

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Relationale Ontologie? Thomas von Aquins Theorie trinitarischer Relationen
und ihre Ontologischen Implikationen

verfasst von | submitted by

Jan-Ole Soldatow BTh

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Theology (MTh)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Abstract: Diese Arbeit untersucht Thomas von Aquins Theorie der trinitarischen Relationen und deren ontologische Implikationen. Ausgangspunkt ist die These, dass Thomas in seiner Trinitätslehre eine grundlegende Verschiebung des Gottesbildes vornimmt, indem er Relation nicht als akzidentiell, sondern als substanzielles Seinsmerkmal Gottes versteht. Dadurch vollzieht sich eine Annäherung an eine relationale Ontologie, die über klassische metaphysische Kategorien hinausweist.

Zunächst werden die Voraussetzungen dieser Theorie erörtert, insbesondere die göttliche Simplicitas, die Einheit und Vielheit Gottes sowie die erkenntnistheoretischen Grenzen der Gotteserkenntnis. Anschließend wird Thomas' zentrale These rekonstruiert, dass die innertrinitarischen Relationen subsistente Realitäten sind, die die göttlichen Personen konstituieren. Dies geschieht durch eine detaillierte Analyse der Quaestio 28 der *Summa Theologiae*.

Die Arbeit diskutiert zudem die Wirkungsgeschichte der thomasischen Relationstheorie und ihre Relevanz für moderne ontologische Debatten. Während Pannenberg eine kritische Perspektive auf Thomas' einseitige Bestimmung der göttlichen Relation zur Welt entwickelt, interpretiert Knauer dessen Ansatz als Ausgangspunkt für eine genuin relationale Ontologie.

Abschließend werden die systematischen Chancen und Grenzen des thomasischen Modells beleuchtet. Die Arbeit zeigt, dass Thomas eine einzigartige Position zwischen klassischem Aristotelismus und modernen relationalen Ontologien einnimmt und eine alternative Metaphysik der Relation entwickelt, die bis heute für theologische und philosophische Diskussionen fruchtbar ist.

Keywords: Thomas von Aquin, Relation, Ontologie, Relationale Ontologie, Trinitarische Relationen, Substanz und Relation, Summa Theologiae, Gott-Welt-Relation, Metaphysik der Relation

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
<i>Zum Begriff relationaler Ontologie</i>	2
<i>Fragestellung und Hypothese</i>	5
<i>Zur Auswahl der Quellen</i>	6
<i>Vorgehensweise</i>	7
2. Voraussetzungen einer Theorie innertrinitarischer Relationen	9
2.1. Simplicitas: <i>STh I, q.3</i>	9
2.1.1. <i>Die Bestimmung Gottes als das „Einfache“</i>	9
2.1.2. <i>De Deo uno oder De Deo trino?</i>	12
2.2. Incomprehensibilitas: <i>STh I, q.2 STh I, q.12</i>	15
2.2.1. <i>Q.2: Das Dasein Gottes</i>	16
2.2.2. <i>Q.12: Das Wesen Gottes</i>	20
2.2.3. <i>Nicht-Widersprüchlichkeit</i>	21
2.3. Processio und Persona: <i>STh I, q.27, STh I, q.29</i>	23
2.3.1. <i>Q. 27: Processio</i>	24
2.3.2. <i>Q. 29: Persona</i>	26
2.3.2.1. <i>Die Notwendigkeit der Modifikation des Personbegriffs</i>	27
2.3.2.2. <i>Person als subsistente Relation</i>	29
2.4. Analogia: <i>STh I, q.13</i>	32
2.4.1. <i>Zur Anwendung von Begriffen</i>	32
2.4.2. <i>Äquivozität, Univozität oder Analogie?</i>	33
2.4.3. <i>Analoge Rede der Relation oder relationale Rede der Analogie?</i>	38
3. Relation in <i>STh I, q. 28</i>	39
3.1. <i>Q.28 a.1: Reale und logische Relationen</i>	41
3.1.1. <i>Reale Distinktion von esse und essentia</i>	41
3.1.2. <i>Rationale und reale Relationen</i>	43
3.1.3. <i>Die Realität der trinitarischen Relationen</i>	45
3.1.4. <i>Das Problem der Relation Gottes zur Welt</i>	46
3.2. <i>Q.28 a.2: Substanzielle Relationen</i>	48
3.2.1. <i>Esse und ratio propria</i>	49
3.2.2. <i>Die Substantialität Gottes</i>	51
3.2.3. <i>Die Widerspruchsproblematik und ihre Lösung</i>	52

3.3.	Q.28 a.3: Reale Distinktion	54
3.3.1.	<i>Das Transitionsargument</i>	55
3.4.	Q.28 a.4: Die Zahl der Relationen	56
3.4.1.	<i>Die Duplizität des Relationalen</i>	57
3.4.2.	<i>Konsequenzen für eine Filioque-Theologie</i>	58
3.5.	Resümee	60
3.6.	<i>Relatio ad Deum als proprium accidens</i>	61
4.	Aspekte theologischer Rezeption im 20. Jh.	62
4.1.	Pannenberg: Kritik an der Einseitigkeit der Relation Gottes zur Welt	64
4.2.	Knauer: Entwurf einer relationalen Ontologie aus der thomasischen Relationslehre	65
5.	Relationale Ontologie? Chancen und Grenzen des Modells	70
5.1.	Logische Probleme	71
5.2.	Thomas Relationstheorie – mehr als eine Pionierleistung?	73
5.3.	Schlussbemerkungen	74
	Literaturverzeichnis	76

„Apud omnes catholicos certum

est relationes esse in divinis.“

Thomas, I Sent. d. XXVI, q.II, a. I.

1. Einleitung

Als „Revolution des christlichen Welt- und Gottesbildes“ ist einmal von Joseph Ratzinger eine Wende im Gottesbild gewürdigt worden, welche „das »Absolute« als absolute »Relativität«, als »Relatio subsistens«, verstehen lehrt.“¹ Diese Wende des Gottesbildes findet in Thomas von Aquins Theorie der trinitarischen Relationen ihre für die Dogmengeschichte prägende Formulierung. Der Heilige Thomas war dabei nicht der erste Vertreter, der im Rahmen trinitarischer Spekulationen von göttlichen Relationen sprach. Er ist aber im Gegensatz zu seinen Vorgängern den entscheidenden Schritt in Richtung einer relationalen Ontologie gegangen, indem er die seit Aristoteles vorherrschende Kategorienbestimmung der Relation hinsichtlich Gottes mit der Substanz gleichsetzte. Dieser revolutionärer Gedanke kommt in der 28. Quaestio der *Summa Theologiae* zum Ausdruck: „Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem.“² Dabei ist diese prägnante Formulierung die summarische Schlussfolgerung aus einer umfassenden Trinitätstheologie, die mitzudenken und nachzuvollziehen unabdingbar ist. Die thomasische Relationstheorie wird dabei von ihren Interpreten oft als der zentrale Bestandteil des Trinitätstraktates in der *Summa Theologiae* angesehen.³ Die

¹ Joseph RATZINGER. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München: 1971, 224.

² *Summa Theologiae* (fortan abgekürzt „STh“) I, q.28 a.2 res.: „Und so ist es offenbar, daß die Beziehung, die wirklicherweise in Gott da ist, sachlich ein und dasselbe ist mit der Wesenheit.“ Zitiert nach: Thomas von AQUIN, & Dominikanerprovinz Teutonia e.V. (1982). *Die deutsche Thomas-Ausgabe : Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae*. Band I-III. Fotomechan. Nachdr. d. 3., verbess. Aufl. 1934. Berlin/Boston: De Gruyter, Reprint 2022.

³ Schmidbaur nennt die Relationslehre das „Herzstück“ der Trinitätslehre. Hans Christian SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis : die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1995, 387; Sie ist von „paramount importance“ bei Gilles EMERY: „Ad aliquid. Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas“, in *Theology Needs Philosophy*. Hg. v. Matthew L. Lamb. Washington, District of Columbia: The Catholic University of America Press, 2016, 175-201, hier 175; bei Manfred SCHEUER: „Die Relation ist das tragende Fundament der thomasischen Relationslehre.“ *Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*. Hg. v. Gisbert Greshake, Medard Kehl und Werner Löser. Würzburg: Echter Verlag, 2001, 69; Um nur einige Vertreter zu nennen.

hier vorliegende Untersuchung macht sich zur Aufgabe, Thomas' Relationstheorie in *STh* I, q.28 zu rekonstruieren und den relational-ontologischen Implikationen auf den Grund zu gehen, die mit der von Ratzinger verkündeten „Revolution des Gottesbildes“ gemeint sind und über sie hinausgehen.

Zu einem Begriff relationaler Ontologie

Fragt man allgemein, wo Relationen *vorkommen*, scheint man bereits ein Verständnis von Wirklichkeit vorauszusetzen, worin Relationen keine ontologisch-primäre und so das Sein grundlegend bestimmende Rolle spielten.⁴ Andererseits scheint gerade der Begriff der Wirklichkeit, in dem sich „die fundamentalen Begriffe [...] wechselseitig voraussetzen“, nicht anders als relational zu verstehen zu sein.⁵ Während die klassische Metaphysik im Anschluss an Aristoteles die Relation als Akzidenz nur in Abhängigkeit von der primären Existenz der Substanz verstand, hat die moderne Ontologie begonnen, die Relation zunehmend als ein selbstständiges Phänomen aufzufassen, womit umgekehrt der aristotelische Substanzbegriff seinen Status als metaphysischer Fundamentalbegriff verlor.⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz ist wohl als der erste, bahnbrechende Vertreter zu nennen, der in der abendländischen Geistesgeschichte die These von der Fundamentalität des Relationalen auf kategorialer Ebene vertreten hat:⁷

„Übrigens gibt es keinen Terminus, der so absolut und so losgelöst von allen anderen wäre, daß er nicht Relationen in sich schließt und dessen vollständige Analyse nicht auf andere Dinge, ja auf die Gesamtheit aller anderen Dinge führt.“⁸

Im Blick auf die leibnizsche Neuformulierung der Metaphysik verlangt die Hinwendung zur Subjektivität in der Philosophie der Neuzeit nach Heidegger ein wesenhaftes Verständnis von Relation.⁹ Ähnliche Tendenzen lassen sich in der Zwischenzeit nachweisen, wie Kants Umbau

⁴ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER. *Relation als Vergleich : die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden: BRILL, 1994, 30-31.

⁵ SCHÖNBERGER. *Relation als Vergleich*. 31-32.

⁶ Vgl. Wolfhart PANNENBERG. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 89.

⁷ Hierzu die Studie von: Werner STEGMAIER. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. 1. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977; Die folgenden Referenzen zur Ideengeschichte der Relation basieren auf: Schönberger. *Relation als Vergleich*. 35-39.

⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. *Neue Abhandlungen über Den menschlichen Verstand*. 2. Buch, Kap. XXV. In *Neue Abhandlungen über Den Menschlichen Verstand*. Germany: Meiner, 1996, 213-214.

⁹ Vgl. Martin HEIDEGGER. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band XXVI). 2. durchges. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, 1990, S.162; In *Sein und Zeit* findet das seinen Ausdruck in der Daseinsanalyse als In-Sein. Vgl. Martin HEIDEGGER: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“ *Sein und Zeit*. §12. Neunzehnte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, 54.

der Kategorientafel zeigt, indem die Relation als eine der vier Grundkategorien aufgefasst wird, die dem Substanz-Akzidenz-Verhältnis zugrunde liegt.¹⁰ Kierkegaards Theorie des Selbstbewusstseins interpretiert das Selbst-Verhältnis so weit, dass nicht das Verhältnis (die Relation) das Grundlegende ist, sondern das Verhältnis zu diesem Verhältnis¹¹. Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in der neuzeitlichen Theologiegeschichte beobachten. Hier sei nur auf die bewusstseinstheoretische Neubegründung der Religion bei Schleiermacher verwiesen, der seine gesamte Religionstheorie aus dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ableitet.¹²

So verschieden die ontologischen Entwürfe der genannten Vertreter sein mögen, haben sie gemeinsam, die Relation nicht länger als ein unselbstständiges Seiendes aufzufassen, das nur an den Dingen existiert. Rolf Schönberger beschreibt die neuzeitliche Tendenz daher als eine „Aufwertung“ der Relation, deren ideengeschichtliche Voraussetzungen in den trinitätstheologischen Debatten der Scholastik liegen.¹³ Hierbei spielen zwei Punkte eine Rolle: Einmal lässt sich der trinitarische Gott nicht ohne den Begriff der Relation denken; zum anderen liegt in der durch diese Debatten ausgelösten Auffassung von Abhängigkeit der Schöpfung von Gott ihrem Schöpfer eine Wende in der Auffassung der Relation, die konsequent nicht länger als Akzidenz gefasst werden kann.¹⁴

Hinsichtlich der Wirkungsgeschichte dieser scholastischen Debatten um den Relationsbegriff wird von Julius Weinberg v.a. auf die nominalistische Tradition verwiesen, die das Relationale als eine Leistung des *intellectus* auffasst, aber nicht als ein reales Prädikat.¹⁵ Die thomasische

¹⁰ Vgl. Immanuel KANT. KdV. B95/A70. In *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974, 111.

¹¹ Søren KIERKEGAARD. *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*. Hg. Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes, übersetzt a. d. Dän. v. Emanuel Hirsch, 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985, 8.

¹² Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER: „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch dieses ich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“ *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2. Auflage (1830/31). Erster und zweiter Band. Hg. Rolf Schäfer. Berlin/New York: De Gruyter, 2008, §4, 32.

¹³ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER: „In diesem Prozeß hat nichts eine solch bedeutende Rolle gespielt wie der christliche Gottesbegriff: Gott als dreieiniger und als Schöpfer der Welt. Das neue Gottesverständnis induziert also auch ein neues Weltverständnis: Alle nicht-göttliche Wirklichkeit ist Schöpfung.“ *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses : Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/Boston: De Gruyter, Reprint 2011, 76; Vgl. Schönberger. *Relation als Vergleich*. 35.

¹⁴ Vgl. SCHÖNBERGER. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. 77. Vgl. SCHÖNBERGER: „Es gehört zu den Standardurteilen der Geschichte der Relationstheorien, daß bis zum Aufkommen der modernen Logik die Relationen als Akzidentien bzw. als Eigenschaften angesehen worden waren. [...] Nun kann man gerade an den Konsequenzen der [...] mittelalterlichen Impulse für die Relationstheorie verfolgen, daß der Akzidenzcharakter der Relation fallengelassen wird.“ *Relation als Vergleich*, 51-52

¹⁵ Vgl. Julius R. WEINBERG. *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*. Madison/Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965. 100-112.

Relationslehre hingegen vertritt einen Relationsrealismus. Weinberg zufolge ist Thomas' Ansatz „struggling toward a satisfactory view of relations“.¹⁶ Als Gründe nennt er v.a. die zugrunde liegende Substanz-Akzidenz-Ontologie. Von Wolzogen hingegen erwähnt Thomas als ersten, umfassenden Vertreter einer Relationslehre überhaupt, die die Relation nicht auf das bloße „Relat-Sein“, also letztlich wieder auf Substanzen reduziert, sondern ihr ein eigenes *esse* zuspricht.¹⁷ Zeitgenössische Rezeptionen von Thomas' Metaphysik kritisieren für gewöhnlich seine substanz-ontologische Ausrichtung oder zumindest den Fakt, dass dieser Teil seines Denkens in der Vergangenheit am einflussreichsten gewesen ist, wie beispielsweise Bernhard Welte, der allerdings betont, dass diese Rezeption dem Werk des Thomas nicht zwingend gerecht wird:

„Man muß dazu sagen, daß auch bei Thomas sich eine Reihe anderer Ansätze finden, die von dieser Linie eher hinwegführen. Aber der Ansatz bei der so verstandenen Substanz blieb doch im ganzen der führende, auch der, der die entscheidenden Folgen anregte für die weitere Geschichte der abendländischen Metaphysik.“¹⁸

Die zeitgenössischen Stimmen zur Relationsfrage urteilen überwiegend, dass vor die Neubestimmung der Relation nicht mehr zurückzugehen ist.¹⁹ Dabei ließe sich streiten, ob die skizzierten philosophischen Entwicklungen wirklich mitzugehen sind oder ob ein christlicher Aristotelismus heute noch vertreten werden kann. Auf diese systematische Debatte soll in der vorliegenden Untersuchung nur am Rande eingegangen werden. Es genügt vorerst, die Tendenz, die hier im Sinne der „Aufwertung der Relation“ als „relationale Ontologie“ beschrieben wird, wahrzunehmen und Thomas auf sie hin zu befragen. Innerhalb dieser terminologischen Verortung wird die „relationale Ontologie“ mit Welte die Weise der Relationstheorie bedingen, welche die Substanz von der Relation herdenkt.²⁰

¹⁶ WEINBERG. *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*. 100.

¹⁷ Christoph von WOLZOGEN. *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*. In der Reihe: *Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, Band XXXIII. Hg. Rudolph Berlinger/Wiebke Schrader. Würzburg: Königshausen und Heumann; Amsterdam: Rudopi (1984), 16-17.

¹⁸ Bernhard WELTE. *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie*. Philosophisches Jahrbuch 87 (1):1 (1980), 1-15, hier 3.

¹⁹ Neben den bereits genannten Vertretern beurteilt z.B. Christoph von Wolzogen eine Philosophie, die sich ihrer Denkvoraussetzungen bewusst ist, als „eo ipso Relationstheorie [...] : „Wissenschaft der Beziehung“.“ VON WOLZOGEN. *Die autonome Relation*, 33; Vgl. Andrew BENJAMIN. *Towards a Relational Ontology : Philosophy's other Possibility*. Albany/New York: Suny Press, 2015; In der neueren Theologiegeschichte hat sich beispielsweise Notger Slenczka gegen ein substanzontologisches Denken gewendet: Vgl. Notger SLENCZKA: *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

²⁰ Vgl. WELTE. *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens*: „Hiß es einst: Alle Verhältnisse (im kategorialen Sinn) sind nur im Bezug auf die Substanz zu verstehen, so mußte es also jetzt heißen: Alle Substanzen und auch alle übrigen Formen des Denkens und der Orientierung sind von einem Verhältnis aus zu verstehen. Allerdings

Für einen Begriff „relationaler Ontologie“ wird es also notwendig sein, den akzidentiellen Status der Relation aufzugeben und neu zu definieren. Wird Thomas also hinsichtlich einer „relationalen Ontologie“ befragt, muss die Statusbestimmung der Relation in den Blick genommen werden. Thomas trinitarische Relationstheorie gerät vor diesem Hintergrund ins Interesse, weil er eben dort behauptet, dass die Kategorie der Relation in Gott kein Akzidenz, sondern eine Substanzbestimmung sein muss. Hierzu soll Thomas zu Beginn noch einmal zu Wort kommen:

„Was immer nun in den geschaffenen Dingen ein eigenschaftliches Sein [esse accidentiale] hat, sobald es auf Gott übertragen wird, erhält es ein wesenhaftes Sein [esse substantiale] [...] Von dieser Seite also betrachtet, wonach die Beziehung in den geschaffenen Dingen ein eigenschaftliches Sein in einem Träger hat, hat die Beziehung, die wirklicherweise in Gott da ist, das Sein der göttlichen Wesenheit und ist ganz und gar ein und dasselbe mit ihr.“²¹

Fragestellung und Hypothese

In dieser Untersuchung wird also der Frage nachgegangen, wie Thomas die Statusbestimmung der *Relation als Substanz* im Rahmen der Gotteslehre durchführt. Daraus ergibt sich wiederum die Folgefrage, was die Substanzialität der trinitarischen Relationen für ontologische Implikationen mit sich bringt – d.h. besser, ob die *Substanzialität der Relation in Gott* Konsequenzen für relationale Phänomene in der Welt hat oder eben nicht. Thomas wird hier eine weder im Aristotelismus noch in der Neuzeit zuzuordnende Alternativposition einnehmen.

Thomas von Aquin steht als großer Aristoteles-Interpret in einer gewissen Kontinuität zum Denken seines Lehrers. Die Untersuchung wird nicht die Authentizität von Thomas Aristotelismus thematisieren. Es muss nur berücksichtigt werden, dass Thomas' aristotelisches Denken nicht ungefiltert auf moderne ontologische Debatten übertragen werden kann. So wird im ersten Schritt die Theorie trinitarischer Relationen entfaltet. In zweiter Instanz soll ein besonderer Fokus auf Thomas Lehre von den gemischten Relationen gelegt werden, die einen spezifischen Teil in dieser Relationstheorie einnehmen. Um die Angemessenheit und Bedeutung dieser Lehre wird nicht nur in der Thomas-Rezeption des 20. Jh. gestritten. Mit Blick darauf eröffnen sich vielmehr allgemeine systematisch-theologische Probleme, die eine tiefere Untersuchung der thomasischen Konzeption rechtfertigen. Im Wesentlichen versucht Thomas mit seiner Relationstheorie ein angemessenes Gott-Welt-Verhältnis zu beschreiben. So zeigt sich mit Blick auf dieses Verhältnis, dass eine Konzeption relationaler Ontologie in der *Summa Theologiae*

nicht von einem, das in der Reihe der gegenständlichen Kategorien steht wie bei Aristoteles, vielmehr von einem, das allen diesen Kategorien — sowohl der Substanz wie der Relation — zugrundeliegt.“ 9.

²¹ *STh* I, q.28 a.2 res.

vorliegt, die zwar mit der Akzidenzialität der Relation nicht aufräumt, die Relationen aber trotzdem eine zentrale Rolle für die gesamte Wirklichkeit spielen, indem alles Geschöpfliche *real* auf Gott bezogen wird, während Gott seinerseits keine sogenannte *relatio realis* zu seiner Schöpfung habe. Im Sinne der oben skizzierten Begriffsgeschichte soll letztlich Thomas eigener Ansatz in der *Summa Theologiae* als eine Weise relationaler Ontologie interpretiert werden.

Zur Auswahl der Quellen

Thomas legt kein Werk vor, das ausschließlich die Relationslehre entfaltet. Stattdessen finden sich Passagen zerstreut über sein Oeuvre, die Relationalität in unterschiedlicher Ausführlichkeit thematisieren.²² Diesbezüglich finden sich die „most developed explications of relations“ in den Abhandlungen zur Gotteslehre oder zur Christologie.²³ Die theologischen Gründe liegen auf der Hand, bedenkt man, dass die christliche Gotteslehre eine Verhältnisbestimmung zwischen Vater, Sohn und Geist vornehmen muss, was ohne ein Konzept von Relationalität nicht zu leisten sein wird. Dabei ist Thomas' Auffassung der Relation als Kategorie in seinem Früh- und Spätwerk grundlegend dieselbe.²⁴ Dafür spricht im Zusammenhang mit der Forschungsfrage, dass die These der Identität von Substanz und Relation auch an anderer Stelle vertreten wird.²⁵ Es scheint aber in keinem kompakten Text des Thomas die gleiche Dichte von theologisch aufschlussreichen und ontologisch interessanten Thesen zu geben wie in der Quaestio 28 der *Summa Theologiae*. Diese Quelle eignet sich sowohl zur Rekonstruktion des thomasischen Gottesgedankens als auch zu etwaigen Ableitungen, was ein so strukturierter Gottesgedanke für Implikationen mit sich bringt. Die hier verwendete *Deutsche Thomas-Ausgabe* wird je nach Bedarf zumeist aus der deutschen Übersetzung und in kritischen Passagen aus dem lateinischen Original zitiert.

²² SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitatis*. 391.

²³ EMERY. „Ad aliquid“, 175- 176.

²⁴ Diese These vertritt David SVOBODA: „Aquinas on Real Relation.“ In *Acta Universitatis Carolinae.Theologica* 6, no. 1 (2016). 147-172, hier 160, Anm. 37; mit Verweis auf: Anton KREMPEL: *La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1952. 11; und: Mark Gerald Henninger: „Aquinas on the Ontological Status of Relations.“ In *Journal of the History of Philosophy* 25, 1987, 491-515, hier 13.

²⁵ Vgl. *De Pot* q. VIII a. II: „I answer that given that there are relations in God we are bound to say that they are the divine essence: else we would have to say that there is composition in God and that the divine relations are accidents, since whatsoever adheres to a thing besides its substance is an accident. It would also follow that something that is not the divine substance is eternal; and all these things are heretical.“ In *The Power of God*. Übersetzt v. D. English Dominican Fathers. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952, reprint of 1932.

Es bestünde die Möglichkeit, zu einer umfassenden Relationstheorie des Thomas alle relevanten Verweisstellen zu konsultieren. Eine solche Untersuchung liegt mit Krempels *La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas* bereits vor.²⁶ Aus diesem Grund und im Sinne des Umfangs dieser Arbeit ist sich dagegen entschieden worden. Verweise auf andere thomasische Stimmen zum Thema werden nur dann erläuternd erbracht, wenn die Situation es gebietet.

Vorgehensweise

Die Struktur dieser Untersuchung orientiert sich an dem Rahmen, den Thomas selbst im Prolog seiner Gotteslehre zieht:

„Die Abhandlung über Gott hat drei Teile. Wir werden erstens das behandeln, was das göttliche Wesen betrifft; zweitens, was den Unterschied der Personen angeht; drittens, was sich auf den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott bezieht.“²⁷

Unter besonderer Berücksichtigung der Quaestio 28 als zentralem Untersuchungsgegenstand gliedert sich die Arbeit grob in vier Teile: 1. (Kapitel 2.) die Voraussetzungen der Relationslehre im Trinitätstraktat, 2. (Kapitel 3.) Die Relationslehre, wie sie sich in *STh* I q.28 darstellt, 3. (Kapitel 4.) Aspekte ihrer Rezeptionsgeschichte im 20. Jh., 4. (Kapitel 5.) Die fundamentaltheologischen Chancen und Grenzen des Konzepts.

1. Zum Verständnis der Relationslehre in q.28 sind vier Aspekte des thomasischen Denkens notwendig zu erörtern: Erstens die göttliche Simplicitas, die als Formalkriterium gelingender Gotteslehre jeder Differenzierung des Gottesgedankens vorausgeht; damit einhergehend die Stellung des Trinitätstraktates in der *Summa Theologiae* als Funktion der relationalen Vermittlung von Einheit und Vielheit. Zweitens die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteslehre, wonach Aussagen über das *mysetrium trinitatis* anhand der Incomprehensibilitas Gottes mit dem Nichtwiderspruchsprinzip vereinbar sein müssen. Drittens die Lehre von der Analogie der Rede von Gott. Viertens die trinitarische Einbettung in die Lehre von den *Processiones* und den *Personae*.

2. Als Analyse von *STh* I q.28 werden die Artikel auf dieser Basis sukzessive abgearbeitet. So zielt die Quaestio insgesamt auf den Erweis der Realität der innertrinitarischen Relationen ab und thematisiert diesbezüglich in der Reihenfolge die Unterscheidung realer und fiktiver Relationen in a.1, die Einheit von Substanz und Relation in a.2, die reale Distinktion der Relata in

²⁶ Vgl. KREMPEL. *La doctrine de la relation*.

²⁷ *STh* I, q. 2, prol.

a.3 und die Doppelstruktur der Relationen, die in der Vierzahl der Relationen mündet in a.4. Daran anschließend wird ein Resümee gegeben. Die Untersuchung zu Thomas Relationslehre wird mit der *Relatio ad Deum* als *proprium accidens* beendet.

3. Die Rezeptionsgeschichte der thomasischen Relationslehre wird im Sinne der ontologischen Ausrichtung auf die systematischen Einwände Wolfhart Pannenberg's blicken der die thomasi-sche Auffassung der Einseitigkeit der Beziehung Gottes zur Welt kritisiert. Dem entgegen bietet der explizit relational-ontologische Ansatz Peter Knauers eine zwar kritische aber durchweg positive Aufnahme des thomasischen Konzeptes und kann als Grundlage für eine zeitgenössische Evaluation dienen.

4. Anhand der beiden Vertreter kann die Konsequenz gezogen werden, dass eine relationale Ontologie entweder ein Einheitsmodell der Wirklichkeit von Gott und Welt vertreten muss, wie es Wolfhart Pannenberg tut, oder die radikale Transzendenz Gottes in Unterschiedenheit von der Welt betont, wie es bei Knauer der Fall ist. Gleichzeitig werden die systematisch-theologischen und philosophischen Grenzen aufgezeigt, auf die besonders Béla Weissmahr hinsichtlich etwaiger logischer Inkonsistenzen hingewiesen hat. Die Schlussüberlegungen dienen dazu, die thomasische Konzeption in ihrer eigenen, innovativen Denkleistung zu würdigen.

2. Voraussetzungen der Theorie trinitarischer Relationen

2.1. Simplicitas

2.1.1. Die Bestimmung Gottes als das „Einfache“

Die *Simplicitas* Gottes ist die wohl wichtigste Voraussetzung der Trinitätslehre des Thomas. Sie wird in Quaestio 3 ausführlich abgehandelt und folgt als direkte Weiterführung der „Fünf Wege“, die Existenz Gottes zu beweisen.²⁸ Die mitgedachte Voraussetzung ist Gott als *actus purus*, der als allen Dingen zugrundeliegende *prima causa* aus den Werken seiner Schöpfung erschlossen wurde. Als solcher stellt er sich nun in der *Simplicitas* dar. Das Verständnis der *Simplicitas* hängt wiederum davon ab, wie man Thomas' Unterfangen des ersten Teils der Gotteslehre beurteilt.²⁹ Hierbei legt der Prolog zur dritten Quaestio eine doppeldeutige Spur. Thomas beginnt dort mit den Worten „Ist das Dasein eines Dinges einmal erwiesen, dann können wir weiter fragen nach seiner Daseinsweise [quodmodo sit], um so schließlich zu seinem Wesen [quid sit] vorzudringen.“³⁰ Andererseits wird dem direkt nachgestellt: „Bei Gott können wir freilich nicht wissen, was er ist, sondern höchstens, was er nicht ist.“³¹ Die *Simplicitas* ließe sich unter Berücksichtigung des Prologes also entweder deskriptiv oder apophatisch verstehen.³² David Burrell hat mit seiner Interpretation der thomasischen Lehre von der *Simplicitas* der apophatischen Lesart einen Vorzug erteilt und die an die *Simplicitas* anschließenden Ausführungen der Gotteslehre als Ausdruck einer negativen Theologie interpretiert.³³ Diese These wird hier insofern verfolgt, als dass sie das Verständnis für die Gotteslehre erhellt. Methodisch geht Thomas in q.3 definitiv den apophatischen Weg:

„Wie Gott nicht ist, zeigen wir nun am besten, indem wir alles von ihm ausschließen, was mit unserer Vorstellung von Gott nicht vereinbar ist, wie Zusammensetzung [compositionem], Veränderlichkeit

²⁸ Vgl. *STh* I, q. 2.

²⁹ Vgl. Jonathan M. PLATTER. *Divine simplicity and the triune identity : a critical dialogue with the theological metaphysics of Robert W. Jenson*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021, 55.

³⁰ *STh* I, q. 3 prol.

³¹ *STh* I, q. 3 prol.

³² Vgl. PLATTER, *Divine simplicity and the triune identity*. 55.

³³ Vgl. David BURELL: „What then is Aquinas up to in these questions which treat of God's simpleness, perfection, limitlessness, unchangeableness, and oneness? My contention is that he is engaged in the metalinguistic project of mapping out the grammar appropriate in divinis . He is proposing the logic proper to discourse about God.“ *Aquinas : God and action*. 3. Auflage. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2016, 21; Vgl. die Kritik daran bei Rudi TE VELDE. *Aquinas on God : the 'divine science' of the Summa theologiae*. Aldershot, Hants, England/ Burlington, VT: Ashgate, 2006, 73-76.

[motum] usw. Zunächst also untersuchen wir seine Einfachheit [simplicitate], durch die jede Zusammensetzung von ihm ausgeschlossen wird.“³⁴

Zur *Simplicitas* Gottes wird gesagt, „quod Deum omnino esse simplicem“³⁵, das frei mit „Gott ist vollständig einfach“ übersetzt werden kann. Intuitiv ist hier schon ersichtlich, dass vollständige Einfachheit und eine trinitarische Struktur in ein Spannungsverhältnis geraten könnten. Trinitarische Bestimmungen, wie auch immer sie geartet sein mögen, müssen mit der *Simplicitas* vereinbar sein. In einem Ausschlussverfahren reduziert Thomas seinen Gottesgedanken schließlich auf das, was als vollständige Einfachheit denkbar ist: Gott ist erstens Geist, worauf geschlossen wird, indem die Körperlichkeit von Gott abstrahiert wird.³⁶ Dass Gott kein Körper (*corpus*) ist, stellt wiederum die Bedingung für die zentrale Behauptung der *Simplicitas* dar, „quod impossibile est in Deo esse materiam.“³⁷ Es gilt gewöhnlich, dass alles Körperliche eine Zusammensetzung aus Form und Materie ist.³⁸ Da Gott kein *Corpus* ist folgt, dass Gott kein materielles Wesen sein kann. „Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.“³⁹ Gott ist *reine*, d.h. seinem Wesen nach Form (*per essentiam suam*) und insofern unzusammengesetzt (*non compositus*). Unzusammengesetzt ist Gott außerdem hinsichtlich seiner *essentia* und seiner *natura*. „Deus est idem quod sua essentia vel natura.“⁴⁰ Das ergibt sich für Thomas als nächste Stufe der Subtraktion, denn Wesen und Wesensträger fielen gewöhnlich in den Zusammengesetzten Dingen auseinander.⁴¹ Die Materie individuiert für gewöhnlich die in der Form gegebene Natur eines Dinges, wodurch sich ein Spezifikum (der Wesensträger) von seiner Natur unterscheidet. Von Gott muss dann gesagt werden, da er „nicht zusammengesetzt ist aus Wesensstoff und Wesensform, ist er notwendig seine eigene Gottnatur.“⁴² Gott ist außerdem in seinem Wesen identisch mit seinem Sein.⁴³ Zuletzt kann von Gott auch nicht gesagt werden, dass er Eigenschaften (*accidentia*) habe.⁴⁴ So kann zusammengefasst

³⁴ *STh* I, q. 3 prol.

³⁵ *STh* I, q. 3 a. 7 res.

³⁶ Vgl. *STh* I, q. 3 a. 1 res.

³⁷ *STh* I, q. 3 a. 2 res.

³⁸ Zum Hylomorphismus des Thomas: vgl. Jeffrey E. BROWER. „First Principles. Hylomorphism and Causation.“ In: *The New Cambridge Companion to Aquinas*, Hg. v. Eleonore Stump und Thomas J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 31-56, hier 39.

³⁹ Die Begründung dafür enthält drei Argumente: 1) Gott ist reine Seinswirklichkeit (*purus actus*), während die Materie „est id quod est in potentia“; 2) die Gutheit der Dinge wird auf die Materie von der Form übertragen „per participationem“. Da das wesenhafte (form-) Gute temporal früher existiert, kann Gott also nicht *compositus* sein; 3) „agens agit per suam formam“. Da Gott erste Wirkursache (*prima causa efficiens*) ist, muss er reine Form sein. *STh* I, q. 3 a. 2 res.

⁴⁰ *STh* I, q. 3 a. 3 res.

⁴¹ Vgl. *STh* I, q. 3 a. 3 res.

⁴² *STh* I, q. 3 a. 3 res.

⁴³ Vgl. *STh* I, q. 3 a. 4 res.: „Deus non solum est sua essentia [...] sed etiam suam esse.“

⁴⁴ Vgl. *STh* I, q. 3 a. 6 res.: „in Deo accidens esse non potest“.

werden: „Deus nullo modo compositus est, sed omnino simplex.“⁴⁵ Gott ist *reine* Form, *reines* Sein, *reines* Wesen und *reiner* Akt. Damit unterscheidet sich Gott in seiner Struktur fundamental von allem, was nicht Gott ist. Burrell folgend, ließe sich argumentieren, die *Simplicitas* sei deshalb die zentrale Bestimmung des ersten Teils der Gotteslehre, weil in ihr die Unterscheidung zur Schöpfung zum Ausdruck komme:⁴⁶ „Thomas’s fundamental insight into the discontinuity between God and the creature is expressed in his famous rejection of any distinction between existence and essence in God.“⁴⁷ So besagt die *Simplicitas* in jeder vorstellbaren Weise Identität – so auch, wenn die Relation an späterer Stelle mit der Substanz gleichgesetzt wird. Diese Interpretation scheint in dem Punkt valide zu sein, dass für Thomas tatsächlich eine radikale Differenz zwischen Gott und Welt besteht und diese sprachlogisch im Begriff der *Simplicitas* eine ihrer Ausdrucksformen findet. Gleichsam gibt es eine Vielzahl an positiven Aussagen über Gott, auch wenn diese aufgrund der Strukturverschiedenheit nur in analoger Weise verstanden werden dürfen.⁴⁸ Rudi Te Velde argumentiert, dass eine rein negative Lesart sowohl Thomas zu widersprechen als auch logisch inkonsistent zu sein scheint: „Thomas himself observes that the negation with respect to an object must always be based on a prior affirmation. Every negative proposition is verified, he says, by an affirmative.“⁴⁹ Die Lesart negativer Theologie in Thomas „tend to overlook the fact that the negation is part of the intelligible structure of the causal relationship between creatures and God, and thus part of how God can be known from his effects.“⁵⁰ Dieses Argument scheint zu widerlegen, dass die *Simplicitas* ausschließlich die Distinktion Gottes von der Welt aussagt:⁵¹ Die Behauptung, Negation sei die einzig valide Weise, von Gott zu reden, ist nur selbst als Position möglich. Plausibel scheint eine Aufnahme beider Möglichkeiten: Die *Simplicitas* kann sowohl deskriptiv als auch apophatisch verstanden werden. Als Deskription ist sie dogmatisch ernst zunehmen hinsichtlich der aus ihr abgeleiteten Wesensaussagen über Gott, genauso wie die inner-trinitarischen Distinktionen als Offenbarung Wesensaussagen über Gott darstellen. Apophatisch besagt sie, genauso wie die Dreiheit der

⁴⁵ *STh* I, q. 3 a. 7 res.

⁴⁶ Vgl. Christopher A. FRANKS. „The simplicity of the living God: Aquinas, Barth and some philosophers“, in: *Modern Theologie* 21:2 (2005). 275-300, hier 278.

⁴⁷ FRANKS, „The simplicity of the living God: Aquinas, Barth and some philosophers“, 279.

⁴⁸ Zur Rede von Gott, siehe Kapitel 1.4.

⁴⁹ TE VELDE. *Aquinas on God : the 'divine science' of the Summa theologiae*. 74.

⁵⁰ TE VELDE. *Aquinas on God : the 'divine science' of the Summa theologiae*. 75.

⁵¹ TE VELDE: „God must be separated from all things insofar as He is the cause of all things. The *via negationis* presupposes the prior affirmation of God as the cause on which all things depend for their being. All negations with respect to God follow from the primary negation that God, being the cause of all things, is not one of the things caused by him.“ *Aquinas on God : the 'divine science' of the Summa theologiae*, 75.

Personen in einem göttlichen Wesen, dass es keine direkte Entsprechung der *Divinitas* in der Schöpfung geben kann.

Im ersten Teil der Gotteslehre werden die klassischen Bestandteile wie die Vollkommenheit (q. 5) oder die Unendlichkeit (q. 9) und Ewigkeit (q. 10) Gottes mit der *Simplicitas* verbunden und aus ihr abgeleitet. Alle diese Ausführungen setzen den „einfachen“ Gott voraus, indem es so etwas wie Differenz nicht zu geben können scheint. Von „Differenz“ im Sinne einer *differentia specifica* kann auch nicht gesprochen werden, da es kein Gattung-Art-Verhältnis in Gott geben soll.⁵² Dennoch schließt die *Simplicitas* für Thomas die Möglichkeit realer Distinktionen nicht logisch aus.⁵³ Das wird daran deutlich, dass in der Folge eine Distinktion realer Relationen eingeführt wird, welche reale Relata, die Personen, konstituieren.⁵⁴ Fraglich ist die Notwendigkeit dieser Distinktion, denn die weiteren Ableitungen aus der *Simplicitas* scheinen bereits eine reiche Gotteslehre zu entfalten. Es muss also gezeigt werden, was die Trinitätslehre in der *Summa Theologiae* überhaupt nötig macht.

2.1.2. *De Deo uno oder De Deo trino?*

„Das Verständnis der Gotteslehre des Thomas von Aquin hängt zum großen Teil von der Interpretation ihrer Struktur ab.“⁵⁵ Thomas beginnt, wie gezeigt wurde, seine Reflexionen über das Wesen Gottes mit seiner Einheit, nicht mit seiner Vielheit. Durch die strukturelle Trennung der Gotteslehre, die erstmals Thomas in derartiger Vehemenz vertreten hat, steht die Frage nach Gottes Dreieinigkeit unter dem Verdacht einer „splendid isolation“ und damit einhergehender Fraglichkeit der Relevanz der Trinität.⁵⁶ Es könnte behauptet werden, dass „alles, was für uns selbst an Gott wichtig ist, schon vorher im Traktat *De Deo uno* gesagt worden wäre.“⁵⁷ Dieser Eindruck wurde genährt von den Eingangsworten des Prologes zum Trinitätstraktat:

⁵² Vgl. *STh* I, q. 3 a. 5. Gott ist vielmehr selbst seine eigene Natur.

⁵³ Vgl. FRANKS: „For Thomas, simplicity is not an attribute of a being with no distinctions. It is the necessity of denying that any of the distinctions that help us discern created realities can possibly help us when our subject is the One who is the cause of all being. Again, simplicity is a way of ensuring that the One of whom we speak is indeed the *prima causa* of all things.“ „The simplicity of the living God: Aquinas, Barth and some philosophers“, 279.

⁵⁴ Siehe Kapitel 2.

⁵⁵ Gilles EMERY. „Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43 und qq. 103-105),“ in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae: Werkinterpretation*. Berlin: De Gruyter, 2012, 77-99, hier 78.

⁵⁶ Die Isolationsthese ist prominent von Karl Rahner vertreten worden: Karl RAHNER. „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De trinitate »“, in: *Schriften zur Theologie. IV, Neuere Schriften*. 5. Auflage. Zürich: Benziger, 1967. 103-133, hier 111.

⁵⁷ RAHNER. „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De trinitate »“. 111.

„Consideratis autem his quae ad unitatem divinae essentiae pertinent, restat consideratio de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis.“⁵⁸ Diese Passage hat eine Lesart der Struktur der *Summa* entstehen lassen, wonach die Trinität ein nachgeordnetes Element sei, das zwar dem göttlichen Wesen immanent ist, jedoch erst sekundär aus dem Einheitsgedanken entwickelt würde.⁵⁹ Die Struktur der *Summa* wäre dann nur der Ausdruck einer dogmatischen Priorisierung, die es zu vermeiden gelte.

Dem ist schon mit der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft in der ersten Quaestio entgegenzuhalten: „Das Heil der Menschen verlangt außer den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht.“⁶⁰ Die Offenbarung der Trinität ist vielmehr der grundlegende Schlüssel, um Thomas Ansatz von Schöpfung, Kausalität und damit weitergehend verwickelte theologische Topoi hinreichend zu verstehen.⁶¹ Die Trinitätslehre ist einmal die Voraussetzung dafür, aus dem göttlichen Einheitsgedanken die Vielheit der Schöpfung ableiten zu können – nämlich aus Freiheit der Liebe und nicht aus Naturnotwendigkeit; Sie stellt zweitens die metaphysische Voraussetzung für die Heilsgeschichte dar, auch wenn der Zugang in der Erkenntnis durch die Offenbarung von der Inkarnation ausgeht.⁶² Eingeschränkt werden muss damit allerdings auch jegliche Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität denn, so Thomas: „Das Geheimnis Christi kann man nicht ausdrücklich glauben ohne den Glauben an die Dreifaltigkeit.“⁶³ Diese These wird sich im Laufe der Untersuchung bewähren müssen, da die Implikationen der Relationslehre für die Ontologie damit bereits angeschnitten sind. Es können aber folgende

⁵⁸ *STh* I, q. 27 prol.: „Nach der Betrachtung dessen, was sich auf die Einheit der göttlichen Wesenheit bezieht, bleibt noch das zu betrachten, was Bezug auf die Dreiheit der Personen im Göttlichen hat.“

⁵⁹ Neuere Beiträge weisen diesen Vorwurf zurück. Um einige zu nennen: Vgl. Gisbert GRESHAKE. *Der Dreieine Gott* : eine trinitarische Theologie. 4. Durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001. 116-117; Vgl. HERWI Rikhof. „Trinity.“ In *The theology of Thomas Aquinas*. Hg. v. Rik Van Nieuwenhove und Joseph Wawrykow. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. 36-57. Hier 36-37; Vgl. Brian DAVIES, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae : a guide and commentary*. 1. Auflage. New York: Oxford University Press, 2014. 95.

⁶⁰ *STh* I, q. 1. a. 1 res.

⁶¹ Diese These orientiert sich an: Vgl. Gilles EMERY: „Creation thus finds its foundation in the trinitarian mystery of *personal communication or communication of being*.“ „Trinity and Creation,“ In *The Theology of Thomas Aquinas*. Hg. v. Rik van Nieuwenhove und Joseph P. Wawrykow. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. 58-76, hier 61. Sie findet sich auch bei Manfred Scheuer: Vgl. SCHEUER. *Weiter-Gabe*, 59-72, insbesondere 71.

⁶² *STh* I, q. 32 a.1 ad 3: „Die Erkenntnis der göttlichen Personen [d.h. der Glaube an die Trinität [Anm. d. Autors]] war für uns in doppelter Weise notwendig. Einmal, damit wir über die Erschaffung der Dinge richtig dächten. Damit nämlich, daß wir sagen, Gott habe alles durch Sein WORT gemacht, wird der Irrtum jener ausgeschlossen, welche annehmen, Gott habe die Dinge aus Naturnotwendigkeit erschaffen. [...] In anderer Weise aber und hauptsächlich [war die Erkenntnis der Dreieinigkeit für uns notwendig, [Anm. d. Hg.]], damit wir richtig dächten über das Heil des Menschengeschlechtes, das sich durch den menschengewordenen Sohn und die Gabe des Heiligen Geistes vollendet.“; Vgl. SCHEUER. *Weiter-Gabe*, 59.

⁶³ *STh* II, q. 2 a.8.

Argumente dafür vorweggenommen werden: 1. Die *Processio*-Terminologie der Schöpfungstheologie korrespondiert mit der Trinitätslehre; 2. Die Struktur der Prima Pars legt eine sukzessive Weiterentwicklung des Gedankens von der Einheit zur Vielheit in Gott bis zur Schöpfung nahe, indem sie von Gott dem Einen, zum einen Gott in drei Personen führt und mit der Schöpfung als *processio ad extra* endet; 3. Die trinitarischen Prozessionen bilden den theoretischen Unterbau für das Exitus-Reditus-Schema, das die *Summa Theologiae* durchzieht.⁶⁴ Thomas sagt über die *processiones* von Sohn und Geist sogar, „quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturam“.⁶⁵ Emery folgert so: „The doctrine of the creative Trinity, in Saint Thomas, does not constitute an isolated chapter in theology. It provides a key to the interpretation of all of reality.“⁶⁶

Dabei besteht der Kniff der subsistenten Relationen der Trinität genau darin, kein Entweder-Oder zwischen der Einheit und Vielheit Gottes zu provozieren, sondern zu behaupten, dass beide Prinzipien ineinander koexistieren, ohne sich aufzuheben. Man kann sagen, dass die Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* durch die Modifikation des Person- und Relationsbegriffs zu einer Versöhnung geführt werden. Die strukturelle Trennung ist vielmehr in der thomasischen Logik der Erkenntnis begründet: „communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria“.⁶⁷

⁶⁴ Vgl. EMERY: „If everything comes from God (*exitus*) and if humans receive the grace to return to God and participate in his beatitude (*reditus*), it is by virtue of the influence of the trinitarian processions who are the cause and the reason both of the *exitus* and of the *reditus* (...) The processions that are the cause of the *reditus* are the missions of the Son and of the Holy Spirit.“ „Trinity and Creation“, 67.

⁶⁵ Sent.d. XXXII q.I a. III; Vgl. EMERY: „The *Summa Theologiae* does not explicitly place this trinitarian principle in the foreground, but the linking of the trinitarian processions and the divine attributes makes it possible to recognize the permanence of the same theological thesis: the processions of the persons, inasmuch as they include the essential attributes which account for the activity of God *ad extra*, are the cause of creation.“ „Trinity and Creation“, 73.

⁶⁶ EMERY. „Trinity and Creation“, 73.

⁶⁷ *STh* I, q. 33 a. 3 ad 1; Vgl. EMERY. „Aus diesem Grund muß das gemeinsame Wesen der drei Personen zuerst behandelt werden (...) um anschließend in die Untersuchung der Eigentümlichkeiten einbezogen zu werden, in denen sich die Personen unterscheiden [...] Diese Struktur folgt nicht der Ordnung unserer Entdeckung oder unserer Erfahrung der Trinität, sondern der Ordnung der Begriffe, mit denen der trinitarische Glaube kohärent ausgelegt werden kann (*ordo disciplinae*).“ „Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre“, 80-81.

2.2. Incomprehensibilitas

Dadurch, dass die Bestimmung Gottes als Relation im Trinitätstraktat vorgenommen wird, ergeben sich epistemische Schwierigkeiten, die von nicht zu unterschätzender systematischer Bedeutung sind. Eine trinitarisch-relationale Ontologie muss berücksichtigen, dass die bezeichnete Wirklichkeit Gottes, aus der besagte relationale Strukturen abgeleitet werden, als „mysterium stricte dictum“ streng genommen nicht wissbar ist.⁶⁸ Damit steht nichts Geringeres als die Wissenschaftlichkeit der thomasischen Relationslehre auf dem Spiel. Es wird zu zeigen sein, ob nach Schmidbaur „jeder Form von „trinitarischer“ Ontologie, die über den Bereich spiritueller Erbaulichkeiten hinauszugehen sucht, der Rang einer allgemein rechtfertigbaren, wissenschaftlichen Aussage entzogen sein“ müsse.⁶⁹

Um dieses Urteil bewerten zu können muss geklärt werden, welchen epistemischen Status Aussagen über Gott nach Thomas beanspruchen können. Hinsichtlich der Trinität behandelt Thomas dieses Problem in q. 32, indem er fragt, „Ob die Dreiheit der göttlichen Personen durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann“.⁷⁰ Aus Sicht des heutigen Lesers erscheinen auch Thomas eigene Ausführungen wie ein philosophischer Traktat, der gute Gründe für das trinitarische Dogma liefern soll, woraus man ableiten könne, es handele sich um Vernunfterkentnis, da die Vernunft ja offenbar tätig ist.⁷¹ Nun sagt Thomas dazu im Sed Contra folgendes: „Da also der Mensch [nur] das, für was es notwendige Vernunftgründe [ratio necessaria] gibt, wissen und mit seiner Einsicht erreichen kann, folgt, daß die Dreiheit der Personen durch die Vernunft nicht erkannt werden kann.“⁷² Da es für Thomas keine *ratio necessaria* für die Dreifaltigkeit gibt, kann sie auch nicht gewusst werden: „Es ist unmöglich, durch die natürliche Vernunft zur Erkenntnis der Dreiheit der Personen zu gelangen.“⁷³

Dieses Argument setzt eine Abhandlung über die Wissbarkeit von einerseits Gottes Dasein in Q.2 und andererseits Gottes Wesen in Q.12 voraus. Die thomasische Erkenntnistheorie ist ein

⁶⁸ Vgl. SCHMIDBAUR. Trinität als „mysterium stricte dictum“, das absolut unwissbar ist. *Personarum trinitatis*, 111-118.

⁶⁹ SCHMIDBAUR. *Personarum trinitatis*, 124.

⁷⁰ *STh* I, q. 32, 1. „Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci“; Es gibt für Thomas in der Tradition der Philosophen und der Kirchenväter Vertreter, die eine Vernunfterkentnis der göttlichen Trias nahelegen.

⁷¹ DAVIES: „It is easy to read 1a,27–43 as an attempt by Aquinas to make God comprehensible, to explore the insides of God with a flashlight (so to speak). But Aquinas is not trying to do anything like this in what he says about the Trinity.“ *Thomas Aquina's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, 97.

⁷² *STh* I, q. 32, a. 1.

⁷³ *STh* I, q. 32, a. 1.

zu weites Feld, um hier angemessen gewürdigt zu werden. Die folgenden skizzenhaften Darstellungen dienen dem Zweck zu zeigen, wie Thomas Gotteserkenntnis denkt und warum sie für trinitarische Aussagen nicht gerechtfertigt ist. Es wird sich zeigen, dass die Nicht-Widersprüchlichkeit die formale Bedingung in Thomas Trinitätslehre darstellt. Welche Konsequenzen daraus gezogen werden, wird sich zeigen.

2.1.2. Q.2: *Per se notum und per causam* – *Das Dasein Gottes*

Die Theologie ist für Thomas Wissenschaft (*scientia*) von Gott als ihrem Subjekt⁷⁴ und wird durch Offenbarung legitimiert. Als solche muss die Theologie ein irgendwie geartetes Wissen von Gott behaupten.⁷⁵ Das Wissen von Gott ist abgeleitet aus nicht weiter begründbaren Grundprinzipien.⁷⁶ In diesem Zusammenhang erwägt Thomas in Q.2 Möglichkeiten, die Existenz Gottes als Grundlage aller weiteren Glaubensaussagen mittels der Vernunft zu erschließen. Die Tradition hatte hierzu zwei Optionen bereitgestellt: Erstens begriffliche Selbst-Evidenz *per se notum*, was als der ontologische Gottesbeweis aufgefasst wird; zweitens ein Schluss über die Wirkung auf die Ursache *per causam*, oder der kosmologische Gottesbeweis.

Von der (Selbst-)Evidenz sagt Thomas nun: „Von selbst einleuchtend oder selbst-verständlich nennen wir jene Sätze, bei denen mit dem Bekanntsein der Wortbedeutung auch die Richtigkeit des Satzes sofort ein leuchtet.“⁷⁷ Auf Gott angewandt impliziere die Bedeutung des Wortes seine Existenz. In Aufnahme des ontologischen Gottesbeweises von Anselm folgt aber die Widerlegung, dass selbst unter der Definition, Gott sei das, über das hinaus nichts Größeres

⁷⁴ *STh* I, q. 1, a. 7; Zu Gott als Gegenstand der Theologie, siehe: Notger SLENCZKA. „Art. 2 Gotteslehre, 2.1. Wissenschaftstheoretische Einordnung.“ In *Thomas Handbuch*. 1. Auflage. Hg. v. Volker Leppin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 291-306, hier 291. Die Wissenschaftstheorie des Thomas soll hier nur grob skizziert werden. Zur Theologie als Wissenschaft vom Heil, siehe: Gisbert GRESHAKE. *Gottes Heil – Glück des Menschen : Theologische Perspektiven*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1983, 353-390.

⁷⁵ Vgl. *STh* I, q. 1, a. 1: „Die Wissenschaft handelt nur von dem, was ist. Gegenstand des Wissens ist nämlich das Wahre, und dieses fällt zusammen mit dem, was ist.“; Thomas vertritt eine klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit: Vgl. Leo J. ELDERS: „Unser Wort „wahr“ bedeutet in erster Instanz diese Wahrheit, mithin die festgestellte Übereinstimmung unseres Denkens und Sprechens mit der Wirklichkeit selbst.“ *Die Metaphysik des Thomas von Aquin : in historischer Perspektive. I. Teil. Das ens commune*. Salzburg/München: Verlag Anton Pustet, 1985, 85

⁷⁶ *STh* I, q. 1, a. 8: „so bedarf auch diese Lehre der Beweise nicht, um ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, zu begründen; sie geht vielmehr so vor, daß sie aus ihren Prinzipien irgendeine neue Wahrheit ableitet“. So ist die Theologie als Wissenschaft eine sog. abgeleitete Wissenschaft, die nur „durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig“ wird (*STh* I, q.1, 2). Die höhere Wissenschaft ist *scientia Dei et beatorum* und als Offenbarung notwendig zum Heil der Menschen (*STh* I, q.1, 1).

⁷⁷ *STh* I, q. 2, a. 1: „illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur“.

gedacht werden könne, nur folge, die Auffassung des Begriffes „Gott“ im Denken zu haben.⁷⁸ Damit wüsste der Mensch aber noch um keine Entsprechung des Begriffes in der Wirklichkeit. Für die Anwendung in seinem Gedanken hat *per se notum* vielmehr zwei Bedeutungen. Es kann für sich selbst-verständlich sein, aber nicht für uns (*secundum se et non quoad nos*) – oder es kann sowohl für sich selbst-verständlich sein und auch für uns (*secundum se et quoad nos*).⁷⁹ *Per se notum* für sich genommen entspricht der Sache nach der oben genannten Definition. Auf dem Erkenntniswege muss aber die Bedeutung der Worte bekannt sein, um die Definition eines Subjektes als Prädikat nachvollziehen zu können.⁸⁰ Dadurch kann Thomas die Evidenz einer Definition abhängig machen vom (Erfahrungs-)Wissen des Rezipienten. „An sich also ist der Satz: Es gibt einen Gott — von selbst einleuchtend, also selbst-verständlich [...] Weil aber wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht selbst-verständlich.“⁸¹ Das anselmische Argument wird mit Verweis darauf zurückgewiesen, dass ein Objekt „significatur per nomen“ ein „esse in rerum natura“ haben müsse.⁸² Dabei gilt ja für Thomas, dass für Gott ein solches *esse in rerum natura* vorhanden ist. Begriffe sind sehr wohl geeignet, wahre Aussagen über Gott zu machen, sofern ihnen eine Bestimmung in Gott entspricht und die Bedeutungsübertragung analog verstanden wird.⁸³ Die Begriffe selbst aber reichen nicht aus, um ein Wissen von unserem Objekt der Erkenntnis zu demonstrieren.⁸⁴

Nachdem das gezeigt wurde, wird auf die *demonstratio per causam* verwiesen, denn die Werke (Wirkungen) Gottes ließen sich gut erkennen: sie sind zwar aufgrund ihrer Natur weniger evident (*minus nota quoad naturam*) jedoch für uns besser verständlich (*magis nota quoad nos*).⁸⁵

⁷⁸ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1, ad. 2: „Aber auch zugegeben, daß jedermann unter dem Ausdruck „Gott“ ein Wesen verstehe, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so folgt daraus noch nicht, daß man dieses durch den Namen „Gott“ bezeichnete Wesen auch als wirklich seiend [esse in rerum natura] erkenne, sondern nur, daß es sich in unserem Denken [in apprehensione intellectus] findet.“

⁷⁹ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1.

⁸⁰ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1. „Wenn aber die Bedeutung von Subjekt und Prädikat nicht allgemein bekannt ist, so wird zwar der Satz für sich selbst-verständlich sein, nicht aber für jene, die die Bedeutung vom Subjekt und Prädikat nicht kennen.“

⁸¹ *STh* I, q. 2, a. 1.

⁸² *STh* I, q. 2, a. 1, ad. 2.

⁸³ Zum Analogieprinzip, siehe: Kapitel 1.4.

⁸⁴ Der Begriff „demonstrare“ bedeutet sowohl *bezeichnen* als auch *beweisen*. Vgl. Langenscheidts *Grosswörterbuch. Lateinisch. Teil I : Lateinisch-Deutsch (Unter Berücksichtigung der Etymologie von Prof. Dr. Hermann Menge)*. 17. Auflage. Berlin/München/Zürich: Langenscheidt, 1971, 209; Im Sinne der Beweisbarkeit weisen *per se notum*-Aussagen als analytische Propositionen keinen Mittelbegriff auf, was sie im strengen Sinne unbeweisbar macht. Vgl. Munoz DELGADO. Art.: „Demonstrabel/probabel (beweisbar)“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Joachim Ritter. Völlig neubearbeitete Ausgabe d. ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1972, 58-59, hier 59.

⁸⁵ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1.

Generell hat der menschliche Intellekt (*intellectus*) das Vermögen, „die Wesensformen aller Dinge in sich aufzunehmen“ und somit „im Sinnlichen die allgemeine Form [das Genus] von den partikularen Realisationsbedingungen [das Individuelle] [...] zu unterscheiden“.⁸⁶ Damit bedeutet Erkenntnis für Thomas, „dass ein *wahrgenommenes* Seinendes in einem *wahrnehmenden* Seienden ist“.⁸⁷ Die Wirklichkeit wird verstehbar gemacht, indem⁸⁸ der *intellectus* ausgehend von der individuell-sinnlichen Erfahrung auf die allgemeinen Formen abstrahiert⁸⁹ und diese im Bewusstsein repräsentiert.⁹⁰ Dabei ist menschliche Erkenntnis bei Thomas zweifach diskursiv.⁹¹ Erkenntnis gebe es entweder „per successionem“ oder „secundum causalitatem“.⁹² *Per successionem* meint ein Zuwenden verschiedener Einzelheiten nacheinander, die aber gleichzeitig vorliegen können. Thomas bringt hier das Beispiel, Teile eines Ganzen im Spiegel zu betrachten.⁹³ Diese Teile liegen zugleich vor, werden aber nacheinander erkannt. *Secundum causalitatem* bezieht sich auf Ursache-Wirkung-Schlüsse, in denen eine zeitliche Verschiedenheit vorliegt. Der Akzent liegt darauf, dass hier das Zweite nicht im Ersten (*secundum non in primo*) – das wäre die oben genannte Form des Erkennens – sondern aus dem Ersten (*ex primo*) erkannt wird. Wissen *secundum causalitatem* dringt so vom Bekannten zum Unbekannten vor.⁹⁴

Ein Wissen von Gott kann die Vernunft nur anhand des Rückschlusses aus den Wirkungen auf die Ursache erlangen.⁹⁵ Das hat zwei Gründe. Einmal besteht Gott nicht aus Einzelheiten, wie unter den Erörterungen zur *Simplicitas* eindeutig klar wurde. Insofern scheidet der Erkenntnisweg *per successionem* aus. Zweitens liegt eine ontologische Einschränkung vor, die auf das Sein des Erkannten im Erkennenden abzielt:

⁸⁶ Notger SLENCZKA. Art.: „6. Anthropologie. 6.3. Das Erkenntnisvermögen.“ In: *Thomas Handbuch*. 1. Auflage. Hg. v. Volker Leppin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 347-362, hier 354.

⁸⁷ Markus SCHULZE. *Glaube und Heil. Thomas von Aquin für heute*. Hg. George Augustin/ Ingo Proft zum 60. Geburtstag des Verfassers. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 259.

⁸⁸ Vgl. *STh I*, q. 79, a. 4: „Wir lernen dies auch durch die Erfahrung kennen, indem wir wahrnehmen, daß wir die allgemeinen Formen aus den Sonderbedingungen abziehen, was soviel heißt, wie etwas zu einem in Wirklichkeit Verstehbaren machen.“

⁸⁹ Vgl. *STh I*, q. 79, a. 4: „Wir lernen dies auch durch die Erfahrung kennen, indem wir wahrnehmen, daß wir die allgemeinen Formen aus den Sonderbedingungen abziehen, was soviel heißt, wie etwas zu einem in Wirklichkeit Verstehbaren machen.“; Für den Bereich intellektueller Erkenntnis gilt generell: „die Erkenntnis des Einzelnen geht bei uns der Erkenntnis des Allgemeinen voran, wie die Sinneserkenntnis der Verstandeserkenntnis.“ (*STh I*, q. 85, a. 3); so beziehen sich die „*duas virtutes cognoscitivas*“ auf die Dinge „in materia individuali“ (Sinnlichkeit) und auf die „*res in universali*“ (Verstand), (*STh I*, q. 12. a. 4 res).

⁹⁰ Vgl. SCHULZE. *Glaube und Heil*. 260.

⁹¹ *STh I*, q. 14, a. 7.

⁹² *STh I*, q. 14, a. 7.

⁹³ Vgl. *STh I*, q. 14, a. 7: „*Partes intelligamus in toto*“.

⁹⁴ Vgl. *STh I*, q. 14, a. 7.

⁹⁵ Vgl. *STh I*, q. 2, a. 1; *STh I*, q. 2, a. 2. So ein Wissen von Gott ist aber kein positives Wissen „*Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit*“ (*STh I*, q. 3, prol.).

„Kein geschaffener Verstand vermag durch seine natürlichen Kräfte Gottes Wesen zu schauen. Die Erkenntnis nämlich vollzieht sich dadurch, daß das Erkannte im Erkennenden ist. Nun ist das Erkannte im Erkennenden immer nach der Seinsweise des Erkennenden. Bei jedem Erkennenden also entspricht die Erkenntnis der Seinsweise seiner Natur. Wenn also die Seinsweise der erkannten Sache über die natürliche Seinsweise des Erkennenden hinausgeht, so muß auch die Erkenntnis dieser Sache über die Natur des Erkennenden hinausgehen.“⁹⁶

Mensch und Gott operieren nicht auf derselben Seinsebene, denn der Mensch ist *intellectus creatus*. Als solcher vermag er zwar potenziell Gott zu erkennen, ist in dieser Anlage aber verhältnismäßig so sehr eingeschränkt, dass Gott in unendlicher Verschiedenheit von seiner Schöpfung unbegreiflich wird:

„Jedes Ding ist erkennbar, soweit es Seinswirklichkeit ist. Also ist Gott, dessen Seinsvollkommenheit unendlich ist, auch in unendlicher Weise erkennbar. Kein geschaffener Verstand [*intellectus creatus*] aber vermag Gott in unendlicher Weise zu erkennen. Die größere oder geringere Vollkommenheit, mit der ein geschaffener Verstand das Wesen Gottes erkennt, richtet sich nämlich nach seinem Anteil am Glorienlicht [*lumen gloriae*]. Das Glorienlicht im geschaffenen Verstande kann aber, weil gleichfalls etwas Geschöpfliches, nicht unendlich sein. Deshalb vermag kein geschaffener Verstand Gott in unendlicher Weise zu erkennen und kann ihn darum auch nicht begreifen.“⁹⁷

Bei den Werken Gottes handelt es sich allerdings um Schöpfung und somit endliche Wirklichkeit auf Ebene des *intellectus creatus*. Da die menschliche Erkenntnis von der Sinnlichkeit ausgeht, kann sie die Werke Gottes als Anhaltspunkt für Schlüsse *secundum causalitatem* nehmen und auf Gottes Dasein als erste Ursache schließen. Hinsichtlich der Kausalität gibt es nun zwei Wege des Beweises. Eine *demonstratio propter quid*, d.h. das Ausgehen von der Ursache auf ihre Wirkung, oder eine *demonstratio per priora simpliciter*, d.h. der Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache.⁹⁸ Damit bezeichnet ist eine zeitliche Priorität. Der erste Beweis geht aus vom sachlich Früheren (*causa*), während der zweite Beweis ausgeht von dem Objekt, das der Betrachter früher erkennt (*effectus*). Da der Mensch in der Gotteserkenntnis nicht anders kann, als von den Werken der Schöpfung auf die Ursache zu schließen und nicht umgekehrt folgt:

Nun kann aus jeder Wirkung wenigstens das Dasein ihrer eigenen Ursache bewiesen werden, vorausgesetzt, daß die Wirkung uns wirklich bekannter ist als die Ursache, denn wenn die Wirkung gegeben ist, ist wegen der inneren Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache auch das Dasein der Ursache selbst gegeben. So läßt sich auch Gottes Dasein, da es — für uns — nicht selbst-verständlich ist, beweisen aus den Werken Gottes, die uns ja bekannt sind.⁹⁹

⁹⁶ *STh* I, q. 12, a. 4 „dicenduni quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cogitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si ergo modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum cognoscentis naturae, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.“

⁹⁷ *STh* I, q. 12, a. 7 res. Dieses Argument findet sich auch in *STh* I, q. 12, a. 1 res: „Erkennbar ist etwas, soweit es wirklich ist. Gott aber ist lautere Wirklichkeit und frei von jeder Seinsmöglichkeit. Darum ist er, an sich, im höchsten Grade erkennbar.“

⁹⁸ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 2.

⁹⁹ *STh* I, q. 2, a. 2.

Nach Thomas lässt sich also das Dasein der Ursache aus den Wirkungen im strengen Sinne beweisen.¹⁰⁰ Die Ursache, um welche es sich hier handeln solle, ist Gott. Nun gibt es das Problem, dass es keine Wesensdefinition Gottes gibt, von der überhaupt ein Dasein ausgesagt werden könne. Von daher erscheint der Name leer und es wird fraglich, welche Existenz denn bewiesen werden solle. Thomas sieht nur die Möglichkeit, von den Bedeutungen jener Namen Gottes (*significet nomen*) auszugehen, die Gott de facto bereits zugewiesen wurden.¹⁰¹ Das ist das Verfahren, welches er in den „fünf Wegen“ anwendet – es werden Vernunftschlüsse auf Absolutheiten gezogen und diese mit dem Namen Gott bezeichnet.¹⁰² Im Modus der Kausalität lässt sich in Thomas Denken also auf die Existenz Gottes schließen. Gleichzeitig entsprechen gewisse Begriffe Gott, was aus den Begriffen selbst jedoch nicht für uns evident ist.

Die Wesenserkenntnis bleibt dabei aber unmöglich.¹⁰³ Da es sich bei den trinitarischen Bestimmungen ebenso um das Wesen Gottes handelt, wie in Bestimmungen im Traktat *De Deo uno* lässt sich auch nicht sagen „daß sich auf dem Unterbau eines rational begründbaren unitarischen Monotheismus erst das offenbarungstheologische Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit als die eigentliche Unbegreiflichkeit Gottes erhöhe.“¹⁰⁴ Die Incomprehensibilitas Gottes wird von Beginn an in der *Summa* auf die gesamte Gotteslehre bezogen, was rückschließend die Theologie als Offenbarungswissenschaft erst notwendig macht.

2.2.2. Q.12: *Per Gratiam – Das Wesen Gottes*

Theologisch besteht im thomasischen Denken die Notwendigkeit der göttlichen Wesenserkenntnis trotz der Unfähigkeit des Menschen, diese eigens zustande zu bringen.¹⁰⁵ Nun wurde bereits gezeigt, dass die Existenz Gottes als Ursache aus den Schöpfungswerken geschlossen werden muss. Dennoch enthält die *Summa* eine Reihe an Aussagen, die Gott wesentlich beschreiben (wie seine Einheit von Wesen und Relation). „Der geschöpfliche Verstand kann also auch Gottes Wesen nicht schauen, — es sei denn, Gott vereinige sich durch seine Gnade mit

¹⁰⁰ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 2 ad. 3.

¹⁰¹ Vgl. *STh* I, q. 2, a. 2 ad. 2.

¹⁰² Thomas zufolge sei das kein genuin theologisches Problem, sondern auch in der Philosophie unausweichlich: „So muß man sich auch in manchen philosophischen Wissenschaften behelfen, indem man statt der Wesensbestimmung einer Ursache ihre Wirkung nimmt, um über die Ursache selbst eine wissenschaftliche Aussage machen zu können.“ (*STh* I, q. 1, a. 7 ad. 1)

¹⁰³ Vgl. *STh* I, q. 12, a. 12 res.; *STh* I, q. 2 prol.; *STh* I, q. 2 a. 1 res.; *STh* I, q. 3 prol.

¹⁰⁴ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*. 107.

¹⁰⁵ Markus Schulze weist auf etwaige logische Probleme der thomasischen Notwendigkeit der Gottesschau angesichts ihrer Unmöglichkeit hin und zeigt mögliche Lösungswege auf, die an dieser Stelle aber nicht weiterverfolgt werden können. Vgl. SCHULZE. *Glaube und Heil*, 255-298.

dem geschaffenen Verstand und gebe sich ihm zu erkennen.¹⁰⁶ Die Gotteserkenntnis *per gratiam* bildet hier schon die ungleiche Relation zwischen Gott und Welt ab, die sich auf ontologischer Ebene an späterer Stelle noch zeigen wird und hier schon impliziert, dass die Gnade nur von Gott ausgehen kann, um dem Menschen die Gottesschau zu ermöglichen:

„Jedes Ding, das zu etwas über seiner Natur Liegendem erhoben wird, bedarf dazu notwendig einer Vorbereitung, die über seine Natur hinausgeht und sie in Bereitschaft setzt [...] Da nun die natürliche Kraft des geschaffenen Verstandes zur Anschauung Gottes nicht ausreicht, so ist ihm ein von Gottes Gnade geschenkter Zuwachs an Erkenntniskraft notwendig.“¹⁰⁷

Die göttliche Gnade muss also vorbereitend für alle Erkenntnis der *divinitas* notwendig zuvorgehen. In Aufnahme von 1 Kor 2,10 folgt Thomas' These: „Wir erkennen Gott durch die Gnade vollkommener (*per gratiam perfectior*) als durch die natürliche Vernunft (*per rationem naturalem*).“¹⁰⁸ Das gnadenhafte Wirken bezeichnet Thomas als „lumen gloriae“,¹⁰⁹ wodurch die *divinitas* „zur „forma intelligibilis“ der menschlichen Vernunft wird und so der Mensch Gott auf gewisse Weise „an sich“ erfahren kann.“¹¹⁰ Diese Erfahrung ist dennoch ein Vorgang auf Ebene des *intellectus creatus*, wodurch das Mysterium Gottes trotz der gnadenhaften Ermöglichung der Gottesschau nicht vollständig gelüftet werde.¹¹¹ Durch die Offenbarung wird aber das eröffnet, das sich der Ratio sonst nicht als notwendiger Zusammenhang zeigen würde. So „können wir auf Grund der göttlichen Offenbarung manches von Gott aussagen, was der bloßen Vernunft nicht zugänglich ist, z. B. daß er Einer ist in drei Personen.“¹¹²

2.2.3. Nicht-Widersprüchlichkeit

Vom Dasein Gottes gilt, dass es bewiesen werden muss und kann, sofern die Theologie *scientia* sein will.¹¹³ Das kann aber nicht in gleicher Weise für die Trinität gelten, da diese nicht durch logische Schlüsse aus dem Wesen abgeleitet werden kann. Es „kann die glaubende Vernunft *nach* der Offenbarung der Dreifaltigkeit in der Schöpfung durchaus Spuren, Bilder oder

¹⁰⁶ *STh* I, q. 12 a. 4 res.

¹⁰⁷ *STh* I, q. 12, a. 5: „dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam [...] Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi.“

¹⁰⁸ Vgl. *STh* I, q. 12, a. 13. „dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo a nobis habetur, quam per rationem naturalem.“

¹⁰⁹ *STh* I, q. 12 a. 5.

¹¹⁰ Schmidbaur. *Personarum Trinitatis*, 109.

¹¹¹ Vgl. Schmidbaur. *Personarum Trinitatis*, 109.

¹¹² *STh* I, q. 12, a. 13: „attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.“

¹¹³ Vgl. Schmidbaur. *Personarum Trinitatis*, 104; Mit Verweis auf *STh* I. q. 2 a. 1: „indiget demonstrari“.

Strukturen [...] erkennen.“¹¹⁴ Aus diesen lässt sich die Differenz in der Einheit des göttlichen Wesens aber nicht im strengen Sinne beweisen. Ein Grund dafür liegt neben der *Incomprehensibilitas* darin, dass der Schöpfungsakt allen göttlichen Personen gemeinsam zukommt.¹¹⁵ Die Differenz in Einheit des Wesens könne nur geglaubt werden:

„Was also Sache des Glaubens ist, das soll man nicht zu beweisen versuchen, es sei denn durch Autoritäten, und zwar bei solchen, die diese anerkennen. Bei den anderen genügt es, zu zeigen, daß das, was der Glaube verkündigt, nicht unmöglich ist.“¹¹⁶

Der epistemische Anspruch der Trinitäts-Quaestiones kann also nicht weiter reichen, als den Erweis der Nicht-Widersprüchlichkeit mit dem Prinzip der *Simplicitas* zu erbringen.¹¹⁷ Es wird zu sehen sein, dass Thomas genau diesen Anspruch einzulösen versucht, indem er die Relation in Gott auf die Substanz überträgt. Hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit dieses Unterfangens ist also mit Verweis auf Schmidbaur zu sagen, dass die Nicht-Widersprüchlichkeit der trinitarischen Bestimmungen eine Maximalposition darstellt, welche die Trinitätslehre als Glaubenslehre erst ermöglicht: „Der Mensch durchschaut diese Wirklichkeit subsistierender Relationalität nicht, aber er erkennt, daß sie zumindest möglich ist; und in der Erkenntnis dieser Möglichkeit liegt nach Thomas auch die Möglichkeit spekulativer Trinitätslehre verborgen.“¹¹⁸ Schmidbaur selbst sieht in diesem Zusammenhang die besondere Stärke der thomasischen Position darin, den Anspruch einer Glaubensaussage weder intellektuell zu untergraben – das wäre eine Position des Irrationalismus – noch zu rationalisieren, was nicht rationalisierbar ist.:¹¹⁹

„Die Einsicht, daß das Akzidenz-Sein nicht zum Wesen des Relationalen gehört, eröffnet nämlich nur den Blick für die Existenzmöglichkeit subsistenter Relationen im Bereich des Absoluten, oder besser gesagt: den Erweis ihrer Nichtwidersprüchlichkeit. Daß es diese subsistierenden Relationen aber auch wirklich „gibt“, können wir nie von uns aus wissen oder erschließen; es muß uns auf dem Wege der Offenbarung gesagt werden.“¹²⁰

¹¹⁴ Schmidbaur. *Personarum Trinitatis*, 105; Vgl. *STh* I, q. 45 a.7 ad 1: „Die Darstellung in der Spur [repraesentatio vestigiū] wird in Betracht gezogen nach den zugeeigneten Merkmalen, und auf diese Weise kann man von den Geschöpfen her zur Dreifaltigkeit der Personen gelangen.“

¹¹⁵ Vgl. *STh* I, q. 45 a. 6 res.: „creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati“; Vgl. Schmidbaur. *Personarum Trinitatis*. 115.

¹¹⁶ *STh* I, q. 32 a. 1 res.

¹¹⁷ DAVIES. *Thomas Aquina's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, 97.

¹¹⁸ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 398.

¹¹⁹ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 398-399.

¹²⁰ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 400.

1.3. Processio und Persona

Was mit der Simplicitas als Voraussetzung für die Einheit Gottes herausgearbeitet wurde stellt gleichzeitig ein Desiderat dar. Gott, als das seinem Wesen nach Eine, steht noch unvermittelt mit dem Vielen, seiner Schöpfung. Der Trinitätstraktat stellt also nicht zufällig den Übergang zur Schöpfungslehre (q. 44-49) dar. Hier zeigt sich die zentrale Bedeutung des Relationsbegriffes: „Die Erschaffung setzt etwas im Erschaffenen nur der Beziehung nach [secundum relationem] [...] Darum bleibt nur übrig, daß die Erschaffung im Geschöpfe nur eine gewisse Beziehung zum Schöpfer ist als zum Ausgangsgrunde seines Seins“.¹²¹ Die Relationalität wird an dieser Stelle als das bezeichnet, wonach das Geschöpf an der Schöpfung teilhat. Diese Teilhaftigkeit besteht explizit an der trinitarischen Struktur als Relation.¹²² Das wäre aber unmöglich zu denken, würde Gott jeder Relationalität entbehren. So wird sich zeigen, dass der Vermittlungsgedanke der thomasischen Trinität seine Gotteslehre um einen wesentlichen Bestandteil ergänzt. So schließt Thomas den Traktat mit folgender Vorrede an:

„Nach der Betrachtung dessen, was sich auf die Einheit der göttlichen Wesenheit [unitatem divinae essentiae] bezieht, bleibt noch das zu betrachten, was Bezug auf die Dreiheit der Personen im Göttlichen hat. Und weil die göttlichen Personen nach den Ursprungsbeziehungen [relationes originis distinguuntur] unterschieden werden, ist gemäß der Ordnung der Lehre zunächst zu handeln vom Ursprung [origine] oder Hervorgang [processione]; zweitens von den Ursprungsbeziehungen [relationibus originis]; drittens von den Personen [personis].“¹²³

Wie hier ersichtlich ist stellen die Quaestiones 27-29 ein zusammengehöriges Prolegomenon zur Trinitätslehre dar. Die Quaestiones 30-43 bilden die inhaltliche Auseinandersetzung der Trinität auf Basis dieser formalen Vorüberlegungen. Die Lehre über die Processio und die Personen bilden einen argumentativen Zusammenhang mit der Relationslehre. Man kann sagen: „The doctrine of subsistent relation, which exhibits the persons and their plurality, is the soul of Thomas Aquinas’ speculative Trinitarian theology.“¹²⁴ Deren zentrale Einsicht wiederum ist die Behauptung von *realen Relationen* in Gott. Von daher wird, ganz nach Thomas, erstens die *Processio als Ursache der Relationen* eingeführt (1.3.1.) und zweitens von der Modifikation des Begriffs der Personen als *subsistente Relationen* (1.3.2.) gehandelt.

¹²¹ *STh* I, q. 45, 3 res.

¹²² *STh* I, q. 45, 37 res. „Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem 'ad aliquid aliud.“ („Denn ein jedes Geschöpf ist gegründet in seinem Sein und hat eine Wesensform, durch die es zur Art bestimmt wird, und hat eine Hinordnung auf etwas anderes hin.“)

¹²³ *STh* I, q. 27 prol.

¹²⁴ Gilles EMERY. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007, 127.

1.3.1. Q. 27: Processio

Die Essenz der thomasischen Überlegungen zur göttlichen Processio ist, dass die Processiones die Relationen verursachen.¹²⁵ Das ist der systematische Grund, ihnen eine Quaestio zu widmen.

Die Voranstellung der q. 27, wie sie im Vorwort begründet wurde, scheint zu implizieren, dass der unmittelbarste Zugang zum Trinitätsgeheimnis über die Hervorgänge gewonnen wird. Dabei sind die Hervorgänge, welche dort diskutiert werden, immanent zu verstehen und streng genommen gar nicht wissbar. Warum sollte also überhaupt davon ausgegangen werden, dass es Hervorgänge in Gott gibt? Ausgehend von der Offenbarung der Schrift betrachtet Thomas Hervorgänge als gesetzt: „Die göttliche Schrift gebraucht in den göttlichen Dingen Namen, die auf einen Hervorgang Bezug haben.“¹²⁶ Diese Feststellung ist zentral, da wir nur durch die Offenbarung der Hervorgänge in Gott Kenntnis von der Dreifaltigkeit erlangen können.¹²⁷ Die Kirchenväter hätten, Thomas zufolge, den Begriff aber missverstanden und seine räumliche Dimension mit der Auffassung Gottes als immaterieller Geist vermischt. Das liegt nahe, da der Hervorgang der „Zeugung“ indem Gott Mensch wird eine räumliche Dimension bekommt. Ein solcher Ansatz kann aber nicht das Wesen Gottes beschreiben, wie es in Ewigkeit existiert. So musste Thomas zuerst die prinzipielle Möglichkeit von innergöttlichen Hervorgängen, unter Abstraktion von den personalen Charakteristika, reflektieren.¹²⁸ Anstatt der Hervorgänge *ad extra*, die hinsichtlich Gottes Wesens zu Unterscheidungen führen würden und so mit dem Gottesgedanken nicht vereinbar sind, solle von Hervorgängen *ad intra* gesprochen werden:

„Jeder Hervorgang aber erfolgt auf Grund einer Tätigkeit. Wie es daher auf Grund der Tätigkeit, welche auf einen Stoff außen abzielt, einen Hervorgang nach außen [ad extra] gibt, so wird auch auf Grund der Tätigkeit, die im Tätigen selbst bleibt, irgendwelcher Hervorgang nach innen [ad intra] angenommen.“¹²⁹

Hervorgänge seien aufgrund einer Tätigkeit (*secundum actionem*). Hierfür bedient sich Thomas aristotelischer Handlungstheorie.¹³⁰ Das gewährleistet, dass es angemessen ist, in Gott

¹²⁵ EMERY. *The Trinitarian Theology*, 53-55; *STh* I, q. 28 a. 4: „According to the Philosopher, in Metaphysics V, every relation is founded either on quantity [...] or on action and passion [...] And there is no quantity in God: he is ‘great without quantity’, as Augustine says. It follows that a real relation in God can only be founded on action.“

¹²⁶ *STh* I, q. 27, a. 1 res. In Bezug auf die Vulgata-Übersetzung von Joh 8, 42: „Ego enim ex Deo processi“.

¹²⁷ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 83.

¹²⁸ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 86.

¹²⁹ *STh* I, q. 27, a. 1 res.

¹³⁰ Zur Lehre von den Hervorgängen bei Aristoteles: *De Anima* III. in *Über die Seele : griechisch-deutsch*. Hg. v. Horst Seidl, Willy Theiler, Wilhelm Biehl, and Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

von realen Relationen zu sprechen: „If there are real relations in God (and faith leads one to accept that there are), then these relations must be able to stand the test of comparison with the constitutive elements of any real relation.“¹³¹ Da es in diesem Denken nur zwei Tätigkeiten *ad intra* gibt, nämlich *actus intellectus* und *actus voluntatis*, gibt es nach Thomas auch genau zwei Hervorgänge.¹³² Diese Hervorgänge korrespondieren mit der Zeugung des Sohnes, dem analog die Verstandestätigkeit als „Wort“ entspricht¹³³, und der Hauchung des Geistes, dem analog die Willenstätigkeit als „Liebe“ entspricht.¹³⁴ Da die Hervorgänge in Gott unter dem Verdacht stehen, sein Wesen zu teilen, wendet Thomas ein: „Was aber nach innen hervorgeht in einem geistigen Hervorgang, braucht nicht verschieden zu sein; im Gegenteil: je vollkommener es hervorgeht, umso mehr ist es eins mit dem, von dem es her vorgeht.“¹³⁵ Das funktioniert auf Grundlage der Struktur der göttlichen Selbsterkenntnis als *actus purus*, in welcher das Erkennende und das Erkannte, im Gegenteil zum Menschen, identisch sind.¹³⁶

Es könne leicht der Eindruck entstehen, dass Thomas, einmal ausgehend von der Voranstellung des „Wesens“-Traktates (q. 2-26) und von der Begründung der Prozessionen als immanente (geistige) Vollzüge, einen „Deus spiritualis“ als Subjekt der Hervorgänge voraussetzt.¹³⁷ Thomas sagt jedoch über die Hervorgänge, die ja Tätigkeiten sind: „actus autem suppositorum sunt“¹³⁸ – und weist sie damit den Personen zu, die in ihrer Dreiheit eben nicht vom wesenhaften „Subjekt“ unterschieden werden, wie gleich zu zeigen ist. Die hervorgehenden Personen sind als Akteure selbst Ursprung der Hervorgänge. Insofern stellt die Prozessionslehre aufgrund ihres spekulativen Charakters als Offenbarung die Formalbedingung für die folgende Relationslehre dar.¹³⁹ Das erlangt seine Bedeutung, wenn man Thomas Ausführungen zum *Filioque* berücksichtigt. Dort sagt er:

„Es ist notwendig zu sagen, daß der Heilige Geist vom Sohne ist. Wenn Er nämlich nicht von Ihm wäre, könnte Er in keiner Weise von Ihm unterschieden werden. [...] Es ist nämlich unmöglich, daß die göttlichen Personen sich voneinander durch etwas Beziehungsloses unterscheiden. denn es würde folgen, daß die Drei nicht ein und dieselbe Wesenheit hätten [...] Es bleibt also übrig, daß die göttlichen Personen nur durch die Beziehungen voneinander unterschieden sind. — Die Beziehungen aber können die Personen nur dadurch unterscheiden, daß sie einander gegenüberstehen.“¹⁴⁰

¹³¹ EMERY. *The Trinitarian Theology*, 54.

¹³² *STh* I, q. 27, a. 3 res.; *STh* I, q. 27, a. 5 res.

¹³³ *STh* I, q. 27, a. 2 res.

¹³⁴ *STh* I, q. 27, a. 4 res.

¹³⁵ *STh* I, q. 27, a. 1 ad 2.

¹³⁶ *STh* I, q. 14, a. 2 res. „Und so erkennt Gott sich durch sich selbst.“

¹³⁷ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 93.

¹³⁸ *STh* I, q. 40 a. 1 ad 3.

¹³⁹ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 92.

¹⁴⁰ *STh* I, q. 36 a. 2 res.

Die Hervorgänge sind nicht der Grund der innergöttlichen Unterscheidung, sondern nur ihre Form als Handlungen. Einmal aus dem dogmatischen Grund, dass zwei Hervorgänge keine Dreiheit konstituieren. Dann, und das ist der entscheidende Punkt, weil die Hervorgänge zwar Ursprung der Personen (indem sie personale Tätigkeiten sind), die Personen jedoch eins mit dem göttlichen Wesen sind. Die Unterscheidung der Personen kann also nur durch die zwischen ihnen existierenden Relationen gedacht werden.¹⁴¹

1.3.2. Q. 29: Persona

Hierzu muss das Konzept von Personalität eingeführt werden. Die Quaestio 29 enthält Thomas' wesentliche Überlegungen zum Begriff der Person und seiner Anwendung auf den Gottesgedanken. Im vierten Artikel dieser Quaestio stellt er sich die Frage „Utrum hoc nomen persona significat relationem“.¹⁴² Seine Antwort berücksichtigt die Bestimmung der Relation in Gott, nicht als Akzidenz, sondern als identisch mit der Substanz, das die realen Relationen garantieren wird:

„Persona enim divina significat relationem ‚ut subsistentem‘. Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina.“¹⁴³

Der Begriff „Person“ bezeichnet also die subsistierende Relation. Mit dieser Definition wird der gesamte Argumentationsgang von q. 27 über q. 28 zu einem vorläufigen Schluss geführt, dessen weitere Ausführungen im Trinitätstraktat inhaltliche Erläuterungen des Kerngedankens darstellen.¹⁴⁴ So werden Thomas' Überlegungen zur Relationalität an dieser Stelle der *Summa* bereits vorausgesetzt. Zum Zweck dieser Arbeit wird der Argumentationsgang umgekehrt.¹⁴⁵ Da der Personbegriff als Bedeutung der subsistenten Relation eingeführt wird, muss geklärt werden, wie es zu dieser Bedeutungsübertragung kommen kann. Das beinhaltet die Modifikation der boethianischen Persondefinition, die die Trinität für Thomas nicht zureichend ausdrücken und zugleich die Einheit in Dreiheit Gottes aufrechterhalten kann.

¹⁴¹ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 355.

¹⁴² *STh* I, q. 29 a. 4. „Ob der Name Person die Beziehung bezeichne“.

¹⁴³ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁴⁴ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 333.

¹⁴⁵ Dass eine isolierte Betrachtung der Personen auch ohne Berücksichtigung ihrer gegenseitigen Bezogenheit möglich ist, legt der Prolog von q. 29 nahe: „Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.“ *STh* I, q. 29 prol.

2.3.2.1. Die Notwendigkeit der Modifikation des Personbegriffs

Thomas zitiert die Definition von „Person“ des Boethius: „Persona est rationalis naturae individua substantia“.¹⁴⁶ Diese Definition liegt seinem trinitarischen Denken zugrunde und in erster Linie ist Thomas ein Interpret derselben.¹⁴⁷ Von hier aus entwickelt er seinen Argumentationsgang von der Anwendung einer Wesensbestimmung (Definition) der Personalität überhaupt (q. 29 a. 1) zu Überlegungen über das Verhältnis der Begriffe „Hypostase“, „Selbstständigkeit“ und „Wesenheit“ (q. 29 a. 2) bis zur Anwendung der Bezeichnung „Person“ auf Gott und die notwendigen Implikationen derselben (q. 29 a.2 und a. 3). Insofern wird der Begriff „Person“ hier isoliert betrachtet. Es wird die Definition gegeben, ihre Bedeutung erläutert und an entscheidender Stelle verändert.

Dass der Begriff „Person“ überhaupt auf Gott angewendet werden soll, geht für Thomas aus dem Athanasianum hervor.¹⁴⁸ Die rationale Begründung dafür lautet: „Person“ bezeichnet eine Vollkommenheit („perfectissimum“), da „Person“ als Substanz der Definition nach selbstständiges Sein, ausgeweitet auf die vernunftbegabten Naturen hat und ungeteilt (*individua*) ist.¹⁴⁹ Es gilt von Substanzen, die vernunftbegabter Natur sind außerdem, dass sie autonomer Handlungen fähig sind: „quae habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt.“¹⁵⁰ Als Handlungssubjekte können die göttlichen Personen auch Ursprung der Prozessionen sein, die ja als Handlungen verstanden werden. Nun enthält Gott seinem Wesen nach alle Vollkommenheiten, also scheint es sinnvoll, auch die Bezeichnung „Person“ auf Gott anzuwenden.

Aber die Übertragung des Begriffs auf die Divinitas kann nicht einfach so geschehen. „Person“ muss in einer höheren Weise („excellentiore modo“) von Gott ausgesagt werden.¹⁵¹ Das gilt erst einmal unabhängig von den relational-ontologischen Überlegungen, die Thomas in der Folge anstellen wird, da es nach Thomas keine univoken Prädikationen auf Gott gibt. So könne von Gott eine vernunftbegabte Natur nicht ausgesagt werden, sofern Vernunft eine diskursive

¹⁴⁶ *STh* I, q. 29 a. 1

¹⁴⁷ „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es Thomas wie kaum einem anderen gelungen ist, die Definition des Boethius in dessen Sinne richtig zu interpretieren [...] Allerdings hat Thomas dann bei der Anwendung des Personbegriffs auf die Trinitätslehre einen anderen Weg als Boethius eingeschlagen.“ Corinna SCHLAPKOH. *Persona est naturae rationalis individua substantia : Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. Marburg: Elwert, 1999, 217.

¹⁴⁸ *STh* I, q. 29, a. 3.

¹⁴⁹ *STh* I, q. 29, a. 3 res.

¹⁵⁰ *STh* I, q. 29, a. 1 res.

¹⁵¹ *STh* I, q. 29, a. 3 res.

Erkenntnis impliziert.¹⁵² Die Ratio Gottes muss in einer allgemeineren Weise verstanden werden. Von Gott gilt auch nicht, dass Gott Individuum in dem Sinne ist, als dass das Individuationsprinzip die Materie ist.¹⁵³ Gleichzeitig ist der Aspekt der Individualität für Boethius aber das zentrale Kennzeichen von Personen als Substanzen. Walter Kasper zufolge besteht genau darin ihre Schwäche, „dass sie Personalität als Individualität zu verstehen scheint. Individualität ist aber eine Was-Bestimmung und noch keine Wer-Bestimmung; sie ist eine naturhafte Prägung der Person, nicht diese selbst.“¹⁵⁴ Diese Überlegung schließt daran an, dass Thomas den boethianischen Personbegriff für ungeeignet hält, um Relationalität auszudrücken.¹⁵⁵ Für Thomas wird die Individuation in Gott nämlich durch sich selbst, d.h. durch die Beziehung verursacht.¹⁵⁶ Das wird auch an folgenden Einwänden ersichtlich:

„[...] secundum Philosophum in 4 Metaph. id quod significatur per nomen, est ejus diffinitio. Sed diffinitio personae est, „rationalis naturae individua substantia“, ut supra dictum est. Ergo hoc nomen ‚persona‘ significat substantiam.

[...] persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis.“¹⁵⁷

Diese Einwände gehen von der boethianischen Definition aus und richten sich gegen Thomas' Überlegung, „Person“ als Relation in diesem Zusammenhang zu denken. Folge man der Definition des Boethius, wird „Person“ explizit als *substantia* bestimmt, die noch unvermittelt mit der Relation dasteht. Weiter gilt von „Person“ in Anwendung auf rationale Naturen (Menschen, Engel), dass sie ein *absolutum* bezeichnen, was keine Beziehung impliziert. Somit scheint klar zu sein, dass „der Name *Person* im Göttlichen nicht die Beziehung, sondern die Substanz bezeichnet.“¹⁵⁸ Die Übertragung des Namens „Person“ könne also nur in äquivoker Weise, nicht in analoger Weise geschehen.

Thomas wendet nun eine Formulierung, die er Boethius zuschreibt gegen dessen Definition. So gelte nämlich auch: „omne nomen ad personas pertinens relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen ‚persona‘. Ergo hoc nomen ‚persona‘

¹⁵² So bewegt sich das Wissen Gottes nicht vom sinnlich gegebenen Einzelnen zum Allgemeinen, wie in Kapitel 1.2. bei der menschlichen Erkenntnis gezeigt wurde. Von Gott müsse nach Thomas gesagt werden, dass er eine „communiter intellectualem naturam“ habe. *STh* I, q. 29, a. 3 ad 4.

¹⁵³ Da Gott immateriell ist, kann Gott keine Person im hylemorphen Sinne sein, wie in Kapitel 1.1 gezeigt wurde. Thomas orientiert sich hier am göttlichen Personbegriff des Richard von St. Viktor: „divinae naturae incommunicabilis existentia“. *STh* I, 29, a. 3 ad 4.

¹⁵⁴ Walter KASPER. *Der Gott Jesu Christi*. Hg. v. George Augustin und Klaus Krämer. Freiburg: Herder, 2008, 431.

¹⁵⁵ Vgl. GRESHAKE. *Der Dreieine Gott*. 102.

¹⁵⁶ Vgl. SCHLAPKOHL. *Persona est naturae rationalis individua substantia*. 214.

¹⁵⁷ *STh* I, q. 29 a. 4.

¹⁵⁸ *STh* I, q. 29 a. 4.

relationem significat.“¹⁵⁹ Damit wäre der unvermittelte Personbegriff ad absurdum geführt, indem sich zeigen lässt, dass *alle* Bezeichnungen, welche Personen zugewiesen werden, relational verstanden werden müssen.¹⁶⁰ Das gelte demnach auch für den Satz der Identität, wonach die Bezeichnung „Person“ sich selbst am meisten zukommt. Hier weicht Thomas letztlich entscheidend von Boethius ab und kommt „zu dem einer augustinischen Trinitätslehre entsprechenden Schluß, daß die Personen die Relationen sind, und nicht, daß sie durch diese bestehen, wie bei Boethius.“¹⁶¹

2.3.2.2. *Person als subsistente Relation*

Wenn der Begriff „Person“ von Gott beziehungshaft ausgesagt werden soll, scheint es die Schwierigkeit zu geben, dass er per definitionem kein „ad aliquid“ bezeichnet, was der Wesensbestimmung der Relation entspräche.¹⁶² Es besteht auch das definitorische Problem, dass derselbe Begriff drei verschiedene Dinge, hier Vater, Sohn und Geist bezeichnen solle. Nun könnte „Person“ in Gott als Wesensbezeichnung fungieren. Dann entstünde das Problem, dass von drei Personen drei Wesenheiten ausgesagt werden würden „non fuisset haereticorum quietata calumnia.“¹⁶³

Wie kommt Thomas also auf die Gleichsetzung der Begriffe? „Aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis“¹⁶⁴ Es gibt einen Unterschied in der Prädikation von Allgemeinem und Speziellem. So steckt „rationale“ in der Bezeichnung „hominis“, aber nicht in der Bezeichnung „animalis“. ¹⁶⁵ Dasselbe gilt für den Personbegriff. „Person“ kann allgemein die Bedeutung „substantiam individuum rationalis naturae“ haben und somit in einer jeweiligen Natur das Einzelne bezeichnen.¹⁶⁶ Für den Begriff „göttliche Person“ gilt aber Folgendes:

„Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens alicui subjecto, sed est ipsa essentia divina; unde est subsistens,

¹⁵⁹ *STh* I, q. 29 a. 4; Vgl. SCHLAPKOHL: „Dieses Zitat findet sich aber in diesem Wortlaut gar nicht bei Boethius, und es mißinterpretiert darüber hinaus die Ausführungen des Boethius in *de Trinitate*.“ *Persona est naturae rationalis individua substantia*, 215.

¹⁶⁰ Das gilt allerdings ausschließlich für die Personalität in Gott und nicht für den Begriff „Person“ an sich. Vgl. GRESHAKE. *Der Dreieine Gott*, 114 (Anm. 247).

¹⁶¹ SCHLAPKOHL. *Persona est naturae rationalis individua substantia*, 215.

¹⁶² *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁶³ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁶⁴ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁶⁵ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁶⁶ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

sicut et essentia divina subsistit. Sicut igitur deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina.“¹⁶⁷

Die Relation ist gemäß ihrer Ratio reine Ekstase „ad aliquid“ und impliziert die Ausrichtung auf ein Gegenüber.¹⁶⁸ In Gott wird sie identisch mit dem Wesen und somit von diesem ununterscheidbar. So wie die Relation als Bestimmung Gott dem Wesen nach zukommt, kommt auch der Begriff „Person“ Gott wesenhaft zu.¹⁶⁹ Indem beides zusammengedacht wird, synthetisiert die Relation mit der Person, weil das Prinzip der Unterscheidung identisch mit seiner unterschiedenen Realität wird.¹⁷⁰ Das bedeutet aber nicht, dass die Begriffe ihre spezifische Bedeutung verlieren:

„When we say that the Father is a person, we do not signify the Father as one would a relation, but in the style due to a subsistent. In the same way that the notion of relation is conceptually distinct from that of person, their mode of referring also differs: if you pay attention to how our language works, what relation naturally signifies is a form, a reference to another; whereas what person naturally signifies is a concrete subject, a subsistent.“¹⁷¹

In unserer Sprache können wir einen logischen Unterschied zwischen den Begriffen „Vater“ und „Vaterschaft“ ziehen. Vom „Vater“ zu reden, adressiert ein personales Subjekt. Umgekehrt bezieht sich „Vaterschaft“ immer auf ein „ad aliquid“. Das gilt sowohl für die Rede von Gott als auch für Alltagssprache. Der Sache nach bezeichnen sie sich aber sowohl auf das personale Subjekt als auch auf die Relation, die durch Vaterschaft impliziert wird. Die Möglichkeit der Sprache, logische Verbindungen herzustellen, gleicht keiner realen Beschreibung des göttlichen Wesens. Für Thomas gilt „Paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis.“¹⁷²

So kann Thomas sagen, dass die göttliche Person eine *relatio subsistens* bezeichnet. Insofern die Individuation in Gott, von der durch Offenbarung auszugehen und die nicht materiell denkbar ist, durch die Relation gegeben wird, kann die Bedeutung der Relation auf den Begriff „Person“ übertragen werden.¹⁷³ So wird in einer Hinsicht der Definition des Boethius entsprochen, denn „Person“ stiftet als Relation im Göttlichen tatsächlich das real distinkte Individuum. So scheint Thomas davon auszugehen, dass es im Göttlichen ein Verhältnis von erster und zweiter Substanz gibt, wobei die erste Substanz die Person als Beziehung bezeichnet: „dicendum quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis,

¹⁶⁷ *STh* I, q. 29 a. 4 res.

¹⁶⁸ *STh* I, q. 28 a. 3; hierzu siehe Kapitel 2.

¹⁶⁹ *STh* I, q. 39 a. 1 res.

¹⁷⁰ Vgl. EMERY. *The Trinitarian Theology*, 117.

¹⁷¹ EMERY. *The Trinitarian Theology*, 117.

¹⁷² *STh* I, q. 30 a. 2 ad 1; Vgl. SCHLAPKOHL. *Persona est naturae rationabilis individua substantia*, 216.

¹⁷³ *STh* I, q. 29 a. 4 ad 4.

intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.“¹⁷⁴ Die allen göttlichen Personen zukommende Divinitas ist in zweiter Substanz auszusagen. So gilt für Vater, Sohn und Geist, dass sie jeweils wesenhaft Gott und so in der zweiten Substanz ununterschieden sind,¹⁷⁵ in erster Substanz aber *nur* durch die Relation unterschieden werden.

So ist die Fundierung für die Untersuchung der Relationstheorie in q.28 gelegt, in welcher nun die Fäden zusammengezogen werden. In den Worten Schmidbaurs:

„Die Beziehung selber in ihrem Subsistieren ist die Person. Aber das war ein Gedanke, der allen Trinitätstheologen, Griechen wie Lateinern, stets so unmöglich vorkommen mußte, daß sie nie daran gedacht hatten: Die Relation ist doch ein (akzidentiell!) Verhältnis zwischen einem selbstständig Seienden zu einem anderen selbstständig Seienden, also von etwas *zu* etwas anderem; wie kann es also sein, daß die Relation für das Sein der Relaten konstitutiv ist und ihnen sogar logisch vorangehen soll? Wie kann ein abhängiges Sein, wie die Relation es ist, konstitutiv sein für das, wovon es abhängt?“¹⁷⁶

¹⁷⁴ *STh* I, q. 29 a. 4 ad 3.

¹⁷⁵ *STh* I, q. 39 a. 2 res.

¹⁷⁶ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 388.

2.4. Q.13: Analogia

2.4.1. Zur Anwendung von Begriffen auf Gott

Es ist gezeigt worden, dass die *visio beata* für Thomas nur mithilfe des gnadenhaften Einwirkens Gottes möglich ist. Diese artikuliert sich wiederum in Sprache, insofern eine wahre Aussage über ein Erkanntes die Übereinstimmung von Satz und Sache meint.¹⁷⁷ So werden Begriffe, Thomas nennt sie *nomen* gebraucht, um Gott zu bezeichnen. Von diesen *nomen* gilt normalerweise „ratio enim quam significat nomen, est definitio“¹⁷⁸ – sie bezeichnen also die Begriffsbestimmung (*definitio*) eines Wesens, wie der Gattung „Mensch“. Als solche werden Begriffe auf die Gegenstände der Erkenntnis angewendet. Die Begriffe bilden so eine Mittelposition, sodass sich Ausdrücke wie das gesprochene „Löwe“ erst auf das Konzept Löwe beziehen, mittels dessen dann die Sache bezeichnet wird.¹⁷⁹ Hinsichtlich einer Sprachäußerung lässt sich wiederum zwischen der *res significata* und dem *modus significandi* unterscheiden. Die *res significata* bezeichnet die Sache, auf die der Begriff verweist. Das wäre entweder ein spezifischer Erkenntnisgegenstand oder alle Gegenstände, die mit dem Begriff gemeint sind.¹⁸⁰ Der *modus significandi* (die Art und Weise der Bezeichnung) meint die Struktur der Sprache, von einem Subjekt ein Prädikat auszusagen. Damit wird eine Zusammensetzung vorgenommen, denn dem Einzelding wird etwas hinzugefügt, wie der Begriff weise.¹⁸¹ In dem Zusammenhang ist klar, dass *nomen* nicht auf dieselbe Weise Gott bezeichnen dürfen, wie sie Wesenheiten in der Welt bezeichnen. Thomas sagt daher über die sprachliche Artikulation der Gotteschau:

„Nun können wir Gott aber in diesem Leben nicht nach seiner Wesenheit schauen sondern wir erkennen ihn aus den Geschöpfen, sofern er ihr Ursprung ist, in dem wir zugleich alle Aussagen über ihn ins unendliche steigern, alle Unvollkommenheit aber von ihm ausschließen.“¹⁸²

Da es in Gott nur Substanz gibt, gilt für *nomen* die Gott bezeichnen: „nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius.“¹⁸³ Der Mensch und alle anderen Geschöpfe repräsentieren Gott als Ursache in ihrer Ähnlichkeit mit Gott und bezeichnen Gott nach der Weise dieser Repräsentation (der Subjekt-

¹⁷⁷ Siehe S. 16, Anm. 74.

¹⁷⁸ *STh* I, q. 13 a.1 res.

¹⁷⁹ Vgl. Jacob HESSE. „Zur Semantik der Analogielehre.“ In *ZTP* 145 (2023), 327-352, hier 329.

¹⁸⁰ Vgl. HESSE. „Zur Semantik der Analogielehre“, 329.

¹⁸¹ Vgl. HESSE. „Zur Semantik der Analogielehre“, 330.

¹⁸² *STh* I, q. 13 a.1 res.: „Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et causationis“.

¹⁸³ *STh* I, q. 13 a.2 res.

Prädikat-Struktur) daher nur unvollkommen.¹⁸⁴ Thomas sagt nun, dass eine Bezeichnung Gottes angemessen sein kann hinsichtlich ihres Inhaltes, aber nicht hinsichtlich der Weise der Bezeichnung, da diese nicht *proprie* von Gott ausgesagt wird, sondern eben auf die Weise der Geschöpfe.¹⁸⁵ Dieser These und ihrer Auswirkungen soll nun nachgegangen werden.

2.4.2. Q.13 a.5/a.6: Äquivokität, Univokität oder Analogie?

Thomas unterscheidet hinsichtlich der Prädikation zwischen Wortgleichheit (äquivok) und Bedeutungsgleichheit (univok). So ist eine äquivoke Prädikation die Anwendung desselben Begriffes auf ein Subjekt bei lexikalischer Mehrdeutigkeit („secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo“¹⁸⁶), wie im Falle von „Bank“ als Sitz und „Bank“ als Kreditinstitut. In einer univoken Prädikation haben hingegen verschiedenen Dingen dieselbe lexikalische Bedeutung, so etwa, indem es verschiedene *res* gibt, denen die Bedeutung des Ausdrucks „Bank“ als Sitzgelegenheit zukommt.

Zu den Begriffen, die in der Gotteslehre angewendet werden, d.h. jedem menschlichen Versuch, Gott zu bezeichnen, sagt Thomas: „Quidquid igitur de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.“¹⁸⁷ Es gebe also aus den oben genannten Gründen eine bloße Wortgleichheit, oder negativ formuliert, keine Univokität. Thomas bringt an dieser Stelle ein Argument, das für die Gotteslehre zentral ist: das Argument von der größeren Unähnlichkeit. Es beginnt damit, dass die je größeren Unterschiede (Thomas nennt es *distantia creatura*¹⁸⁸) in der Prädikation ab einem gewissen Punkt eine Bedeutungsgleichheit verunmöglichen. So ist es bei zwei verschiedenen Dingen nicht möglich, eine univoke Prädikation vorzunehmen, wenn diese Dinge in keiner Gattung übereinstimmen.¹⁸⁹ Auf Gott bezogen wird ja gerade mit der *Simplicitas* die Strukturverschiedenheit Gottes von der Schöpfung betont, sodass Gottes Unähnlichkeit mit der

¹⁸⁴ Vgl. *STh* I, q. 13 a.2 res.: „Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant [...] Unde quae libet creatura infantum eum repraesentat [...] Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant: imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant.“

¹⁸⁵ Vgl. *STh* I, q. 13 a.3 res.: „In nominibus vero quae Deo attribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit.“

¹⁸⁶ *STh* I, q. 13 a.5.

¹⁸⁷ *STh* I, q. 13 a.5.

¹⁸⁸ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5.

¹⁸⁹ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5: „Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae conveniunt in aliquo genere.“

Schöpfung unendlich größer ist als seine Ähnlichkeit.¹⁹⁰ Daher ist univoke Rede von Gott unmöglich.¹⁹¹

Thomas argumentiert, dass Gott die Ursache ist, die alle Vollkommenheiten (*perfectiones*) in sich begreift.¹⁹² *Perfectiones* werden als volle Aktualisierung einer Sache beschrieben.¹⁹³ So stellt Thomas vor, dass durch den Schöpfungsakt die Form von der Potenz in den Akt überführt und so in Materie individuiert wird. *Perfectiones* wie „weise“ präexistieren in Gott, der deren Realisierung in den Dingen als *actus purus* ermöglicht. Wenn eine *perfectio*, wie der Begriff „weise“ von einem Menschen ausgesagt wird, dann meint der Begriff etwas, das von der Wesensbestimmung des Menschen verschieden ist.¹⁹⁴ Da Gott als Schöpfer die Existenz der Dinge ermöglicht, sind alle *perfectiones* bereits in ihm angelegt.¹⁹⁵ Daher können diese nicht von ihm verschieden sein und wenn sie in Gott sind, dann müssen sie auch ausgesagt werden können. Auf den Menschen angewandt kann eine Prädikation nun einigermaßen („quodammodo“) hinreichend funktionieren, „non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.“¹⁹⁶

Bliebe nun jedoch nur die Äquivokation als Option übrig, stünde das ganze Projekt des Gottestraktats auf dem Spiel, da es gänzlich unverständlich und damit sinnlos würde, wenn die Begriffe nicht etwas Wirkliches in Gott meinten. Nun hatte Thomas bereits behauptet, dass es berechnigte Rede von Gott gibt, wenn diese auch in einer anderen Weise verstanden werden muss, als es in der Welt der Fall wäre:

„Aber auch nicht, wie man gemeint hat, in bloßer Wortgleichheit. In diesem Falle würde man aus den Geschöpfen nichts über Gott erkennen oder beweisen können; man würde sich stets in Trugschlüssen bloßer Wortgleichheit bewegen [...] Dem auch werden diese Namen von Gott und den Geschöpfen im Sinne einer Analogie, d. h. einer Verhältnissgleichheit ausgesagt.“¹⁹⁷

¹⁹⁰ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5 ad 2: „Similitudo creaturae ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est.“

¹⁹¹ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5 res.: „Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce.“

¹⁹² Vgl. *STh* I, q. 13 a.5 res.: „Eodem modo ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite.“; Vgl. *STh* I, q.4 a.2 res.: „In Deo sunt perfectiones omnium rerum.“

¹⁹³ Vgl. *STh* I, q.4 a.1; Vgl. *STh* I, q.4 a.2 res.: „Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.“

¹⁹⁴ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5 res.: „Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis.“

¹⁹⁵ Vgl. *STh* I, q.4 a.1

¹⁹⁶ *STh* I, q. 13 a.5 res.

¹⁹⁷ *STh* I, q. 13 a.5 res.: „Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis ... Dicendum ergo quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.“

Wie ist das zu verstehen? Hiernach gibt es zwei Weisen, eine Verhältnisgleichheit auszusagen: Zwei Dinge stehen in einem Verhältnis zu einem Dritten oder zwei Dinge im Verhältnis zueinander.¹⁹⁸ Nach der ersten Weise können z.B. zwei Dinge „gesund“ genannt werden, insofern beide Dinge auf die Gesundheit auf verschiedene Weise bezogen sind – der Urin kann gesund sein, sofern er auf die Gesundheit des Menschen verweist; die Medizin kann gesund sein, sofern sie die Gesundheit verursacht. Nach der zweiten Weise ist die Medizin gesund und ist der Körper gesund, da die Medizin diese Gesundheit verursacht hat. Nach dieser zweiten Weise soll die analoge Gottesrede strukturiert sein, da Gott die Ursache der Geschöpfe ist.

Dieses Verhältnis nennt Thomas „modus communitatis medius ... inter puram aequivocationem et simplicem univocationem“¹⁹⁹, denn analoge Prädikationen bezeichnen verschiedene Verhältnisse desselben Begriffes zu mehreren Dingen und bewegen sich so zwischen Wortgleichheit und Bedeutungsgleichheit. Wie genau soll das funktionieren? Die verschiedenen Dinge, von denen derselbe Begriff ausgesagt wird, müssen in einem Verhältnis zu Einem stehen.²⁰⁰ Das Verhältnis wird so bestimmt, dass ein Begriff in erster Linie von etwas *proprie*²⁰¹ (definitiv oder im Fall Gottes, „quasi-definitiv“, d.h. das Wesen bezeichnend) ausgesagt wird. So wird z.B. der Begriff „rational“ per definitionem *proprie* auf den Menschen angewandt. Er kann aber in zweiter Linie, und damit wird ein Verhältnis der beiden Begriffsanwendungen grundgelegt, auch in analoger Bedeutung für etwas anderes ausgesagt werden, das sich in einer Weise der Anwendung des Begriffes *proprie* annähert.²⁰² Hierbei ist wichtig zu sehen, dass eine analoge Rede nur dann funktioniert, wenn ein Verhältnis zu einer zweiten Verwendungsweise des Begriffes vorliegt.²⁰³ Es würde keinen Sinn ergeben, zu behaupten, die Rationalität Gott sei analog zu verstehen, wenn es keinen zweiten Referenzpunkt gibt, zu dem sich die Rationalität verhalten kann.

So kann ein Begriff von Gott erst einmal in erster oder zweiter Linie eines Verhältnisses ausgesagt werden. Der *modus significandi* ist dabei unmöglich *proprie* zu verstehen da, wie bereits erwähnt wurde, die Unähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott zu groß ist.²⁰⁴ Im Falle

¹⁹⁸ Vgl. *STh* I, q. 13 a.5 res.

¹⁹⁹ *STh* I, q. 13 a.5 res.

²⁰⁰ Vgl. *STh* I, q. 13 a.6 res.: „In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum.“

²⁰¹ Die Zuweisung von Prädikation „*proprie*“ orientiert sich an der Kontrastierung von *proprie* und metaphorisch bei Ruf: Vgl. Ruf, Matthias. *Handeln Gottes*. 119-127.

²⁰² Vgl. *STh* I, q. 13 a.6 res.: „secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus“.

²⁰³ Vgl. Hesse. „Zur Semantik der Analogielehre“, 334.

²⁰⁴ Vgl. *STh* I, q. 13 a.3 res.: „Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit.“

metaphorischer Rede muss sich die Sprache in erster Linie auf die Geschöpfe beziehen, von denen Begriffsbestimmungen möglich sind; in zweiter Linie kann dann eine Ähnlichkeit Gottes mit einem Begriff ausgesagt werden.²⁰⁵ Das geschieht immer dann, wenn eine körperliche Bedingung vorliegt:

„Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.“²⁰⁶

Die Immaterialität Gottes ist der offenbare Grund dafür, dass keine körperlichen Attribute im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen werden dürfen. Thomas bringt das Beispiel „Löwe“. Gott kann ein „Löwe“ genannt werden, was bedeutet, „quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis.“²⁰⁷ Hier ist die Bedeutung von „Löwe“ metaphorisch gebraucht worden, weil sich Gott als immaterieller Geist offenbar nicht wie ein Löwe verhalten kann – aber Gott kann ein Prädikat wie „Stärke“ zukommen, was auch dem Löwen zukommt. Hier liegt die Analogizität sowohl im *modus significandi* als auch in der *res significata* vor.

Einige Begriffe werden von Gott aber nicht metaphorisch gebraucht, zum Beispiel, dass Gott „gut“ ist. Aufgrund des Wesens Gottes als Schöpfer, der alle *perfectiones* ursprünglich in sich enthält, kann nicht nur metaphorisch gesagt werden, Gott sei gut, so ähnlich wie ein Mensch gut ist.²⁰⁸ „Gut“ wird von Gott wiederum nur deshalb analog ausgesagt, weil das Gut-sein zuerst in der Schöpfung erkannt wird. Die eigentliche Bedeutung des Satzes „Gott ist gut“ besteht nämlich nicht darin, dass Gott nur deshalb gut ist, weil er der Ursache des Guten ist; es gibt vielmehr Gutes, weil Gott intrinsisch gut ist.²⁰⁹ Hier liegt ein Fall vor, indem der *modus significandi* analog ist, die *res significata* aber Gott in erster Linie *proprie* zukommt. In dieser Unterscheidung wird deutlich, dass „bei Thomas analoge Begriffsverwendung nicht auf metaphorische Äußerungen beschränkt wird, sondern vielmehr im Kontext von „pure perfection terms“ *proprie* verstanden wird.“²¹⁰ Eberhard Jüngel weist darauf hin, dass der zugrunde liegende Kausalnexus (Gott als *principium omnia res*) erst zum analogen Sprachgebrauch nötigt, sodass

²⁰⁵ Vgl. *STh* I, q.13 a.6 res.: „Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo: quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudinem ad tales creaturas.“

²⁰⁶ *STh* I, q.13 a.3 ad 3.

²⁰⁷ *STh* I, q.13 a.6 res.

²⁰⁸ Vgl. *STh* I, q.13 a.6 res.: „quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant.“

²⁰⁹ Vgl. *STh* I, q.5 res.: „Cum enim dicitur quod Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.“

²¹⁰ Matthias RUF. »Handeln Gottes«. Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott. 1. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 124.

die Gott-Welt-Beziehung gar nicht anders als analog ausgedrückt werden kann.²¹¹ Dem ontischen Sachverhalt nach ist Gott nämlich das analogans (d.h. das, wovon ausgehend die Analogie zu einem anderen bestimmt wird) und die Welt das analogatum.²¹² So kann zugleich behauptet werden, dass die *perfectiones* Gott wörtlich zukommen, als auch, dass sie analog verwendet werden müssen, da sie von Menschen nicht in derselben Weise gebraucht werden, wie es Gott angemessen ist.²¹³

Eine Vertiefung der Frage nach der Konsistenz oder der Angemessenheit dieser Analogie-Konzeption ist an dieser Stelle nicht möglich und auch nicht notwendig.²¹⁴ Für die hier verhandelte Problematik stellt sich vielmehr die Frage nach den Konsequenzen einer analogen Gottesrede auf die Relationslehre. Hier zeigt sich erstmals und in besonderer Klarheit die Grundspannung zwischen Gott und Welt, die in der Theorie der gemischten Relationen in Folge entfaltet werden wird.

²¹¹ Vgl. Eberhard JÜNGEL. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 8. Auflage erneut durchgesehen. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 2010: „[Es] *verhält sich* das als causa angesprochene unum zu einem Gemeinsamen, das der hermeneutische Grund analoger Benennung ist, indem es dieses Gemeinsame – in ursprünglichster Weise – *hat*, und zwar – aufgrund jener Ursprünglichkeit – so *hat*, daß es mit ihm identisch ist. [...] Es *verhält sich* aber auch das als causatum, das als creatura angesprochene alterum zu dem zu dem einen Gemeinsamen (das faktisch mit der causa des als causatum angesprochenen alterum [z.B. die *perfectio* „gut“, die Gott „ist“, Anm. O.S.] identisch ist), indem es dieses Gemeinsame – wenn auch in abgeleiteter und deshalb weniger vollkommenen Weise – *hat*.“ 365-366.

²¹² Vgl. JÜNGEL. *Gott als Geheimnis der Welt*: „Während im *modus significandi* die Sprache der Welt als hermeneutisches analogans, die Rede von Gott aber als hermeneutisches analogatum fungiert, ist der mit dieser analogen Rede von Gott zur Sprache gebrachte Sachverhalt selbst gerade entgegengesetzt strukturiert: Gott kommt im hermeneutischen analogatum als ontisches analogans (causa), die Welt hingegen als ontisches analogatum (causatum) zur Sprache.“ 366-367.

²¹³ Vgl. HESSE. „Zur Semantik der Analogielehre“: „Es ist darum konsistent, wenn Thomas einerseits behauptet, dass Vollkommenheiten im eigentlichen Sinn (*proprie*) und nicht metaphorisch von Gott ausgesagt werden, zugleich aber argumentiert, dass diese nur analog zur Verwendung der gleichen Ausdrücke in Bezug auf Menschen zu verstehen sind. Wörtliche und analoge Redeweise sind ohne Probleme kombinierbar.“ 334.

²¹⁴ Siehe z.B. die Alston-Wolterstorff-Debatte, dass *proprie* angewendete Begriffe eine Form von „*partieller Univozität*“ (Ruf. *Handeln Gottes*. 119) implizierten: Im Anschluss an Alston hat Wolterstorff die Prädikation von Begriffen *proprie* problematisiert und darauf hingewiesen, dass hinsichtlich der *perfectiones* eine systematische Inkonsistenz im thomasischen Denken vorliegen könnte: „Pure perfection terms are literally true of God. The *res significata* of those pure perfection terms is just those perfections themselves, not any particular mode of participation in the perfection. Hence such terms can be applied literally to God, even though our creaturely mode of participation in those perfections is different from God's mode of participation.“ Nicholas WOLTERSTORFF. „Alston on Aquinas on theological predication“, in: *Inquiring about God*. United Kingdom: Cambridge University Press (2010), 112-132, hier 121. Vgl. William ALSTON. „Aquinas on Theological Predication“, in: *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Hg. v. Eleonore Stump. Ithaca, NY: Cornell University Press (1993), 145-178.

2.4.2. *Analoge Rede der Relationen oder relationale Rede der Analogie?*

So bleibt immer noch der epistemische Status der trinitarischen Relationen zu klären. Die Analogie-Problematik ist hierfür hilfreich, um zu verdeutlichen, dass von Thomas gleichzeitig die Berechtigung für angemessene Gottesrede aufrechterhalten und trotzdem behauptet wird, dass Gott in seiner *Simplicitas* und *Incomprehensibilitas* für den Menschen nicht hinreichend zu erfassen ist. Die *Gott-Welt-Beziehung* ist der eigentliche Grund dafür, dass die Rede von Gott nur in höchstens analoger Weise erfolgen kann. Die gesamte Gotteserkenntnis beruht auf der Behauptung, dass die Ursache etwas ihr Ähnliches in der Wirkung hinterlässt,²¹⁵ aber ebendiese Ursache in ihrer Struktur so grundverschieden von der uns zugänglichen Wirklichkeit ist, dass wir der freien Offenbarung von dieser Ursache benötigen. Gott bleibt dabei streng genommen schlechthin unbekannt.²¹⁶ Damit ist in Grundzügen schon vorgezeichnet, was sich später als die Lehre von der Einseitigkeit der Relation Gottes zur Welt entfalten wird. Indem sich die trinitarischen Relationen als eine von zwei Seinsweisen Gottes offenbaren, müsste umgekehrt behauptet werden, dass Prädikationen von Gott, indem sie Gott (analog) substantiell bezeichnen, Gott relational bezeichnen. Die Notwendigkeit der analogen Rede von Gott wird sich also als Folge aus der Relationslehre ergeben.

²¹⁵ Vgl. *STh* I, q. 4 a.3

²¹⁶ Vgl. JÜNGEL. *Gott als Geheimnis der Welt*, 378.

3. Relation

Die Relationstheorie, wie sie in *STh* I, q.28 entfaltet wird, basiert auf der aristotelischen Auffassung von Relation als eine der zehn Kategorien des Seins. Thomas nimmt daran anschließend dieselbe Einordnung der Relation in seinen Kommentaren zu Aristoteles *Physik* und *Metaphysik* auf und spricht von *praedicamentum* oder *genera entis*, womit die propositionale Bezeichnung eines Seienden ausgedrückt wird.²¹⁷ Aristoteles hatte das Wesen der Relationen als „Im Verhältnis zu“ beschrieben:

„Im Verhältnis zu ...« wird solches genannt, bei dem man sagt, daß das, was es selbst ist, von einem anderen sich herleitet oder (das) irgendwie anders auf ein von ihm Verschiedenes (bezogen ist). Z.B. »Größer« ist das, was es ist, (je) »als ein anderes« – man sagt doch »Größer *als etwas*« –, und »doppelt so viel« wird mit Bezug auf ein anderes das genannt, was es ist [...] von all den Genannten sagt man, daß sie das, was sie sind, in Beziehung auf anderes sind, und nichts anderes: Sich-Verhalten wird als »Sich-Verhalten-zu-etwas« ausgesagt [...] »Im Verhältnis zu ...« ist also alles, von dem man sagt, daß das, was es selbst ist, von der Beziehung auf ein anderes herkommt, oder was irgendwie anders auf ein von ihm Verschiedenes (bezogen ist).“²¹⁸

Demzufolge besteht das Wesen von Relationen darin, einen Hinweis auf ein anderes „Im Verhältnis zu“ zu enthalten. Im Verweischarakter der Relation wird die Existenz von genau zwei Relata impliziert, einem, von dem die Beziehung ausgeht und einem, auf das sie ausgerichtet ist, sei es ein Begriff oder ein Ding.²¹⁹ Aristoteles hatte dabei das Relat von der Relation geschieden, denn im Substanz-Akzidenz-Verhältnis wird das „Im Verhältnis zu“ nur von einem Relat ausgesagt, aber nicht mit diesem gleichgesetzt.²²⁰ Relationsbegriffe wie „größer“, „doppelt“ oder „Herr“ und „Knecht“ können nur sinnvoll angewendet werden, wenn sie ein Verhältnis von zwei logischen Subjekten, den Relata, aussagen. Diese Begriffe werden als Bezeichnung für die Relata gebraucht, von dem indirekt die Beziehung zum anderen Relat ausgesagt wird. Diese Voraussetzung wird von Thomas übernommen und sie wird sich in den Argumenten der Quaestio 28 wiederfinden.

²¹⁷ Vgl. hierzu die Untersuchung von Gilles Emery: „Ad aliquid“, 177-184; Vgl. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. V, lect. 9. In *Commentary on the Metaphysics*. Übersetzt v. John. P. Rowan. Chicago: Regnery, 1961, html-edited von Joseph Kenny, 895 (438).

²¹⁸ ARISTOTELES. Kategorien Kapitel 7, 6a–6b. In Aristoteles. *Philosophische Schriften*. Band 1. Hamburg: Meiner Verlag, 2019.

²¹⁹ Vgl. Emery. *The Trinitarian Theology*: „A ‘relative’ is the thing itself which is referred to another thing, or the word by which our language signifies one thing which is referred to another. Conversely, ‘relation’ (relatio) refers to the accident in a relative thing which consists in its connection to another thing: it is through this relation that one thing is referred to another.“ 84.

²²⁰ Vgl. B. MATTINGLY. Art. „RELATION.“ In *The New Catholic Encyclopedia*, Vol. 12. 2. Überarbeitete Auflage. Hg. v. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale, 2003, 40-44, hier 41.

Der Grund dafür, dass Thomas in der Übertragung dieser Kategorie auf den Gottesgedanken in q.28 keinen Widerspruch mit dem Prinzip der Vollkommenheit Gottes²²¹ sehen wird, liegt in diesem Verweischarakter begründet. Es hatte sich im Rahmen der Analogie-Frage noch nicht geklärt, welcher Modus der Prädikation für die trinitarische Relationslehre zu wählen sei. Wird mit der Bezeichnung Gottes als „Relation“ eine reine Metaphorik aufgetan, sodass Gott nur insofern „Relation“ sei, wie er „Löwe“ ist? Es kann von Relationen jedenfalls nicht im Sinne der *conditiones corporales* zu reden sein, da akzidentielle Relationen in der uns zugänglichen Wirklichkeit für Thomas allen denkbaren Substanzen zukommen. Es hatte sich gezeigt, dass analoge Prädikationen dann *proprie* auf Gott bezogen und eben nicht metaphorisch zu verstehen seien, wenn es sich um *perfectiones* handelt. Emery weist darauf hin, dass es sich bei der Ekstase der Relation um eine *perfectio* handelt, welche die Relation von allen anderen Kategorien unterscheidet.²²² Gleichzeitig kommt der Relation in gewisser Weise das schwächste Sein zu, weil sie unter der Voraussetzung von interdependenten Substanzen permanent zerstört und neu konstituiert wird.²²³

Mit diesen Voraussetzungen ist es möglich, einen vertiefenden Blick auf die Quaestio 28 zu werfen und Thomas Relationslehre zu entfalten. Hierzu werden die vier Artikel nacheinander einer Analyse unterzogen und abschließend ein Resümee gegeben. An die q. 27 folgend schließt Thomas mit den Worten „Deinde considerandum est de relationibus divinis“ das zentrale Kapitel seiner Trinitätslehre an. Die Einteilung der Artikel wird von Thomas in folgender Weise vorgenommen:

- „1. Ob es in Gott naturwirkliche Beziehungen [relationes reales] gibt;
2. Ob jene Beziehungen die Wesenheit selbst sind [relationes sint ipsa essentia] oder ob sie äußerlich anhaften;
3. Ob es in Gott mehrere sachlich voneinander verschiedene Beziehungen [relationes realiter distinctae] geben kann;

²²¹ Vgl. *STh* I, q.4.

²²² Vgl. EMERY. *The Trinitarian Theology*: „Relation is an ec-stasis, a pure ‘outside referring’: this is its own special feature, its perfection, and allows it to be attributed directly to God.“ 92; Emery bezieht sich auf eine Passage in *Sent.* d. VIII, q. IV, a.III.: „Unde oportet omnen imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit [...] Ratio autem accidentis imperfectionem continet : quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter » ad aliquid, « importat imperfectionem [...] « Ad aliquid » autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum ; immo refertur ad aliquid extra : et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur.“

²²³ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*: „Nur in diesem Sinne spricht Thomas mit Aristoteles, Avicenna und Averroes der Relation das letzte und schwächste und unvollkommenste Sein zu: das letzte, weil sie nicht bloß die Substanz, sondern auch alle anderen Akzidentien voraussetzt; das schwächste, weil es am leichtesten zerstört werden kann.“, 403.

3.1. Q. 28 a. 1: Reale und logische Relationen

Mit diesen vorausgehenden Überlegungen kann sich dem ersten Artikel der Quaestio genähert werden. Thomas beginnt die Untersuchung über die göttlichen Relationen mit der Frage, „Utrum in Deo sint aliquae relationes reales“.²²⁵ Hierin richtet sich die Relationslehre direkt gegen modalistische Einwände: Gebe es in Gott keine realen Beziehungen, dann wäre Gott nicht wirklich (*realiter*) Vater oder Sohn, sondern nur gedanklich (*secundum rationem intelligentiae*).²²⁶ Hierin zeigt sich schon, dass die Auffassung, Beziehungsbegriffe könnten real oder nur gedanklich sein, für die Trinitätsfrage besonders wichtig wird. Statuiert wird gegen einen etwaigen Modalismus: „Einige Beziehungen sind in Gott wirklicherweise [realiter].“²²⁷ Was bedeutet es aber, dass von Realität der Relationen die Rede ist? Thomas führt zu diesem Zweck die Unterscheidung zwischen *rationalen*²²⁸ und *realen* Relationen ein.²²⁹ Sie schließt an die für das thomatische Denken zentrale Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* an, ohne welche die Realitätsdebatte der Quaestio nicht zu verstehen ist.²³⁰

3.1.1. Reale Distinktion von *esse* und *essentia*

Diese sogenannte Realdistinktion ist eine der grundlegenden Ideen der thomatischen Ontologie, weshalb sie hier dem Umfang entsprechend nur kurz skizziert wird. Eine für sie zentrale

²²⁴ *STh* I, q. 28 prol.

²²⁵ *STh* I, q. 28 a. 1.

²²⁶ *STh* I, q. 28 a. 1. „Quod est haeresis Sabelliana.“

²²⁷ *STh* I, q. 28 a. 1 res.: „Dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter.“

²²⁸ Diese Art der Relation wird hier „fiktiv“ genannt, da dieser Begriff die Bedeutung der Unterscheidung am besten zu transportieren scheint.

²²⁹ In *STh* I, q. 13 a. 7 ad 1 nimmt Thomas eine Unterscheidung zwischen *relativa secundum esse* und *relativa secundum dici* vor. Begriffe, die das Sein einer Relation notwendig implizieren, wie „größer“ und „kleiner“ oder „Vater“ und „Sohn“, sind *relativa secundum esse*. Die trinitarischen Relata Vater und Sohn sind demnach als *relativa secundum esse* zu verstehen. *Relativa secundum dici* sind Begriffe, von denen eine Beziehung ausgesagt werden kann, die aber nicht notwendig relational zu verstehen sind. Die hier getroffene Unterscheidung von realen und rationalen Relationen stimmt nicht mit dem Charakter der *relativa* als *secundum esse/secundum dici* aus q. 13 überein. Die Realität von Beziehungen hängt nicht zwingend davon ab, ob ein Relationsbegriff dem Sein oder der Rede nach von einer Sache ausgesagt wird.; Vgl. EMERY. *The Trinitarian Theology*. 86.

²³⁰ Die Unterscheidung zwischen *real* und *rational* wird in der Quaestio nicht weiter theoretisch grundiert, was vermutlich daran liegt, dass sie als selbstverständlich für Thomas' Denken angesehen werden kann. Jorge Gracia betont die Unterscheidung v.a. in Rücksichtnahme von *De ente et essentia* hinsichtlich der Existenz von Universalien: Vgl. Jorge J. E. GARCIA. „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals“, in: David M. GALLAGHER. *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1994, 16-36.

Quelle ist Thomas Erstlingswerk *De ente et essentia*, worin er zwei Modi des Seins unterscheidet. *Esse* kann erstens in die zehn Kategorien eingeteilt werden und zweitens die Kopula einer wahrheitsfähigen Aussage bezeichnen.²³¹ Die *essentia* wird nun mit dem Modus des *esse* der Kategorien identifiziert und vom propositionalen Modus getrennt.²³² Das bedeutet, dass es einen Unterschied ausmacht, ob ein Wesen, das nicht anders als aus Kategorien bestehend gedacht werden kann, auch in Wahrheit ein *esse* zukommt. So schließt Thomas auch in der *Summa*: „Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia.“²³³

Die These kann in etwa so zusammengefasst werden: Es lassen sich Bestimmungen von Dingen (Wesenheiten) vorstellen, ohne dass in dieser Vorstellung notwendig enthalten sei, ob ein Exemplar dieses Wesens auch wirklich existiert. Die *essentia* entspricht dabei der Begriffsbestimmung und das *esse* ist das Realisationsprinzip. Die Begründung für diese Unterscheidung fasst Rolf Schönberger treffend zusammen: „Der Grund, warum das Wesen zu denken ist, ohne daß sein reales Dasein mitgedacht werden muß, ergibt sich daraus, daß andernfalls jedes Wesen notwendig real sein müßte.“²³⁴ Ohne diese Realdistinktion von *esse* und *essentia* könnte, so die These, gar nicht zwischen einem rein konzeptuellen Dasein und einem realen Dasein unterschieden werden. Diese würden ineinander fallen, was die absurde Konsequenz hätte, dass die Vorstellung der Nicht-Existenz einer Sache nicht länger von derselben Sache ausgesagt werden könnte.²³⁵ An diese Realdistinktion schließt sich für Thomas die Hypothese an, dass „die Identität von Sein und Wesen nur ein singulärer Fall sein kann“²³⁶, womit der Ausnahmefall von der metaphysischen Regel für Gott als *esse ipsum* reserviert wird. Der in der *Simplicitas* vorgenommene Einheitsgedanke impliziert also für Gott, dass Sein und Existenz ineinander fallen, weshalb Gott bei Thomas das reine Sein darstellt. Am reinen Sein, das (vorerst) nicht weiter differenziert ist, partizipiert alles Sein der Schöpfung.²³⁷

²³¹ Vgl. *De ente et essentia*. Das Seiende und das Wesen. Lateinisch/Deutsch. 8. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beeretz. Ditzingen: Reclam, 1979, 2018, c.I: „uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.“ 4.

²³² Vgl. *De ente et essentia*, c.I: „Nomen igitur essentia non sumitur ab ente secundo mododicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia que essentiam non habent [...] sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto.“ 6.

²³³ *STh* I, q.3 a.5 res.

²³⁴ SCHÖNBERGER. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. 262.

²³⁵ Vgl. SCHÖNBERGER: „Wenn das Wesen nur als seiendes zu denken wäre, dann wäre es als nicht-seiendes gedacht eben nicht dieses Wesen.“ *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. 262.

²³⁶ SCHÖNBERGER. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. 264.

²³⁷ Vgl. SCHÖNBERGER. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. 265 ff.

In *De ente et essentia* nimmt Thomas im Anschluss an die Überlegungen zum Sein und zum Wesen auch eine Unterscheidung vor, welche die Realität von Relationen erhellt²³⁸: „Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia.“²³⁹ So existieren z.B. Allgemeinbegriffe als „Konzepte“ nur in der Auffassung des Geistes (*rational*); betrachtet man sie als „Naturen“ existieren sie als materiell verwirklicht in Einzeldingen (*real*).²⁴⁰ Es besteht also ein Unterschied darin, die Auffassung einer *essentia* vorzustellen und von ihr auch Realität auszusagen. Dasselbe gilt für die Existenz von Relationen.²⁴¹

3.1.2. *Rationale und reale Relationen*

Der spezifische Charakter, d.h. *die essentia* der Relationen, wird in q.28 a.1 als *ad aliquid* eingeführt und korrespondiert im Rahmen der aristotelischen Kategorienlehre mit dem πρὸς τι: *Ad aliquid* bezeichnet ein *respectum ad aliud*, einen Verweis auf ein Relat.²⁴² Derartige Verweise gebe es einerseits als „respectus ... est in ipsa natura rerum; ... aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt“, von denen dann gilt „et huiusmodi relationes oportet esse reales.“²⁴³ Die Realität besteht darin, *in natura rerum* zu sein, nicht zwischen den Dingen sondern als Akzidenz die Substanz qualifizierend.²⁴⁴ Andererseits gebe es Relationen als Auffassung des Geistes. Rationale Relationen werden dann bezeichnet als „aliqua secundum rationem tantum et non secundum rem“, „apprehensione rationis“ oder als „relatio rationis“.²⁴⁵ Diese Unterscheidung ist nur dadurch möglich, dass die Relationen nicht als absolut im Subjekt

²³⁸ Zum Naturbegriff in der Identifikation mit der Substanz bei Thomas, siehe: Brennan O'FLYNN. Art.: „(NATURE IN PHILOSOPHY).“ In *The New Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. 2. Überarbeitete Auflage. Hg. v. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale, 2003, 208-211, hier 211.

²³⁹ *De ente et essentia*. c. 3, 34; Vgl. GARCIA: „the nature may acquire two basic types of existence: in individual things [...] and in the mind, where it is again individual as a mental concept present in an individual mind but also related to all individual in stances of the nature found outside the mind and thus universal.“ „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals“, 34.

²⁴⁰ Vgl. GARCIA. „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals“. 35.

²⁴¹ Es gilt sogar insbesondere für Relationen, da diese überhaupt nur Kategorien sind, weil sie in der Wirklichkeit existieren: Vgl. HENNINGER. *Aquinas on Relations*. 507.

²⁴² *STh* I, q. 28 a. 1 res.: „Für die Unterscheidung *rational/real* erläutert Thomas den Verweis-Charakter der Relation wie folgt: „Ea vera quae dicuntur ad aliquid, secundum propriam rationem significant solum respectum ad aliud.“

²⁴³ *STh* I, q. 28 a. 1 res.

²⁴⁴ Vgl. EMERY: „In these cases, the relation does not just exist 'between' things, but 'in the things': given its ontological texture, the relation concretely qualifies the substance which carries it, in the same way that an accident does.“ *The Trinitarian Theology*, 86; Als Beispiel bringt Thomas die Gravitationskraft, nach der in der Masse eine *reale* Hinordnung zur Mitte zu finden sei (Vgl. *STh* I q. 28 a. 1 res.).

²⁴⁵ *STh* I, q. 28 a. 1 res.

inhärent verstanden werden.²⁴⁶ Dadurch, dass Relationen *ad aliquid* auf ein Relat verweisen und dieses Relat im Gegensatz zur Substanz als Träger des Akzidenz fiktiv sein kann, kann auch die Relation als rein gedanklich aufgefasst werden.²⁴⁷ So können Personen eine fiktive Relation zu Dingen haben, indem sie diese Relation nur denken. Umgekehrt ist eine Relation genau dann real, wenn sie besteht, unabhängig davon, ob ein Bewusstsein urteilt oder nicht. Wenn Dominik und Mirjam *realiter* gleich groß sind, dann ist die Beziehung real, auch wenn jemand anders urteilt.

Eine aufschlussreiche Passage zu dieser Unterscheidung findet sich in *STh* I, q.13 a.7. Hier heißt es:

„Doch ist zu beachten, daß jede Beziehung, weil sie zwei Glieder hat, auf dreifache Weise entweder ein naturwirkliches oder ein bloßes Gedankending [res naturae et rationis] sein kann. Zu weilen ist sie von beiden Gliedern aus ein bloßes Gedankending: wenn nämlich zwischen mehreren Dingen eine Ordnung oder Beziehung einzig in der Auffassungsweise des Verstandes besteht, z. B. wenn wir sagen: etwas ist sich selbst gleich. [...] Ähnlich ist es mit allen Beziehungen zwischen Sein und Nichtsein, die der Verstand dadurch herstellt, daß er das Nichtsein als das eine Glied einer Beziehung betrachtet. Und dasselbe ist der Fall bei allen Beziehungen, die zwischen unseren Verstandesbegriffen bestehen, wie Gattung und Art usw. Andere Beziehungen wiederum sind in ihren beiden Gliedern etwas Natur-wirkliches, wenn nämlich eine Beziehung zwischen zweien besteht, auf Grund eines Etwas, das beiden natur-wirklich zu kommt. So bei allen Beziehungen der Größe, wie groß und klein, doppelt und halb usw.; denn in beiden Gliedern ist die Größe natur-wirklich. [...] Zuweilen aber ist die Beziehung nur in dem einen ihrer Glieder etwas Natur-wirkliches, in dem andern dagegen ein bloßes Gedankending, dann nämlich, wenn die beiden Glieder nicht derselben Ordnung angehören.“²⁴⁸

So wird zunächst festgestellt, dass die Wirklichkeit der Relationen entweder von beiden Relata rational, von beiden real oder von einer Seite real und von der anderen Seite rational sein könne. Eine vollständig rationale Beziehung besteht nach Thomas in der Identität mit sich selbst, insofern hier ein fiktives Relat gebildet wird, von dem dann Identität ausgesagt werden kann.²⁴⁹

²⁴⁶ Vgl. Mikail WHITFIELD: „Therefore, because relation fundamentally inheres in the subject, not absolutely, but relationally, which is to say in connection to something else, such a connection has the capacity to either be an accident really in the subject, or secondarily it can be something which exists in the mind alone, applying a connection of one thing to another, even though this connection is not actually inherent in the subject.“ „Aquinas on Relations: A Topic Which Aquinas Himself Perceives as Foundational to Theology“, in: *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 38 (2020), 15-32, hier 23.

²⁴⁷ EMERY: „Relation is the only predicament which can have purely ‘logical’ existence: all the other ‘modes of being’, St Thomas says, properly signify something which concretely exists, that is, the substance or the accidents which inhere in a substance“. *The Trinitarian Theology*, 87.

²⁴⁸ *STh* I, q.13 a.7.

²⁴⁹ *STh* I, q.13 a.7: „Nam, secundum quod ratio bis ap prebendit aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum.“ Hierzu könnte gesagt werden, dass dass Vater und Sohn identisch seien: „Similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut ejus quod est idem, ad id quod est idem“ (*STh* I, q. 28 a. 1). Dieser Formel nach wird mit der Relation der *filiatio* und der *paternatio* Identität ausgesagt. Von der Relation der Identität gelte aber, dass sie keine „duo extrema realiter“ habe, sondern nur eines, nämlich das mit sich selbst Gleiche. Für reale Relationen müsse aber angenommen werden, dass solche *duo extrema* existierten. Daraus könne gefolgert werden, dass die Relationen in Gott nicht real sind. Identität in diesem Sinne würde aber die *duo extrema* nur dann ausschließen, wenn von vornherein numerische Identität „simpliciter idem“ ausgesagt würde (*STh*, I q. 28 a.1 ad 2). Die innergöttlichen Relationen besagen aber eben

Hierin zeigt sich bereits, dass die Realität beider Relata eine Voraussetzung für die Realität der Beziehung ist. Begriffe wie „größer“ und „kleiner“ oder „Herr“ und „Knecht“ bezeichnen etwas Reales in der Substanz, die von der Relation qualifiziert wird. Sie können reale Relationen bezeichnen, wenn beide Relata real sind.²⁵⁰ Die dritte Möglichkeit ist ein Verhältnis von ungleichen Relationen, in der die Relation von einem Relat zum anderen real und umgekehrt fiktiv ist. Das sei, wenn die betroffenen Relata nicht derselben Ordnung angehören. Damit eine Relation real ist, muss also vorausgesetzt werden, dass beide Relata real sind. Hinzu kommt, dass die Relation real verursacht wird (z.B. durch eine *actio* oder *passio*²⁵¹) und, dass die Relata real unterschieden sind.²⁵² Letzteres wird sich erst in q.28 a.3 zeigen. Nimmt man all diese Bedingungen zusammen, stellt sich die Quaestio 28 als Ganzes als der Erweis der Realität der Beziehungen dar.

3.1.3. Die Realität der trinitarischen Relationen

Erwiesen werden soll nun die Realität der *göttlichen* Beziehungen. Das offensichtliche Problem ist hierbei, wie eine relationale Verfasstheit der göttlichen Substanz mit der *Simplicitas* vereinbar sein soll. Das kommt zum Ausdruck in Thomas Worten der boethianischen Formel „cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari.“²⁵³ Damit könnte gesagt werden: Was *realiter* in Gott ist, muss auch prädiziert werden können; da alles, das in Gott prädiziert wird, zur Substanz wird und demzufolge ein *ad aliquid* als Charakteristikum der Relation nicht ausgesagt werden kann folgt, dass Relation nicht *realiter* in Gott ist. Die Prädikation der Kategorie „Relation“ erfolgt aber nicht „per modum inhaerentis“, sondern „per modum ad aliud“. ²⁵⁴ Die Substanzhaftigkeit der Relation in Gott kann nicht implizieren, dass ein *inesse subjectum* vorliegt, wodurch die Relation zum Akzidenz degradiert und die *Simplicitas* Gottes verletzt würde. Die einzigartige Verfasstheit der Relation als *ad aliquid* veranlasst Thomas, den Begriff als vereinbar mit der göttlichen Substanz zu sehen, da er erstmal nichts

Identität „non in numero, sed in natura generis vel speciei (*STh*, I, q. 28 a.1 ad 2).“ Somit ist es nicht widersprüchlich, eine Gleichheit hinsichtlich der Natur bei gleichzeitiger Distinktion der Relata zu behaupten.

²⁵⁰ Sofern *ein* Relat nicht real ist, z.B. ein fiktiver Sklave im Vergleich mit einem realen Menschen, dann ist die Relation von beiden Seiten nicht real.

²⁵¹ Diese Bedingung wurde in 2.3.1. *Processio* bereits dargelegt.

²⁵² Vgl. WHITFIELD. „Aquinas on relations“, 23.

²⁵³ *STh* I, q.28 a.1: „Wenn jemand die obersten Seinsbegriffe Gott verwenden will, so wird alles, was ausgesagt kann, zur Substanz; das „Auf-etwas-hin“ jedoch kann in keiner Weise ausgesagt werden.“

²⁵⁴ *STh* I, q.28 a.1 ad. 1.

zur Substanz hinzufügt, außer eine Art offene Verwiesenheit. Das angenommen kann Thomas aus den *processiones* ableiten:

„Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet et procedens et id a quo procedit, in eodem ordine convenient; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, necesse est quod relationes, quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.“²⁵⁵

Ausgehend von der Processio als Handlung kann, wie bereits gezeigt wurde, die Relation überhaupt erst gedacht werden. Von den göttlichen *processiones* kann nun gesagt werden, dass sie aus dem Ursprung derselben Natur (*a principio ejusdem naturae*) und demnach in derselben Ordnung (*eodem ordine*) sind. Der Grund dafür liegt in der Simplicitas und der daraus abgeleiteten *processiones ad intra*, wonach in jedem innergöttlichen Vorgang nur die göttliche Natur mitgeteilt wird.²⁵⁶ Als absolute Einfachheit ist Gott selbst seine Natur und differenziert sich nicht, indem er sich mitteilt.²⁵⁷ Da die Hervorgänge also in derselben Natur erfolgen, muss gesagt werden, dass die durch sie konstituierten Relationen auch real sind.

3.1.4. Das Problem der Relation Gottes zur Welt

Beiläufig zu den trinitätstheologischen Ausführungen erwähnt Thomas in q.28 eine seiner strittigsten Thesen: „Cum dicitur Deus esse principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum.“²⁵⁸ Diese explizit im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie stehende Aussage wird in q.45 mit der Gegenüberstellung der Beziehungen Schöpfer-Schöpfung und Schöpfung-Schöpfer kontrastiert:

„Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.“²⁵⁹

Hier liegt eine sogenannte gemischte Relation vor, wie sie oben bereits als Möglichkeit erwo-gen und mit der Verschiedenheit der Naturen begründet wurde. Bereits in den Einwänden zum

²⁵⁵ *STh* I, q.28 a.1 ad. 1.

²⁵⁶ Vgl. *STh* I, q.27 a. 3 ad 2: „Was immer in Gott ist, ist Gott. Das trifft bei den anderen Dingen nicht zu. Und deshalb wird in jedem Hervorgang, der nicht nach außen [non est ad extra] erfolgt, die göttliche Natur mitgeteilt [communicatur divina natura], nicht aber die anderen Naturen.“ Der Grund für die Einheit der göttlichen Natur liegt in der Simplicitas, wie *STh* I, q.11 res. zeigt: „Daß Gott Einer ist, läßt sich in dreifacher Weise begründen. Erstens aus seiner Einfachheit [ex ejus simplicitate]. Das nämlich, was ein Einzelding zu diesem bestimmten Einzelding macht, kann nicht mehreren gemeinsam sein [nullo modo est multis communicabile].“

²⁵⁷ Vgl. *STh* I, q.11 res.: „Denn Gott selbst ist seine Natur. Es ist also ein und dasselbe, wodurch er Gott ist und wodurch er dieser Gott ist. Demnach kann es nicht mehrere Götter geben.“

²⁵⁸ *STh* I, q. 28 a.1.

²⁵⁹ *STh* I, q. 45 a. 3 ad 1.

ersten Artikel ist darauf hingewiesen worden, dass im Falle einer *relatio principii* keine *relatio realis* vorliege.²⁶⁰ Der Einwand versucht analog zur *relatio rationis* zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuweisen, dass keine *relatio realis* im Schöpfer selbst möglich sei. Die Begründung für die Notwendigkeit einer *relatio realis in Deo* ist mit der Gleichheit der Naturen geliefert worden. Nun wird daraus umgekehrt abgeleitet, dass es aufgrund der Verschiedenheit der Naturen zwischen Schöpfer und Geschöpf um keine Beziehung *realiter* handelt:

„Cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est, ut dependant a Deo.“²⁶¹

In diesem Argument präsentiert Thomas prägnant die wesentlichen Punkte, um das ungleiche Verhältnis zu begründen. Gott ist sowohl als Schöpfer (*esse ipsum* und *actus purus*) als auch in seiner Struktur (*simplicitas* und *incomprehensibilitas*) *extra ordinem*. So wird eine absolute Transzendenz Gottes behauptet. Die theologische Funktion des Arguments liegt darin, die Relation aus Perspektive Gottes als ein Freiheitsverhältnis auszuweisen (*non producit creaturas ex necessitate suae naturae!*). Das *esse* kommt den Dingen nicht zu, weil Gott nicht anders kann, sondern weil Gott erkennt und will (*per intellectum et per voluntatem*).²⁶² Umgekehrt ist das Verhältnis der Schöpfung zu Gott ein Verhältnis von Notwendigkeit. Das Verhältnis Gottes zur Schöpfung kann höchstens als Verhältnis relativer Notwendigkeit (d.h. Notwendigkeit unter einer Voraussetzung) beschrieben werden, sofern etwas dann notwendig ist, wenn es ist und insofern nicht anders kann, als zu sein.²⁶³ Die Voraussetzung dieser relativen Notwendigkeit ist die Realität der Schöpfung. Die kausale Abhängigkeit von Ursache und Wirkung ist absolut aber nur von der Wirkung hinsichtlich ihrer Ursache auszusagen (*in earum natura est, ut dependant a Deo*). Indem die Geschöpfe in notwendiger Abhängigkeit zu Gott stehen sie eine reale Relation zu Gott, während Gott in Freiheit von der Schöpfung keine reale Relation zu den Geschöpfen zukommt.

Berücksichtigt man die von Thomas eröffneten Möglichkeiten, wie sich gemischte Relationen zueinander verhalten, wird die Sache klarer. Eine *relatio realis* kommt beiden Relata dann zu,

²⁶⁰ Vgl. *STh* I, q. 28 a.1: „Relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur Deus esse principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ibi ponuntur.“

²⁶¹ *STh* I, q. 28 a.1 ad 3.

²⁶² Vgl. *STh* I, q. 14 a.8 res.: „Scientia Dei est causa rerum“; Vgl. *STh* I, q. 19 a.3 res.: „Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute.“

²⁶³ Vgl. *STh* I, q.19 a. 3 res.: „Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.“

wenn beiden etwas naturwirklich zukommt. Man könnte nun sagen, das Beispiel der Größe zeigt, dass Gott real größer ist als der Mensch. Die Kategorie der Quantität (der die Größe zugeordnet wird) kommt Gott aber generell nicht zu, weil sie *conditiones corporales* impliziert und somit nur metaphorisch ausgesagt werden kann. Es eignen sich also vergleichbare Begriffe nicht, um ein gleichwertiges Verhältnis auszudrücken. Dass keine beidseitige *relatio rationis* besteht, ist schlicht selbsterklärend. Gemischte Relationen liegen dann vor, wenn eine Verschiedenheit in der Ordnung vorliegt. Thomas bringt hierfür nicht zufällig Beispiele aus der Erkenntnis von Dingen. Hier sei daran erinnert, dass bei der Erkenntnis für Thomas das Sein des Erkannten im Sein des Erkennenden liegt. So wird verdeutlicht, warum ein Mensch einen Stein erkennen kann aber ein Stein keinen Menschen. Das gilt dann genauso dafür, dass Gott die Welt erkennt, die Welt aber nicht Gott. Für die Welt bedeutet es einen Seinsgewinn, von Gott erkannt zu werden, genauso wie es dieser Idee nach einen Seinsgewinn für den Stein darstellt, vom Menschen erkannt zu sein. Umgekehrt bedeutet es für den Menschen keinen Seinsgewinn den Stein und für Gott keinen Seinsgewinn die Welt zu erkennen.

Würde Gott eine also *relatio realis* zur Schöpfung haben, würde Veränderung in sein Wesen getragen werden. Das Wesen der Relationen als *ad aliquid* hat deshalb das geringste Sein, weil sich Relationen in Thomas Denken durch jede kategoriale Änderung (Wachstum, Zeitfluss usw.) auflösen und neu konstituieren. Das ist aber deshalb für Thomas unmöglich, weil Gott bereits alle *perfectiones* in sich enthält. Hinzu kommt, dass die Substantialität der Relationen in Gott dazu führe, dass sich permanent sein Wesen verändern müsste. Der Mensch, dessen reale Relationen zu allen möglichen Dingen sich akzidentiell verändern, bliebe trotzdem derselbe Mensch. So wird mit der These der Einseitigkeit der Relationen das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes²⁶⁴ verteidigt.

3.2. Q. 28 a. 2: Substanzielle Relationen

Ausgehend von der Relation als Kategorie wird alles Relationale in der „klassischen“ Ontologie als Akzidenz eingeordnet. Unter der Frage „Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia“ kehrt Thomas diese Bestimmung in q.28 a.2 um.²⁶⁵ Damit wird die zentrale These dieser Untersuchung angebahnt. Es soll gezeigt werden, dass alles Relationale in Gott als identisch

²⁶⁴ Vgl. *STh* I, q. 9.

²⁶⁵ *STh* I, q. 28 a.2.

mit dem Wesen, der *Essentia* gedacht werden kann. Die Essenz des Artikels liegt allerdings darin, dass die kategoriale Rede von Gott damit auf zwei Modi ausgeweitet wird: einmal den Modus der Substanz, d.h. des Selbstständigen, Einzelnen und den Modus der Relation, d.h. des Beziehungshaften, Vielfältigen.

Um die Gründe für diese These zu verdeutlichen, verbindet Thomas das Argument aus q.28 a.1 mit der Feststellung „omnis res quae non est divina essentia, est creatura.“²⁶⁶ Die These der göttlichen Simplicitas hatte gezeigt, dass Gott nicht als compositum gedacht werden dürfe. Daraus folgt umgekehrt, dass alles Zusammengesetzte, das *realiter* existiert, nichts anderes als Schöpfung sein könne. Thomas setzt hier ebenso voraus, dass die Realität der Relation in Gott bereits erwiesen wurden und kann so sagen „sed relatio realiter competit Deo.“²⁶⁷ Diese beiden Aussagen verleiten zu dem theologisch fatalen Schluss, dass die Beziehung in Gott, die akzidentiell und nicht substanziell gedacht wird, geschöpflich würde. Eine geschöpfliche Relation darf also auch nicht angebetet werden, was jedoch in den folgenden Worten liturgische Praxis und somit gültige Autorität geworden ist: „Ut in per sonis proprietates et in maiestate adoretur aequalitas.“²⁶⁸

3.2.1. *Esse und ratio propria*

Thomas beginnt sein Argument mit der Gilbert de la Porree zugeschriebenen Behauptung „quod relationes in divinis sunt assistentes sive extrinsecus affixae.“²⁶⁹ Gilbert behauptet, dass die Relationen nicht zur Substanz gehören und insofern ‚extern‘ sind.²⁷⁰ Diese Behauptung dient der Einordnung der Relationsfrage in den Kontext einer Diskussion um die Anwendung von Kategorien, wozu Gilberts Position nach Thomas einen der zwei Wesensaspekte der Relation vernachlässigt (und für diesen Fehler auf der Synode von Reims verurteilt wurde). Thomas stellt die Kategorie der Relation wie folgt dar:

„Ad cuius evidentiam considerandum est quia in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit univocum eorum, secundum quod est accidens; et hoc communiter in Omnibus est inesse subjecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio univocum illorum generum. Et in aliis quidem generibus, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subjectum; nam quantitas

²⁶⁶ *STh* I, q. 28 a.2.

²⁶⁷ *STh* I, q. 28 a.2.

²⁶⁸ *STh* I, q. 28 a.2.

²⁶⁹ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁷⁰ EMERY: „Gilbert uses the word ‘external’ to indicate that the relation does not belong to the order of essence, that is, the divine unity, but to the order of the distinction of the persons, which does not touch their essential unity.“ *The Trinitarian Theology*, 90.

dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad id in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra.²⁷¹

Die zwei Bestimmungen der Akzidenzien sind einerseits ihr *esse*, andererseits ihre *ratio propria*.²⁷² Das *esse* kann ein Akzidenz „haben“ und die *ratio* ist die definitorische Bestimmung, welche das Akzidenz als solches ausweist, wie es vom Intellekt aufgefasst wird.²⁷³ So wird unterschieden zwischen dem Verständnis eines Begriffes (seiner Was-heit, seine Essenz) und der Frage, ob ein Exemplar dieses Begriffes auch in der Natur existiert (seine Dass-heit, seine Existenz).²⁷⁴ Das *esse* stellt sich hinsichtlich der Akzidenzien immer als ein *inesse subjecto* dar, da die Akzidenzien kein selbstständiges Sein haben und umgekehrt nur in einem Träger (der Substanz) existieren.²⁷⁵ Die *ratio propria* besteht bei allen anderen Genera außer der Relation darin, dass sie das Verhältnis zu diesem Subjekt (der Substanz/der Essenz, insofern sie das Akzidenz als Eigenschaft trägt) beschreibt. Das erläutert Thomas anhand der Kategorien der Quantität als *mensura substantiae* und der Qualität als *dispositio substantiae*. Die Relation fällt in ihrer *ratio propria* von allen anderen Kategorien ab, denn ihre Wesensbestimmung liegt explizit nicht im Verhältnis zum Träger (*comparisonem ad id in quo est*) sondern im Verweis auf ein Anderes außerhalb des Trägers (*ad aliquid extra*). Damit ist das Argument theoretisch grundiert.

Die beiden Bestimmungen *esse* und *ratio propria* lassen sich separat betrachten.²⁷⁶ In den geschaffenen Dingen können die Beziehungen als „*relationes secundum id quod relationes sunt*“

²⁷¹ *STh* I, q. 28 a.2 res..

²⁷² Clifford G. Kossel bietet zu diesem Problem eine herausragende Zusammenfassung mit ausführlichen Verweisen auf das Werk des Thomas. Vgl. Clifford G. KOSSEL. „Principles of St. Thomas’s distinction between the *esse* and ratio of relation. Part I.“ in *The Modern schoolman* 24,1 (1946) 19-36.

²⁷³ Vgl. KOSSEL: Hinsichtlich *esse* liegen zwei Bedeutungen vor: „As a copula in a proposition it signifies the composition which the mind makes in an enunciation and is only in the intellect. Secondly it means the act of existing, that by which something is and is denominated an actual being in nature.“ 28; Hinsichtlich der *ratio*: „in answer to the question, What is it? We express an essence. Hence essence is signified by a definition is called *quiddity*. As tending to operation it is called nature; as that *by which* a thing is *what* it is, it is called form; in a special reference to knowledge it is called *ratio*.“ „Principles of St. Thomas’s distinction between the *esse* and ratio of relation. Part I“ 29; Als definitorische Bestimmung ist *ratio propria* aber nur teilweise korrekt bestimmt. Es ergibt Sinn, die Auffassung des Intellekts von einer Kategorie als Definition zu bestimmen. Eine *ratio* kann aber auch unzureichend sein, insofern, als dass sie eben nur das bezeichnet, was der Verstand von einem Begriff auch versteht. Vgl. KOSSEL. „Principles of St. Thomas’s distinction between the *esse* and ratio of relation. Part I“ 32.

²⁷⁴ Vgl. KOSSEL: „In other words we conceive and define a class, a species; to the individuals of the class we can only point and give what is called grammatically a proper name. Yet the class as such does not exist, but the individuals do.“ „Principles of St. Thomas’s distinction between the *esse* and ratio of relation. Part I“, 31.

²⁷⁵ Vgl. *STh* III, q. 77 a. 1 ad 2: „*Quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto*.“

²⁷⁶ *STh* I q. 28 a.2 res.: „Gilbert de la Porrée aber betrachtet die Beziehung nur in der ersten Weise.“; Insofern lag der Irrtum Gilberts darin, die Relation als reine Ekstase zu betrachten, die in gar keinem Verhältnis zur Substanz steht. Vgl. EMERY: „From this viewpoint, relations can indeed be considered as ‘positioned from outside’, since they formally consist in the connection ‘to the outside’. But this is only one aspect of relation.“ *The Trinitarian Theology*, 93.

angesehen werden.²⁷⁷ Das ist die *ratio propria*, die „respectum quo dammodo contingentem ipsam rem relatum“²⁷⁸ – ein Verweis auf eine bezogene Wirklichkeit, das Relat der Beziehung – bezeichnet. Hinsichtlich ihres Seins hat die Relation ein *inesse subjecto* und ist somit nicht als selbstständig existierend zu denken, sondern eben als akzidenziell.

3.2.2. Die Substantialität Gottes

Die Differenz Gottes von der kreatürlichen Wirklichkeit bringt nun eine Implikation der Übertragung von Kategorien: Alles, was auf Gott übertragen wird, muss nämlich gemäß der *Simplicitas in Substantia* „verwandelt“ werden.²⁷⁹ Daraus lässt sich ableiten, dass die Relation, obwohl sie in der Welt ein akzidentiell Sein hat: „relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae idem ei existens.“²⁸⁰ Der argumentative Kniff besteht darin, gleichzeitig zu behaupten: „In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum.“²⁸¹ Das lässt sich so verstehen, dass das *esse* der Relation *inesse subjecto* als *esse substantiale* ist, da es nicht möglich ist, in Gott Akzidenzien anzunehmen.²⁸² Das *inesse subjecto* ist zwar notwendig anzunehmen – da ein *ad aliquid* nur sinnvoll von einem Subjekt ausgesagt werden kann – es ist aber nicht notwendig anzunehmen, dass die damit ausgedrückte Inhärenz akzidentiell geschieht.²⁸³ Die *ratio propria*, die im *ad aliquid* besteht und somit reine Beziehung ausdrückt,²⁸⁴ impliziert dann ein ihr entgegengesetztes Relat, das kein Verhältnis zur Substanz ausdrückt.

„Et sie manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum,

²⁷⁷ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁷⁸ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁷⁹ *STh* I, q. 28 a.2 res.: „Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid in Deo est, est ejus essentia.“; Vgl. SCHMIDBAUR: „Das In-Sein der Relation in Gott – von dem wir ja offenbarungsbedingt ausgehen müssen – kann also nicht als akzidentell betrachtet werden, weil dies der Charakter des Absoluten per se ausschließt.“ *Personarum Trinitatis*, 396.

²⁸⁰ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁸¹ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁸² Vgl. *STh* I, q. 29 a.4: „Relatio autem in divinis non est sicut accidens in subjecto, sed est ipsa divina essentia.“

²⁸³ Vgl. SCHMIDBAUR: „Von ihrem *Begriff* her verwirklicht die Relation sowohl ein In-Sein, als auch ein Sein-zum-anderen. Es ist für die reale Relation also keineswegs akzidentiell, ein In-Sein zu verwirklichen, sondern vielmehr notwendig. Dieses In-Sein verwirklicht die Relation aber nicht notwendigerweise akzidentiell.“ 428; *Ibid.*: „Hinsichtlich ihres *Seins* als In-Sein inhäriert sie, hinsichtlich ihres spezifischen *Wesens* als *esse-ad* ist sie äußerlich.“ *Personarum Trinitatis*, 429; Vgl. EMERY. *The Trinitarian Theology*. 94; Vgl. *Sent* d. XXXIII, q.I, a. I.

²⁸⁴ EMERY: „It can be applied immediately to God on the basis that its specific characteristic is pure connectivity.“ *The Trinitarian Theology*, 93.

quod non importatur in nomine essentiae. Patet etiam quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.“²⁸⁵

Es gibt für Thomas demzufolge eine Identifikation der Relation mit der Substanz *secundum rem*. Insofern sind die unterschiedenen Relationen real, genauso wie die implizierten Relata. Gleichzeitig kann von der göttlichen Essenz nur Einheit und Einfachheit ausgesagt werden:

„But, on the other hand, from within the divine essence, relation is just a logical distinction. Effectively, when we speak of ‘paternity’ in God, we signify the reference of the Father to the Son but we do not pinpoint ‘anything other’ than God himself. In our language and in our thinking, relation remains a mode of attribution which is distinct from substance, but without naming anything which could be distinct from the divine substance.“²⁸⁶

Thomas drückt dieses Verhältnis in *De Potentia* so aus: „the divine relations, though they signify that which is the divine essence, they do not signify it by way of essence, since they do not convey the idea of existence in something, but of reference towards something else.“²⁸⁷

3.2.3. Die Widerspruchsproblematik und ihre Lösung

Das erscheint in vieler Hinsicht problematisch und die Abhandlung der Einwände ist in diesem Fall unerlässlich, um die Position des Thomas zu verdeutlichen. Der erste Einwand behandelt eine Problematik, die von Augustinus benannt wird: dass nicht alles, was von Gott ausgesagt würde, so nämlich das *ad aliquid*, auch von seinem Wesen ausgesagt wird.²⁸⁸ Vor dem Befund der Offenbarung lässt sich das Relationale in Gott nicht leugnen. Thomas zufolge sei damit nicht gemeint, dass „eine der [...] Beziehungen, die in Gott bestehen, ihrem Sein [secundum esse] nach nicht dasselbe wäre wie die göttliche Wesenheit, sondern nur dieses, daß sie nicht ausgesagt wird nach Weise der Substanz [secundum modum substantiae], als in dem vorhanden, von dem sie ausgesagt wird, sondern als auf ein anderes hin sich verhaltend.“²⁸⁹ Damit gemeint sind zwei Kategorien in Gott („esse praedicamenta in divinis“), die voneinander zu unterscheiden sind und welche auch die einzigen beiden Kategorien sind, welche auf Gott überhaupt angewandt werden können. Die „unüberwindliche Hürde aller Denker“²⁹⁰ vor Thomas lag darin, dass Augustinus die Relation zwar phänomenologisch richtig als etwas bestimmt hat, was nur in Abhängigkeit von selbstständig existierenden Trägern zu finden sei, aber in Anwendung auf den Gottesgedanken das essenzielle Sein der Relation nicht von ihrem Wesen

²⁸⁵ *STh* I, q. 28 a.2 res.

²⁸⁶ EMERY. *The Trinitarian Theology*. 95.

²⁸⁷ *De Pot.* q. 8, a. 2, ad 4.

²⁸⁸ Vgl. *STh* I q.28 a.2.

²⁸⁹ *STh* I q.28 a.2. ad 1.

²⁹⁰ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*. 397.

unterschieden hatte.²⁹¹ In anderen Worten bekräftigt Thomas hier: Die Widerspruchsproblematik wird gelöst, indem bezüglich der Relation die Unterscheidung von *in esse* und *ratio propria* getroffen wird.²⁹²

Der zweite Einwand nimmt Bezug auf die besondere Unterschiedenheit des Relationalen in der Welt. Hierzu sagt zitiert Thomas Augustinus: „Omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus, et homo servus.“²⁹³ Das Akzidentielle an der Relation als Bestimmung *in esse subjecto* muss ja implizieren, dass der Träger auch ohne die Relation ein Wesen ist. Jedes Wesen in der Welt muss neben seiner Verwiesenheit „ad alterum“ auch als ein „absolutum“ angesehen werden.²⁹⁴ Im Vergleich zum göttlichen Wesen wird aber gesagt:

„Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res: in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quae non per fecte exprimitur nomine, quasi sub significatione talis nominis [relationis²⁹⁵] comprehensa.“²⁹⁶

Nach der *Simplicitas* ist es nicht möglich, ein verschiedenes Wirkliches in Gott zu denken. Die *ratio* des Begriffs „Relation“ impliziert aber ein solches Wirkliches. Sofern dieses Wirkliche widerspruchsfrei denkbar ist, ist die Anwendung des Begriffes „Relation“ gerechtfertigt und wird *quasi sub significatione nominis comprehensa* gedacht. So wird der Begriff „Relation“ angewandt, als ob er das göttliche Wesen vollkommen beschreibe – gleichzeitig ist klar, dass er das nicht kann, denn Gott kann nicht definiert werden. Es ist hilfreich, sich diesbezüglich klarzumachen, dass *ratio* nur dann als Definition aufgefasst wird, wenn ein Ding auch definiert werden kann; auf Gott angewendet bezeichnet er das, was der Verstand begrenzt zu verstehen imstande ist.²⁹⁷ Das, was der Intellekt vom Begriff „Relation“ versteht, impliziert sprachlich ein *ad aliquid*.²⁹⁸ Das wird auch nicht aufgehoben dadurch, dass Gottes Vollkommenheit durch „maxime absolutum et per se subsistens“ beziehungslos bestimmt wird.²⁹⁹ Der Grund hierfür

²⁹¹ Vgl. SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 397.

²⁹² Vgl. SCHMIDBAUR: „Es gehört nicht zum *Wesen* der Relation, Akzidenz zu sein, selbst wenn dies bei allem, was uns innerweltlich sinnlich begegnet, faktisch so ist. Der *Begriff* der Relation als ‚esse-ad‘ läßt es widerspruchsfrei zu, daß dieses ‚esse-ad‘ rein als solches existiert, als dynamisch-gegensätzliches Sein, das nicht mehr Akzidenz ist, sondern selbstständig für sich besteht.“ *Personarum Trinitatis*, 395.

²⁹³ *STh* I, q.28 a.2.

²⁹⁴ *STh* I, q.28 a.2 ad 2.

²⁹⁵ Anm. d. Text hinzugefügt; „Nomen“ bezieht sich an dieser Stelle auf die Relation als Begriff, der auf Gott angewendet wird.

²⁹⁶ *STh* I, q.28 a.2 ad 2.

²⁹⁷ Vgl. KOSSEL: „In things which have a definition, it is the definition. But some things cannot be defined through genus and species, for example, the supreme genera or wisdom as predicated of God, for God is not in a genus. Yet the intellect understands some thing in these names and what it understands is the ratio of those things.“ „Principles of St. Thomas’s distinction between the esse and ratio of relation. Part I“, 32.

²⁹⁸ *STh* I, q.28 a.2 ad 2: „Unde non sequitur quod in Deo praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.“

²⁹⁹ *STh* I q.28 a.2.

liegt in der Begrenztheit der Sprache angesichts der unerreichbaren Vollkommenheit Gottes, die ihrerseits wiederum alle Gattungen umfasse.³⁰⁰ Die sprachliche Implikation der Relation ist „nicht mehr ein *Wesens*gegensatz“, sondern „als Relationsgegensatz ... widerspruchsfrei denkbar.“³⁰¹ Die absolute Subsistenz beschreibt also das Sein des Wesens als selbstständig, was nicht ausschließt, dass dieses Wesen in sich differenziert gedacht wird.³⁰² Thomas bekräftigt hiermit, dass die Rede von Gott berechtigt etwas Wirkliches in Gott bezeichnet und trägt ebenso dem Mysterium Rechnung, dass die Sprache nur ein begrenztes Mittel darstellt und die Vollkommenheit Gottes unerreicht bleibt.

3.3. q. 28 a. 3: Reale Distinktion

Den Höhepunkt der Relationslehre bildet die Behauptung von realer Distinktion, die durch das Koexistieren von Substanz und Relation als göttlicher Seinsweisen gewährleistet werden soll. Die Bedeutung dieser Untersuchung ergibt sich als Abwehr eines Sabellianismus, wonach die göttliche Trinität keine reale wäre, sondern nur eine fiktive.³⁰³ Damit die Trinität als real aufgefasst wird, genügt es nicht, die Realität der Beziehungen und ihre Identität mit der Substanz zu erweisen. Es muss auch gezeigt werden, dass drei verschiedene Personen, die schließlich „die einzigen, inkommensurablen Träger aller göttlichen Akte“³⁰⁴ sind, real existieren. Wie soll aber angesichts der *Simplicitas* Gottes die *ratio propria* der Relation zu einer Verschiedenheit führen? Die verschiedenen Relata dürfen nicht auf dieselbe Weise individuiert werden, wie es unter normalen Umständen in der Welt geschieht.³⁰⁵ Es hatte sich bereits angedeutet, dass die Distinktion eine der Bedingungen der Realität der Relation sein würde. So muss nun gezeigt

³⁰⁰ *STh* I, q. 28 a. 2 ad 3.

³⁰¹ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 396.

³⁰² SCHMIDBAUR: „Der Mensch durchschaut diese Wirklichkeit subsistierender Relationalität nicht, aber er erkennt, daß sie zumindest möglich ist; und in der Erkenntnis dieser Möglichkeit liegt nach Thomas auch die Möglichkeit spekulativer Trinitätslehre verborgen.“ *Personarum Trinitatis*, 398.

³⁰³ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 3: „Si igitur relationes realiter non distinguuntur ab invicem, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tan tum: quod est Sabelliani erroris.“

³⁰⁴ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 445.

³⁰⁵ Vgl. DAVIES: „Since God is entirely simple, distinctions or relations in God cannot be like what we refer to when distinguishing between different things of the same kind and relating them to one another as distinct things having the same nature — as when we speak of there being three distinct human beings or three distinct dogs related in some way. Aquinas therefore argues that distinction or relation in God has to be distinction established only by relation.“ *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, 100.

werden, wie die Beziehungen nur durch voneinander real distinkte Relata denkbar seien, die dieselbe Substanz gemeinsam haben.³⁰⁶ Thomas nennt die Relata *oppositio*.³⁰⁷

3.3.1. *Das Transitionsargument*

Dieser Erweis wird durch ein sprachlogisches Argument gebracht, basierend auf der These: „ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia illa quae sunt de ratione illius“. ³⁰⁸ Die Übertragung eines Begriffes auf etwas ist nur dann sinnvoll, wenn die Bedeutung des Begriffes damit übertragen wird. Wenn eine Prädikation von z.B. „groß“ erfolgt, muss das, was der Begriff „groß“ beinhaltet, also eine irgendwie geartete Ausdehnung, auch vom Subjekt ausgesagt werden. Das linguistische Subjekt ist nun Gott, von dem, wie zuvor gezeigt wurde, berechtigt ausgesagt werden kann, dass er Relation ist. Von der Relation gelte: „De ratione autem relationis est respectus ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative.“³⁰⁹

Daraus kann der Schluss gezogen werden:

„Cum igitur in Deo sit realiter relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.“³¹⁰

Die *res relativa* Gottes impliziert notwendig eine *distinctio realis in Deo*. Dass eine solche Distinktion widerspruchsfrei denkbar sein soll, ruft drei Einwände hervor:

1. Der unmittelbarste Einwand betrifft die Identität der Relation mit der Substanz. Daraus, dass die verschiedenen Relationen in Gott alle mit der Substanz identisch sein sollen, scheint zu folgen, dass die Relationen untereinander durch diese Gleichheit mit einem Dritten selbst wiederum identisch und demnach nicht distinkt würden.³¹¹ Thomas zufolge gelte das in der aristotelischen Physik allerdings nur bei Sachverhalten, die hinsichtlich ihrer *res* und ihrer *ratio* identisch sind.³¹² *Paternitas* und *filiatio* sind zwar identisch hinsichtlich ihrer *res*, der göttlichen

³⁰⁶ Vgl. EMERY: „It is a distinction from relative to relative, and not of relative to essence“ *The Trinitarian Theology*, 97.

³⁰⁷ Vgl. *Sent d. XXVII*, q. I, a. I: „Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam.“

³⁰⁸ *STh I*, q. 28 a. 3 res.

³⁰⁹ *STh I*, q. 28 a. 3 res.

³¹⁰ *STh I*, q. 28 a. 3 res.

³¹¹ Vgl. *STh I*, q. 28 a. 3: Videtur quod relationes quae ponuntur in Deo, realiter ab invicem non distinguuntur. Quaecumque enim uni eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

³¹² Vgl. *STh I*, q. 28 a. 3 ad 1: „quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum: non autem in his quae differunt ratione.“

Substanz, enthalten ihrer *ratio propria* zufolge die Verweise auf ein *ad aliquid*. So werden Relationsbegriffe ausdrücklich von dieser Regel ausgenommen.

2. Thomas bringt an zweiter Stelle ein Argument, dass mit dem Wort „sicut“ eine Analogie einleitet: Die Begriffe *paternitas* und *filiatio* würden sich der Bedeutung ihres Begriffs nach von der göttlichen Substanz unterscheiden – dasselbe gelte analog für die Begriffe *bonitas* und *potentia*. Demnach bestünde zwischen letzteren kein realer Unterschied und analog könne das auch auf die Begriffe *paternitas* und *filiatio* übertragen werden, wodurch diese dem Begriff nach identisch wären.³¹³ Diese Analogie muss aber aus dem Grund verworfen werden, da *bonitas* und *potentia* keine Relationsbegriffe sind, durch die eine *oppositio* impliziert wird.³¹⁴

3. Es könnte auch eingewendet werden, dass es in der göttlichen Natur nur eine Unterscheidung gemäß dem Ursprung gibt. Wenn die Beziehungen also keine Ursprungsbeziehungen untereinander darstellen, können sie nicht real verschieden sein.³¹⁵ Sie werden aber nach den *processiones* hervorgebracht und ihrer *ratio propria* nach als *oppositio* aufgefasst.³¹⁶

3.4. q. 28 a. 4: Die Zahl der Relationen³¹⁷

Was heißt es aber, dass die Relata (die Personen) durch die Relationen unterschieden sind? Wenn gesagt wird, dass die Personen (als Relata) subsistente Relationen *sind* und sich durch die Relationen unterscheiden, dann muss die Relation jeder der einzelnen Personen eine andere sein. Wir haben gesehen, dass die Relationen real, identisch mit der Substanz und real distinkt sein sollen. Aus q. 28 a.3 ergibt sich die Unterschiedenheit der Relata in einer Beziehung. In jeder Beziehung gibt es der Relata, wie sich zeigen wird, genau zwei. Damit bleibt noch ungeklärt, wie viele Beziehungen im Göttlichen denn angenommen werden sollen. Der letzte Schritt der Untersuchung behandelt also die Anzahl der Relationen. Vorweggenommen wird die

³¹³ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 3: „Sicut paternitas vel filiatio secundum nominis rationem distinguitur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.“

³¹⁴ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 3 ad 2: „quamvis relationes, proprie loquendo, non oriuntur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.“

³¹⁵ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 3: „In divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.“

³¹⁶ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 3 ad 3: „quamvis relationes, proprie loquendo, non oriuntur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.“

³¹⁷ Gilles Emery weist darauf hin, dass die Numeration der Relationen keine Selbstverständlichkeit darstellt. Mit Verweis auf Petrus Lombardus wurden Zahlen in Thomas' Zeit eine negative Bedeutung in der Gotteslehre zugesprochen. Jede Rede von einer Mehrzahl der Beziehungen in Gott sei daher *transzendental* zu verstehen. Vgl. EMERY, „Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre“, 94.

anvisierte Vierzahl von *paternitas*, *filiatio*, *spiratio* und *processio* in deren Unterschiedenheit das letzte Rätsel der thomasischen Relationslehre gelöst wird.³¹⁸

Es besteht die Möglichkeit, dass entweder genau die vier genannten Beziehungen in Gott seien oder weniger oder mehr oder unendlich viele. Diese Überlegung schließt nur zum Teil an Thomas eigens referierte Gegenargumente gegen die Vierzahl an, denn er selbst scheint nicht zu erwägen, dass die Dreifaltigkeit eine Dreiheit der Beziehungen (also weniger als vier) impliziere. Dieser mögliche Einwand kommt auf, berücksichtigt man, dass in q.29 die Personen *als* Beziehungen eingeführt werden.³¹⁹ Es ist anzunehmen, dass der Grund dafür in der Tatsache liegt, dass Relationen immer als ein gegenseitiger Verweis exakt zweier Relata gedacht werden.³²⁰ Insofern ist nur eine gerade Zahl der Beziehungen denkbar. Dass es keine zwei Beziehungen geben kann, folgt dann daraus, dass zwei Beziehungen zwei Personen konstituierten und die Trinität zur Dualität würde. So erwägt Thomas entweder, dass es mehr Beziehungen als vier gebe,³²¹ unendlich viele³²² oder sogar weniger, denn laut Aristoteles sei „der Weg von Athen nach Theben und von Theben nach Athen ein und derselbe.“³²³ Würde man letzteres annehmen, müsste absolute Identität der Relationen behauptet werden: *paternitas* ist gleich *filiatio* etc.

3.4.1. Die Duplizität des Relationalen

In der Respondeo wird erneut darauf verwiesen, dass Relationen entweder in Quantität oder Tätigkeit und Erleiden gründet.³²⁴ Es ist schon gezeigt worden, dass die *processiones* als Ursache der Relationen verstanden werden und in der Divinitas nur *ad intra* denkbar sind.³²⁵ Darauf aufbauend wird in q.28 a. 4 res. ergänzt:

³¹⁸ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 4: „Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio“

³¹⁹ Vgl. *STh* I, q. 29 a. 4 res. Siehe: 2.3.2.2. *Person als subsistente Relation*, Thomas erwägt stattdessen in *STh* I, q. 30 a. 2 die Möglichkeit, dass vier Beziehungen aus demselben Grund vier Personen konstituierten: „Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra habitum est, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.“

³²⁰ Die Einführung dieses Gedankens folgt erst in der Respondeo und lässt sich hinsichtlich des Ausbleibens dieses Einwands nur retrospektiv spekulieren. Vgl. *STh* I, q. 28 a. 4 res.

³²¹ Vgl. *STh* I, q. 28 a. 4: „Non igitur sunt solum [Hervorhebungen O.S.] quatuor relationes reales in Deo“; „Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo, quam quae dictae sunt.“

³²² Vgl. *STh* I, q. 28 a. 4: „Ergo in Deo sunt infinitae relationes.“

³²³ *STh* I, q. 28 a. 4.

³²⁴ Thomas rekapituliert hier die wesentlichen Punkte der q.27 hinsichtlich des Charakters der *processiones*. Vgl. *STh* I, q. 28 a. 4; basierend auf: *STh* I, q. 27 a. 2; *STh* I, q. 27 a. 3.

³²⁵ Siehe 2.3.1. Processio.

„Auf Grund jedes der beiden Hervorgänge aber muß man zwei gegenüberstehende Beziehungen [relationes oppositas] annehmen, deren eine dem zugehört, der vom Ursprungsgrund [principio] hervorgeht, die andere dem Ursprungsgrund selbst.“³²⁶

Hierzu müssen zwei Aspekte angemerkt werden. Erstens, die *relationes oppositas* markieren einen von vier möglichen Modi, in dem Thomas *oppositio* denkt: Opposition von Bejaung und Verneinung, Opposition von Widersprüchen, Opposition von Besitz und Mangel und Opposition von Relationen.³²⁷ Die *oppositio relationis* „is the only one that does not suppress one of the terms and which, in itself, does not imply any imperfection in one term by comparison with the other term.“³²⁸ So kann Thomas zwei Relata der Relation voneinander nach dem Ursprung (*principio*) unterscheiden. Zweitens wurden als Ursprünge in q.27 *actus intellectus* und *actus voluntatis* mit den korrespondierenden *processiones* von Wort und Liebe eingeführt. So ergeben sich infolge der dualen Struktur der Beziehungen die Begriffspaare *paternitas* und *filiatio* als zugehörig zum *actus intellectus*, dem Hervorgang des Wortes, sowie *processio* und *spiratio* als zugehörig zum *actus voluntatis*, dem Hervorgang der Liebe. So folgt aus den *processiones* als Tätigkeiten, von denen es zwei gibt und den Relationen, die zwei reale Relata implizieren, dass es eine Vierzahl an Beziehungen in Gott gibt.³²⁹ Die jeweilige *processio* und die *relatio* sind dabei *in re* identisch und werden nur sprachlich voneinander unterschieden, wie die Begriffspaare offenkundig zeigen.³³⁰

3.4.2. Konsequenzen für eine Filioque-Theologie

Warum gibt es aber nicht drei Beziehungen, wenn drei Personen als subsistente Relationen gedacht werden? Thomas liefert in q.36 a.2 seine Begründung für die Rechtfertigung von drei Personen in vier Beziehungen. Es ist schon in 2.3.1. zur *Processio* das Filioque-Problem aufgekommen und darauf verwiesen worden, dass sich die Personen durch die Relationen unterscheiden.³³¹ Aus diesem Grund hat der Vater zwei Beziehungen, je eine zum Sohn und eine

³²⁶ *STh* I, q. 28 a. 4 res.: „Secundum quamlibet autem processionem oportet accipere duas relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio et alia ipsius principii.“

³²⁷ Vgl. EMERY: „Ad aliquid“, 195.

³²⁸ EMERY: „Ad aliquid“, 195.

³²⁹ Dass es keine unendliche Zahl an Beziehungen in Gott gibt, obwohl der menschliche Erkenntnisakt, der ja analog zur *actio intellectualis* herangezogen wird, selbst eine unendliche *successio* darstellt, ist darin begründet, dass Gott „quia uno tantum actu omnia intelligit“ (*STh* I, q. 28 a. 4 ad 2).

³³⁰ Vgl. EMERY: „Ad aliquid“, 195.

³³¹ Siehe 2.3.1. *Processio*.

zum Geist, durch die er sich von beiden unterscheidet.³³² In der Relationslehre ist die Opposition der Relata streng durch die Anwendung der *ratio propria* der Relation gewährleistet worden. Somit zeigt sich schon, dass es auch nicht nur zwei Beziehungen gebe, durch die jeweils Sohn und Geist vom Vater unterschieden wären, da dadurch keine Opposition von Sohn und Geist mehr behauptet werden könne.³³³ Was daraus folge, wäre eine Dualität der Personen zwischen Vater und Sohn-Geist.³³⁴ So ist es notwendig, um der Trinität willen, eine Beziehung zwischen Sohn und Geist anzunehmen und damit ihre je eigene Personhaftigkeit zu garantieren. Relationen wiederum werden durch *processiones* gewährleistet. Es könne nun gesagt werden, der Sohn gehe aus dem Geist hervor oder umgekehrt.³³⁵ Dass der Geist aus dem Sohn hervorgeht, ergibt sich aus der analogen Zuweisung der Begriffe der *processiones ad intra*, nämlich dem Sohn als Wort und dem Geist als Liebe: „Es ist aber notwendig, daß die Liebe von dem Worte hervorgeht, denn wir lieben etwas nur, insofern wir es in der Empfängnis des Geistes erfassen.“³³⁶ Dass Sohn und Geist real unterschieden werden können, liegt dann in der Verschiedenheit des Ursprunges – der eine geht nur vom Vater hervor, der andere vom Vater und vom Sohn.³³⁷ So zeigt sich wieder die Bedeutung der *processiones*, auf deren Grundlage die Relationslehre und die Personenlehre aufgebaut sind. Gleichzeitig zeigt sich der Grund, weshalb Thomas eine seltsam anmutende Frage nach der Anzahl von Beziehungen überhaupt stellt: die Vierzahl garantiert letztlich sowohl die reale Distinktion als Bedingung realer Relationen in Gott überhaupt auf der einen Seite; auf der anderen Seite ist damit dem Bekenntnis entsprochen, „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“³³⁸.

³³² Vgl. *STh* I, q. 36 a. 2 res.: „Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum: quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam tantum personam Patris pertinent.“

³³³ Vgl. *STh* I, q. 36 a. 2 res.: „Si autem in Filio et Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae; sicut neque duae relationes, quibus Pater refertur ad illos.“

³³⁴ Vgl. *STh* I, q. 36 a. 2 res.: „Ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris.“

³³⁵ Vgl. *STh* I, q. 36 a. 2 res.: „Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur.“

³³⁶ *STh* I, q. 36 a. 2 res.

³³⁷ Vgl. *STh* I, q. 36 a. 2 ad 7.: „Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguantur; sicut supra ostensum est.“

³³⁸ „Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel“, in *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 2. Auflage d. neu bearbeiteten Auflage von 2013. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Amt der VELKD. Redaktionell betreut von Johannes Hund und Hans-Otto Schneider. München: Gütersloher Verlagshaus, 2013, 2021, 26.

3.5. Resümee

Durch die Analyse von q.28 zeigen sich zwei formale Aspekte zu Thomas trinitarischer Relationstheorie: Erstens bauen die Argumente aufeinander auf, sodass sich eine sukzessive Abhandlung als der beste Weg herausstellt, den theologischen Gedanken nachzuvollziehen; zweitens ist der theoretische Unterbau implizit in allen Argumentationsschritten bereits vorhanden, sodass sich umgekehrt die Realität der Relationen erst wirklich zeigt, wenn die Verschiedenheit in vier Relationen im letzten Artikel begründet wurde. Es hatte sich auch gezeigt, dass die *processiones* als Ursprung der Relationen mitgedacht werden müssen, genauso wie die Relationen das konstitutive Element für die in q.29 folgende Personenlehre darstellen.

Für die folgenden Überlegung sollen noch einmal die wichtigsten Ergebnisse herausgestellt werden. Begründet wurden reale Relationen in Gott, die *esse in natura* haben, in Gegenüberstellung zu fiktiven Relationen, die nur in der Auffassung des Geistes bestehen. Umgekehrt hat Gott keine reale Relation zu seiner Schöpfung, während die Schöpfung eine reale Relation zu Gott hat, da eine Verschiedenheit der Ordnungen vorliegt. Diese Relationen sind in Gott identisch mit der Substanz, d.h. es unterscheiden sich nicht Substanz und Relation, wie sie es in einem Substanz-Akzidenz-Verhältnis würden. Die Relation ist damit der einzige *modus essendi*, der von Gott außer der Substanz ausgesagt werden kann. Gemäß der *ratio propria* der Relation werden real distinkte Relata innerhalb der göttlichen Substanz unterschieden. Diese *oppositio* der Relata verletzt die göttliche Simplicitas nicht, da es für Thomas widerspruchsfrei denkbar ist, ein substanzielles *ad aliquid* zu denken, das auf keine Akzidenzien verweist. Die Relata sind die Personen Vater, Sohn und Geist, die selbst wiederum als subsistente Relationen aufgefasst und durch die Relationen voneinander unterschieden werden. Damit ist ausgesagt, dass sie als selbstständig angesehen werden können in der Weise, dass sie alle jeweils dasselbe göttliche Wesen teilen und in der Erkenntnis des Intellekts immer nur in Einheit mit diesem Wesen aufgefasst werden. So wird, wenn Jesus sagt, „Ich und der Vater sind eins (Joh 10,30)“, die Göttlichkeit Jesu aufgefasst. Hinsichtlich des Charakters der Relation wird mit den Begriffen *paternatio*, *filiatio*, *processio* und *spiratio* aber ein *ad aliquid* ausgedrückt. Die damit implizierte *oppositio* gewährleistet, dass die Personen nicht nur als selbstständig (subsistent) sondern auch als Relationen gedacht werden müssen.

3.6. *Relatio ad Deum als proprium accidens*

Gegen substanz-ontologische Vorbehalte lässt sich einwenden, dass es nach Thomas Substanzen gibt, „deren Wesen spezifische Formen der Relationalität unmittelbar einschließt, gibt es Subjektivität, die Intersubjektivität beinhaltet : So wäre der Mensch nicht Mensch, wäre er nicht unmittelbar und wesenhaft auf Gott bezogen.“³³⁹ Die wesenhafte Bezugnahme, von der Schmidbaur spricht, verwechselt jedoch die korrekte Terminologie, die in diesem Kontext anzuwenden ist. Denn Thomas hält am akzidentiellen Charakter der Relation fest: In der Schöpfung bleibt die Relation ein Akzidenz, wenn auch eines, von besonderer Stellung.³⁴⁰ Diese Sonderstellung kann mit Emery als *proprium accidens* bezeichnet werden.³⁴¹ Das ist “an accident that necessarily belongs to created beings [...] In this way, a creature cannot exist without the “relation of creation”: this relation is an accident that necessarily follows from the created substance, by the very fact that this substance is created.”³⁴² Das schließt unmittelbar an die Überlegungen zu den gemischten Relationen zwischen Gott und Welt an: Da das *esse* in der Schöpfung gegeben wird und nicht Teil der Wesensbestimmung eines Dinges ist, kann also die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht substanziell gedacht werden; dennoch gehört es notwendig zum Begriff dieses Geschöpfes, *wenn* es existiert, da es dann nicht anders als in kausaler Abhängigkeit vom Schöpfer zu stehen.³⁴³ Thomas vergleicht das mit dem Beispiel, dass es unmöglich sei, sich einen Menschen vorzustellen, der existiert und nicht lachen kann;³⁴⁴ dennoch gehört das Lachen-können nicht zur Wesensbestimmung dieses Menschen hinzu.

Somit bildet das *proprium accidens* den Gegenbegriff zur *relatio realis* in Gott. Es ist daran zu erinnern, dass die Substantialität der Relation für Thomas nur deshalb vorstellbar ist, da ihre *ratio propria* nicht notwendig in einen Selbstwiderspruch führt. Nach Thomas kommt dem Menschen aber nur dann eine reale Relation zu Gott zu, wenn er *in re* existiert. Es wird am Ende der Untersuchung zu zeigen sein, wo der Stein des Anstoßes dieser Denkweise liegt.

³³⁹ SCHMIDBAUR. *Personarum Trinitatis*, 390.

³⁴⁰ Vgl. *STh* III, q.2 a. 7: “Omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter.”

³⁴¹ Vgl. EMERY. „Ad Aliquid,” 200.

³⁴² Vgl. EMERY. „Ad Aliquid,” 200.

³⁴³ Vgl. *STh* I, q. 44 a. 1 ad 1: “Ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad e aquae sunt de ejus ratione: quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio.”

³⁴⁴ Vgl. *STh* I, q. 44 a. 1 ad 1.

4. Aspekte der theologischen Rezeptionsgeschichte zur Einseitigkeit der Gott-Welt-Beziehung

Die Rezeption der thomasischen Relationslehre beschränkt sich weitgehend auf die Rezeption der Trinitätslehre als solche.³⁴⁵ Die im Rahmen dieser Untersuchung thematisierten ontologischen Implikationen von Relationalität zeigen sich in der theologischen Tradition dort, wo von der Gott-Welt-Beziehung gesprochen wird. Das hat darin seinen Grund, dass sich etwaige ontologische Einflüsse der Gotteslehre nur in der Beziehung Gottes zur Schöpfung aufzeigen lassen. Thomas kann als der bahnbrechende Vertreter angesehen werden, der der Idee einer *relatio rationis* Gottes zur Welt seine Gestalt gegeben hat. Indem er ausdrückt, dass alles Geschaffene eine *relatio realis* zu seinem Schöpfer, dieser aber keine *relatio realis* zu seiner Schöpfung hat, wird theologisch eine einseitige Abhängigkeitsbeziehung ausgedrückt.³⁴⁶

Die scholastischen Argumente für die Einseitigkeit der Relation Gottes zur Welt liegen in Positionen, die Relationen Realität zuspricht, wie der, von Duns Scotus, in der Unveränderlichkeit Gottes begründet: Eine reale Relation bringt Veränderung in das Subjekt, indem es sich zu seinem Gegenüber verhält.³⁴⁷ Für Thomas wiederum sind Unveränderlichkeit und reale Relationen vereinbar, was am Beispiel des Wachstums klar wird: A wird gleich groß wie B, was eine reale Relation zwischen beiden beschreibt; dennoch kann nicht gesagt werden, dass B einer Veränderung unterliegt.³⁴⁸ Thomas hält dennoch die Unterscheidung aufrecht. Der Grund dafür liegt in der Annahme, dass die Ursprünge einer Relation vom selben Typ und in derselben Ordnung liegen müssen.³⁴⁹ Aus diesem Grund argumentiert Thomas im Vergleich der Relationen vom Erkennenden zum Erkannten, wonach die Relation des Erkennenden zum Erkannten real ist, aber nicht umgekehrt.³⁵⁰ Analog verhält sich die reale Relation der Geschöpfe, als deren

³⁴⁵ Neben EMERY: *The Trinitarian Theology*, etwa in ihrer Aufnahme bei Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes*. Erster Halbband. Zürich: Evang. Verl. Zollikon, 1947, 373ff; oder bei Karl RAHNER „Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.“ In *Mysterium salutis : Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. 2, Die Heilsgeschichte vor Christus / unter Mitarb. v. Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Benziger, 1967, 317-401, der Begriff der „Relationalität“ insbes. 361; Um einige „klassische“ Beispiele zu nennen.

³⁴⁶ Vgl. HENNINGER: „The scholastics formulated this intuition in terms of Aristotle's category of relation: each creature has a real relation of dependence on God, while He is in no way dependent on them.“ „Aquinas on the Ontological Status of Relations“, 508.

³⁴⁷ Vgl. HENNINGER. „Aquinas on the Ontological Status of Relations“, 508.

³⁴⁸ Vgl. HENNINGER. „Aquinas on the Ontological Status of Relations“, 509.

³⁴⁹ Vgl. HENNINGER. „Aquinas on the Ontological Status of Relations“, 509-513.

³⁵⁰ Vgl. HENNINGER. „Aquinas on the Ontological Status of Relations“: „According to Thomas, the two relata do not have foundations of the same type. In the knower, there is a non-material action of knowing which serves as the foundation of the real relation. But there is no corresponding foundation of the same type in the object known. The object is of a different order, the material order.“ 513.

Ursprung ein *esse creatum* angenommen wird – Gott als *esse ipsum* hat nicht denselben Ursprung seiner Relation zur Schöpfung.³⁵¹ Wird hier berücksichtigt, was unter der *Processio* als Relationsursprünge eingeführt wurde, wird die Unterscheidung klarer: *Esse creatum* ist eine *passio*, die Gottes *creatio* als *actus purus* gegenübersteht. Während das *esse creatum* in seinem *ad aliquid* auf die seinserhaltende Kraft Gottes angewiesen ist, kann das umgekehrt nicht behauptet werden.³⁵² Was hier angelegt ist, ist die These, die Einseitigkeit der Relation Gottes zur Welt diene der Unterscheidung von Gott und seinen Geschöpfen.

Diese Form der einseitigen Abhängigkeit ist besonders von Theologen des 20. Jh. kritisiert worden. Selbst im Kommentar zur *Deutschen Thomasausgabe* (1933) findet sich die Anmerkung, es sei psychologisch schwer nachvollziehbar, „daß Gott von den Ereignissen unserer Welt, vom Glück oder Unglück der Völker und der Menschheit, von unseren Gebeten und Gottesdiensten so wenig wie von unseren Beleidigungen irgendwie berührt wird.“³⁵³ Für Johannes-B. Brantschen läuft die Theorie in eine letztlich atheistische Aporie, denn ein Gott, der weder Veränderung, noch eine echte Beziehung zu seiner Schöpfung enthält, sei ein „apathischer Gott, der in seiner Seligkeit das Glück und Unglück der Völker und des Einzelnen unberührt «beobachtet»“ und würde „vom heutigen Menschen zu Recht als zynisch empfunden“. ³⁵⁴ Hier sollen aber anstelle der immerhin moralisch gut begründeten Skepsis³⁵⁵ gegenüber Thomas Lehre zwei Vertreter zur Sprache kommen, die eine systematische Einordnung des Problems vorlegen, Wolfhart Pannenberg und Peter Knauer, die beide zwei verschiedene Wirklichkeitsperspektiven zugrunde legen. Während Pannenberg eine kritische Perspektive auf Thomas'

³⁵¹ Vgl. HENNINGER. „Aquinas on the Ontological Status of Relations“, 513-514.

³⁵² Vgl. *STh* I, q.104 a.1 res. „Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis: ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse.“

³⁵³ Hier jedoch mit der durchweg positiven Einordnung, dass man die Terminologie auf gar keinen Fall missverstehen dürfe: „Wir müssen uns aber gegenwärtig halten, daß die Beziehung Gottes zu uns nicht eine wirkliche, sondern eine nur gedachte ist. Das hindert jedoch nicht, daß unsere Beziehung zu Gott das Wirklichste und Wesentlichste ist, das wir überhaupt denken können. Denn unser ganzes Sein steht auf dieser Beziehung, ja ist in einem gewissen wahren Sinne mit dieser Beziehung geradezu identisch; denn unser Sein ist seinem innersten Wesen nach ein Sein durch Teilhabe, das infolgedessen seiner innersten Natur nach eine Beziehung zum wesenhaft seienden Sein besagt, das Gott ist.“ *Deutsche Thomas-Ausgabe*, Band I. S.500.

³⁵⁴ Johannes-B. BRANTSCHEN. „Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich.“ In *FZPHTh* 27 (1980) 224-246, hier 225; Dieser Kritik schließt sich auch Gisbert Greshake an: „Ein solcher „weltloser“ Gott hat zur Folge eine „gottlose“ Welt, von der der Weg zum expliziten Atheismus nicht weit ist.“ GRESHAKE. *Der Dreieine Gott*. 305.

³⁵⁵ Eine positive Würdigung entgegen dieser Kritik bietet SCHEUER: „Thomas trägt Werden und Leiden nicht in Gottes Ansichsein hinein. Sonst würde Gott etwas hinzugewinnen und in kontingenter Weise durch die Schöpfung verändert. Positiv bedeutet die Unveränderlichkeit Gottes seine absolute Zuverlässigkeit und Treue.“ *Weitergabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*. 76.

einseitige Bestimmung der göttlichen Relation zur Welt entwickelt, interpretiert Knauer dessen Ansatz als Ausgangspunkt für eine genuin relationale Ontologie.

4.1. Wolfhart Pannenberg's Ablehnung der *relatio rationis* aus der Neukonstruktion der Eigenschaftslehre

Wolfhart Pannenberg hat die Theorie der gemischten Relationen in seiner *Systematischen Theologie I* kritisiert.³⁵⁶ Die Einwände richten sich in erster Linie gegen eine theologische Tradition, die Gottes Eigenschaften nur gedanklich von seinem Wesen verschieden auffasst, um die Einheit des Gottesgedankens zu wahren. Als Konsequenz bliebe laut Pannenberg „nur die bestimmungslose Einheit.“³⁵⁷ Diese Linie habe im Konzil von Florenz mit der trinitarischen Formel *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* ihre dogmatische Fixierung gefunden.³⁵⁸ Eine solche Realdistinktion der Relationen hatte Thomas von Aquin in *STh* I, Q.28 vertreten. Die Kritik an der Relationslehre entwickelt Pannenberg in Folge aus der Konsequenz dieser Formel, dass die Vielheit der göttlichen Eigenschaften in den Relationen Gottes zu seiner Schöpfung begründet wurde:

Ihre Vielheit beruht auf der Vielheit der Beziehungen Gottes zur Schöpfung. In der Vielheit seiner Werke kommt die Vollkommenheit der göttlichen Ursache, die in sich ungeteilt ist, in vielfältiger Brechung zur Darstellung. Die darauf beruhenden Aussagen über Gott bezeichnen zwar etwas Reales in ihm, aber nur insofern er die eine Ursache all der vielfältigen Wirkungen ist.³⁵⁹

Das ist nach Pannenberg doppelt problematisch, denn nicht nur die Eigenschaften werden Gott nur uneigentlich zugesprochen – hier sei an die thomasische *Simplicitas* erinnert – sondern auch die Relationen, die Gott mit der Vielheit seiner Schöpfung in Verbindung setzen werden nur als gedankliche Propositionen aufgefasst.³⁶⁰ In letzter Konsequenz folge hier ein „fundamentaler Widerspruch ... der zerstörerische Folgen für den Gottesgedanken überhaupt hat“.³⁶¹ Der bestehe laut Pannenberg darin, dass gleichzeitig die Eigenschaften als nicht real distinkt von Gottes Wesen gedacht werden, Gott aber durch die *relatio rationis* als real distinkt von der Welt gedacht wird, die ja von Gott verursacht sein soll. Das Ursache-Wirkung-Verhältnis gerät

³⁵⁶ Vgl. Wolfhart PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. Hg. v. Gunther Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 389-398.

³⁵⁷ Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 391.

³⁵⁸ Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 392.

³⁵⁹ PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 392.

³⁶⁰ PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I.: „Diese Betrachtungsweise hatte aber zur Folge, daß die Vielheit der Eigenschaften nicht eigentlich zu Gott selbst gehört, wie auch die Beziehungen zu den Geschöpfen nicht zum Wesen Gottes selbst gehören. Sie haben nicht den Charakter einer *relatio realis*, die die Eigenart des sich Beziehenden selbst in seinem Wesen bestimmt, während umgekehrt das Sein der Geschöpfe sehr wohl durch ihre Abhängigkeit vom Schöpfer bestimmt, ihre Beziehung zu Gott also eine *relatio realis* ist“. 392.

³⁶¹ PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 393.

hier durch die Relationslehre in ein Ungleichgewicht. So könne Gott nicht länger von einer bloßen Projektion unterschieden werden.³⁶²

Die Absicht, Gottes Freiheit gegenüber seiner Schöpfung zu wahren findet bei Pannenberg eine positive Erwähnung, was jedoch nicht über die von ihm gezogenen Konsequenzen, die sich aus dem Status der Relation ergeben, hinwegtäuscht.³⁶³ Pannenberg führt nämlich seine Kritik auf die metaphysische Grundlage der Substanz-Akzidenz-Unterscheidung zurück und problematisiert den unzureichenden Gebrauch der Relation als Akzidenz.³⁶⁴ Indem die Relation als eine Struktur gedacht wurde, die sich von zwei Seiten verschieden darstellt und ebenso von beiden Seiten ein anderes Sein haben kann folgt für Pannenberg, dass die Einheit der Realität aufgelöst wird.³⁶⁵ Die logische Inkonsistenz zeigt sich prägnant an folgendem Gedanken:

„Das göttliche Wesen kann nicht mehr als beziehungslose Identität jenseits der Welt gedacht werden. Das in sich Widerspruchsvolle einer solchen Vorstellung ist unübersehbar geworden, weil der Gedanke der Jenseitigkeit selber schon eine Beziehung ausdrückt.“³⁶⁶

Dieses Argument leuchtet insofern ein, dass Beziehungen notwendig die Existenz zweier in irgendeiner Weise „wirklich“ bezogener Relata implizieren. Das hatte Thomas auch schon gesehen und genau aus diesem Grund die Theorie der gemischten Relationen eingeführt. Die thomasische Überlegung berücksichtigt ja gerade, dass im Zusammenhang der Realdistinktion von *esse* und *essentia* selbst dann eine Bezogenheit zweier Relata ausgedrückt wird, wenn das ihnen jeweils zukommende Sein verschieden ist. In der Gott-Welt-Beziehung wird auch nicht ausgedrückt, dass gar keine Beziehung zwischen beiden Relata bestünde, sondern nur die Einseitigkeit dieser Beziehung behauptet.

³⁶² Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 393.

³⁶³ Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 393-394.

³⁶⁴ Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 394-398.

³⁶⁵ Vgl. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I: „Solange die Relation als ein Akzidenz der Substanz bestimmt wurde, konnte jenes „Zwischen“ nicht als eine einheitliche Realität aufgefaßt werden, sondern nur als zusammengesetzt aus zwei Beziehungen z.B. der des Vaters zum Sohne und der des Sohnes zum Vater. Ist aber die Beziehung zwischen beiden ein einziger Sachverhalt, wenn er sich auch von der einen Seite aus anders darstellen mag als von der andern, dann wird die alte Zuordnung des Relationsbegriffs zu dem der Substanz geradezu umgekehrt.“ 394.

³⁶⁶ PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Band I. 397.

4.2. Die kritische Aufnahme der thomasischen *relatio rationis* in Knauers Konzeption einer theologischen, relationalen Ontologie

Peter Knauer hat in seiner Fundamentaltheologie *Der Glaube kommt vom Hören* eine kritische Rezeption der thomasischen Relationslehre vorgelegt.³⁶⁷ Sein Ansatz kann als eine relationale Ontologie verstanden werden, die sich vom traditionellen Relationsverständnis der abendländischen Tradition abgrenzt.³⁶⁸ Es wird anhand der Darstellung von Knauers Grundanliegen in Rückgriff auf das thomasische Begriffsinstrumentarium zu zeigen sein, was diese Rezeption übernimmt und was sie von Thomas trennt.

Den in seiner Konzeption zentralen Begriff der „Geschöpflichkeit“ führt Knauer mit den Worten ein: „In der biblischen Tradition wird das Verhältnis aller weltlichen Wirklichkeit zu Gott als das einer schlechthinnigen und unüberbietbaren Abhängigkeit bestimmt.“³⁶⁹ Daran anschließend muss für Knauer die schlechthinnige Abhängigkeit als ein Sachverhalt gelten, „der ausschließlich Gott gegenüber besteht.“³⁷⁰ Knauer definiert „Geschöpflichkeit“ als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“.³⁷¹ Damit soll die Glaubensaussage, die Gott als Schöpfer aller Dinge bezeichnet, ausgedrückt sein.³⁷²

Hierbei lässt sich „Bezogensein“ für Knauer entweder in einem Modell von Zusammengehörigkeit denken – damit impliziert man partielle Identität –; oder man kontrastiert in einem zweiten Modell die Verschiedenheit, was hinsichtlich seiner Definition die zu wählende Option sei.³⁷³ Der Begriff wird von Knauer explizit in die scholastische Tradition gestellt, sofern ihr die Terminologie (*esse ad, relatio rationis* usw.) entnommen ist. Seine Anknüpfung an Thomas erfolgt aber in entschiedener Abgrenzung.³⁷⁴ Die Elemente des thomasischen

³⁶⁷ Vgl. Peter KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Fünfte Auflage. Bamberg: Schadel-Verlag, 1986; Die von Knauer vorgetragene These tritt erstmalig auf im Aufsatz von Peter KNAUER: „Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis“, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966), 54-74; Vgl. Die Einordnung des Werkes Knauers bei: Dominikus KRASCHL. *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*. Würzburg: Echter Verlag, 2012, 17; Vgl. die Knauer-Konzeption als Reformulierung der thomasischen Lehre von der Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott: Robert DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein. Anmerkungen zu einem relational-ontologischen Geschöpflichkeitsbeweis“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 51, 2006, 99-122, hier 102.

³⁶⁸ Vgl. KRASCHL. *Relationale Ontologie*. 36; Vgl. DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein“, 99.

³⁶⁹ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 26.

³⁷⁰ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 27.

³⁷¹ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 28.

³⁷² So ist die Konzeption eine relational-ontologische „Interpretation der *creatio ex nihilo*-Lehre“. KRASCHL. *Relationale Ontologie*. 39.

³⁷³ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 28-29.

³⁷⁴ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 29 Anm. 23: „Die Möglichkeit solcher scholastischen Ausdrucksweise sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß der hier vorgelegte Relationsbegriff ein völlig anderer als der von Thomas v. Aquin ist“.

Relationsbegriffes, die Knauer nicht akzeptiert, sind 1.) die Unbestimmtheit des Relationsträgers durch die von ihm ausgehende Relation – für Thomas die Voraussetzung, den Relationsbegriff überhaupt auf den Gottesgedanken anwenden zu können; 2.) die Akzidenzialität der *relatio realis* der Schöpfung zu Gott.³⁷⁵ Damit ist der knauerschen Relationstheorie die ontologische Grundlage des Thomas weitgehend entzogen.³⁷⁶ Die von Thomas entwickelte Duplizität des Relationalen, die in ihrer Konsequenz in die Theorie von den gemischten Relationen führt, bleibt aber das Fundament in der Theorie von der „Geschöpflichkeit“ und ihr wesentliches Kriterium, sie als valide Thomasrezeption auszulegen.

Knauer erwägt verschiedene Differenzmodelle, die mit einem Bezogensein, also etwaiger Relationsbestimmung generell korrespondieren könnten. Die „Geschöpflichkeit“ unterscheidet sich von dem allgemeinen Bezogensein so, dass das Verhältnis der bestimmten Wirklichkeit zu einer mit ihr in Beziehung gesetzten als „restlos“ bestimmt wird:

„Durch seine „Restlosigkeit“ ist dieses Bezogensein von allen anderen Weisen der Beziehung unterschieden und in sich bestimmt. Das Bezogensein kommt hier also nicht zu seinem Träger nur hinzu ... Dieser geht vielmehr selbst völlig in dem Bezogensein auf ... Könnte man in diesem Fall das Bezogensein aufheben, dann bliebe auch von seinem Träger nichts mehr übrig.“³⁷⁷

Diese Bestimmung von Geschöpflichkeit funktioniere für Knauer im Sinne einer *relatio subsistens*, die Thomas allerdings für den Gottesgedanken reserviert.³⁷⁸ Knauer kann mit dieser Zuweisung an die „Aufwertung“ der Relation anknüpfen und den entscheidenden Schritt weitergehen, mindestens die Relation der Schöpfung zu Gott als substanzielle Bestimmung aufzufassen. „Die Kategorie der »Relation« avanciert auf diese Weise zur fundamentalsten Kategorie des Seienden.“³⁷⁹

Zur „restlosen Bezogenheit auf“ tritt die „restlose Verschiedenheit von“ hinzu, wodurch jede Form von Identität beider Relata in jeder Hinsicht ausgeschlossen wird.³⁸⁰ Dadurch stellt sich der Begriff der „Geschöpflichkeit“ bei Knauer als eine Neuformulierung der Theorie der gemischten Relationen dar:

„„Geschöpflichkeit“ ist also ein solches Bezogensein, das gerade als restloses nicht im Gegensatz dazu steht, daß die sich beziehende Wirklichkeit restlos vom Woraufhin der Beziehung verschieden bleibt.

³⁷⁵ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 29 Anm. 23.

³⁷⁶ Weitgehend insofern, als dass für Knauer „das traditionelle, an der Substanz orientierte Relationsverständnis in Bezug auf innerweltliche Verhältnisse in vieler Hinsicht sinnvoll und sachgemäß ist.“ KRASCHL *Relationale Ontologie*. 36.

³⁷⁷ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 31.

³⁷⁸ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 31 Anm. 26; *STh* I, q.39 a.1 ad1: „in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia; quia relationes non sunt subsistentes in creaturis..“

³⁷⁹ KRASCHL. *Relationale Ontologie*. 37; Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 62.

³⁸⁰ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 32.

Aber gerade als vom Woraufhin der Beziehung restlos verschieden bleibende Wirklichkeit kann das sich Beziehende schlechthin nicht ohne sein Woraufhin sein. ... Als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ umfaßt Geschöpflichkeit **alle** weltliche Wirklichkeit. Und es handelt sich um ein **unmittelbares** und **einseitiges** Bezogensein.“³⁸¹

Diese Art des „Bezogenseins“ bezieht sich ausschließlich auf die Beziehung der Schöpfung als „restloses Bezogensein auf“ Gott „in restloser Verschiedenheit von“ Gott.³⁸² Aus dieser Definition folgt notwendig, dass das „restlos Bezogene“ nicht das bestimmen kann, wovon es „restlos verschieden“ ist, „denn dies stünde im Widerspruch zur Restlosigkeit des Bezogenseins.“³⁸³ Gleichzeitig unterscheidet sich das „restlose Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ von jeder Beziehung innerhalb der betroffenen einheitlichen Wirklichkeit.

In der Durchführung seines sog. Geschöpflichkeitsbeweises³⁸⁴ muss nach Knauer gezeigt werden, dass ein solches Verständnis von schlechthinniger Abhängigkeit nicht widerlegt werden kann und somit prinzipiell möglich ist.³⁸⁵ Praktisch durchgeführt wird der Ansatz, indem Knauer die Widersprüchlichkeit der Weltwirklichkeit aufzuzeigen und durch die theologische, relationale Ontologie aufzulösen versucht.³⁸⁶ Die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit wird dann dadurch in eine Einheit gebracht, dass von zwei sich zueinander ungleich verhaltenden Wirklichkeiten – Welt und Gott – in der besagten schlechthinnigen Abhängigkeit geredet wird.³⁸⁷ Die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit ließe sich nicht auflösen, wenn es zwischen Gott und Welt eine *relatio realis* gebe, denn „wäre Gott seinerseits auf die Welt bezogen, dann würde die Rede von „Gott“ das gleiche Widerspruchsproblem stellen, das bereits die Rede von weltlicher Wirklichkeit stellt. Gott wäre noch nicht Gott.“³⁸⁸ Aus demselben Grund richtet sich die Konzeption gegen den Projektionsvorwurf, mit dem Argument, dass Gott nur dann als *keine* Projektion des Bewusstseins behaupten lässt, wenn seine volle Incomprehensibilitas betont

³⁸¹ KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 32-33.

³⁸² Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 34.

³⁸³ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 34.

³⁸⁴ Nicht zu verwechseln mit einem „klassischen“ Gottesbeweis. Vgl. DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein.“ 99.

³⁸⁵ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 39.

³⁸⁶ Vgl. KNAUER: „Zunächst ist zu zeigen, daß jede Beschreibung weltlicher Wirklichkeit ein **Widerspruchsproblem** stellt. Ein Widerspruchsproblem entsteht, wenn bei der Beschreibung von Erfahrung ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen ausgesagt werden muß. ... Dementsprechend ist im zweiten Schritt unseres Beweises zu zeigen, daß sich das Widerspruchsproblem **beantworten** läßt. Nur in der Behauptung von Geschöpflichkeit als „restlosem Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ sind die gesuchten verschiedenen Hinsichten gegeben, die sich nicht wiederum ausschließen. Erst sie ermöglichen es, die widerspruchsbemerkungswürdige Wirklichkeit endgültig sachgemäß auszusagen.“ *Der Glaube kommt vom Hören*, 39.

³⁸⁷ Eine tiefgründige Bewertung dieses anspruchsvollen Programms kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Siehe dazu: KRASCHL. *Relationale Ontologie*; Dominikus KRASCHL. *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*. Regensburg: Pustet, 2009; Robert DEINHAMMER. *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischel und Peter Knauer*. Würzburg: Echter, 2008; Es ist aber hinsichtlich der Rezeption zur Kenntnis zu nehmen, dass ein so formuliertes Wirklichkeitsverständnis bei einem Vertreter der thomasischen Relationstheorie überhaupt vorliegt.

³⁸⁸ DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein“, 106.

wird.³⁸⁹ Knauer formuliert hier einen Einwand, der die genau entgegengesetzte Richtung des Pannenberg-Arguments darstellt: Würde eine Wechselwirkung zwischen Gott und Welt existieren, was ausgedrückt würde in einer *relatio realis* zwischen beiden Seiten, würde man Gott „zu einem Bestandteil eines übergreifenden Gesamtsystems machen und dadurch mit einem Stück Weltwirklichkeit verwechseln.“³⁹⁰ Was Knauer hier problematisiert ist eine Ausrichtung der Theologie, die sowohl die Unbegreiflichkeit als auch die Transzendenz Gottes durch Rationalisierungsversuche zu gefährden droht.

Der besondere ontologische Status der Relation im Rahmen der „Geschöpflichkeit“ kommt noch einmal darin zum Ausdruck, dass Knauer die Gott-Welt-Beziehung als fundamentaler als den Seinsbegriff selbst bezeichnet.³⁹¹ So wird von Knauer ein Wirklichkeitsbild gezeichnet, in dem es kein einheitliches Sein gibt, das sowohl von Gott, als auch von der Welt ausgesagt werden kann. Stattdessen gebe es eine Trennung zwischen der Welt, in der Sein als allgemeinsten Ausdruck die innerweltlichen Verhältnisse bezeichnet und Gott, der als separate Wirklichkeit als der Schöpfer dieser Welt begriffen wird, von ihr selbst aber unmöglich eingeholt werden kann. Das erklärt auch Knauers Hinwendung zum Analogieprinzip, mit der er sich ebenfalls im thomasischen Erbe bewegt.³⁹² Die als fiktive im Sinne einer thomasischen *relatio rationis* zu bezeichnende Relation Gottes zur Welt sagt somit nichts anderes als Gottes Incomprehensibilitas aus. Als solche ist sie „*Verstehensvoraussetzung* für das Geschehen und den Inhalt von „Wort Gottes“ als der Selbstmitteilung Gottes (= „ohne wen nichts ist“).“³⁹³ Umgekehrt besteht die *relatio realis* der Schöpfung zu Gott deshalb als der Substanz kategorisch vorgeordnet, und steht somit als valide relationale Ontologie, weil letztere (angenommen, man bezeichne Dinge in der Welt als Substanz) nichts wäre, bestünde nicht die Beziehung zum Schöpfer.

³⁸⁹ Vgl. DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein“, 106.

³⁹⁰ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 35.

³⁹¹ Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 55.

³⁹² Vgl. KNAUER. *Der Glaube kommt vom Hören*. 55-60.

³⁹³ DEINHAMMER. „Sein als Bezogensein“, 112.

5. Relationale Ontologie? Chancen und Grenzen des Konzepts

An dieser Stelle führen zwei Stränge zusammen: Einerseits der kategorischen Status der Relation als *proprium accidens*, wie er im Ausgang der Analyse von Q.28 entwickelt wurde; Andererseits wirft die Problematik der Einseitigkeit der Gott-Welt-Relation, wie sie in der Rezeptionsgeschichte des 20. Jh. aufgekommen ist ein unerwartetes Licht auf die spezifisch thomasi-sche Relationstheorie. Entgegen einer möglicherweise vorliegenden Erwartung bei der Erstlektüre von Q.28, Thomas könnte seinen akzidentiellen Relationsbegriff nun revidieren und in eine moderne Fassung von „relationaler Ontologie“ überführen, stellt sich die erstmal ernüchternde Einsicht ein, dass er das nicht tut. Es gibt für Thomas keine nicht-akzidentielle Relation im geschöpflichen Bereich. Auch etwaige Übertragungen des Subsistenzbegriffs auf den Menschen wird ein Thomas streng verpflichteter Interpret zurückweisen müssen.³⁹⁴ Dennoch hat die Bestimmung der Gott-Mensch-Relation als *proprium accidens* eine überraschende Differenzierung in die thomasi-sche Relationsontologie eingetragen: Die Gabe und Erhaltung des *esse* durch Gott in seiner Schöpfung bringt alles Leben in eine radikale Abhängigkeitsrelation, ohne die für Thomas die konkrete Realität nicht zu denken ist. Jene eigenständige Realität, die Thomas vorstellt und in welcher es eine der Substanz gleichrangige Relation gibt, ist die göttliche Realität, von der alles in Abhängigkeit auszusagen eine christliche Position darstellt, um die auch im 21. Jh. kein Weg führt.³⁹⁵ Diese einseitige Abhängigkeitsbeziehung zwischen Gott und Welt bringt Thomas in überraschende Nähe zu Friedrich Schleiermachers Beschreibung der schlechthinnigen Abhängigkeit, wie sich auch in der Knauer'schen Rezeption gezeigt hat.³⁹⁶ Die Knauer'sche Aufnahme von Thomas Lehre hatte nur darin wesentlich von Thomas unterschieden, dass sie die Relation direkt in das Wesen des Menschen eingetragen hatte.

Thomas kann nun so interpretiert werden, dass er einem Wirklichkeitsverständnis die Absage erteilt, das Gott über eine natürliche Theologie zugänglich macht.³⁹⁷ Die gesamte Konstruktion

³⁹⁴ Derartige Versuche werden z.B. vonseiten der Prozessphilosophie vorgeschlagen: Vgl. Joseph A. BRACKEN. „Subsistent Relation : Mediating Concept for a New Synthesis?“ In *The Journal of Religion* 64,2 (1984), 188-204; Eine stark Thomas verpflichtete Zurückweisung solcher Ansätze findet sich bei: Awad NAJEEB. „Thomas Aquinas' Metaphysics of 'Relation' and 'Participation' and Contemporary Trinitarian Theology.“ In: *New Blackfriars* 93 (2012-11), 652-670.

³⁹⁵ Dass dem Geschöpflichen Bereich trotz dieser Abhängigkeit eine relative Eigenständigkeit zukommt, zeigt: Stephan HERZBERG. „Pros hen-Einheit und Analogie Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin.“ In *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Hg. v. Johannes Brachtendorf u. Stephan Herberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 35-58.

³⁹⁶ „Dass sich bei Thomas ein Aspekt grundlegender Verwiesenheit ausmachen lässt, der deutliche Kommensurabilität zu Schleiermachers schlechthinniger Abhängigkeit aufweist“, urteilt auch: Michael FEIL. *Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 159.

³⁹⁷ Vgl. Otto Hermann PESCH. *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988, 131.

seiner Gotteslehre würde, angefangen bei der *Simplicitas* über die *Incomprehensibilitas* bis hin zur nur gedachten Relation Gottes zur Welt das Geheimnis Gottes und seine absolute Transzendenz betonen. Die Einheit der Wirklichkeit aufzulösen ist damit aber eben nicht unternommen, sondern vielmehr alle Wirklichkeit in Gott als relational verfasstem Einheitsprinzip rückgebunden.³⁹⁸ Es stellt sich die Relationsfrage rückblickend als die Schlüsselfrage für die Analogie des Seins heraus, wonach alles Existierende darin übereinkommt, ein Sein zu haben, wenngleich ihnen dieses Sein in verschiedener Weise zukommt; und wiederum alle an Gott als *esse ipsum* partizipieren, der dieses Sein *ist*. So urteilt auch Erich Przywara in seinen Ausführungen zur Analogielehre des Thomas:

„« Bezogenheit » ist einerseits etwas, das am schärfsten die Kreatur gegen Gott bezeichnet : als *esse relativum* gegen das *esse absolutum* : Kreatur als innerweltlich (im Nebeneinander und Nacheinander) bezugshaft und bezugshaft zum Schöpfer – Gott aber als der wesenhaft gegen alles « Gelöste » (*absolutus*), weil « Er selbst » –, sosehr, daß auch Sein Bezug zur Kreatur nur Bezug der Kreatur zu ihm ist.“³⁹⁹

Thomas' *rationalisierbare* Theologie will auf epistemischer Ebene nicht mehr zeigen, als dass der trinitarische Gott denkmöglich und nicht selbstwidersprüchlich ist und der Offenbarung bedarf, die ihrerseits wiederum rational denkbar sein muss. Seine gesamte Gotteslehre muss unter dem Vorbehalt der Analogie gelesen werden, die wiederum nicht mehr sein will als Geheimnishüterin. Somit ist eindringlich vor einer Barth'schen Verdrehung des Sachverhaltes zu warnen.⁴⁰⁰

5.1. Logische Probleme

Vor dem Hintergrund der Auffassung der Relationen als „transzendente Vollkommenheit“⁴⁰¹ hat Béla Weissmahr konzipiert auf drei mögliche Unstimmigkeiten in der thomasischen Relationstheorie hingewiesen, die hier nicht übergangen werden sollen. Erstens handele es sich bei der thomasischen Auffassung der vollständigen (d.h. beidseitigen) *relatio rationis* nach Weissmahr um einen Grenzbegriff des Denkens, vergleichbar mit dem Denken des absoluten Nichts

³⁹⁸ Vgl. Erich PRZYWARA. *Analogia Entis. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962: „Das Universum ist hiernach dann nicht eigentlich immanent und positiv, sondern transzendierend relational « All-Einheit », nämlich kraft des Bezugs des Alls der Vielheit auf die Einheit Gottes.“ 174.

³⁹⁹ PRZYWARA. *Analogia Entis*, 176; Vgl. PRZYWARA, *Analogia Entis*: „Es scheint die besondere Analogie bei Thomas mit der [...] Relation zusammenzufallen.“ 186.

⁴⁰⁰ Vgl. Jörg BAUR. „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin.“ In *Thomas von Aquin 1274/1974*. Hg. v. Ludger Oeing-Hanhoff. München: Kösel, 1974: „Evangelische Theologie kommt darin mit Thomas überein, daß die analogia fidei nicht als Ersatz an die Stelle der analogia entis treten darf.“ 169.

⁴⁰¹ Béla WEISSMAHR. *Ontologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985, 135.

oder des Selbstwidersprüchlichen.⁴⁰² „Wenn nämlich etwas in der Wirklichkeit kein reales Fundament hat, dann denkt man etwas Falsches.“⁴⁰³ Weissmahr zufolge setzt jede *relatio rationis* eine Konstruktionsleistung des Verstandes voraus, die einen Gehalt an Wirklichkeit in sich trägt und somit unmöglich vollständig fiktiv sein könne, da sie ein real existierendes, denkendes Seiendes voraussetzt. Es scheint akzeptabel zu sein, die vollständige *relatio rationis* als Grenzbegriff aufzufassen, da sie von Thomas mit der Selbstidentität gleichgesetzt wird, was zu denken keine einfache Leistung darstellt, obwohl es unmittelbar einleuchtet.

Zweitens unterstellt Weissmahr Thomas „einen Mangel an transzendentalen Denken“ hinsichtlich der Idee der gemischten Relationen.⁴⁰⁴ Thomas fehle das Identitätsmoment, das es nach Weissmahr in jeder Form des Erkennens zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten gebe, denn „indem man etwas als Erkennbares [...] bezeichnet, hat man es schon auf die Erkenntnis des Erkennenden bezogen.“⁴⁰⁵ Dieses Problem scheint ein Scheinproblem zu sein, da das Identitätsmoment für Thomas im Sein selbst der gestuften Seinsordnung liegt. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die thomasische Erkenntnistheorie davon ausgeht, das Sein des Erkannten im Erkennenden zu *haben*. Dieser Vorwurf richtet sich vonseiten Weissmahrs gegen das gesamte System des Thomas und kann nicht separiert auf die Relationstheorie angewendet werden.

Drittens scheint es so zu sein, dass die Vollkommenheit der Relationen umso stärker verwirklicht würde, je weniger Sein (*esse in subjecto*) ihnen zukomme. Der Grund dafür ergibt sich daraus, dass die *ratio propria* im *ad aliquid* liegt.⁴⁰⁶ Das steht nach Weissmahr mit Thomas eigener Auffassung im Widerspruch, dass das Sein das Maß der Vollkommenheit sei.⁴⁰⁷ Viel schlimmer noch würde es dazu führen, dass die vollkommenste Relation die *relatio rationis* wäre, da ihr das geringste Sein und somit die geringste Realität zukommt. Thomas selbst hatte die Relation als Kategorie überhaupt erst auf Gott übertragen können, weil sich ihre *ratio propria* sowohl mit substanzhaftem Denken als auch mit den *perfectiones* vereinbaren ließen. Es ist daher mindestens nicht im Sinne des Thomas, die Aussage, dass den Relationen in gewisser Weise das unvollkommenste Sein zukomme, gegen die Realität der Relationen auszuspielen.

⁴⁰² Vgl. WEISSMAHR. *Ontologie*. 107-109.

⁴⁰³ WEISSMAHR. *Ontologie*. 165.

⁴⁰⁴ WEISSMAHR. *Ontologie*. 165.

⁴⁰⁵ WEISSMAHR. *Ontologie*. 165.

⁴⁰⁶ Ein analoges Argument bietet Weissmahr in der Folge mit dem Verweis darauf, dass die Vollkommenheit der Relation von ihren Relata abhängt und weniger reale Relationen weniger Unvollkommenheiten enthielten. Vgl. WEISSMAHR. *Ontologie*. 166.

⁴⁰⁷ Vgl. WEISSMAHR. *Ontologie*. 165.

Als wesentliche, wenn auch nur implizit erschlossene Bedingung der *relatio realis* hatte sich außerdem die *distinctio realis* zweier realer Relata herausgestellt.

Diese Aporien aufzuzeigen, scheint möglich, aber nicht für das spezifisch thomasische Denken zwingend zu sein. Die Kritik Weissmahrs schließt an seine allgemeinen Vorbehalte gegenüber Thomas' Metaphysik an und hängt somit stark von den Denkvoraussetzungen ab. Weissmahr ordnet Thomas Metaphysik entschieden in ein von ihm verworfenes Substanz-Denken ein: „Als Aristoteliker geht Thomas davon aus, daß das eigentlich Seiende, das im primären Sinn Wirkliche, die Substanz ist, also das selbstständig vorkommende.“⁴⁰⁸ Seine eigenen Voraussetzungen hier hinreichend darzulegen, führt zu weit. Es ist aber festzuhalten, dass sich eine mit dem modernen Denken unvermittelte, neue Thomas-Interpretation sicher nicht halten lässt. Etwaige Adaptionen hatte u.a. Knauer vorgeschlagen und liegen in verschiedener Weise vor.

5.2. Thomas Relationstheorie – Mehr als eine Pionierleistung?

Ohne Zweifel stellt sich ein so umfassendes Werk wie das des Heiligen Thomas als differenzierter heraus als die wenigen Passagen, welche die Rezeptionsgeschichte dominierten. In der Bewertung des thomasischen Unterfangens gibt es aber selbst unter seinen wohlwollenden Rezipienten zurückhaltende und stärkere Stimmen. Walter Kasper urteilte über Thomas Relationslehre: „Die Aussage, dass die Unterschiede in Gott Relationen darstellen, ist deshalb von grundlegender Bedeutung, weil damit ein einseitig substanzielles Denken aufgebrochen wird. Nicht die in sich ruhende Substanz, das Bei-sich-selbst-Sein ist das Letzte, sondern das Sein-von-einem-Anderen und das Sein-für-ein-anderes.“⁴⁰⁹ Obwohl ein substanz-ontologisches Denken bei Thomas in der Welt seine Gültigkeit bewahrt plädiert Kasper für einen substanziellen Personbegriff des Menschen: „Die Relationalität ist lediglich für die volle Verwirklichung eines Seienden wesentlich, aber sie schöpft nicht dessen ganze Wirklichkeit aus“; ein Mensch „darf gar nicht ausschließlich als Beziehungswesen betrachtet werden, das nur insofern Sinn und Wert hat, als es für andere und für das Ganze da ist; der Mensch hat Wert und Würde in sich selbst.“⁴¹⁰ Man könnte Kaspers Würdigung des Heiligen Thomas also im Sinne einer Pionierleistung verstehen:

Die Ausbildung der Trinitätslehre bedeutet nämlich den Durchbruch durch ein Wirklichkeitsverständnis, das vom Primat der Substanz und des Wesens geprägt war, hin zu einem Wirklichkeitsverständnis unter

⁴⁰⁸ WEISSMAHR, *Ontologie*. 97.

⁴⁰⁹ KASPER, *Der Gott Jesu Christi*. 430.

⁴¹⁰ KASPER, *Der Gott Jesu Christi*. 430.

dem Primat der Person und der Relation. Die letzte Wirklichkeit ist hier nicht die in sich stehende Substanz, sondern die Person, die erfüllt nur in der Relationalität des Gebens und des Empfangens denkbar ist.⁴¹¹

Diese Pionierleistung geht hier allerdings nicht darüber hinaus, den Weg für eine nach-kantische Theologie zu ebnen. Thomas-Interpreten wie Manfred Scheuer vertreten hingegen die stärkere These von der Transzendentalität der Relation des Menschen zu Gott, die schon bei Thomas angelegt sei: „Gegenüber dem aristotelischen Primat der Substanz denkt Thomas die Relation als gleichwertige Urkategorie. So sind Einheit *und* Vielheit transzendente Größen.“⁴¹² Scheuer konstatiert über die thomasische Relationstheorie: „Von der Trinität her entwickelt Thomas gegenüber der neuplatonisch klassischen Ontologie eine Relationsmetaphysik.“⁴¹³ Es liegen mit der hier vorgetragenen Untersuchung gute Gründe vor, sowohl über die Integration der Relation in die Gotteslehre als auch mit der Theorie der gemischten Relationen eine Transzendentalität der Relation gegen Thomas Kritiker zu behaupten. Diese finden in Form des *proprium accidens* eine im Substanz-Akzidenz-Denken verankerte Formulierung die aber im relational verfassten Gottesgedanken eine klare Tendenz in Richtung moderne, relationale Ontologie aufweist.

Es soll zum Abschluss dieser Untersuchung auch nicht ausgelassen werden, dass eine derart positive Rezeption der thomasischen Denkleistung nicht ausschließlich vonseiten katholischer Theologie vorliegt. So Jörg Baur, der im Rahmen der Quaestio 28 von der Priorität der Relation vor der Substanz und dem Subjekt⁴¹⁴ formuliert:

„Wenn aber die undifferenzierte Gültigkeit des Identitätsmodells am christlichen Gott an ihr Ende gekommen ist und sich dies in der Gotteslehre des Thomas ausspricht, dann ist bei ihm in dieser scheinbar abseitigen Reflexion ein folgenschwerer Durchbruch erzielt: Vom Sein in sich selbst und aus sich selbst zum Sein als Beziehung. Unter diesen Chiffren verbirgt sich die bei Thomas geglückte Identifizierung des Evangeliums.“⁴¹⁵

⁴¹¹ KASPER, *Der Gott Jesu Christi*. 472.

⁴¹² SCHEUER. *Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*. 71; Die Transzendentalität der Relation wird auch im Kommentar zur Deutschen Thomas Ausgabe behauptet: „Die Beziehung, die hier in Frage steht, fällt daher zusammen mit dem Sein, ist also eine transzendente Beziehung und hat mit jener Beziehung, die unter den zehn Urweisen des Seins aufgezählt wird, nichts mehr zu tun.“ *Deutsche Thomas-Ausgabe*, Band I. S.500.

⁴¹³ Thomas bilde den „Übergang von einer monotheistisch, kosmologisch, bzw. subjektivistisch geprägten Ontologie [...] zu einem kommunikativ-mystischen Selbstverständnis des Menschen.“ SCHEUER. *Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*. 72.

⁴¹⁴ Vgl. BAUR. „Fragen eines evangelischen Theologen“, 173.

⁴¹⁵ BAUR. „Fragen eines evangelischen Theologen“, 174.

5.3. Schlussbemerkungen

So hat die vorliegende Untersuchung gezeigt, dass Thomas von Aquin mit seiner Theorie der trinitarischen Relationen eine originäre metaphysische Position entwickelt, die sowohl die Einheit Gottes als auch die reale Unterscheidung der göttlichen Personen systematisch durchdenkt. Durch die Identifikation der Relationen mit der göttlichen Substanz gelingt es ihm, Relation als konstitutives Element der göttlichen Wirklichkeit zu denken, ohne die göttliche Simplicitas zu gefährden.

Diese Relationstheorie hat weitreichende Implikationen für die Ontologie. Während die aristotelische Metaphysik die Relation als Akzidens bestimmt, integriert Thomas sie in das Wesen Gottes und weist damit über die klassische Substanzontologie hinaus. Besonders unter Berücksichtigung der Bestimmung Weltes, eine „relationale Ontologie“ würde die Substanz von der Relation her bestimmen, ist mit Thomas Gotteslehre eine originäre Fassung vorgelegt, die keine eindeutige Priorisierung vornimmt. Gleichzeitig verbleibt Thomas' Denken innerhalb eines Rahmens, der die fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt bewahrt: Während die innertrinitarischen Relationen *real* sind, existiert zwischen Gott und der Schöpfung keine wechselseitige *relatio realis*, sondern nur eine einseitige Abhängigkeit der Schöpfung von Gott.

Die systematische Relevanz dieses Ansatzes zeigt sich auch in der modernen Theologie. Während Pannenberg kritisch anmerkt, dass Thomas das Gottes-Welt-Verhältnis nicht konsequent relational denkt, hebt Knauer gerade diesen Aspekt positiv hervor und entwickelt daraus eine relationale Ontologie. Die Debatte verdeutlicht, dass Thomas' Konzeption nicht nur eine theologiegeschichtliche Leistung darstellt, sondern auch heute noch einen fruchtbaren Beitrag zur Metaphysik der Relation leistet.

Damit wird abschließend deutlich, dass Thomas' Relationstheorie weit über die trinitarische Spekulation hinausweist. Sie eröffnet eine neue Perspektive auf die Grundstruktur der Wirklichkeit, die nicht mehr primär durch Substanz, sondern auch durch Relation bestimmt wird. Die Relevanz dieser Gedanken für gegenwärtige ontologische und theologische Fragestellungen zeigt, dass die von Joseph Ratzinger als „Revolution des Gottesbildes“ gewürdigte Relationalität Gottes zeitgenössische theologische Diskurse nachhaltig prägt – mit weitreichenden Konsequenzen für das Verständnis der Wirklichkeit selbst.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

THOMAS VON AQUIN.

- & Dominikanerprovinz Teutonia e.V. (1982). *Die deutsche Thomas-Ausgabe : Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae*. Band I-III, VIII, XV u. XXX. Fotomechan. Nachdr. d. 3., verbess. Aufl. 1934. Berlin/Boston: De Gruyter, Reprint 2022.
- *De ente et essentia*. In *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen*. Lateinisch/Deutsch. 8. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beeretz. Ditzingen: Reclam, 1979, 2018.
- *De Potentia*. In *The Power of God*. Übersetzt v. D. English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952, reprint of 1932.
- *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*. Editio Nova, Hg. v. R. P. Mandonnet, Paris: Lethielleux, 1929.
- *Sententia libri Metaphysicae*. In *Commentary on the Metaphysics*. Übersetzt v. John. P. Rowan. Chicago: Regnery, 1961, html-edited von Joseph Kenny.

ARISTOTELES.

- *Über die Seele : griechisch-deutsch*. Hg. v. Horst Seidl, Willy Theiler, Wilhelm Biehl, and Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- *Philosophische Schriften*. Band 1. Hamburg: Meiner Verlag, 2019.

Literatur

ALSTON. „Aquinas on Theological Predication,“ In: *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Hg. v. Eleonore Stump. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, 145–17.

BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes*. Erster Halbband. Zürich: Evang. Verl. Zollikon, 1947.

- BAUR, Jörg. „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin.“ In *Thomas von Aquin 1274/1974*. Hg. v. Ludger Oeing-Hanhoff. München: Kösel, 1974.
- BENJAMIN, Andrew B. *Towards a Relational Ontology : Philosophy's other Possibility*. Albany/New York: Suny Press, 2015
- BURELL, David. *Aquinas : God and action*. 3. Auflage. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2016.
- BRACKEN, Joseph A.. „Subsistent Relation : Mediating Concept for a New Synthesis?“ In *The Journal of Religion* 64,2 (1984).
- BRANTSCHEN, Johannes B.. „Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich.“ In *FZPHT* 27 (1980) 224-246.
- BROWER, Jeffrey E. „First Principles. Hylomorphism and Causation.“ In: *The New Cambridge Companion to Aquinas*, Hg. v. Eleonore Stump und Thomas J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 31-56.
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas's Summa Theologiae : a guide and commentary*. 1. Auflage. New York: Oxford University Press, 2014.
- DEINHAMMER, Robert.
- „Sein als Bezogensein. Anmerkungen zu einem relational-ontologischen Geschöpflichkeitsbeweis“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 51, 2006, 99-122.
 - *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischel und Peter Knauer*. Würzburg: Echter, 2008.
- DELGADO, Munoz. Art.: „Demonstrabel/probabel (beweisbar)“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Joachim Ritter. Völlig neubearbeitete Ausgabe d. ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1972, 58-59.
- ELDERS, Leo J. *Die Metaphysik des Thomas von Aquin : in historischer Perspektive. I. Teil. Das ens commune*. Salzburg/München: Verlag Anton Pustet, 1985.
- EMERY, Gilles
- „Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43 und qq. 103-105),“ in *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae: Werkinterpretation*. Hg. v. Andreas Speer. Berlin: De Gruyter, 2012. 77-99.
 - „Trinity and Creation,“ In *The Theology of Thomas Aquinas*. Hg. v. Rik van Nieuwenhove und Joseph P. Wawrykow. . Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. 58-76.

- „Ad aliquid. Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas“, in *Theology Needs Philosophy*. Hg. v. Matthew L. Lamb. Washington, District of Columbia: The Catholic University of America Press: 2016, 175-201.
- *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.

FEIL, Michael. *Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

FRANKS, Christopher A. „The simplicity of the living God: Aquinas, Barth and some philosophers“, in: *Modern Theologie* 21:2 (2005), 275-300.

GARCIA, Jorge J. E. „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas’s Solution to the Problem of Universals“, in: Gallagher, David M.: *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1994, 16-36.

GRESHAKE, Gisbert.

- *Der dreieine Gott : eine trinitarische Theologie*. 4. Durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001.
- *Gottes Heil – Glück des Menschen : Theologische Perspektiven*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1983.

HEIDEGGER, Martin.

- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band XXVI). 2. durchges. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, 1990.
- *Sein und Zeit*. Neunzehnte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HENNINGER, Mark Gerald. „Aquinas on the Ontological Status of Relations.“ In *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), 491-515.

HESSE, Jacob. „Zur Semantik der Analogielehre.“ In *ZTP* 145 (2023), 327-352.

HERZBERG, Stephan. „Pros hen-Einheit und Analogie Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin.“ In *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Hg. v. Johannes Brachtendorf u. Stephan Herberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 35-58.

JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 8. Auflage erneut durchgesehen. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 2010.

KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Hg. v. George Augustin und Klaus Krämer. Freiburg: Herder, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*. Hg. Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes, übersetzt a. d. Dän. v. Emanuel Hirsch, 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985.

KNAUER, Peter

- *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Fünfte Auflage. Bamberg: Schadel-Verlag, 1986.
- „Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis“, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966), 54-74.

KOSSEL Clifford G. „Principles of St. Thomas’s distinction between the esse and ratio of relation. Part I.“ in *The Modern schoolman* 24,1 (1946) 19-36.

KRASCHL, Dominikus.

- *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*. Würzburg: Echter Verlag, 2012.
- *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*. Regensburg: Pustet, 2009.

Langenscheidts Grosswörterbuch. Lateinisch. Teil I : Lateinisch-Deutsch (Unter Berücksichtigung der Etymologie von Prof. Dr. Hermann Menge). 17. Auflage. Berlin/München/Zürich: Langenscheidt, 1971.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen über Den menschlichen Verstand*. In *Neue Abhandlungen über Den Menschlichen Verstand*. Germany: Meiner, 1996.

MATTINGLY, B. Art.: “RELATION.” In *The New Catholic Encyclopedia*, Vol. 12. 2. Überarbeitete Auflage. Hg. v. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale, 2003, 40-44.

NAJEEB, Awad. “Thomas Aquinas’ Metaphysics of ‘Relation’ and ‘Participation’ and Contemporary Trinitarian Theology.” In: *New Blackfriars* 93 (2012-11), 652-670.

O’FLYNN Brennan. Art.: „NATURE (IN PHILOSOPHY).“ In *The New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. 2. Überarbeitete Auflage. Hg. v. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale, 2003, 208-211.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band I. Hg. v. Gunther Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

PESCH. *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Eine Einführung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988.

PLATTER, Jonathan M. *Divine simplicity and the triune identity : a critical dialogue with the theological metaphysics of Robert W. Jenson*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021.

PRZYWARA, Erich. *Analogia Entis. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.

RAHNER, Karl.

- „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De trinitate »”, in: *Schriften zur Theologie. IV, Neuere Schriften*. 5. Auflage. Zürich: Benziger, 1967. 103-133.
- „Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.“ In *Mysterium salutis : Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. 2, Die Heilsgeschichte vor Christus / unter Mitarb. v. Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Benziger, 1967, 317-401.

RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München: 1971.

RIKHOF, Herwi. “Trinity.” In *The theology of Thomas Aquinas*. Hg. v. Rik Van Nieuwenhove und Joseph Wawrykow. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. 36-57.

RUF, Matthias. »*Handeln Gottes*«. Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott. 1. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.

SCHLAPKOHL, Corinna. *Persona est naturae rationabilis individua substantia : Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. Marburg: Elwert, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2. Auflage (1830/31). Erster und zweiter Band. Hg. Rolf Schäfer. Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

SCHMIDBAUR, Hans Christian. *Personarum Trinitatis : die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1995.

SCHÖNBERGER, Rolf.

- *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses : Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/Boston: De Gruyter, Reprint 2011.
- *Relation als Vergleich : die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden: BRILL, 1994.

SCHULZE, Markus. *Glaube und Heil. Thomas von Aquin für heute*. Hg. George Augustin/ Ingo Proft zum 60. Geburtstag des Verfassers. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 259.

SLENCZKA, Notger:

- *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

- Art.: „2. Gotteslehre. 2.1. Wissenschaftstheoretische Einordnung.“ In *Thomas Handbuch*. 1. Auflage. Hg. v. Volker Leppin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 291-306.
- Art.: „6. Anthropologie. 6.3. Das Erkenntnisvermögen.“ In: *Thomas Handbuch*. 1. Auflage. Hg. v. Volker Leppin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 347-362.

STEGMAIER, Werner. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. 1. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977.

TE VELDE, Rudi. *Aquinas on God : the 'divine science' of the Summa theologiae*. Aldershot, Hants, England/ Burlington, VT : Ashgate, 2006.

VON WOLZOGEN, Christoph. *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*. In der Reihe: *Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, Band XXXIII. Hg. Rudolph Berlinger/Wiebke Schrader. Würzburg: Königshausen und Heumann; Amsterdam: Rudopi, 1984.

WEINBERG, Julius R. *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*. Madison/Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965.

WEISSMAHR, Béla. *Ontologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985.

WELTE, Bernhard. *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie*. Philosophisches Jahrbuch 87 (1):1 (1980), 1-15.

WHITFIELD, Mikail. „Aquinas on Relations: A Topic Which Aquinas Himself Perceives as Foundational to Theology“, in: *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 38 (2020), 15-32.

WOLTERSTORFF. „Alston on Aquinas on theological predication“, in: *Inquiring about God*. United Kingdom: Cambridge University Press (2010), 112-132.

Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 2. Auflage d. neu bearbeiteten Auflage von 2013. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Amt der VELKD. Redaktionell betreut von Johannes Hund und Hans-Otto Schneider. München: Gütersloher Verlagshaus, 2013, 2021.