Ausdrucks aber für den zweiten Ausgang hat seinen Grund 1. darin, daß die dritte Person von *zwei* anderen ausgeht, also *magis videtur procedere*; daß sie 2. *ab uno in alium procedit*, worin wiederum ein *plus* vorzuliegen scheint; 3. endlich ist die spezielle Art dieser Prozeßion der zweiten gegenüber noch dunkler, weshalb sich das Festhalten an dem allgemeineren Namen

<sup>1</sup> I. c. art. 2 (22<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Dist. 10, q. 1, art. 1 ad 5 (92<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> Dist. 2, q. 2, art. 2. Fund. 4 (22<sup>a</sup>); dist. 13, art. 2, corp. (109<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> Dist. 10, q. 3, art. 1 ad 1-3 (95<sup>a</sup>).

empfiehlt.<sup>1</sup> Nun werden zwei in damaliger Zeit verbreitete Meinungen über diesen Unterschied registriert: die letzten Unterschiede, zu denen man vordringen kann, sind die *Relationen* — nach anderen die *modi procedendi*; das darf man aber nicht beziehen auf Intellekt und Willen; denn diese sind nur ratione verschieden; sondern man muß sagen: die erste Prozession erfolgt ab uno, die zweite a duobus, das sind *reale* Verschiedenheiten; Petrus selbst gibt eine kombinierende Lösung: die notionalen Akte sind formaliter durch sich selbst verschieden, originaliter aber durch die proprietates, insofern der eine von nur einer Person ausgeht, der andere von zweien<sup>2</sup>; der von Albert und Thomas forcierte Unterschied, daß nur die generatio kraft eigenen Wesens auf die Artgleichheit gerichtet ist, klingt auch bei Petrus an: namentlich an der Stelle, wo er betont, daß nicht jeder Hervorgang ex propria substantia schon generatio sei, wie der Hervorgang Evas aus Adam zeige.<sup>3</sup> Und dann dort, wo es heißt, daß die processio amoris nicht in eigener Kraft die Artgleichheit schaffe, sondern nur die vollkommene processio amoris, die sich im allvollkommenen Gott findet.<sup>4</sup>

*Den Griechen gegenüber* verlangt einen Hervorgang von beiden 1. die Vollkommenheit des Sohnes, d. h. die vollkommene Ähnlichkeit dem Vater gegenüber, 2. die Art des Hervorgangs als amor liberalis, 3. die Notwendigkeit einer persönlichen Unterscheidung vom Sohn, 4. die ratio germanitatis et aequalis amoris.<sup>5</sup> Die Punkte 2 und 4 sind aus den vorigen Ausführungen klar verständlich; der Punkt 3 ist allen Lateinern geläufig; der erste Punkt aber bedeutet ein Zugeständnis an Richard über Albert hinaus. Es kehrt in der Lehre vom Imago-Charakter des Sohnes wieder und stößt auf Schwierigkeiten, wo er sich mit dem Damaszener auseinandersetzen soll, der auch den Heiligen Geist als Bild des Sohnes bezeichnet.<sup>6</sup> Sonst bietet die Kontroverse mit den Griechen bei Petrus nichts besonderes; wie Albert, zitiert er Damaszenus, Dionys und Gregor v. Nazianz; die griechische Analogie vom Hauche, der das Wort begleitet, aber nicht aus ihm stammt, gibt er richtig wieder.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Dist. 13. q. 1, art. 2, corp. (107<sup>b</sup>).

<sup>2</sup> Ibid. q. 2, art. 1, corp. (108<sup>a/b</sup>); ibid. ad 3.

<sup>3</sup> Ibid. q. 2, art. 2 ad 1 (109<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> Dist. 10, q. 1, art. 2 ad 1 (93<sup>a</sup>).

<sup>5</sup> Dist. 11, art. 1, corp. (98<sup>a</sup>).

<sup>6</sup> Dist. 28, q. 3, art. 2, corp. und ad 1 (234<sup>b</sup>).

<sup>7</sup> Dist. 11, l. c. ad 1-4 (98<sup>a</sup>).

Sehr sorgfältig sind des Seligen Ausführungen über die Einheit des Hauchungsprinzips. Vater und Sohn hauchen nicht einfachhin, inquantum unum sunt, noch auch inquantum plures sunt, sed ut unum in principio, quo agunt<sup>1</sup>; dann formuliert er wieder anders: ut plures sunt sec. rationem agentium, non tamen sec. formam eos plurificantem idest paternitatem et filiationem, sed sec. formam, in qua conveniunt.<sup>2</sup> Das wird nun erklärt dahin, daß jeder Akt ausgeht von einer Person als der handelnden, aber auch von einer Potenz oder Quasipotenz als dem tragenden Prinzip. Und die *einzig*e potentia spirativa ist der unmittelbare Ausgangspunkt des Hauchungsaktes, daher auch seine Einheit.<sup>3</sup> So mag man denn reden können von duo spirantes, sogar von duo spiratores, aber der Hauchakt ist etwas durchaus Einheitliches und ein Mehr oder Früher kann es dabei für den Vater nicht geben. Zwar hat der Sohn vom Vater empfangen, aber *was* er empfangen hat, ist ihm mit diesem unteilbar *eins*.<sup>4</sup> Wie mag sich unser Autor nach solchen Ausführungen zur Frage stellen: geht der Heilige Geist aequae immediate von Vater und Sohn hervor oder nicht? Die Antwort ist wiederum sehr wohl abgewogen. Aequae immediate nach einer doppelten Richtung 1. im Hinblick auf das principium quo, die eine spirative Kraft, 2. im Hinblick auch auf die beiden spirantes, d. h. von beiden Personen geht der Heilige Geist gleich direkt aus. Und doch ist an dem immediate et mediate des Richard etwas Wahres, weil der Sohn vom Vater alles, auch die Hauchkraft empfangen hat; Richards berühmtes und treffendes Beispiel von Seth, der von Adam in doppelter Weise hervorging: unmittelbar durch Zeugung und mittelbar insofern, als die Mutter Eva auch von Adam stammte, freilich auf ganz besondere und wunderbare Art.<sup>5</sup> Dies Beispiel ist ein Plus gegenüber Albert und die noch sorgfältigere Art der Abgrenzung des aequae immediate ebenfalls. Vielleicht ist dies Bremsen gerade bei dem richardbegeisterten Petrus v. Tarantasia ein besonders nachdrücklicher Beweis dafür, daß Alberts kritische Haltung zu dem Viktoriner doch tiefen Eindruck gemacht und für das Verlassen seiner Spur durch Thomas und andere maßgebend geworden ist. Die Bewegung ging allerdings langsam, wie gerade Petrus zeigt.

<sup>1</sup> Ibid. art. 2, corp. (98<sup>b</sup>).

<sup>2</sup> Ibid. ad 2 in contra (99<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> Ibid. art. 3, corp. (99<sup>a/b</sup>).

<sup>4</sup> Dist. 12, art. 1 und 2.

<sup>5</sup> Dist. 12, art. 3 ad 3 (104<sup>a</sup>).

Erwähnt soll gerade noch sein, daß Petrus für gewisse griechische Formeln ein weiteres Herz hatte als andere. So verblüfft wohl nach den früheren Darlegungen einigermaßen, daß er die Redewendung zugesteht : procedit a Patre in Filium und umgekehrt. Doch denkt er sich da die Person, zu der er ausgeht, nicht als Empfänger des Heiligen Geistes, des Geschenkes, sondern als Objekt der Liebe, durch die er hervorgeht.<sup>1</sup> Auch für die Formel : a Patre procedit et in Filio requiescit weiß er etwas Neues zu sagen ; das sei deshalb gesagt, weil der Sohn nicht einer weiteren Person die Kraft zu hauchen vermittele.<sup>2</sup> Mag dies auch nicht den griechischen Gedanken exakt wiedergeben, so zeigt sich doch, wie tiefe Gedanken sich unser Autor gemacht hat, immer freilich im Bannkreis des Viktoriners Richard.

Wir schließen ab in dem Bewußtsein, daß unser neuer Kirchenlehrer gewiß nicht den Reifegrad der Lehre erreicht hat wie sein größerer Schüler Thomas, daß er aber auch in der behandelten Materie diesem den Stoff vorbereitet und auch die neue Richtung gebahnt hat. In wechselvollen und fruchtbaren Zeiten ist das Richtungfinden besonders schwer, aber auch besonders verdienstvoll. Und daß unser Heiliger für seine Zeit und für die größere Zukunft das geleistet hat, hat auch unsere kurze Festbetrachtung pro modulo suo wohl gezeigt.

<sup>1</sup> Dist. 10, q. 2, art. 2 (94<sup>a/b</sup>).

<sup>2</sup> Vgl. oben Seite 122, Anm. 5.

---