

Konrad Fischer

HINWEISE ZUR GOTTESLEHRE BONAVENTURAS ¹

Die nachstehenden Ausführungen bilden den Versuch, eine von mir unter dem Titel: « Das Verhältnis von *productio* und *reductio* in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras » erarbeitete und in Heidelberg vorliegende Studie zum Gottesbegriff Bonaventuras ² in größtmöglicher Raffung zusammenzufassen. Angesichts der Schwierigkeit der Materie sind dabei Unschärfen sowie eine gewisse Unausgewogenheit der Akzente in Kauf zu nehmen. Die folgenden Sätze können nicht mehr sein als Thesenmaterial, welches in allen Punkten ausführlicher Absicherung bedarf.

In den sog. Spätschriften Bonaventuras, zu denen hier auch das *Breviloquium* gezählt ist, finden sich an je verschiedener Stelle zwei Aussagen über die Hauptsache der Theologie. Die eine steht in *Hexameron* (=Hex.) 1, 37 (*Opera omnia* V, 335b), die andere in *Brevil.* 1, 1 (*Opera omnia* V, 210a). In *Hex.* I, 37 heißt es: ... *theologus* ... *considerat, quomodo mundus factus a Deo reducatur in Deum. Licet enim agat de operibus conditionis, principaliter agit tamen de operibus reconciliationis.*

Die Stelle aus *Brevil.* 1, 1 lautet: *principaliter* agit de *prinio principio, scilicet de Deo trino et uno.*

Beide Aussagen sprechen von der Hauptsache der Theologie. Soll dabei die eine Aussage die andere nicht ausschließen, so sprechen offenbar beide Aussagen, indem sie die Hauptsache der Theologie auf zweierlei Weise benennen, gerade darin sachgemäß von der *einen* Hauptsache der Theologie. Die *opera reconciliationis*, welche nach *Hex.* 1, 37 den Inhalt der *reductio* ausmachen, scheinen so der Bestimmung Gottes, nach der er als das *primum principium* der *Deus trinus et unus* ist, aufs innigste verbunden. Das ist bemerkenswert. Denn Gott ist *trinus et unus* nicht erst gegenüber der Kreatur, welche in *Hex.* 1, 37 als das *reducendum* vorausgesetzt ist, sondern Gott ist *trinus et unus* in sich. Und so stehen wir vor der Frage, ob und inwiefern die eine Aussage, die von *Hex.* 1, 37, ohne der anderen als ein Zweites hinzuzutreten, als sachgemäße Auslegung der immanenten Dreieinheit Gottes betrachtet werden kann.

¹ Erstveröffentlichung: Hinweise zur Gotteslehre Bonaventuras. In: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Ed. A. Pompei. Vol. I. Roma, 1976, 513 - 525.

² *Theol. Dissertation Heidelberg 1974*; veröffentlicht unter dem Titel: *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras*. FSÖTh. Bd. 38. Göttingen 1978.

Dieselbe Frage läßt sich auch schärfer formulieren und heißt dann: Sind die beiden Aussagen über die Hauptsache der Theologie so aufeinander zu beziehen, daß Gott nur, sofern er in der *reductio* seine sachgemäße Auslegung findet, in sich der *Deus trinus et unus* ist?

Eine ähnliche Problemlage ergibt sich im Blick auf die Hierarchienlehre Bonaventuras im *Hexaameron* (*Hex XX ff.: V, 424 ff.*). Gott, das trinitarische Urbild, findet sein vollkommenstes geschöpfliches Abbild in den Hierarchien der Engel, Kirche und Seele. Dieses hierarchische Abbild ist an entscheidender Stelle in seiner Abbildhaftigkeit unfertig, ungeschlossen und darin auf die futurische Dimension der Zeit verwiesen. Ich meine hier die bekannte und schwierige *ordo-futurus*-Stelle von *Hex. XXII*³. Vergegenwärtigt man sich ihren Stellenwert im Gesamtaufbau der Hierarchien, so zeigt sich ihre ganze Eigenart. In der Hierarchie der *Ecclesia militans* bilden nämlich die Orden der Zisterzienser, Prämonstratenser etc. als irdische Entsprechung der himmlischen Throne Gott den Vater vollständig ab⁴. Die Orden der Prädikanten und Minoriten sind als irdische Entsprechung der himmlischen Cherubim die vollständige Repräsentanz des Ineinanders von Vater und Sohn⁵. Dem durch die *Seraphim* figurierten Insein des Vaters im Hl. Geist dagegen fehlt noch sein vollständiges Abbild im Bereich der *Ecclesia militans*: Der *ordo futurus* ist noch nicht offenbar. Die Trinität in ihrer Urbildlichkeit selber hat an dieser Stelle ihr geschöpfliches Abbild noch nicht vollständig gefunden. Den letzten, die Gesamtheit der kreatürlichen Bilder Gottes vollendenden und in ihrer hierarchischen Abbildlichkeit zum Ziele führenden Baustein, den *ordo seraphicus*, erwartet Bonaventura in der Zukunft als die Vollendung der gesamten Kirche.

Dieser Sachverhalt führt über die oben angestellte Erwägung noch um einiges hinaus. Denn das Problem beschränkt sich jetzt nicht mehr nur auf die Frage, ob die *reductio* von Welt die sachgemäße Auslegung der immanenten Dreieinheit Gottes sei. Verweist die Ungeschlossenheit der geschöpflichen Bilder Gottes vielleicht auf eine der immanenten Vollkommenheit Gottes innewohnende Offenheit? Fällt gar im *V o 11 z u g* der *reductio* von Welt die Entscheidung über das innere und äußere Gottsein Gottes?

In der Eingangsvorlesung des *Hexaemerons* findet sich ein Absatz, der m.E. die gesamte hier angedeutete Problematik umreißt. Er steht in dem großen Zusammenhang, in wel-

³ *Hex. 22, 22 (V. 440b)*: *Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum. Ei dicebat: quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus ... Hic enim est maximima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti, non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire.*

⁴ *Hex. 22, 20 (V, 440b)*.

⁵ *Hex. ebd., n. 21 (V, 440b)*.

chem Bonaventura die Summe seiner christologisch bestimmten Wissenschaftslehre entfaltet: *incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus* (Hex. 1, 10; V, 330b). Und so ist Christus nach Hex. 1, 10 ff. nicht nur die Mitte der Eintracht, der Gerechtigkeit, der Bescheidenheit, der Lehre, der Entfernung und der Natur; sondern er ist vor alledem als erstes die Mitte der Essenz als Erstling in ewiger Zeugung: *Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primarium* (Hex. 1, 12; V, 33 la).

Diese letzte Aussage gewinnt ihre besondere Bedeutung, wenn wir untersuchen, in welchem Sinne Bonaventura das Mittesein Christi bestimmt. Der Sentenzenkommentar gibt dazu folgende Auskunft: Christus ist das *medium* in der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in einer Person, und er ist die Mitte besonders in der Anteilhabe seiner menschlichen Natur « *simul* » an Eigenheiten Gottes und an Eigenheiten des Menschen. Kraft dieser seiner Bestimmung als die Mitte trägt er das Amt der Versöhnung, ist er der Mittler von Gott und Mensch⁶. Betrachtet man nun, da anders zu verfahren kein Anlaß besteht, diese Bestimmung des Sentenzenkommentars als verbindlich auch für das Hexaemeron, so heißt das: Derselbe Christus, dessen Mittesein wesentlich in der personalen Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur gegeben ist, ist eben so auch die Mitte « von allem ». Und daraus ist zu folgern: Kraft der Mitte und des Mittlers Christus ist in bestimmter Weise die Menschennatur hineingetragen auch und zuerst in die Mitte der göttlichen Essenz. Das ist der entscheidende Punkt. Durch Christus, das *medium in omnibus*, steht die göttliche Essenz in sich selber schon in bestimmter Beziehung auf ihr geschaffenes Abbild⁷.

Darin liegt, soweit ich sehe, der zentrale Sinn des eben zitierten Satzes von Hex. 1, 12: *Primum ergo medium (Christus) est aeternali generatione primarium*. Und wie problematisch dieser Satz samt seinen Implikaten ist, zeigt Bonaventuras Fortsetzung (ebd.): *Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud*. Es handelt sich hier, unter Rücksicht auf das einleitende « *enim* », offensichtlich um die Begründung für den im Satz zuvor ausgesprochenen Sachverhalt. Die Aussage: *Esse enim non est nisi dupliciter* enthält damit das entscheidende Argument für die Erstlingsschaft Christi als Mitte der Essenz in ewiger Zeugung. Und nun

⁶ III. Sent. d. 19 a. 2 q. 2 resp. et ad 1 (III, 410b).

⁷ Diese Konsequenz und die daraus sich ergebenden schwerwiegenden Probleme dürften Thomas v. Aquin bewegen haben, die Bestimmung der Mitte, die Bonaventura gibt, zu verwerfen; vgl. S. th. III q.26 a. 2 resp.

heißt die Frage: Wie ist dieser letztzitierte Satz gemeint? ⁸ Handelt es sich um einen Satz, der aus dem kontingenten Bestand der Welt heraus in Anschlag zu bringen ist, und wäre also dies die Aussage: Da Gott, der die Welt keineswegs hervorzubringen brauchte, gleichwohl die Welt faktisch erschaffen hat, ist aus dem positiven Bestand von Welt her Sein in zweierlei Weise zu fassen? Oder handelt es sich um einen Satz, der vom Sein überhaupt gilt, von demjenigen Sein, welches, aller geschöpflichen Kontingenz zuvor, als Sein selber und in sich nicht anders denn in zweifacher Weise sein kann? Die erste Verständnismöglichkeit ist m.E. dem Satzgefälle nach auszuschließen. Denn wäre in ihrem Sinne zu entscheiden, so wäre mit Rücksicht auf das begründende *enim* der faktische Bestand der geschaffenen Welt der *Grund* der Erstlingsschaft Christi als Mitte der Essenz in ewiger Zeugung. Die ewige Zeugung, der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, kraft dessen Vater und Sohn das eine Prinzip der Hauchung des Geistes sind, geriete dann in innere Abhängigkeit von dem Bestand der Welt; es würde diese der Grund des innergöttlichen Lebens - die faktische Welt die Voraussetzung des ewigen Gottes.

Diese kurze Überlegung ist nicht das einzige, wohl aber wichtigste Argument, die erste Deutung abzulehnen. Es bleibt dann die andere Lösung: Der Satz von der doppelten Weise des Seins ist insofern gegenüber dem kontingenten Bestand der Schöpfung formuliert, als das *esse ex alio* etc. in seiner Faktizität transparent ist auf eine tiefere, dem Sein selber innewohnende Dimension, kraft welcher die Aussage über den positiven Stand von Sein umschlägt in eine Aussage in bezug auf Sein überhaupt. Dann aber wird die aposteriorische Aussage, welche das *esse ex alio* zunächst in seiner Faktizität voraussetzt, zu einer apriorischen Aussage über das allem Bestand von Welt übergeordnete Sein, welches, Sein in sich, nicht anders Sein ist denn in doppelter Weise. Dieses Sein steht dann nach der Seite, nach der es *esse ex se* etc. ist, immer schon in einer bestimmten Hinsicht auf geschaffenes Sein, auf Schöpfung von Welt. So gesehen hätten wir es an dieser Stelle zu tun mit einem Begründungszusammenhang, der sich etwa so wiedergeben läßt: Weil Sein überhaupt und in sich nur darin Sein ist, daß es als Sein aus sich selber, sich selber gemäß und um seiner selbst willen in einem bestimmten Verhältnis zu einem Sein steht, das aus anderem, anderem gemäß und um eines anderen wil-

⁸ Es ist hier zu beachten, dass nur die in die Opera omnia aufgenommene Rep. B (V, 331a) liest; *esse non est nisi dupliciter*. Die von F. Delorme herausgegebene Rep. A (Ad Claras Aquas, 1934) liest anders: *sciendum, quod esse duplex est*. Ueberzeugende Gründe, die hier aus Raummangel nicht angeführt werden können, sprechen aber für die Authentizität der Lesart von Rep. B.

len ist; weil das göttliche Sein nur so selbstsuffizientes Sein Gottes ist, daß es sich zu der von ihm ausgehenden, ihn repräsentierenden und um seiner, Gottes, willen geschaffenen Kreatur ins Verhältnis setzt; weil das göttliche Sein in dieser Weise *göttliches* Sein ist: deswegen ist Christus die Mitte der Essenz als Erstling in ewiger Zeugung.

Selbstverständlich bedarf diese Sicht ausführlichen Belegs. Ich verweise, ohne zu zitieren, auf Brevil. VII, 1 (V, 281a); dort findet sich in bezug auf das *primum principium* dem Duktus nach präzise die gleiche Aussage, die hier über das *esse, quod non est nisi dupliciter* getroffen ist.

Als Ergebnis der bisherigen Überlegungen lassen sich nunmehr zwei Thesen formulieren; deren erste lautet: In Christus, dem Mittler und Versöhner, der die Mitte der Essenz ist als Erstling in ewiger Zeugung, erweist sich die göttliche Essenz selber und in sich als immer schon in einer bestimmten Beziehung zur Kreatur stehend.

Und deren zweite lautet: Kraft der mit der göttlichen Essenz selber gegebenen bestimmten Beziehung zur Kreatur, welche im kategorischen Satz von der doppelten Weise des Seins ihre angemessene Formulierung findet, ist das göttliche Sein wesenhaft sich entäußerndes Sein. Das Sein Gottes in sich ist so wesenhaft inkarnatorisch zentriertes Sein.

Sollte in diesen zwei Thesen die Seinsspekulation von Hex, 1, 12 ansatzweise richtig begriffen sein, so stehen wir damit vor einem nicht unbedeutenden Problem. Die zweite Hinsicht von Sein überhaupt nämlich, das *esse ex alio* etc., ist seinerseits *kein* *esse purum*. Es steht als Kreatur in sich vielmehr in einem inneren Gefälle auf Nichtsein, sofern ihm aus sich selber schieres Nichtsein zukommt (Brevil. V, 2: V, 253b). Daraus könnte jetzt fälschlich gefolgert werden: Mit derselben inneren Notwendigkeit, mit welcher Gott in bestimmter Weise auf Kreatur bezogen ist, ist Gott auf Nichtsein bezogen. Gott kann, so könnte gesagt werden, die mit seinem Sein gesetzte Beziehung nur gegenüber dem Nichts zum Zuge bringen, wie Brevil. 11, 1 zu belegen scheint: *Quoniam igitur primum principium ... non potest esse nisi unum solum; si mundum producit, cum non possit ipsum producere de se ipso, necesse est, quod producat ex nihilo* (V, 219a). Der Umstand, daß Gott, da er erschafft, *notwendig* aus dem *Nichts* erschafft, scheint dem Nichts einen enormen Stellenwert zuzuschreiben. Das Nichts selber könnte auf diese Weise zu einem metaphysischen Bereich eigenen Standes werden, in welchem die Dinge, die von Gott ins Sein gerufen werden, potentiell schon enthalten wären; und wenn richtig ist, daß Sein überhaupt im Verhältnis von *esse ex se* etc. und *esse ex alio* etc. zu fassen ist, so würde damit das Nichts eine Gott vorgeordnete Größe, deren Gott, darin selber im Widerspruch, als des Feldes seiner Gottheit bedürfte.

Bonaventura ist sich dieses Problems bewußt⁹, und wie er es löst, läßt sich wiederum an Hex. 1, 12 zeigen: Die Feststellung, daß Sein nicht ist, es sei denn in doppelter Weise, führt nicht nur auf die inkarnatorische Zentrierung der göttlichen Essenz, sondern steht auch und besonders in einem engen Zusammenhang damit, daß Christus die Mitte der Essenz ist als Erstling *in ewiger Zeugung*. D.h., die Duplizität von Sein überhaupt führt nach der Seite Gottes auf den Akt der ewigen Zeugung, welche die Unterscheidung innergöttlicher Personen erforderlich macht. Aus der Seinsspekulation von Hex. 1, 12 heraus stehen wir so vor der immanenten Trinität Gottes und können jetzt die dritte These formulieren: Sofern Sein überhaupt nicht anders Sein ist denn in doppelter Weise, ist die Essenz Gottes in sich inkarnatorisch bestimmt einerseits, und ist das Sein Gottes in innerer trinitarischer Subsistenz entfaltet andererseits. Das Sein Gottes ist in seiner ihm zuinnerst eigenen Beziehung zur Kreatur zu begreifen im Verhältnis von Inkarnation und Trinität.

Dieser dritten These ist mit Rücksicht auf die eben skizzierte Problematik des Nichts sofort eine vierte anzufügen, die heißt: Gott steht gerade *darin* in *keiner* wie auch immer beschaffenen Beziehung zum Nichts, daß er sich im Verhältnis von Trinität und Inkarnation entfaltet. Denn - das ist die erste Seite der Gottheit Gottes - in der Realisierung der mit seinem Sein gesetzten Beziehung auf die Kreatur hat Gott kraft seiner inneren Trinität das Nichts immer schon vollständig hinter sich gelassen und ausgeschlossen, und - das ist die andere Seite der Gottheit Gottes - in der Entäußerung des in ewiger Zeugung hervorgebrachten Sohnes entreißt er sein äußeres Werk der Bedrohung durch das Nichts, um es heimzuführen zu sich selbst.

Die erste Seite des in der vierten These ausgesprochenen Sachverhalts belegt sich unriserweise im Vergleich der beiden folgenden Zitate. Das erste steht wiederum in Brevil. 11, 1 und heißt: *Et quia productio ex nihilo ponit esse post non-esse ex parte producti, et immensitatem in virtute producente ex parte principii, cum hoc sit solius Dei; necesse est quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate* (V, 219). Dem Prädikat « *ponit* » des ersten Halbsatzes in diesem Zitat sind hier sowohl das Verhältnis von non-esse auf esse auf Seiten der Kreatur wie auch die immensitas virtutis auf Seiten Gottes, welche eine Beziehung auf das Nichts ausschließt, subsumiert. Damit ist der in der immensitas Gottes gegebene Sachverhalt der *Grund* dafür, daß ex parte principii eine Bezie-

⁹ Dieses Problem steht im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Bonaventura und Thomas v. Aquin um den Schöpfungsbegriff (vgl. die Kritik des Thomas an Bonaventura S. th. I. q. 45 a. 2 opp. 2).

hung auf non-esse nicht in Ansatz zu bringen ist. Welches dieser Sachverhalt sei, sagt das zweite Zitat. Es findet sich in *De myst. Trin. q. 4 a. 2 i.c.*: *sicut divinum esse, quia immensum, non potest esse geminatum, sed unum solum, ita necesse est, in divinis unam solam esse paternitatem, unam solam filiationem, unam solam processionem, et ita unum solum Patrem, unum solum Filium, unum solum Spiritum sanctum (V, 85b)*. Beide Stellen miteinander machen deutlich, daß die in der *productio ex nihilo* vorausgesetzte *immensitas ex parte principii* gerade darin ein Verhältnis Gottes zum Nichts ausschließt, daß Gott kraft seiner *immensitas* in sich selber im Verhältnis dreier göttlicher Personen untereinander steht. Hinweise für die Richtigkeit der zweiten Seite von These 4 werden sich finden lassen, wenn wir jetzt nach den *Eigenschaften* der göttlichen Essenz fragen und dabei zugleich prüfen, warum und infolge welcher Wesenseigentümlichkeit denn überhaupt Gott in einem bestimmten Verhältnis zur Kreatur stehe.

Bonaventura behandelt die Eigenschaften Gottes ausführlich an zwei Stellen: im Ersten Buch des Sentenzenkommentars und in den *Qq. De myst. Trin.* Ich halte mich hier vor allem an die letztgenannte Schrift. In ihr fragt Bonaventura in dieser Reihenfolge nach den *conditiones essentielles Dei in se*: *unitas, simplicitas, immensitas, aeternitas, immutabilitas, necessitas* und *primitas*, wobei er (ein in der gesamten Scholastik einmaliges Verfahren) je einer Eigenschaft die *Trinitas personarum* ins Verhältnis setzt¹⁰. Ehe er aber *De myst. Trin. q. 2 a. 1* mit der Erörterung der *unitas Dei* anhebt, stellt er zuvor und als erstes noch eine andere Frage, nämlich die: *Utrum Deum esse sit verum indubitabile (q. 1 a. 1)*. Diese Eingangsfrage ist insofern bedenkenswert, als mit ihr die Unbezweifelbarkeit Gottes mit auf die Seite der immanenten Eigenschaften des göttlichen Seins tritt, so daß sich fragt, ob der in seinem Sein zuinnerst erkennbare Gott jenseits seines Erkenntwerdens Gott sein könne. Und überlegen wir jetzt noch einmal, inwiefern eigentlich Gott in seinem Sein immer schon in einem bestimmten Verhältnis zur Kreatur stehe, so muß die Antwort heißen: Da unter den Eigenschaften des göttlichen Seins die *indubitabilitas* eine erste und ausgezeichnete Stellung einnimmt, steht Gott insofern immer schon in einer bestimmten Beziehung zur Kreatur, als die Erkennbarkeit seines Seins die *Seele* als das Subjekt der Gotteserkenntnis verlangt. Daher heißt meine fünfte These: *Indubitabilitas* bzw. *cognoscibilitas Dei* als Wesenseigentümlichkeiten Gottes erfordern, daß Gott im Erschaffen der Kreatur die Erkennbarkeit seines Seins tathaft einlöst.

¹⁰ Vgl. V, 45 ff.

Darin liegt begründet, daß Bonaventura in der Erörterung der Evidenz Gottes niemals einfach nur folgert: Gott kann nicht nicht sein (so hat z.B. Gilson in seinem bekannten Bonaventura-Buch Bonaventuras Argumentation verstanden); sondern er folgert: Gott kann nicht nicht-seiend gedacht werden. Die Wesenseigentümlichkeit Gottes, nach der er in seinem Sein indubitabilis ist, birgt so zugleich die Wesensdynamik Gottes, auf deren Hintergrund die Unmöglichkeit, nicht gedacht zu werden, als Seinsbestimmung Gottes selber erscheint.

Aber nun: Gott kann sich in seiner Evidenz nicht an die aus Nichts erschaffene Kreatur binden, wenn anders nicht das Nichts die Einlösung der Evidenz Gottes werden soll. Darum gibt Bonaventura seiner Argumentation die folgende Tiefendimension: *Unde sicut unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui, quia nullus intellectus potest cogitare, aliquid unum simul esse et non esse; sic divisio omnino unius et indivisi est omnino repugnans eidem, ac per hoc sicut idem esse et non esse, simul summe esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua falsitate; sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate* (De myst. Trin. q. 1. a. 1 i.c.; V, 49b). Dem Satzgefälle dieses doppelten Analogieschlusses nach, in welchem einheitlich alle Analoga unserem Intellekt widersprechen, ist die Selbigkeit von Sein und Nichtsein evident in ihrer Falschheit, sofern die unio summe distantium unserem Intellekt widerstreitet; und ist das Sein des ersten und höchsten Seienden evident in seiner Wahrheit, sofern die divisio unius et indivisi unserem Intellekt widerstreitet. Die unio summe distantium aber hat ihren Ort in der Inkarnation (Brevil. IV, 1; V, 241a), und die divisio unius et indivisi hat ihren Ort in Gottes immanenter Trinität (De myst. Trin. q. 2 a. 2 opp. 3 et ad 3). Darum heißt meine sechste These: Die evidente Wahrheit Gottes bringt sich gegen den mit ihr gesetzten und ihr widerstreitenden natürlichen Intellekt zum Zuge im Verhältnis von Inkarnation und Trinität. Darum gilt Gottes Evidenz nur für den Glauben.

Dieser Sicht der Erkennbarkeit Gottes, kraft welcher das Verhältnis von Trinität und Inkarnation seinen Eintrag in das Wesen Gottes findet, fügen sich nahtlos alle weiteren Bestimmungen des göttlichen Seins. Unter ihnen ragt der Begriff der Einheit Gottes besonders hervor, denn in ihm findet Gottes Wesen seinen inhaltlichen Ausweis¹¹. Bonaventura führt das so durch: Der Einheit Gottes ist nach Auskunft von De myst, Trin. q. 2 a. 1 ein Begriffsfeld konstitutiv, welches Gott als den nach Natur und Kraft, Weisheit und Güte, Influenz und Kausalität zuhöchst ausgezeichneten erweist. Ermangelte Gott auch nur einer dieser Bestimmungen, so wäre er schon nicht mehr Gott (ebd. praen.; V, 59a). Dasselbe Begriffsfeld, wel-

¹¹ Vgl. 1 Sent. d. 23 a. 1 q. 3 resp. (I, 410a).

ches der Gottheit Gottes innerlich konstitutiv ist, bildet aber gleichzeitig das nach außen tretende Selbstzeugnis Gottes (ebd. i.c.; V, 61a); und so ist zu folgern: Gott ist Einer in der Einheit seines Wesens, indem er sich in der Schöpfung als den Einen bezeugt. Aber wiederum, soll Gott nicht an der Problematik der *creatio ex nihilo* scheitern, so kann sich das Selbstzeugnis Gottes nicht auf seine erschaffende Kausalität beschränken. Gott ist vielmehr zugleich der die Schöpfung *heimführende* Gott, und so besteht das Selbstzeugnis Gottes von seiner Einheit nicht bloß in der Hervorbringung von Welt, sondern wesentlich in der Heimführung von Welt, welche in ihrem Heimgang Gott als den Einen bezeugt¹². Deshalb heißt die siebente These: Gott ist darin Einer in der Einheit seines Wesens, daß er die von ihm aus dem Nichts erschaffene Welt dem Nichts entreißt und heimbringt zu sich selbst.

Diese Sicht der Einheit Gottes führt mitten hinein ins Problem der inneren Trinität. Denn da Gottes Essenz sich in ihrem äußeren Selbstzeugnis mitteilt, muß sie, soll Gott nicht einem Mangel an Kraft unterliegen, in Gott selbst immer schon *vollständig* mitgeteilt sein. Sofern der Einheit Gottes die Heimführung von Welt zuinnerst und wesenhaft verbunden ist, kann Gott nicht anders der Schöpfer sein als in trinitarischer Subsistenz: Gott in sich ist Trinitas relevans. Darum ist von ihm zu sagen: Ihm eignet vollkommene *essentia communicabilis*, das vollständig mitteilbare Wesen. Dieser Umstand führt notwendig zur Differenzierung von Person und Essenz in Gott. Denn die vollkommene *communicabilitas* der göttlichen Essenz schließt aus, daß die *essentia* selber *actu communicans* ist. Wären nämlich das *communicabile* und das *communicans* unmittelbar identisch, so wäre das Ergebnis der aktuellen *communicatio* immer wieder die unmittelbare Identität von *communicabile* und *communicans*, so daß die unbegrenzte Mitteilungsfähigkeit Gottes niemals zu einem vollendeten und abgeschlossenen Mitgeteiltsein käme. Es ist deshalb in Gott aufgrund der Vollkommenheit seiner *essentia communicabilis* ein der *essentia* identisches, von ihr aber gleichwohl unterschiedenes *incommunicabile* anzunehmen, welches die *essentia communicabilis Dei* vollständig mitteilt; und soll wiederum die Mitteilung der *essentia* nicht ins Leere fallen, so setzt die Mitteilung der *essentia communicabilis* durch das erste *incommunicabile* ein *zweites incommunicabile*, welches die *essentia* vollständig empfängt (vgl. *De myst. Trin.* q. 2 a. 2 i.c.; V, 65ab). Darum heißt meine achte These: Gottes zuhöchst erkennbares Sein ist nur so das eine mitteilbare Wesen Gottes in seiner Einheit, daß es in Gott selbst im Verhältnis mehrerer göttlicher Personen

¹² *De myst. Trin.* q. 2 a. 1 resp. (V, 61b): *Omnis ... rerum diversitas intra unam universitatem est comprehensa, quae in se quidem est finita et limitata et perfecta. Hoc autem non esset, nisi illa pluralitas reduceretur ad aliquid,*

subsistiert, die untereinander im modus essendi respectivus unterschieden und von der göttlichen Essenz im modus se habendi unterscheidbar sind¹³.

Auf diese Weise ist abgewiesen, daß vom Begriff der vollkommenen *essentia communicabilis* her Gott einem infiniten Progreß unterliegt, und dies wiederum hat inhaltlich direkt mit der Bestimmung der Einheit Gottes zu tun: Wenn nämlich richtig ist, daß das Verhältnis von *productio* und *reductio* der Schöpfung wesenhaft der inneren Einheit Gottes verbunden ist, so hätte ein infiniter Kommunikationsprogreß in Gott zugleich ein infinites Ausströmen der Kreatur aus Gott zur Folge. Die Unfähigkeit Gottes, in sich zu einem vollständigen Mitgeteiltsein seiner *essentia* zu gelangen, implizierte dem *ineins* seine Unfähigkeit, die Schöpfung zu seiner Einheit zu versammeln (vgl. Hex. 1, 17; V, 352a). Und insofern müßte Gott, noch ehe er als der Schöpfer die Welt hätte erschaffen können, an seiner Schöpfung bereits gescheitert sein. Eine vollkommene *essentia communicabilis*, die nicht mehrpersönlich subsistiert, könnte niemals eine *essentia creatrix* sein. Da nun aber *revera* Gottes *essentia communicabilis* mehrpersönlich subsistiert und da nun Gott wesenhaft als *Trinitas relevans* Welt auf Heimführung hin hervorbringt, bringt er sie nach Maßgabe seines Wesens auch tatsächlich heim: in Jesus Christus, dem *Verbum incarnatum*, welcher dank der bestimmten Weise der innergöttlichen Selbstmitteilung in Gott selbst das *Verbum increatum* ist. Darum bleibt zu fragen, kraft welcher besonderen Eigenschaft des göttlichen Seins Gott die Kreatur in dieser bestimmten Weise heimführt, in der er es in Jesus Christus tut; und dem korrespondierend bleibt zu fragen, in welcher besonderen Weise vollkommene Mitteilung in Gott statthat.

Bonaventura verweist gegenüber der ersten Frage auf die *Einfachheit* Gottes, die er so erläutert: *divinium esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum*. Nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, id ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet, quod sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis. Quia ergo haec, quae maxime videntur distantia, concurrunt in omnimode unum: necesse est, ipsum divinum esse esse perfectissimum, quasi quendam intelligibilem circulum; necesse est etiam, esse simplicissimum¹⁴. Es ist hier nicht der Raum, dieses äußerst gewichtige Zitat im einzelnen zu erläutern. Aber die enge Verknüpfung, die hier zwischen der Einfachheit Gottes und dem *concursum maxime distantium* vollzogen ist, erlaubt den Schluß,

in quo esset status; ac per hoc necessarium est, omnia reduci ad unum finem ultimum et unum principium primum, alioquin esset abire in infinitum. Testificatur igitur ipsa rerum universitas, Deum esse unum.

¹³ Vgl. dazu *De myst. Trin.* q. 3 a. 2 resp. (V. 76ab). Dabei beziehen sich die *modi essendi respectivus* auf die relationalen Subsistenzweisen der einen *essentia* untereinander und die *modi se habendi* auf das Verhältnis zwischen *modi respectivus* und der *essentia una*.

daß dieser, der concursus, jener, der Einfachheit Gottes, innerlich konstitutiv ist, so daß der modus reductionis innergöttlich in der simplicitas des göttlichen Wesens verankert ist. Daraus folgt die neunte These: Gott ist darin *Einer in Einfachheit*, daß er, der in seiner Einheit wesenhaft Deus reducens ist, im concursus maxime distantium, das ist: *in der Inkarnation* seine Schöpfung heimholt.

Der modus reductionis haftet so am Wesen Gottes selber, das in sich durch die Mitte Christus bestimmt ist. Gerade weil aber Gott nicht anders Gott ist als so, daß er in seinem Wesen hingespant ist auf Heimführung von Welt, die er kraft seiner Einfachheit in gottheitlichem Niederstieg erlöst, gerade deshalb ist er zugleich auch nicht anders Gott als so, daß er in sich selbst in *vollkommener Weise erströmt*. Es liegt hier jetzt, da nach der bestimmten Weise der innergöttlichen communicatio zu fragen ist, ein scharfer Ton auf der Vollkommenheit der innergöttlichen Wesensmitteilung. Denn daran, daß Gott sich in vollkommener Weise erströmt, hängt es, daß nicht nur *zwei* Personen in Gott sind und auch nicht beliebig viele, sondern daß Gott *dreipersönlich* Gott ist. Es ist nämlich in Gott nicht nur eine Weise des Erströmens anzunehmen, sondern es sind *zwei* modi emanationis in Gott: per modum naturae und per modum voluntatis, kraft welcher in Gott *drei* Personen sind: eine erste, die ursprungslos ist; eine andere, deren Ursprung die emanatio per naturam ist; und eine dritte, die sich der emanatio per voluntatem verdankt (vgl. Brevil. I, 3; V, 211b). Fragt man, warum nun zwei emanationes in Gott anzunehmen sind und nicht nur eine, so ist zunächst wieder ein begrifflicher Grund zu nennen. Denn es muß, soll nicht die zusammensetzungslose Einheit in Gott zersplittern, die unbedingte Einheit der Person mit dem Ursprung gelten: persona est sua origo, und durch die origo wird sie unterschieden (vgl. De myst. Trin. q. 3 a. 2 i. c.; V, 76a). Um die Personen aber in ihrer gegenseitigen Beziehung zu unterscheiden, ist der Begriff der Relation erforderlich, quae inducit distinctionem (ebd.). Nähme man nun an, die essentia subsistierte lediglich in zwei incommunicabilia, so hätte man, sofern der Vater keinem anderen entströmt, eigentlich nur eine origo in Gott, die emanatio per naturam. Dann aber wäre eine distinctio personarum nicht möglich; denn diese hängt am Begriff der Relation, die als relatio ad die Differenzierung der Personen konstituiert. Gäbe es nun in Gott nur eine origo, so gäbe es keine relatio ad, und eine Unterscheidung von Personen wäre hinfällig. Insofern muß kraft der notwendigen Bestimmung: persona est sua origo, damit relatio ad in Gott sei, mehr als eine origo in Gott angenommen werden, mehr allerdings nicht als zwei. Denn wären mehr als

¹⁴ De myst. Trin. q. 3 a. 1 resp. (V, 70b).

zwei Emanationen in Gott nötig, so wären zwei (intransitiv) emanierende Personen in Gott nicht genug, die ganze *essentia* zu fassen, und die Personen wären unvollkommen (De myst. Trin. q. 4 a. 2 i.c.; V, 85b). Wäre aber nur eine *emanatio* in Gott, so gäbe es in Wirklichkeit keine personale Distinktion. Darum die zehnte These: Sofern die Personen in Gott durch ihren Ursprung bestimmt sind und kraft ihres Ursprungs durch Relationen unterschieden werden, ist ein immanentes Verhältnis göttlicher Personen nur möglich, wenn mehr als eine Emanation in Gott statthat und nicht mehr als zwei. Die *essentia communicabilis Dei*, welche notwendig mehrpersönlich subsistiert, subsistiert darum notwendig *dreipersönlich*.

Das bedeutet: Jenseits der *emanatio per voluntatem* ist von einem personalen Verhältnis in Gott überhaupt nicht zu sprechen. Der Hervorgang des Geistes aus der Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Siegel des innergöttlichen Lebens¹⁵; und insofern hat die göttliche *essentia communicabilis* in den ihr eigenen Wesensbestimmungen der Einheit und Einfachheit den Hervorgang der dritten Person zum Gipfelpunkt ihrer Entfaltung. In ihr erst subsistiert das innergöttliche Leben in unüberbietbarer Vollkommenheit. Darum liegt, wie mir scheint, im innertrinitarischen *proprium* des Heiligen Geistes das tiefste Geheimnis der Gottheit Gottes. Denn was es mit dieser im letzten auf sich habe, entscheidet sich so im Blick auf die innergöttliche Eigentümlichkeit der dritten Person. Wir müssen deshalb nach dem *proprium* des Geistes fragen, und wir erhalten darauf von Bonaventura die folgende Auskunft: Der Geist ist wesenhaft Gabe, und da er Gabe ist, muß man sagen, *quod donum praeter respectum, quem importat ad dantem, importat respectum ad eum cui datur ... Et iste respectus adeo coniunctus est primo, ut primus sine hoc non possit esse nec intelligi*. So steht es I Sent. d. 18 a.un. q. 5 i.c. (1, 330b). Der Text, dem dieses Zitat entnommen ist, ist äußerst schwierig und bedarf ausführlicher Kommentierung. Aber unterstellt, wir seien berechtigt, ihn kommentarlos zu zitieren, ist er von kaum abschätzbarem Gewicht. Denn wenn richtig ist, daß Gott überhaupt erst innertrinitarisch personal subsistiert im Hervorgang des Geistes, so ist in die Ewigkeit, in welcher der Geist Gabe ist, die geistbegabte, gläubige Seele heineingenommen. Gott ist dann in höchster Weise vollkommen darin, daß er sein ganzes, gerade darin vollkommenes Sein an den Heimgang der Kreatur bindet. Und das führt zu meiner letzten These: Gott ist so der *Deus primus, trinus et unus*, daß er, der in immanenter Vollkommenheit dreipersönlich Gott ist, hinaustritt aus sich selbst, um in Schöpfung und Erlösung kraft des Heiligen Geistes den Menschen zur Gemeinschaft zu rufen mit sich selbst. In beiden Dimensionen ist er Gott in

¹⁵ Der enorme Stellenwert, den die *emanatio per voluntatem* auf diese Weise erhält, dürfte zur Kritik des Thomas an der *distinctio per originem* geführt haben; vgl. dazu S. th. I q 40 a. 2. resp.

seiner Gottheit: in seiner ursprungshaft immanenten Vollkommenheit darin vollkommen, daß der Heimgang der Schöpfung sich wirklich vollzieht.