

Thomas Marschler

## **Opera trinitatis ad extra indivisa sunt**

### **Ein Grundaxiom der Trinitätstheologie in augustinischer Tradition**

Nur wenige Basissätze haben in der Trinitätstheologie des lateinischen Westens eine derart große Wirkung ausgeübt wie das Axiom von den „ungeteilten Handlungen“ der Trinität in der Schöpfung. Umso mehr muss es überraschen, dass es keine neueren historischen Arbeiten gibt, die sich umfassend mit seiner Entstehung, Entfaltung und Wirkung befassen<sup>1</sup>. Der nachfolgende Beitrag wird dieses Desiderat nicht grundlegend beheben können. Er beschränkt sich darauf, nach einigen Hinweisen zur Genese die systematische Relevanz des Axioms in der entfalteten lateinischen Tradition der Trinitätstheologie exemplarisch zu illustrieren, Gründe zu benennen, die zu seiner Problematisierung in der Theologie des 20. Jahrhunderts geführt haben, und abschließend auf prinzipielle Möglichkeiten einer Modifizierung sowie die mit ihnen verbundenen Konsequenzen für die Konzeption der Trinitätstheologie hinzuweisen. Selbst unter den Vorzeichen dieser Eingrenzung kann deutlich werden, dass die Thematik des „Handelns Gottes“ nicht allein die Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie beschäftigt, sondern auch in materialdogmatischer Hinsicht von höchstem Interesse ist, weil mit ihr entscheidende Weichenstellungen für die Interpretation der offenbarungstheologischen Zeugnisse über das göttliche Subjekt dieses Handelns verbunden sind.

<sup>1</sup> Härle (2008: 436) spricht von einem „in seiner theologiegeschichtlichen Herkunft nicht völlig aufgeklärten altkirchlichen Grundsatz“.

## 1. Zur Ausbildung der Lehre von den „ungeteilten Werken der Trinität“ in der Theologie seit der Väterzeit

(1) Wer nach biblischen Belegen für ein „trinitarisches Handeln“ Gottes sucht, wird prinzipiell in Rechnung stellen müssen, dass in diesem Punkt ein allseits klarer „Schriftbeweis“ ebenso wenig zu erwarten ist wie für das trinitarische Dogma in seiner späteren expliziten Gestalt insgesamt<sup>2</sup>. Aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive darf man vor allem vier Textgruppen hervorheben, die in der anschließenden theologischen Reflexion des Themas herangezogen wurden: (a) paulinische Aussagen, die Christi Rolle im Erlösungsgeschehen unterstreichen (z. B. Röm 5,11; 2 Kor 5,17f.)<sup>3</sup> bzw. auch dem Geist eine besondere Rolle darin zuschreiben; (b) Texte im Corpus Paulinum und bei Johannes, in denen Christus durch verschiedene Präpositionalkonstruktionen (in der traditionellen protestantischen Theologie gelegentlich *praepositiones distinctionales* genannt) eine Beteiligung am Schöpfungswerk Gottes zugesprochen wird und in denen er teilweise selbst als dessen Subjekt erscheint (z. B. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–20; Eph 1,9–10; Hebr 1,2–3; Joh 1,3)<sup>4</sup>; (c) die johanneischen Selbstaussagen Jesu über sein Wirken in Einheit mit dem Vater, die im Zentrum der späteren Erörterungen stehen werden (Joh 3,19; 5,17.36; 10,25.37f.; 17,4 u. ö.); (d) zahlreiche alttestamentliche Passagen, in denen mehr als ein bzw. ein von JHWH personal unterscheidbares göttliches Handlungssubjekt aufzutreten scheint; sie werden schon in der patristischen Tradition in die trinitätstheologische Debatte einbezogen. Insbesondere wurden sie wichtig, wenn man nach ausdrücklichen Belegen für die Beteiligung des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk sucht, die im NT fehlen; in diesem Sinn wurden etwa Gen 1,2.20 oder Ps 32,6 gedeutet.

(2) Soweit Aussagen über ein explizit göttliches Wirken des „Sohnes“ und des „Geistes“ in der nachbiblischen christlichen Theologie zunächst entweder mit monarchianischer oder subordinatianischer Tendenz gedeutet wurden, war die Benennung voneinander verschiedener göttlicher Handlungssphären sachlich kein echtes Problem.

<sup>2</sup> Letzteres ist mittlerweile auch unter katholischen Systematikern allgemein anerkannt; vgl. etwa Scheffczyk (1996: 210).

<sup>3</sup> Hengel (2002: 280f.) urteilt mit Blick auf Paulus: „Es geht um die Einheit der Offenbarung des einen Gottes im Handeln von Vater und Sohn bzw. durch den Sohn. [...] Gottes und Christi Werk sind bei Paulus ständig aufeinander bezogen, ja oftmals miteinander verbunden, so daß das handelnde Subjekt wie auch einzelne Prädikate Schöpfer, Versöhner, Richter austauschbar werden. Fast möchte man hier die spätere Formel anwenden: *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*.“

<sup>4</sup> Vgl. die Übersicht bei Blowers (2012: 224); dazu auch: Cox (1996); McDonough (2009).

(a) Im ersten Fall wird nur ein einziges göttliches Subjekt gedacht, das in der *oikonomia* auch *als* bzw. *durch* Christus und den Geist wirkt. Daher konnten monarchianisch denkende Theologen recht selbstverständlich das neutestamentliche Motiv der Mitwirkung Christi in der Schöpfung bzw. des Handelns Gottes durch und in Christus aufgreifen, obgleich die Schöpfungsaussage in proprietärer Weise mit dem einen (Vater-)Gott verbunden wurde. Reinhard M. Hübner, der den Monarchianismus als christliche Standardüberzeugung bis ins zweite Jahrhundert und häufig weit darüber hinaus qualifiziert, weist auf entsprechende Stellen bei Tertullian und weiteren Autoren des zweiten Jahrhunderts hin (z. B. 1 Clem, Hirt des Hermas, Melito von Sardes, Ignatianen [von Hübner um 165–175 datiert])<sup>5</sup>. Auch die berühmten Aussagen des Irenäus über die beiden „Hände“, durch die der Vater in der Welt tätig ist<sup>6</sup>, bzw. über die ihnen zukommenden Aufgaben im Schöpfungswirken<sup>7</sup> wären nach Hübner in diesen Denkraumen einzuordnen<sup>8</sup>. Die Schwierigkeit, bestimmte Werke Gottes von den biblischen Quellen her sicher Sohn oder Geist zuzuweisen, beließ die personale Unterscheidung im Rahmen solcher funktionaler Differenzierungsmodelle in einer spürbaren Unschärfe<sup>9</sup>. M. R. Barnes hat noch die Identifizierung der göttlichen *dynamis* mit dem Sohn beim „Nicäner“ Athanasius deutlich von der späteren „pro-nicänischen“ Lehre von der einen und einzigen wesenhaften Kraft Gottes, die den drei Personen gleichermaßen eigen ist, unterschieden<sup>10</sup>. Das differenzierte, doch untrennbare Wirken von Vater, Sohn und Geist wird auf dieser Basis von Athanasius fraglos vertreten<sup>11</sup>.

(b) Bei einer subordinatianischen Vorordnung Gottes, des Vaters, bei den Logos-theologen in der Nachfolge Justins bleibt der Vater ebenfalls das primäre Handlungssubjekt. Für Origenes ist die Rolle des Sohnes als Mittler, Urbild und Urgrund der Schöpfung zentral; der Alexandriner ist „gegen den zeitgenössischen Modalismus sehr darauf bedacht [...], die drei Hypostasen in ihrer Eigenständigkeit voneinander abzugrenzen. Dem entspricht es, dass er im Anschluss an be-

<sup>5</sup> Vgl. Hübner (1999a: 39–94); Hübner (1999b: 207–40).

<sup>6</sup> Adv. haer. 3.21.10; 4.20.1 (SC 211, 428; SC 100, 626).

<sup>7</sup> Vgl. Irenaeus, Demonstr. n. 5 (SC 406, 90).

<sup>8</sup> Die auch schon von anderen Forschern vorgetragene „modalistische“ Interpretation der Trinitätsvorstellung des Irenaeus wird von Lashier (2014: 145f.) diskutiert, aber abgewiesen. Allerdings gibt auch er zu verstehen, dass Irenaeus noch keine Kategorie für ein Denken der Einheit von Vater, Sohn und Geist zur Verfügung habe, die den subordinatianischen Charakter seines Konzepts entkräften könnte, und insofern keine „nicänische“ Theologie vortrage (ebd.: 227).

<sup>9</sup> Vgl. (mit Bezug auf Irenaeus) Pannenberg (1988: 294f.).

<sup>10</sup> Vgl. Barnes (1997: 5–23).

<sup>11</sup> Vgl. Athanasius (2010: Ep. ad Serap. I, 28; II, 14).

stimmte Aussagen der Heiligen Schrift jeder Hypostase einen eigenen Wirkungsbereich und eine eigene Wirkmächtigkeit zuschreibt<sup>12</sup>. Zugleich aber ist der Vater allein „der (wahre) Gott“, „der Seiende“ (gemäß Ex 3,14) und „Gute“, der „ursprunglose Ursprung aller Wirklichkeit“. Darum „kommt es ihm allein zu, als Schöpfer aller Dinge allem das Sein zu verleihen“<sup>13</sup>. Die Wirkmächtigkeit der Personen ist demnach abgestuft; ein Wirken des Geistes in der unbelebten Schöpfung schließt Origenes beispielsweise aus. Wie die ontologischen Implikationen dieser trinitarischen Verhältnisbestimmungen im Licht späterer nicäno-konstantinopolitanischer Orthodoxiekriterien einzuschätzen sind, so das Ergebnis einer aktuellen Studie von Christoph Bruns, kann selbst nach der Analyse aller relevanten Texte nicht mit letzter Präzision festgestellt werden<sup>14</sup>. Der Logos als der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) erscheint desto klarer als unverzichtbare Vermittlungsgröße des väterlichen Handelns, je deutlicher die ontologische Kluft zwischen der göttlichen Monas und der kreatürlichen Vielheit unterstrichen wird – wie in letzter Konsequenz bei Arius, der „den Sohn hauptsächlich als Schöpfungsmittler“, „als Demiurg“<sup>15</sup> versteht. Gerade damit aber bleibt der Vater allein das erste Prinzip, der Schöpfer schlechthin.

(3) Sobald das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist unter der nicänischen Prämisse der Homousie dreier eigenständiger, ewiger Hypostasen betrachtet wird, gewinnt die Frage nach Einheit und Differenz des göttlichen Handelns in der Welt an systematischer Bedeutung. Erst jetzt rückt die Frage in den Fokus, wie drei gleichermaßen göttliche Handlungssubjekte in der *oikonomia* auftreten können, ohne dass durch die Beschreibung dieses Wirkens die Einheit des unbegreiflichen göttlichen Wesens zerstört wird bzw. ein Rückfall in den Subordinatianismus droht. Nach Lewis Ayres gehört die Ausarbeitung dieses Lehrstücks zu den Basisprinzipien pro-nicänischer Theologie schlechthin<sup>16</sup>. Bei den Kappadokiern (bei Gregor von Nyssa<sup>17</sup> noch stärker als bei Basilius<sup>18</sup>) dient der Hinweis

<sup>12</sup> Bruns (2013: 87).

<sup>13</sup> Bruns (2013: 87f.).

<sup>14</sup> Vgl. das Schlussfazit, Bruns (2013: 301–9).

<sup>15</sup> Grillmeier (1990: 368).

<sup>16</sup> Ayres (2004: 236).

<sup>17</sup> Zu Belegen, vor allem aus *Ad Ablabium*, vgl. Ayres (2004: 344–63); Isaye (1937: 422–39); Drecoll (1996: 325); die Beiträge von Radde-Gallwitz (2011), Cvetkovic (2011) und Douglass (2011) in Drecoll und Berghaus (2011: 89–109 [bes. 106]; 369–382 [bes. 378ff.]; 623–635 [bes. 631ff.]). Barnes (2001: 260–307) argumentiert, dass bei Gregor der Schluss von der einen *dynamis* auf die eine Natur (gegen Eunomius) früher anzutreffen ist als der Schluss von der einen Aktivität her (in den kleineren trinitarischen Traktaten). Sachlich ändert dies nichts an der pro-nicänischen Argumentation.

<sup>18</sup> Auch er nimmt (z. B. in *De spiritu sancto* VIII, 19) „nicht ein Nebeneinander der Wirkweisen von Vater und Sohn an, sondern ein gemeinsames Wirken“, das er in johanneischen

auf die sich in den Werken offenbarende identische Willens- und Wirkkraft als Argument für die Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist bei echter personaler Verschiedenheit; Tritheismus, Modalismus und Subordinatianismus sind dadurch gleichermaßen abgewiesen. Die Tatsache, dass in den Aussagen dieser Väter nicht immer deutlich wird, ob die aus der einen ἐπέφρατα erschlossene οὐσία tatsächlich im Sinne numerischer oder nur generischer Einheit zu verstehen ist, wurde bereits von Petavius notiert<sup>19</sup> und bietet bis heute den Ansatz für unterschiedliche Auslegungen<sup>20</sup>. Klar ist für die frühen Verteidiger des Nicänums aber, dass die unbestrittene Differenzierung des trinitarischen Handelns gemäß der Ursprungsordnung nicht in die Rede über das göttliche Wesen als solches zu übernehmen ist; nicht eine Differenz im Wesen, sondern seine Einheit wird aus dem göttlichen Handeln *ad extra* abgeleitet<sup>21</sup>. In der Folgezeit verlagert sich die Argumentationsrichtung<sup>22</sup>. Nun ist die numerische Wesenseinheit die nicht mehr

Kategorien als „Wechselbeziehung“ zwischen Sohn und Vater beschreibt: Drecoll (1996: 223f.). Drecoll resümiert (ebd.: 337): „Als eigene Theologie konzipiert Basilius eine doxologische Trinitätslehre, die indirekt den ontologischen Zusammenhang zwischen Vater, Sohn und Geist aufweisen will. Tragend wird dabei die Unterscheidung von lobender Darstellung der Natur und Würde der Trinität und dem dankenden Bericht der Wirksamkeiten. Erstere ist nur sehr eingeschränkt möglich, da der Bereich der οὐσία ja nicht erkennbar ist. Letzterer jedoch ist vor allem aufgrund der Schrift sehr gut möglich. Zunächst zeigt Basilius an der Christologie, wie eng Vater und Sohn zusammenwirken. Die untrennbare Nähe beim Zusammenwirken führt sozusagen indirekt dazu, daß für den Bereich der Natur und der οὐσία eine Übereinstimmung angenommen werden muß, zwar nicht als zwingende Schlußfolgerung aus den Wirksamkeiten von Vater und Sohn, doch als kaum zu umgehende Voraussetzung.“

<sup>19</sup> Vgl. D. Petavius, *De trin.* l. 4, c. 15, n. 2 (Petavius 1865: 66b): „Ac frequens illa quidem est apud veteres Theologos argumentandi ratio, quae ex ἐπέφρατα unitate, naturae in Deo unitatem colligit. Sed non semper de individua et singulari illorum intelligendae sunt sententiae: verum de ea quae secundum speciem convenit, plerumque locuti sunt.“

<sup>20</sup> Vgl. die Bemerkungen bei Pannenberg (1988: 302f.).

<sup>21</sup> Schmaus (1985: 71–79, hier 74) bemerkt dazu: „Entscheidend war für Athanasius und Basilius, daß bei dem Wirken Gottes nach außen die drei göttlichen ‚Personen‘ ohne Trennung und ohne Vermischung, d. h. ohne Verlust ihrer Eigenart, tätig sind. Mit anderen Worten: Der Vater ist als der ursprungslose Ursprung, der Sohn als der Gezeugte, der Heilige Geist als der in spezifischer Weise ‚Heilige‘ in dem einen Wirken tätig. Wenn man die Inhaltlichkeit dieses Wirkens näher beschreiben will, so gerät man in das Dunkel des den Trinitätsglauben prägenden Geheimnisses.“

<sup>22</sup> Diese Verschiebungen in der Argumentation wurden schon von den Theologen der nachtridentinischen Scholastik deutlich wahrgenommen; vgl. H. Fasolus SJ, *In primam partem Summae D. Thomae*, tom. 3: *De trinitate et creatione*, Lyon 1636, q. 45, a. 6, n. 3 (683a): „Sicut igitur olim Patres, quando una Trinitatis natura communiter negabatur, coacti sunt eam a posteriori probare ex operationum unitate; ita hoc tempore, quo in Ecclesia Dei nulli

bestrittene Prämisse, mit deren Hilfe die strikte Handlungsidentität von Vater, Sohn und Geist *ad extra* begründet wird (ebenso wie in der Christologie aus der Zweiheit der Naturen eine Zweiheit der Handlungen gefolgert wird<sup>23</sup>). Belege für die Verbindung von Wesens- und Handlungseinheit der trinitarischen Personen finden sich schon vor Augustinus in der lateinischen Literatur ab Mitte des vierten Jahrhunderts, meistens mit polemischer Stoßrichtung gegen die Homöer<sup>24</sup>. Aussagen im *Tomus Damasi* (382)<sup>25</sup> können ebenso als Beleg dafür genannt werden wie verschiedene Stellen aus Hilarius und Ambrosius<sup>26</sup>. Zum zentralen Prinzip wird der Verweis auf die eine trinitarische Handlung im Gefolge der Wesenseinheit bei Augustinus; er durchzieht das gesamte augustinische Werk von den frühen Schriften an<sup>27</sup> und findet in *De trinitate* mit der Formel des *operari inseparabiliter* seinen endgültigen und präzisen Ausdruck<sup>28</sup>. Als wichtigsten biblischen Beleg verwendet Augustinus die Selbstaussagen Jesu über seine Seins- und Handlungseinheit mit dem Vater im Johannesevangelium (z. B. Joh 5,18f.; 10,30)<sup>29</sup>; eine kreatürliche Entsprechung wird im Zusammenwirken von *memoria, intellectus* und *voluntas* im wesenseinen menschlichen Geist gefunden<sup>30</sup>. Allerdings betont Augustinus wie andere pro-nicänische Theologen vor ihm, dass dieses ungeteilte Handeln zugleich die invariable innertrinitarische Ursprungsordnung abbildet, der

fere sunt, qui unam in tribus personis naturam non fateantur, possumus a priori demonstrare unitatem operationum ex unitate naturae“.

<sup>23</sup> Auf diese Entsprechung verweist wiederum Petavius (1865: 69b), *De trin.* l. 4, c. 15, n. 3.

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden Ayres (2010: 43–51 u.ö.).

<sup>25</sup> Vgl. DH 171–173.

<sup>26</sup> Ayres (2000: 51–76, hier 55f., m. Anm. 17), zitiert Ambrosius, *De spiritu sancto* 1.12.131. 2.10.101 (CSEL 79: 71f.125f.) und Hilarius, *De trinitate* 7.17–18 (SC 448: 310–314).

<sup>27</sup> Ayres (2010) kommt in seiner diachronen Darstellung auf alle zentralen Belege zu sprechen.

<sup>28</sup> Vgl. Augustinus, *trin.* 1.4.7: „... quamvis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur“ (CCSL 50: 34–36).

<sup>29</sup> Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 20, 3–4 (CCSL 36: 204). Die Kernaussage dieses Textes lautet (20: 3): „catholica fides hoc habet, firmata spiritu dei in sanctis eius, contra omnem haereticam prauitatem, quia patris et filii opera inseparabilia sunt. quid est quod dixi? quomodo ipse pater et filius inseparabiles sunt, sic et opera patris et filii inseparabilia sunt. quomodo pater et filius inseparabiles sunt? quia ipse dixit: ‚ego et pater unum sumus [Io 10,30]‘. quia pater et filius non sunt duo dii, sed unus deus, uerbum et cuius est uerbum, unus et unicus, deus unus pater et filius caritate complexi, unusque caritatis spiritus eorum est, ut fiat trinitas pater et filius et spiritus sanctus. non ergo tantum patris et filii, sed et spiritus sancti, sicut aequalitas et inseparabilitas personarum, ita etiam opera inseparabilia sunt. adhuc planius dicam quid sit, opera inseparabilia sunt. non dicit catholica fides quia fecit deus pater aliquid, et fecit filius aliquid aliud; sed quod fecit pater, hoc et filius fecit, hoc et spiritus sanctus fecit. per uerbum enim facta sunt omnia; quando dixit et facta sunt, per uerbum facta sunt, per Christum facta sunt.“

<sup>30</sup> Vgl. dazu Belege bei Du Roy (1966: 439f., Anm. 9).

„Vater“ also „durch den Sohn (im Heiligen Geist)“ wirkt<sup>31</sup>. Die These vom Primat des Vaters im göttlichen Handeln<sup>32</sup> kann auf diesem Wege mit der trinitarischen Ausdeutung differenzierender Ternare des NT (wie Röm 11,36) verbunden werden<sup>33</sup>. In der durch Augustinus elaborierten Gestalt gilt die Lehre von der Einheit der dreipersonal-göttlichen Handlung fortan als apriorisch aus den Grundsätzen der Trinitätstheologie deduzierbare Wahrheit. Auch die griechischen Autoren ab dem vierten Jahrhundert vertreten die enge Verknüpfung von der in der trinitarischen Wesenseinheit gründenden Willens- und Handlungseinheit<sup>34</sup>. Die Formel der *opera indivisa ad extra* wird zum theologischen Axiom, das von den scholastischen Theologen des Mittelalters breit und mit großer Selbstverständlichkeit rezipiert wird<sup>35</sup> und in verschiedenen mittelalterlichen Konzilien lehramtliche Anerkennung findet<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. für das Vater-Sohn-Verhältnis besonders deutlich Augustinus, *Io. ev. tr.* 23.11 (CCSL 36: 240–241).

<sup>32</sup> Vgl. Ayres (2010: 244) „the Father’s eternal establishing of the divine communion is the foundation of all inseparable actions of the three, even those which happen externally in time“.

<sup>33</sup> Vgl. die umfassende Sammlung der Belege bei Du Roy (1966: 479–85).

<sup>34</sup> Vgl. Ayres (2000: 56): „It is a principle found in all the major orthodox Greek theologians of the later fourth and fifth centuries, and enters later Orthodox tradition through such figures as John of Damascus in the eighth century.“

<sup>35</sup> Vgl. etwa die bei Emery (1995), gesammelten Belege aus den Sentenzenkommentaren des Albertus Magnus (62f.) und des Thomas von Aquin (305); dazu kommen bei Thomas viele Belege in der *Summa theologiae* (z. B. I, 45, 6 c.; III, 2, 12 ad 3; III, 23, 2 c. und ad 3; III, 32, 1 c. und ad 1; III, 32, 3 ad 2 und ad 3; III, 34, 1 ad 3; III, 39, 8 ad 2; III, 48, 5 c.; III, 66, 5 ad 5) sowie in weiteren Werken (*De ver.* 7, 3 c.; *Contra errores Graecorum* I, 14 c.; *Super Boethium De trin.* I, 1, 4 c.; *Super Joh. c. 8*, n. 1183 [ed. R. Cai, Turin 1952: 221b]; *Super Joh. c. 12*, n. 1662 [311a]; *Super Joh. c. 14*, n. 1922 [361b]). Bei Bonaventura vgl. etwa 3 *Sent. d. 10*, a. 2, q. 3.

<sup>36</sup> Vgl. 6. Synode von Toledo, 638 (DH 491): „Natus itaque a Deo sine matre [sc. Christus], natus a virgine sine patre solus, ‚Verbum caro factum est et habitavit in nobis‘ [Io 1,14]; et cum tota cooperata sit Trinitas formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen accepit hominem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati; nam si naturam hominis Deique alteram in altera confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse unam, non tamen personam“; Lateransynode von 649 (DH 501); 11. Synode von Toledo, 675 (DH 531.535.538); 16. Synode von Toledo, 693 (DH 571); Synode von Friaul, 796/97 (DH 618); 4. Laterankonzil, 1215 (Caput Firmiter, DH 800.804); Konzil von Florenz, 1442 (Dekret für die Jakobiten, DH 1331); daran anschließend in der Neuzeit z. B. Catechismus Romanus, p. 1, c. 7; Leo XIII., *Enz. Divinum illud munus*, 1897 (DH 3326).

## 2. Die systematische Explikation des *opera indivisa*-Axioms in der Scholastik des 17. Jahrhunderts am Beispiel des Diego Ruiz de Montoya S.J.

Die mittelalterlichen Scholastiker haben das *opera indivisa*-Axiom zwar regelmäßig zitiert, aber nicht selten eher beiläufig. Ausführlichere Darlegungen wie bei Thomas von Aquin<sup>37</sup> sind auch in den systematischen Werken nicht die Regel. Eine umfassende theologische Entfaltung findet sich dagegen in der Scholastik der frühen Neuzeit. Ich möchte im Folgenden exemplarisch das diesbezügliche Kapitel in einem der ausführlichsten Werke zur Trinitätstheologie heranziehen, das jemals verfasst wurde, den *Disputationes de trinitate* des Jesuiten Diego Ruiz de Montoya (1562–1632)<sup>38</sup>, das als Frucht jahrzehntelanger Lehrtätigkeit in Cordoba und Sevilla 1625 im Druck erschien. In ihm begegnen wir nicht nur einer unter Berücksichtigung der vorangehenden mittelalterlichen Scholastik vollständig durchreflektierten Fassung des Axioms, sondern wohl dem bis heute umfanglichsten Versuch, es mit Belegen aus der Väterliteratur zu stützen und in seinem Licht zweifelhaft erscheinende Aussagen der älteren Tradition zu interpretieren. Bis in die Neuscholastik hinein dienten die Ausführungen bei Ruiz katholischen Theologen als Vorlage und Orientierung<sup>39</sup>.

(1) Ausgangspunkt des Gedankens ist bei Ruiz die nicänische Kernaussage über den wesensgleichen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater. Aus der strikten Wesensgleichheit wird die ebenso strikte Gleichheit der beiden Personen in allen Vollzügen des „Sprechens“ und „Wirkens“ abgeleitet.

(a) Ruiz lässt keinen Zweifel daran, dass er in dieser Feststellung das Schlüsselargument gegen den *Subordinationismus* sieht. Nur von ihr her lassen sich die „vielen Stellen“ der Bibel deuten, „die auf den ersten Blick den Vater zum vollkommeneren, vorzüglicheren, mächtigeren, übergeordneten und weisungsgebenden Herrn zu machen scheinen, Sohn und Geist aber zu Untergeordneten, Niedrigeren, Bedürftigen, Gehorchenden und Dienenden“ und die in ähnlicher Form auch bei den christlichen Theologen der frühesten Zeit zu finden sind<sup>40</sup>. Der biblische *locus classicus*, der einen solchen Subordinationismus zu stützen scheint, ist

<sup>37</sup> Vgl. unter den schon aufgeführten Stellen besonders S. th. I, 45, 6 c.

<sup>38</sup> Vgl. zum Autor: Olivares (1986: 5–118).

<sup>39</sup> Vgl. beispielhaft Palmieri (1878: 78–84); Boyer (1957: 53–60, bes. 59, Anm. 22).

<sup>40</sup> Ruiz, *De trin. disp.* 50, s. 1, n. 1 (426a): „Multa sunt scripturae loca, quae primo verborum sonitu videntur facere Patrem perfectiorem, praestantiorem, potentiorum, superiorem, Dominum ac praecipientem; sed subiectos, inferiores, indigentes, obsequentes, ac ministrantes Filium et Spiritum sanctum. Quos loquendi modos imitantur non raro Patres antiquissimi.“



Joh 14,28, wo Christus sagt, der Vater sei „größer“ als er selbst. Es reicht nach Ruiz nicht aus, derartige Passagen allein mit Bezug auf die Inkarnation zu deuten und sie allein auf Christus in seiner menschlichen Natur zu beziehen. Damit würde man nämlich generelle Zweifel an der Möglichkeit nähren, Selbstaussagen Jesu als Belege für die Erkenntnis der innergöttlichen Hervorgänge anführen zu können. Erst recht lässt sich auf diesem Wege nicht der subordinatianische Klang mancher Aussagen über den Heiligen Geist (wie Joh 16,13) entkräften<sup>41</sup>. Es muss daher ein Weg gefunden werden, den Anschein der Ungleichheit zwischen den Personen sogar dann zu beseitigen, wenn man die strittigen biblischen Stellen auf die immanenten Hervorgänge hin auslegt. Ruiz schließt sich dabei einer Strategie an, die er bereits bei den orthodoxen Vätern seit Athanasius im Kampf mit dem Arianismus vorfindet: Wo immer von Über- oder Unterordnung, Geben und Empfangen, Befehl und Gehorsam etc. die Rede ist, geht es allein um die *personale Ursprungsordnung* in Gott; die Wesensgleichheit bleibt dadurch unberührt. Selbst das „Unwissen“ des Sohnes bezüglich des Jüngsten Tages gemäß Mk 13,32 kann auf diese Weise interpretiert werden<sup>42</sup>. Das heißt für das Verständnis von Joh 14,28: Der Vater ist „größer“ als der Sohn, weil (und nur sofern) er sein ewiger „Ursprung“ ist; der Sohn ist „geringer“, sofern er in dieser Ordnung an zweiter Stelle steht, (ewig wesensgleich und darum ohne jede „Bedürftigkeit“) hervorgegangen und gezeugt ist<sup>43</sup>. Ist die orthodoxe Lesart der umstrittenen Sätze im Kontext der immanenten Trinitätslehre abgesichert, können manche von ihnen zusätzlich auch in christologischer Perspektive „gemäß der angenommenen Menschheit“ verstanden werden<sup>44</sup> und erhalten so aus zweifacher Richtung hermeneutischen Flankenschutz.

(b) Die Abgrenzung gegenüber dem *Modalismus* steht bei Ruiz weniger stark im Fokus. Der Sache nach geschieht sie dadurch, dass der Sohn als selbständiger Träger von Erkenntnis- und Willensakten qualifiziert wird, die aber als identisch

<sup>41</sup> Vgl. ebd. n. 5 (426b).

<sup>42</sup> Vgl. ebd. s. 12 (439b–441b). Die Künstlichkeit des Arguments, mit dessen Hilfe der unmittelbare Sinn des Schriftverses abgewendet werden soll, ist nicht zu übersehen: Demnach muss aufgrund der dogmatischen Vorgabe das Wissen des Sohnes als im Wissen des Vaters eingeschlossen verstanden werden (n. 3 [439b]). Wenn der Sohn sich vor den Menschen als unwissend bezeichnet, dann liege der Grund darin, dass er sein Wissen als innergöttliches Geheimnis zurückhalte, weil er in seiner Rolle als menschlicher Legat dazu vom Vater angehalten sei (ebd. n. 5 [439b–440a]).

<sup>43</sup> Vgl. ebd. s. 2 (427a–428b). Sofern Aussagen vornicänischer Theologen (etwa von Tertullian und Origenes) in dieses Schema passen, führt Ruiz sie ebenfalls an, auch wenn er um die Uneindeutigkeit anderer Traditionszeugnisse weiß (ebd. n. 19 [428b]). Insgesamt zählen seiner Meinung nach nicht Einzelaussagen, sondern das Gesamtbild der Tradition, also der *consensus patrum* (vgl. ebd. s. 1, n. 1 [426a]).

<sup>44</sup> Vgl. ebd. s. 3 (428b–429b).

mit denjenigen des Vaters zu gelten haben<sup>45</sup>. Aufgrund des einen *intelligere essentiale* bezieht sich auch der Sohn auf alle Objekte des göttlichen Erkennens<sup>46</sup> und kann diese kognitiven Inhalte wie der Vater nach außen kundtun. Ausdrücklich lehrt Ruiz, dass der Sohn nicht nur Formalgrund (*quo*) des göttlichen Sprechens ist (das in diesem Fall allein dem Vater zuzuordnen wäre), sondern selbst Subjekt (*quod*), da er als Wort zugleich subsistierende Person ist<sup>47</sup>. Weil der Logos so „durch sich selbst“ sprechen kann<sup>48</sup>, offenbart er nicht bloß den Vater, sondern auch sich selbst. Ebenso will er beispielsweise seine Inkarnation und seinen Tod mit demselben, in der Wesenskommunikation eingeschlossenen göttlichen Wollen, das auch der Vater besitzt. Ruiz lässt sogar ein trinitarisches Sprechen und Lieben der drei göttlichen Personen untereinander zu, ohne dadurch die wesenhafte Einheit des Erkennens und Wollens in Gott aufgegeben zu sehen<sup>49</sup>. Die Fragen, ob solche Thesen, in denen die scholastische Tradition sozialen Trinitätskonzepten im modernen Sinn am nächsten kommt, tatsächlich ohne Inanspruchnahme eines je eigenen Selbstbewusstseins der Personen bzw. eigener selbstursprünglicher Freiheit formulierbar sind und ob sie nicht unweigerlich die Zuordnung verschiedener kognitiver Gehalte an die drei Personen im Gefolge haben, diskutiert er nicht.

(2) Auf der Basis des bisher Formulierten ist die Bedeutung, die das *opera indivisa*-Prinzip nach Ruiz besitzt, bereits deutlich geworden. „Nach außen“ wirken können nur alle drei Personen gemeinsam in numerischer Einheit des Aktes aufgrund der einen identischen Handlungskraft, die der Vater dem Sohn bzw. Vater und Sohn gemeinsam dem Heiligen Geist innergöttlich mitteilen; ausgeschlossen ist dagegen der separate Wirkvollzug einer Person ohne die anderen<sup>50</sup>. Gleiches gilt für das „Sprechen nach außen“<sup>51</sup>, das nur als Sonderfall des Wirkens anzusehen ist und im numerisch einen Erkennen Gottes<sup>52</sup> seine unmittelbare Begründung

<sup>45</sup> Vgl. ebd. s. 9, n. 2 (436b): „Consequenter autem Filius, quatenus per aeternam generationem accipit eandem ipsam volitionem Patris, et per eam vult incarnationem, doctrinam, mortem, redemptionem, et alia, ut sic merito dicitur facere mandatum Patris, et servare praecepta illius.“

<sup>46</sup> Vgl. ebd. disp. 60, s. 1, n. 5–7 (508a).

<sup>47</sup> Vgl. ebd. s. 5, n. 2 (513a).

<sup>48</sup> So versteht Ruiz mit der Tradition Hebr 1,3: „er trägt das All durch sein machtvolles Wort“; vgl. ebd. s. 4 (513a).

<sup>49</sup> Vgl. ebd. s. 6 (513b–514b).

<sup>50</sup> Vgl. ebd. disp. 110, s. 1, n. 2 (889b); n. 15 (890b).

<sup>51</sup> Vgl. ebd. disp. 66, s. 3, n. 14 (559b): „Nam locutio Dei ad extra communis est Patri et Filio et Spiritui sancto.“ Auch hier fehlt eine explizite Diskussion darüber, ob die Ich-Aussagen des inkarnierten Sohnes, wie sie Ruiz mit der Tradition versteht, dieses Prinzip nicht sprengen.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Montoya (1629: disp. 2, s. 4, n. 4 [13b]). Gottes Erkennen gilt als absolute Vollkommenheit und ist deswegen durch die Relationen nicht zu multiplizieren.

findet. Der Entfaltung dieser Basisaussagen und ihrer Konsequenzen hat sich Ruiz in den letzten drei Disputationen seines Trinitätswerkes (disp. 110–112) eigens zugewandt. Sie bestehen in weiten Strecken erneut in der Entkräftung heterodoxer Auslegungen bestimmter Schriftstellen mit Hilfe des bereits angesprochenen hermeneutischen Prinzips, biblische Subordinationsaussagen durchgängig und allein auf den *ordo originis* zu beziehen. Einzelne strittige Väterworte werden von unbestreitbar rechtgläubigen Aussagen derselben Autoren her gelesen bzw. durch Einordnung in den Gesamtkonsens der patristischen Zeugnisse entschärft<sup>53</sup>. Es werden allerdings auch systematische Argumente vorgetragen, die das Verständnis des *opera indivisa*-Axioms weiter vertiefen.

(a) Die Zuschreibung göttlicher Handlungen an Sohn (und Geist) macht jede subordinatianische Deutung dieser Personen unmöglich. Wenn dem Sohn in der Schrift echtes Schöpferhandeln zugeschrieben wird, ist schon dadurch eine wesenhafte Unterschiedenheit vom Vater ausgeschlossen, da ein solches Handeln grundsätzlich jenseits kreatürlicher Möglichkeiten liegt und daher auch nicht von Gott an ein geschöpfliches Werkzeug delegiert werden kann. Das Argument wird durch die Beobachtung gestützt, dass die Annahme einer Schöpfung Gottes durch den Logos als selbst geschaffenen Mittler in einen unendlichen Regress führen müsste, da man fragen könnte, warum es nicht eines weiteren Wortes zu seiner Erschaffung bedurfte (und so fort). Gott kann hier also nur durch sein *ungeschaffenes* Wort gehandelt haben<sup>54</sup>. Zugleich ist damit vom Vater jede Angewiesenheit auf ein ihm subordiniertes Instrument ausgeschlossen, da ansonsten seine eigene göttliche Vollmacht in Frage stünde. Damit weist Ruiz eine These der alten Arianer zurück, die angesichts sozinianischer Thesen in der nachreformatorischen Zeit wieder als aktuelle Bedrohung wahrgenommen wurde<sup>55</sup>. Der rechten Auslegung der in Schrift und Vätertradition häufig zu findenden präpositionalen Verhältnisbestimmungen der Personen, in denen Instrumentalbeziehungen anzuklingen scheinen („Der Vater schafft durch den Sohn“)<sup>56</sup>, widmet der Jesuit eine eigene Disputation (disp. 112).

<sup>53</sup> Während Ruiz bei Irenäus und Tertullian trotz einiger problematischer Stellen keine Zweifel an der Orthodoxie im Sinne des entfalteten Dogmas hegt (vgl. De trin. disp. 110, s. 6, n. 7 [897b]; n. 22 [899a]), konstatiert er bei Origenes (vgl. disp. 112, s. 1, n. 10–12 [916b–917a]) und Eusebius (vgl. disp. 110, s. 6, n. 21 [899a]) nicht völlig auflösbare Schwierigkeiten.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. s. 9, n. 1 (902b).

<sup>55</sup> Ruiz verweist diesbezüglich auf die „Transylvani“ in disp. 112, s. 1, n. 6 (916a–b). Die Kenntnis über sie schöpft er (wie die meisten romanischen Autoren im Katholizismus nach Trient) vor allem aus Bellarmin.

<sup>56</sup> Ruiz knüpft dabei u. a. an Basilius an, für den diese Auseinandersetzung bereits eine wichtige Bedeutung hatte; Drecoll (1996: 212–18).

(b) Kann man unter Voraussetzung der trinitarischen Wesensgleichheit dennoch in einer richtigen Weise davon sprechen, dass der Vater in seinem Handeln auf die Mitwirkung von Sohn und Geist angewiesen ist? Ruiz gibt auf diese Frage eine differenzierende Antwort.

(aa) Einerseits weist er die mit dem Namen des mittelalterlichen Theologen Heinrich von Gent verbundene These zurück, wonach Voraussetzung für die Hervorbringung der Kreaturen nicht allein das wesenhafte Erkennen und Wollen in Gott, sondern darüber hinaus ein „praktisches“ sei, das der Vater prinzipiell nicht ohne Sohn und Geist vollziehen könne. Diese Ansicht zerstört seiner Meinung nach die Einfachheit Gottes, die mit dem Axiom abgesichert wird, dass in Gott alles eins ist, sofern es nicht um die mit den Ursprungsrelationen verbundenen Unterscheidungen geht<sup>57</sup>. Wenn dagegen in der durch Augustinus vorgegebenen Linie davon ausgegangen werden muss, dass einzig die wesenhafte Allmacht Gottes Formalprinzip der Schöpfung ist, können die innergöttlichen Hervorgänge als solche darin in keiner Weise eingeschlossen sein; denn sonst wäre das Wesen Gottes trinitarisch konstituiert.

(bb) Andererseits wäre es ebenso falsch zu behaupten, dass unter der offenbarten Tatsache der Dreipersonalität Gottes der Vater auch ohne Sohn und Geist hätte schaffen können. Denn wenn das göttliche Wesen drei personale Träger hat, muss das Schöpfungshandeln notwendig auch von allen gemeinsam vollzogen werden, obgleich die personalen Unterschiede dieses Handeln als solches nicht prägen<sup>58</sup>. In der geistmetaphysischen Trinitäts(re)konstruktion, wie sie die Scholastik von Augustinus übernommen hat, wird zwar der Sohn mit dem göttlichen Erkennen und der Geist mit dem göttlichen Wollen/Lieben identifiziert und sind diese Wesensvollzüge notwendige Voraussetzungen für einen (bewussten und freien) göttlichen Schöpfungsakt. Weil aber diese Vollzüge in den *opera ad extra* nur als *essentiale*, nicht als *notionale* relevant sind, lässt sich aus der Einsicht keine konstitutive Funktion des Wortes und Geistes nach ihren personalen Eigentümlichkeiten für das Schöpfungswerk ableiten<sup>59</sup>. Da sie das Wesen Gottes nicht formal konstituieren, sind sie auch nicht formalkonstitutiv für sein Handeln. Unverzichtbar sind die drei nur als (faktisch untrennbare) Subjekte des Wirkens *ad extra*. Die Personen sind, wie die spätere Scholastik zumeist formuliert, gemein-

<sup>57</sup> Vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 111, s. 1, n. 1–5 (905b–906a).

<sup>58</sup> Am Rande sei bemerkt, dass Ruiz das thomanische Argument (vgl. *S. th.* I, 45, 6) nicht aufgreift, wonach das göttliche Wesen Formalprinzip der Schöpfung ist, weil Ursache und Wirkung in einem Ähnlichkeitsverhältnis stehen, das konkret ihre Ähnlichkeit im „Sein“ betrifft.

<sup>59</sup> Vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 111, s. 2, n. 5 (907b).

sam *principium quod* der Schöpfung<sup>60</sup>, aber (weder gemeinsam und erst recht nicht in ihren personalen Proprietäten) *principium quo*. Evident ist dieses Faktum der drei Schöpfungssubjekte nur für den, der im Glauben bereits darum weiß, dass Erkennen und Wollen in Gott *auch* notionale Akte sind. Er sieht ein, dass der Vater, weil er notwendig nach einem „Plan“, einer „Idee“, einem „Bild“ schafft, stets jenes Wort schafft, „das Idee, Urbild und gezeugte, gewissermaßen vollständige und subsistierende Vernunft ist“<sup>61</sup>. Da dieses Wort subsistierend ist, ist es auch selbst zusammen mit dem Vater „sprechend und befehlend“, es nimmt an der *operatio transiens* auf gleicher Ebene teil<sup>62</sup> – Gottes schöpferische Idee ist anders als die Idee eines menschlichen Künstlers als immanent hervorgebrachte selbst nach außen hervorbringend und schöpferisch<sup>63</sup>. Analoges gilt für den Geist<sup>64</sup>, wobei sich Ruiz in seinem Fall mit einer Explikation spürbar schwerer tut. Im Licht der bisher referierten Prämissen liest Ruiz die Aussage des Aquinaten in S. th. I, 45, 6 c., wonach „die Hervorgänge der Personen in Gott Grund der Hervorbringung der Kreaturen sind, sofern sie die wesenhaften Attribute einschließen, nämlich Wissen und Wollen“<sup>65</sup>. Die personalen Daseinsweisen der zentralen Wesensattribute

<sup>60</sup> Für Ruiz ist damit die Lehre verbunden, dass bereits die freie Willensentscheidung zur Schöpfung alle drei Personen voraussetzt, also nicht allein (logisch) in den Vater vor dem Zeugungsakt verlegt werden darf; folglich darf weder der Sohn als durch die *scientia libera* noch der Geist als durch die *volitio libera* hervorgebracht verstanden werden; vgl. De trin. disp. 63, s. 3, n. 10 (530a–b). Andere Scholastiker der Zeit sehen dies anders; vgl. Marschler (2007: 605ff.). Allerdings scheint auch Ruiz selbst seine Position nicht konsequent durchzuhalten, wenn er in disp. 108, s. 4, n. 11 (857b) lehrt, der Sohn habe vom Vater durch die Zeugung bereits die „Bestimmung“ („determinationem“) zur Menschwerdung kommuniziert bekommen, weshalb die These „einiger“ abzulehnen sei, „dass sich alle Personen gemeinsam gewissermaßen durch einen einzigen Antrieb frei bestimmen“ (ebd. n. 12 [857b]).

<sup>61</sup> Ruiz, De trin. disp. 111: s. 5, n. 1 (911a): „[Verbum,] quod est, idea, exemplar, et ratio genita, et quasi completa in facto esse atque subsistens“.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. s. 8, n. 11 (915a): „... quia non solum Pater Verbum loquitur, sed ipsum etiam Verbum seipso loquitur, eodemque Verbo loquitur Spiritus sanctus totaque proinde Trinitas“. Diese auch schon bei Augustinus nachweisbare Überzeugung der Scholastik, dass in Gott zwar nur der Vater *in notionaler Hinsicht* „das Wort ausspricht“, das hervorgebrachte Wort aber seinerseits in gleicher Weise wie der Vater *in wesenhafter Hinsicht* „spricht“, markiert den wohl wichtigsten Unterschied zwischen der scholastischen Tradition und der deutlicher monopersonal akzentuierten Trinitätstheologie Karl Rahners.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., s. 8, n. 14 (915a).

<sup>64</sup> Ruiz, De trin. disp. 111: s. 6, n. 4 (912a): „Sed Spiritus sanctus ex sua proprietate personali terminat, et subsistere facit formalissime volitionem, per quam absoluta potentia applicatur ad opus. In hoc igitur sensu Spiritus sanctus est virtus, sine qua Pater et Filius operari non possent.“

<sup>65</sup> Thomas, S. th. I, 45, 6 c.: „Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et vo-

Gottes in Sohn und Geist sichern Rationalität und Freiheit des göttlichen Schöpferhandelns in bestmöglicher Weise ab und illustrieren so die Vollkommenheit des Schöpfers<sup>66</sup>, ohne sie jedoch in strenger Weise innerlich zu begründen. Hinsichtlich des Vaters steht fest, dass die Zeugung des Sohnes für ihn nicht der Grund dafür sein kann, dass ihm schöpferische Macht zu eigen ist. Denn er besitzt das göttliche Wesen ja aus sich, nicht kraft der Zeugung (oder Hauchung) – im Gegenteil macht ihn seine vollständige Göttlichkeit, aus der ihm die schöpferische Allmacht erwächst, auch erst zur Zeugung des Sohnes fähig. Das innertrinitarische Hervorgangsgeschehen, so wird erneut deutlich, ist für Ruiz kein Prozess der Konstitution des göttlichen Wesens in bzw. aus den göttlichen Personen, sondern setzt die integrale Wesensbestimmung voraus. Würde der Vater *per impossibile*<sup>67</sup> nicht zeugen und hauchen, könnte er dennoch schaffen<sup>68</sup>, aber er wäre dann eben nicht der „Vater“, sondern ein monopersonaler Gott<sup>69</sup>. Nun ist Gott, wie die Christen wissen, in Wirklichkeit dreipersonal, und darum liegt auch stets ein dreipersonales Handeln vor, das allerdings nur „aus dem untrennbaren Zusammenwirken der Personen, nicht aus dem Wesen der Ursächlichkeit, weil diese distinkte Personen verlangen würde“<sup>70</sup>, resultiert. Sohn und Geist sind neben dem Vater für den Vollzug des Schöpfungswerkes einer *conditio sine qua non* vergleichbar: Der Vater kann nicht ohne sie schaffen, nicht weil das zu vollbringende Werk ihr Mitwirken fordern würde, sondern weil der Vater selbst als Ursache nur unter der Bedingung tätig zu werden vermag, dass die aus ihm hervorgehenden Personen

luntas“; vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 111: s. 4, n. 13 (910b). Mir scheint diese Auslegung korrekt zu sein. Es ist daher fragwürdig, wenn in der Gegenwartsliteratur dieser thomanische Satz gelegentlich unter Weglassung des zweiten Teils zitiert wird, um ihn als Beleg für stärkere Thesen über den Zusammenhang zwischen Trinität und Schöpfung verwenden zu können; vgl. Greshake (1997: 219).

<sup>66</sup> Vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 111: s. 8, n. 3 (914a).

<sup>67</sup> Nach Ansicht der scholastischen Theologen ist Gottes Trinität insofern notwendig, als es für ein *notwendiges* Wesen a priori keine ontologische Alternative geben kann (andernfalls wäre Gott kontingent). Allerdings ist der Grund dieser Notwendigkeit für uns nicht evident erkennbar, so dass die Annahme eines monopersonalen Gottes *ex parte nostra* nicht einfachhin als absurd auszuschließen ist.

<sup>68</sup> Vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 111: s. 1, n. 8–12 (906b).

<sup>69</sup> Vgl. ebd. s. 8, n. 12 (915a): „Immediata primariaque perseitas necessitatis in eo consistit, quod Verbum et Spiritus sanctus requirantur ad exterius operandum, quatenus terminant et complement intellectionem et volitionem divinam: unde si per impossibile divinum Verbum non subsisteret, quasi persona distincta realiter a persona loquente, dummodo Deus vere loqueretur, et imperaret Verbo, creare potuisset (idem intellige de volitione).“

<sup>70</sup> Vgl. ebd. s. 1, n. 7 (906a): „... ex inseparabili concomitantia personarum, non ex quidditate causalitatis quae postulet distinctas personas“. An späterer Stelle spricht Ruiz von einer „concatenatio“ der Personen in der Produktion der Geschöpfe: *disp.* 111, s. 8, n. 1 (913b).

gleichermaßen wirken<sup>71</sup>. Man könnte in einem – bei Ruiz nicht verwendeten – Bild sagen, dass der Vater einem Sänger gleicht, der die Kraft seiner Stimme aus sich selbst, nicht durch einen anderen besitzt, der aber unvermeidlich im Chor singt, wenn er diese Stimme erhebt, weil durch sein Singen sich zwei andere Stimmen zusammen mit ihm erheben, die mit der seinen eine für den geschöpflichen Hörer ununterscheidbare Einheit bilden. Die Melodie bleibt dabei unverändert, aber erklingt monophon.

(c) Eine auffällige Parallele besitzt das *opera indivisa*-Prinzip im Rahmen der immanenten Trinitätslehre dort, wo über den Hervorgang des Heiligen Geistes gesprochen wird. Weil der Sohn, obwohl vom Vater gezeugt, das gleiche Wesen und den gleichen Willen wie er besitzt, kann der Heilige Geist als dritte Person in der Hervorgangsordnung nicht allein von Vater oder Sohn hervorgebracht werden, sondern nur von beiden gemeinsam, und zwar von beiden im Sinne eines einzigen, ungeteilten Hervorgangsprinzips (das von den Scholastikern *spirator* genannt wird). Da dieser Akt Vater und Sohn tatsächlich in identischer Weise zukommt, zählt man in der Trinitätstheologie die aktive Hauchung nicht unter die Proprietäten, durch welche die göttlichen Personen (über die Konstitution von relationalen Gegensätzen) voneinander unterscheidbar werden. Ruiz verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Entsprechung zum gemeinsamen trinitarischen Handeln nach außen<sup>72</sup>, auch wenn der Unterschied zu beachten ist, dass es sich bei der Hauchung des Geistes weder um einen wirkursächlichen noch um einen freien Akt der beiden hervorbringenden Personen handelt.

(3) Aus dem bisher Gesagten ergeben sich Folgerungen.

(a) Zum einen erkennt man, dass die faktische Gemeinsamkeit des Schöpferhandelns der drei göttlichen Personen in diesem Modell (anders als das Schöpferhandeln als solches) nicht Ergebnis einer freien Entscheidung ist. Die Personen verhandeln auch nicht miteinander über distinkte Rollen oder Anteile im gemeinsamen Wirken. Ihre Kooperation ist vielmehr so notwendig wie das innergöttliche Hervorgangsgeschehen<sup>73</sup>, und dessen unverrückbare innere Ordnung, die vom Vater zum Sohn und von beiden zum Geist hinweist, bildet sich unmittelbar als ebensolche Verknüpfung im Handeln ab. Der Entschluss, eine Welt zu schaffen, gründet in der Gott wesenhaften Freiheit, die in allen Personen gemeinsam reali-

<sup>71</sup> Vgl. ebd. s. 8, n. 7 (914b): „Ideoque quodammodo [sc. Verbum] similis est *conditioni, sine qua non*: haec enim non continetur intra potentiam causae creatae, sed contingit, totam potentiam integram et perfectam in causa retineri, deficiente conditione, *sine qua non*.“ Dies sei auch die Lehre des Aquinaten in 1 Sent. d. 32, q. 1, a. 1 c.

<sup>72</sup> Vgl. Ruiz, De trin. disp. 1: s. 5, n. 7 (8a-b).

<sup>73</sup> Nach Ruiz geschieht es „mit natürlicher Notwendigkeit“: De trin. disp. 111: s. 8, n. 9 (914b).

siert wird und in ihrem Vollzug die Existenz dieser Personen logisch voraussetzt; der Modus der Realisierung in ungeteilter, ursprungstheoretisch geordneter Dreipersonalität aber ist ebenso wenig Resultat von Freiheit wie die dreifache Subsistenz als solche. Dieses Gesetz der notwendigen numerischen Einheit aller göttlichen Akte *ad extra* durchzieht ausnahmslos die ganze Heilsgeschichte und wird selbst in der *visio beatifica* des Himmels nicht aufgehoben werden, in der ebenfalls kein gesonderter Einfluss der Personen auf den Intellekt der Seligen anzunehmen ist, da die Wesenheit Gottes das primäre Objekt der Schau darstellt.

(b) Zum anderen wird deutlich, wie eng das *opera indivisa*-Axiom nicht bloß mit der Lehre von der numerischen Wesenseinheit der Personen zusammenhängt, sondern mit einer weiteren Basisüberzeugung der scholastischen Theologie. Sie betrifft die Unmöglichkeit, die Trinität allein mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erkennen. Wäre nämlich die Schöpfung prinzipiell nur durch eine Dreiheit göttlicher Personen realisierbar, müsste man mit der natürlichen Vernunft beim Rückschluss von der Schöpfung auf ihre Ursache auch zur Trinitätserkenntnis gelangen können. Dies ist aber nicht der Fall – die Vernunft erschließt Gott aus der Schöpfung nur als die *eine* Erstursache<sup>74</sup>. Für Ruiz stünde die These, dass nur ein trinitarischer Gott die Welt erschaffen könnte, demnach in direktem Widerspruch mit den Erkenntnissen der natürlichen Theologie; durch deren Vorgaben kann sie als ausgeschlossen gelten. Allerdings ist dieses Argument schon unter Zeitgenossen nicht ohne Kritik geblieben. So hat der Jesuit Rodrigo de Arriaga (1592–1667) eingewandt, dass es durchaus eine formale Abhängigkeit der göttlichen Allmacht, die Ursache der Schöpfung ist, von den drei Personen geben könnte, ohne dass uns der Konnex einsichtig würde, wenn wir aus der Schöpfung auf ihre göttliche Ursache schließen<sup>75</sup>. Unbestritten bleibt allerdings, dass eine christliche Theologie, wie sie Ruiz repräsentiert, den Philosophen wie auch den nicht-trinitarischen monotheistischen Religionen (Judentum und Islam) nicht prinzipiell die Möglichkeit absprechen wird, über Gott als Schöpfer der Welt in einer rational verantworteten Form nachzudenken. Der christliche Gottdenker

<sup>74</sup> Vgl. ebd. s. 1, n. 13 (907a).

<sup>75</sup> Vgl. Arriaga (1669: disp. 50, s. 6, n. 34 [536a]): „nos enim ex creatis, ut ex effectu, solum ea de Deo cognoscimus, quae sunt communia fere caeteris causis: possit autem in re ipsa fieri, ut omnipotentia formaliter penderet ab illis tribus, immo ex hoc capite, ut quaelibet esset partialis potentia; ex creaturis autem id cognoscere non possemus, quia dependentia creaturae a Deo dicit nobis unam debere esse causam a se. An autem illa coalescat ex tribus suppositivitatibus, an sit unica in tribus suppositis, an in uno, an in mille, non dicit nobis ullo modo ratio effectus et dependentiae; unde id ex discursu noscere non possumus, sicut, etiamsi ignis solus, nec calor solus possent producere alterum calorem, nihilominus, qui noscit calorem productum, discurrit inde bene: Ergo datur causa caloris: an vero illa sit divisa in duas partiales, non potest inde noscere.“



kann auf der Basis des Trinitätsglaubens allenfalls den Anspruch erheben, das Schöpferwirken in einer vollkommeneren Weise zu begreifen als diejenigen Philosophien und Religionen, denen die übernatürliche Offenbarung fehlt<sup>76</sup>.

(c) Auch wenn die drei Personen nach außen faktisch ungeteilt handeln, können im Lichte dessen, was wir über das innergöttliche Hervorgangsgeschehen wissen, bestimmte Schöpfungswerke (ebenso wie Wesensattribute) „appropriativ“ einzelnen Personen zugeordnet werden, sofern diese Werke in einer Ähnlichkeit zu den notionalen Akten der entsprechenden Personen stehen<sup>77</sup>. Ruiz hat die Regeln der Appropriation und die gewöhnlichen Weisen ihrer Anwendung in einer eigenen Disputation ausführlich entfaltet<sup>78</sup>. Er gibt dabei zu, dass Appropriationen „mehr willkürlich als natürlich“ formuliert werden, so dass ihre Ausgestaltung in weiten Stücken der Kreativität theologischer Reflexion anheimgestellt ist<sup>79</sup>. Immerhin haben es seiner Ansicht nach bereits die neutestamentlichen Autoren so gehandhabt, wenn sie gewisse göttliche Handlungen aus verschiedenen Perspektiven allen drei Personen in besonderer Weise zusprechen. Ruiz selbst setzt die Appropriationen sowohl mit dem Ziel einer trinitarischen Entfaltung der göttlichen Tätigkeit als auch mit der Absicht ein, problematisch klingende Schrift- und Väterworte orthodox interpretieren zu können. Wie weitreichend die exegetischen Konsequenzen sind, erkennt man daran, dass die im NT fast durchgängige Identifizierung von „Gott“ und „Vater“ als eine Appropriation unter vielen abgehandelt wird, die auf den Charakter des Vaters als *fons divinitatis* zurückgeführt wird<sup>80</sup>. Erst recht sind die Zuschreibungen von Werken wie Schöpfung, Erlösung (inklusive der Bewirkung der Inkarnation) oder Heiligung appropriativ zu verstehen<sup>81</sup>. Sogar die Anreden der einzelnen Personen im Gebet, mit dem etwas erfleht wird, das *de facto* stets Gott als trinitarischer gewährt, beruhen auf Appropriationen – dies gilt sogar für das Gebet Jesu selbst, in dem er sich an den Vater wendet, oder für das Gebet an den Vater, wie es Jesus seine Jünger gelehrt hat<sup>82</sup>. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die systematische Relevanz, die der Appropriationenlehre in der Patristik und teilweise auch noch in der mittelalterlichen Theologie zukam, in der frühen Neuzeit nicht mehr in gleichem Maße lebendig geblieben ist. Dennoch

<sup>76</sup> Vgl. zu den Grenzen der philosophischen Erkenntnis hinsichtlich des Wortes und Geistes in Gott Ruiz, *De trin.*, disp. 111, s. 8, n. 15 (915b), mit Verweis auf die frühere disp. 41 (372a–378a), in der die Thematik einer natürlichen Erkennbarkeit der Trinität bereits ausführlich behandelt worden war.

<sup>77</sup> Vgl. Thomas, *S. th.* I: 39, 8.

<sup>78</sup> Vgl. Ruiz, *De trin.* disp. 82 (675a–680a).

<sup>79</sup> Vgl. ebd. s. 1, n. 8 (675b–676a).

<sup>80</sup> Vgl. ebd. s. 5, n. 3 (679a).

<sup>81</sup> Vgl. ebd. s. 6 (679b–680b).

<sup>82</sup> Vgl. ebd. s. 7 (680b–681a).

werden ihre Grundsätze an vielen Stellen der Trinitätstraktate weiterhin mit großer Selbstverständlichkeit zur Anwendung gebracht.

(d) Von der appropriativen Prädikation zu unterscheiden ist die Frage, wie aufgrund der „Sendungen“ des Sohnes und des Geistes möglicherweise eigenpersönliche *Beziehungen* dieser beiden Personen zu Geschöpfen konstituiert werden. Im Fall der Inkarnation des Sohnes ist diese Konsequenz unabweisbar, da allein der Sohn als ontologischer Träger der angenommenen menschlichen Natur angesehen werden darf und die Lehre von der hypostatischen Union ohne die Annahme einer proprietären Relation zwischen Logos und Menschennatur keinen Bestand hätte. Eine Verletzung der *opera indivisa*-Regel sehen die Scholastiker damit nicht gegeben, weil jedes mit der Inkarnation verbundene *wirkursächliche* Handeln Gottes (wie etwa die Erschaffung der menschlichen Natur Jesu) wiederum der Trinität als *ganzer* zugeschrieben wird<sup>83</sup>. Ruiz leitet daraus sogar ab, dass in gewissem Sinn von einer Sendung des Sohnes „durch die ganze Trinität“ gesprochen werden kann, und interpretiert auf dieser Grundlage die in der traditionellen immanenten Hervorgangsordnung schwer zu erfassenden Schriftaussagen von einer „Sendung“ des menschengewordenen Sohnes durch den Heiligen Geist<sup>84</sup>. Die hypostatische Union selbst als die Einbeziehung der menschlichen Natur in die Subsistenz des Sohnes wird von den Scholastikern nach Art einer *relationalen* bzw. *formalursächlichen* Bestimmung beschrieben, die nicht unter die *opera* Gottes im Sinne unseres Axioms zu fassen ist. Umstritten ist bis ins 20. Jahrhundert hinein die Frage geblieben, ob man als Konsequenz des Rechtfertigungsgeschehens auch von einer eigenpersönlichen Beziehung des Heiligen Geistes (als „ungeschaffener Gnade“) zu den Gerechtfertigten bzw. vorgängig dazu von einer formalursächlich zu verstehenden Relation dieses Geistes zur Kirche sprechen kann, wie sie etwa im Paradigma der Leib-Christi-Ekklesiologie mit der Bezeichnung des Geistes als „Seele der Kirche“ verbunden wurde<sup>85</sup>. Sofern man diese Beziehung mit Petavius, Theologen der Römischen Schule seit dem 19. Jahrhundert oder Scheeben bejaht, wird sie wiederum streng von allen sie begleitenden *wirkursächlichen* Handlungen unterschieden, die auch hier gesamttrinitarisch zu deuten sind (wie der Eingiebung der *gratia creata*).

<sup>83</sup> Die Zuordnung der Empfängnis Jesu zum Wirken des Geistes ist folglich nur appropriativ zu verstehen; vgl. dazu (Marschler 2011: 329–42).

<sup>84</sup> Vgl. Ruiz, *De trin. disp.* 108: s. 10, n. 17 (868a).

<sup>85</sup> Vgl. etwa Tromp (1960).

### 3. Neubewertung des Axioms im 20. Jahrhundert und Möglichkeiten seiner Modifikation

Es wäre reizvoll, die neuzeitliche Diskussion über den *opera indivisa*-Satz in historischer Perspektive weiter zu verfolgen. Während sich katholische Theologen bis zum Zweiten Vatikanum seiner Vorgabe verpflichtet wussten<sup>86</sup> und sie noch in der Neuscholastik sowohl gegen Versuche ihrer Relativierung zu verteidigen<sup>87</sup> als auch in spekulativ beeindruckender Weise zu durchdenken vermochten<sup>88</sup>, wurden in der protestantischen Theologie trotz prinzipieller Übernahme des augustini-schen Erbes<sup>89</sup> recht früh auch Aporien benannt und Differenzierungen eingeführt. Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes fehlt für eine detaillierte dogmen-geschichtliche Untersuchung ebenso der Raum wie für eine Einzelanalyse unterschiedlicher Trinitätsmodelle der Gegenwart unter dem Formalaspekt ihrer Stellungnahme zu unserem Axiom. Ich werde mich stattdessen darauf beschränken, in einem synthetisch-systematischen Zugriff und mit Verweis auf wenige exemplarische Belege die zentralen Kritikpunkte vorzustellen, die in der neueren Debatte gegen den *opera indivisa*-Satz in seiner traditionellen Gestalt erhoben worden sind (3.1), auf Möglichkeiten trinitätstheologischer Modifizierungen hinzuweisen, die sich auf dieser Basis ergeben (3.2), und im abschließenden Fazit einige metakritische Argumente vorzulegen, die dabei nicht unbeachtet bleiben sollten (3.3).

#### 3.1 Die Kritik am *opera indivisa*-Grundsatz in der Theologie des 20. Jahrhunderts

Eine dichte Zusammenschau zentraler Einwände gegen das augustinische Axiom, eingebettet in eine umfassendere Kritik an der traditionellen Gestalt der Trinitäts-

<sup>86</sup> Vgl. noch Schmaus (1962: 64): „Wenn man die weltschöpferische Tat Gottes von außen her betrachtet, dann erscheint sie als ein einfacher, einziger Akt, aus der Liebe, die Gott ist, aufsteigend. Wenn man aber weiter nach innen zu blicken versucht, dann sieht man sie in ihrer dreieinigen Stufung. Von innen her erscheint sie gegliedert. Sie bewegt sich vom Vater über den Sohn zum Heiligen Geist. Von da aus kehrt sie wieder zum Vater zurück und fließt nun als ein Strom göttlicher Liebe (auf Grund eines göttlichen Entschlusses) über die Ufer des göttlichen Liebesmeeres und erfüllt das Nichts.“

<sup>87</sup> Die Zurückweisung des *opera indivisa*-Axioms ist einer der Vorwürfe, die im 19. Jahrhundert gegen die Trinitätsspekulation Anton Günthers erhoben wurden; vgl. gegen ihn Kleutgen (1867: 379ff.).

<sup>88</sup> Vgl. bes. Schell (1885).

<sup>89</sup> Vgl. die Belege bei Schmid (1983: 96–102) und Müller (2003: 255–74). Beispielhaft zu Calvin: Baars (2008: 131–41); zu Johann Gerhard: Schröder (1983: 127f.).

theologie im dogmatischen Gesamtaufriß, hat in einer für die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts wegweisenden Form Karl Rahner vorgelegt<sup>90</sup>.

(1) Im Wesentlichen zielt seine Kritik ab auf die durch das *opera indivisa*-Axiom begünstigte Tendenz einer Vorordnung der immanenten Trinitätslehre vor die ökonomische, ja die Beschränkung trinitarischer Aussagen im strengen Sinn auf Gottes inwendiges Leben und die faktische „Enttrinitarisierung“ seines Wirkens in der Welt. Sie hat nach Rahner Konsequenzen auf verschiedenen Ebenen gezeitigt, „für den Katechismus des Kopfes und des Herzens“<sup>91</sup>. Dem Verblässen der trinitarischen Färbung in der christlichen Frömmigkeit korrespondiert in der Schriftexegese eine Abschwächung der spezifisch auf Vater, Sohn und Geist bezogenen Aussagen über Gott und in der dogmatischen Systematik die Isolierung des Kapitels *De deo trino* von den übrigen (weithin nicht-trinitarisch ausformulierten) Traktaten, mit der für die Trinitätstheologie selbst ein erheblicher Funktionsverlust einhergeht. Diese Kritik, die sich mit unterschiedlicher Akzentuierung bei vielen Gegenwartstheologen aller Konfessionen findet<sup>92</sup> und im katholischen Bereich auch in lehramtsnahen Texten rezipiert wurde<sup>93</sup>, läßt sich unter verschiedenen Aspekten ausdifferenzieren. Oft wird sie mit dem Versuch verbunden, zentrale Prämissen und Konsequenzen der *opera indivisa*-Lehre als inkonsistent zu erweisen.

(2) Für Rahner war das zentrale Argument gegen eine „gleichmacherische“ Auslegung des göttlichen Handelns in der Welt, dass mit den Aussagen über den inkarnierten Christus zumindest *ein* unbezweifelbarer Beleg für das heilsökonomische Proprium einer göttlichen Person gegenüber den anderen gegeben ist: „Es gibt eine Prädikation heilsgeschichtlicher Art, die von nur einer göttlichen Person geschehen kann. Ist dies aber einmal der Fall, dann ist auf jeden Fall der Satz *falsch*: Es gibt nichts Heilsgeschichtliches, nichts ‚Ökonomisches‘, was nicht in gleicher Weise vom dreifaltigen Gott als ganzem und von *jeder* Person im einzelnen und für sich gesagt werden kann; *falsch* ist somit auch umgekehrt der Satz: In einer Lehre von der Trinität (als der Aussage von den göttlichen Personen im allgemeinen und im einzelnen) kann es nur Aussagen geben, die Innergöttliches betreffen. Sicher richtig ist der Satz: Trinitätslehre und Ökonomielehre (Trinitätslehre und Heilslehre) lassen sich nicht adäquat unterscheiden“<sup>94</sup>. Rahners bekanntes „Grundaxiom“, das eine wechselseitige Entsprechung immanenter und öko-

<sup>90</sup> Vgl. in elaborierter Form Rahner (1967: 317–401).

<sup>91</sup> Ebd. 320.

<sup>92</sup> Als Beispiel für viele andere sei genannt: Jüngel (1980: 265–275, hier bes. 268); Jüngel (1977: 507).

<sup>93</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (2006: n. 99, S. 78).

<sup>94</sup> Rahner (1967: 329).

nomischer Trinitätsaussagen behauptet, ist eigentlich nur eine modifizierte Fassung dieser Schlussfolgerung<sup>95</sup>. Ihr korrespondiert unmittelbar die Forderung nach einer konsequenten Vorordnung der „ungeschaffenen Gnade“, der trinitarisch-personalen Selbstmitteilung Gottes an die Welt, gegenüber jeder „geschaffenen Gnade“, die als geschöpfliche Wirkung auf die Einheit Gottes zurückgeführt und nur appropriativ den Personen zugeordnet wird. Analoge Schlussfolgerungen lassen sich auf weiteren Feldern der Dogmatik ziehen (z. B. für die eschatologische Rede von einer Vollendung des Menschen in der Relation zu den drei göttlichen Personen statt in der „Wesensschau“).

(3) Mit der Anerkennung einer echten trinitarischen Prägung der Heilsgeschichte ist meistens die These verbunden, die Erfahrbarkeit der sich mitteilenden Trinität für den Menschen als bleibenden Ausgangspunkt des Trinitätsglaubens anzuerkennen. Als Alternative bliebe ansonsten nur der Rekurs auf die reine, allein im Glauben erfassbare Wortoffenbarung der Trinität in der Schrift – vor allem dann, wenn die geistmetaphysischen Argumente, die von Augustinus her für fast alle Scholastiker das philosophische Rückgrat der rationalen Erschließung des Trinitätsmysteriums darstellten, in den Hintergrund treten<sup>96</sup>. Diesem Vorgehen ist jedoch aus fundamentaltheologischer Perspektive entgegenzuhalten, dass damit Offenbarung vorrangig als Vermittlung satzhafter Lehre verstanden und ihr Charakter als Reflexion göttlichen Handelns in der Geschichte übersehen würde; zudem scheint der Verzicht auf den Erfahrungsrekurs den schon erwähnten Verlust der trinitarischen Dimension in der christlichen Spiritualität im Gefolge zu haben. Sowohl mit Blick auf die neutestamentlichen Ursprungszeugnisse wie auch im Interesse einer lebendigen Glaubenspraxis heutiger Christen wird deshalb dafür plädiert, die durch das *opera indivisa*-Axiom begünstigte Trennung von Trinitätsbekenntnis und Glaubenserfahrung zu überwinden<sup>97</sup>.

(4) Die Kritik am *opera indivisa*-Axiom kann verstärkt werden, wenn man sie mit weiterreichenden systematischen Motiven verbindet. Dies können aus der Perspektive protestantischer Theologie Vorwürfe gegen eine angebliche „Hyper-

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 330.

<sup>96</sup> Pannenberg (1988: 317) konstatiert diese Tendenz bereits für die protestantische Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts; sie ist spätestens im 20. Jahrhundert auch in der katholischen Theologie erkennbar geworden.

<sup>97</sup> In diesem Sinn votiert Collins (2008: 103): „It seems to me that the ability to make an epistemological appeal to experience, be that witnessed in Scripture, tradition or lived context, is vital for theological reflection as such and, in particular, for the doctrine of the Trinity. The criteria for doing so can be illusive and difficult to substantiate or agree. If the endeavour to craft a doctrine of the Trinity is to be ongoing, the attempt to agree such criteria has to be made. One thing is certain: that the doctrine of the undivided divine action requires a nuanced reception and interpretation if it is not to be an insurmountable problem.“

trophie der natürlichen Theologie und von ihr abkünftiger Denkstrukturen<sup>98</sup> in der Moderne sein, die man mit der Konzentration auf das allein in der Wesenseinheit gründende Welthandeln Gottes befördert sieht, oder die ebenfalls auf die mangelnde trinitarische Differenzierung zurückgeführte Unfähigkeit, Zorn (als Proprium des Vaters) und Barmherzigkeit Gottes (greifbar im Wirken des Sohnes)<sup>99</sup> bzw. noch genereller Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes<sup>100</sup> hinreichend auseinanderhalten zu können. Noch häufiger und auch im Bereich der katholischen Theologie anzutreffen ist die Vermutung, dass der in der augustini-schen Regel leitende Primat der göttlichen Substanz gegenüber den Personen Ausweis einer problematischen Ontologie ist, die mit ihrer Vorordnung von „Einheit“ vor „Vielheit“ das Wesen relational konstituierter Personalität und interpersonalen Gemeinschaft (in Gott wie in der Schöpfung) prinzipiell nicht angemessen zu verstehen vermag<sup>101</sup>.

### 3.2 Mögliche trinitätstheologische Konsequenzen

Wie radikal die Konsequenzen sind, die man aus der Infragestellung eines strikt gleichförmigen göttlichen Handelns *ad extra* ziehen möchte, hängt damit zusammen, bis zu welchem Grade man die beiden Kernkomponenten des trinitarischen Dogmas, aus dem das scholastische Axiom resultiert, zu modifizieren bzw. aufzugeben bereit ist: die numerische Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist einerseits und ihre wahre personale Eigenständigkeit andererseits.

(1) Es gibt eine Reihe von Versuchen, die Bedeutung der personalen Proprietäten auch in der Heilsökonomie zu wahren und hervorzuheben, ohne dabei den *opera indivisa*-Satz förmlich anzutasten; sie beginnen bereits bei Augustinus und wurden, wie am Ende des Abschnitts über Ruiz de Montoya erwähnt, in der scholastischen Rezeption seiner Vorgaben fortgeschrieben. Dazu gehört an erster Stelle eine konsequente Ausnutzung der durch die Appropriationslehre eröffneten Möglichkeiten, die man als offenbarungstheologisch fundierte Tiefenschau des im Licht der natürlichen Vernunft gewonnenen Bildes der Welt präsentieren kann<sup>102</sup>. Im

<sup>98</sup> Vgl. Mildenerger (1975: 69f.).

<sup>99</sup> Vgl. Brunner (1960: 238f.).

<sup>100</sup> Vgl. Roth (2002: bes. 137f.).

<sup>101</sup> Vgl. exemplarisch Gunton (1993); Greshake (1997: 219–336).

<sup>102</sup> Vgl. nochmals Schmaus (1962: 86): „Es ist, wie wenn jemand hinter einer Leinwand vorübergeht. Wenn sie nicht beleuchtet ist, dann kann man den hinter ihr Vorübergehenden nicht sehen. Wenn sie beleuchtet wird, dann sieht man einen Schatten vorüberhuschen. So kann bloß der von Gott selbst erleuchtete menschliche Geist hinter den Dingen die schat-

Bereich der immanenten Trinitätsreflexion verbleibt die schon in der frühen Neuzeit vereinzelt anzutreffende These, dass es eine *intentionale* Eigenwirksamkeit der Personen geben könnte, die sich aber im gemeinsamen Handeln nicht auswirkt<sup>103</sup>. Etwas weiter gehen Theologen, die vom jeweiligen *modus subsistendi* der drei Personen in Gott ihren *modus agendi* auch im Resultat bestimmt und voneinander abgegrenzt sehen wollen. Diese Richtung findet sich in der protestantischen Theologie relativ früh<sup>104</sup> und hat sich dort auf breiterer Front durchgesetzt. Das augustinische Axiom begegnet dann in einer leicht erweiterten Variante, die sich aber weiterhin unmittelbar auf die Vätervorgaben berufen kann: „opera Dei ad extra tribus personis communia sunt *sabvo tamen eorum ordine et discrimine*“<sup>105</sup>. In Bezug auf die göttlichen Werke kann unterschieden werden zwischen *opera oeconomica*, in denen eine trinitarische Differenzierung in eigentlicher Weise anzunehmen ist (Sendungen des Sohnes und des Geistes, Erlösungswerke des Sohnes in inkarnierter Gestalt), und *opera attributiva/communia*, die in der Tradition der appropriativen Trinitätslehre als zwar einzelnen Personen zuschreibbare, real aber gemeinsame Werke verstanden werden (vor allem Schöpfungshandeln und göttliches Wirken im Alten Bund)<sup>106</sup>. Der Schritt zu einem expliziten Abrücken von der *opera indivisa*-Vorgabe wird in dieser Distinktion dadurch vermieden, dass man die ökonomisch-personalen Werke zwar „terminativ“ auf eine bestimmte Person bezieht, aber auf der Ebene der Wirkursächlichkeit erneut der gesamten Trinität zuschreibt<sup>107</sup>. So hatte schon Augustinus biblische Szenen, in denen eine einzelne göttliche Person mit Hilfe einer geschöpflichen Wirklichkeit in Erscheinung tritt,

tenhaften Umrisse von Vater, Sohn und Heiligem Geist wahrnehmen. Die Vorderansicht der Dinge erzählt bloß von der Größe und Herrlichkeit des einen göttlichen Wesens.“

<sup>103</sup> Aldrete (1662: disp. 5, s. 3. n. 8–14 [80b–81b], bes. n. 10 [81a]) referiert diese Ansicht als These seines jesuitischen Ordensbruders Juan Martínez de Ripalda *in manuscriptis*, weist sie selbst jedoch zurück.

<sup>104</sup> Petavius (1865: De trin. I. 4, c. 15, n. 8) hat sie dem Calvinisten Johann Heinrich Bisterfeldt in seinem Buch gegen Crellius (De uno Deo, Patre, Filio, ac Spiritu Sancto, mysterium pietatis, contra Iohannis Crelli, Franci, de uno Deo Patre, libros duos breviter defensum, Leiden 1639, 275) zugeschrieben – und zurückgewiesen.

<sup>105</sup> Darauf bezieht sich Strauss (1840: § 31, 458), wenn er schreibt: „Wurde aber hiedurch [sc. durch das augustinische Verständnis der *opera indivisa*, Th. M.] die Wurzel der Unterscheidung der drei Personen bedroht, sofern sie als verschiedene nur durch ihre Offenbarung in besonderen Wirkungen zu erkennen waren: so musste jene Gemeinsamkeit der Wirkungen alsbald wieder durch die Bemerkung eingeschränkt werden, dass sie unbeschadet der Eigenthümlichkeit der einzelnen Personen stattfindet.“

<sup>106</sup> Vgl. etwa Wette (1821: 83); Augusti (1825: 131); Hase (1839: 195f.); Bretschneider (1841: § 68, S. 402).

<sup>107</sup> Vgl. Twisten (1837: § 243, S. 273).

mit dem Axiom des ungeteilten Handelns in Einklang gebracht<sup>108</sup>. Über die Erklärung der trinitarischen „Gotteserscheinungen“ hinaus weist in der Scholastik das Kapitel über die „inneren Sendungen“ der drei göttlichen Personen<sup>109</sup>, die dauerhafte Beziehungen von Sohn und Geist zu rationalen Kreaturen in Entsprechung zu den innergöttlichen Hervorgängen bezeichnen. Ihr einzigartiger Musterfall ist die durch die Inkarnation bedingte Relation der Person des Sohnes zu der von ihm in die hypostatische Union aufgenommenen Menschennatur. Aber auch darüber hinaus kann eine solche unsichtbare Sendung von Sohn und Geist als „*gnädige hypostatische Gegenwart* der göttlichen Person *im Leben* der geschaffenen Natur“<sup>110</sup> anerkannt werden. Im Licht der übernatürlichen Offenbarung erweist sich uns die gnadenhafte Verbindung zu Gott in Glaubenserkenntnis und Liebe als Beziehung zum Vater durch Sohn und Geist, als Hineingezogenwerden in die trinitarische Lebensgemeinschaft, die sich im Himmel vollenden soll<sup>111</sup>. An dieses Lehrstück knüpft die Unterscheidung wirk- und (quasi-)formalursächlicher Bestimmungsverhältnisse an, die noch in Rahners Rede von einer echten trinitarischen „Selbstmitteilung“ Gottes vorausgesetzt ist, durch die zwar eigenpersonale Relationen zu Geschöpflichem konstituiert werden, nicht aber ein distinktes wirkursächliches Handeln zum Vollzug kommt<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Musterbeispiel dafür ist die Stimme des Vaters in der Taufszene, die man zwar als durch alle Personen bewirkt, aber nur die erste Person repräsentierend ansieht. Der Fall ist deswegen besonders interessant, da es sich hier um keine „Sendung“ handeln kann (da der Vater nicht hervorgeht, also auch nicht „gesandt“ werden kann). Vgl. Augustinus, *De trin.* II, 10 (CCSL 50: 101–106, hier bes. 104); daran anknüpfend z. B. in der mittelalterlichen Theologie Albertus Magnus, *Super Lc III*, 22 (Ed. Borgnet XXII, Paris 1894: 292b–293a), in der orthodoxen reformierten Theologie Franciscus Turretinus (1623–1687): Turretinus (1847), *De deo uno et trino*, q. 27, n. 20, p. 252. Eine aktuelle Deutung und Verteidigung der Differenzierung bietet jüngst (Vidu 2016: 106–27).

<sup>109</sup> Vgl. Schell (1885: 164–200).

<sup>110</sup> Scheeben (1943: 448)

<sup>111</sup> Dann kann man mit Schell ebd. 193f. zur Unterscheidung von „Wirken“ und „Sendungen“ sagen: „Das Wirken geht auf ein aussergöttliches, in sich selbst hervorzubringendes Sein; das Senden schafft keine neuen Produkte, sondern bringt die Produkte des aussergöttlichen Wirkens in eine neue Beziehung zu den Produkten und Prinzipien der innergöttlichen Bethätigung.“ Ebd. 181: „Die Sendung als solche bringt kein neues absolutes Sein hervor, sondern nur neue Beziehungen zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste. Wohl aber setzt die Sendung besondere übernatürliche Wirksamkeiten Gottes in dem Geschöpfe voraus, wie die Nachlassung der Sünden, die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade, den eingegossenen Tugenden; andererseits ist sie das Motiv nachfolgender Gnadenthätigkeit Gottes, als der Mitteilung der sieben Gaben, ausserordentlicher Lebensführung, der letzten Zubereitung (*lumen gloriae*) für die seligmachende Gottschauung.“

<sup>112</sup> Vgl. Rahner (1967: 367): „Das Axiom [sc. *opera ad extra indivisa*, Th. M.] hat eine zwingende Gültigkeit nur dort, wo es sich um die ‚suprema efficiens causa‘ handelt (DS 3814). Nicht-



(2) Diese subtilen Abgrenzungen gehen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend verloren, wenn im Rahmen „sozialer Trinitätstheologien“ von der eigenen Wirksamkeit von Vater, Sohn und Geist als Konsequenz ihrer distinkten Personalität (und umgekehrt) gesprochen wird<sup>113</sup>. An die Stelle der strengen Entsprechung zwischen dem einen Handeln Gottes in der Welt und der Einheit seines Wesens tritt hier im Ausgang von einem dreipersonal differenzierten Handeln, das zuweilen – konträr zur augustinischen Vorgabe – von den Einzelpersonen her erst sekundär der trinitarischen Gemeinschaft zugeschrieben wird<sup>114</sup>, die Annahme einer (perichoretisch, kommunial, synergistisch, netzwerkhaft) vermittelten Wesenseinheit. Nun ist das trinitarische Handeln Gottes, wie es der Schrift entnommen werden kann, ein sich in der Geschichte entfaltendes, das vor dem Jüngsten Tag noch nicht an sein Ziel gekommen ist und in dem die Relationen zwischen den drei Personen in sich verändernden Handlungskonstellationen anzutreffen sind. Daraus resultieren wichtige Charakteristika sozialer Trinitätsentwürfe im Unterschied zu der vom *opera indivisa*-Axiom geprägten Tradition.

(a) Unverkennbar und wohl auch unvermeidlich ist die Tendenz, die durch die trinitarische *Communio* gestaltete *oikonomia* als Geschichte Gottes selbst anzusehen. Die Kontinuität zur theologischen Tradition ist dort noch am größten, wo (wie bei Hans Urs von Balthasar) die trinitarische Heilsökonomie als zeitliche Abbildung eines in der immanenten Vorzeitlichkeit Gottes postulierten „Theodramas“ (als Bedingung der Möglichkeit des für die theologische Erkenntnis pri-

approprierte Beziehungen einer einzelnen Person sind möglich, wenn es sich nicht um eine effiziente Ursächlichkeit, sondern um eine quasi-formale Selbstmitteilung Gottes handelt, die ein je eigenes Verhältnis jeder göttlichen Person zu der jeweiligen geschöpflichen Wirklichkeit impliziert.“ Rahner bleibt damit in der durch die Römische Schule oder Scheeben vorgezeichneten Tradition. Allerdings ordnet er deutlicher als die meisten früheren Scholastiker die ungeschaffene Gnade als echte göttliche Selbstmitteilung der Zuwendung geschaffener Gnade vor (anstatt die Sendungen als durch die geschaffene Gnade ermöglicht zu sehen wie auch noch bei Scheeben).

<sup>113</sup> Vgl. etwa Pannenberg (1988: 347): „Wenn die trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist die Form wechselseitiger Selbstunterscheidung haben, dann können sie nicht nur als verschiedene Seinsweisen eines einzigen göttlichen Subjekts, sondern müssen als Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren aufgefaßt werden“; Boff (1987: 162): „Beim Lesen der Heilstaten der göttlichen Drei, wie die Schrift sie uns erzählt, spüren wir: Es handelt sich um drei Subjekte, die miteinander sprechen, sich lieben, sich vertraut aufeinander beziehen.“

<sup>114</sup> So bei Moltmann (1994: 127): „Das Schöpfungswerk wird – gegen die augustinische Tradition – nicht nur dem Vater ‚appropriert‘, obwohl es Werk der ganzen Dreieinigkeit ist. Es ist umgekehrt die Schöpfung ein Produkt der Liebe des Vaters und wird dann der ganzen Trinität zugeschrieben.“

mären heilsgeschichtlichen Wirkens<sup>115</sup>) verstanden wird. Deutlicher wird der Bruch, wo man das trinitarische „Geschehen“ unmittelbar mit dem Sein Gottes identifiziert (als Entfaltung der Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist), das folglich als ein noch nicht abgeschlossenes trinitarisches „Ereignis“, als „Werden“, „Kommen“, „Prozess“ o. Ä. *in der Geschichte* angesehen wird<sup>116</sup>. Das „eine Wesen“ Gottes erscheint dann als eschatologische Zielgröße dieses Werdens. In seiner trinitarischen Konstitution ist es temporal und durch die Relation zur bzw. die Interaktion mit der Welt affizierbar<sup>117</sup>, folglich nicht unwandelbar zu denken; die Unterscheidung zwischen innergöttlichem Geschehen und Handeln Gottes nach außen wird aufgelöst<sup>118</sup> bzw. als nur noch gedanklich vollziehbare angesehen<sup>119</sup>.

(b) Diese trinitätstheologische Option verbindet sich oft mit einer modifizierten Lehre über die göttlichen Eigenschaften, wie sie auch aus anderen Gründen (z. B. Theodizeeproblematik, Aporien bei der Rede über das Vorherwissen Gottes) in der (philosophischen) Theologie der Gegenwart häufig gefordert wird. Im Unterschied dazu läuft die These eines erst aus dem trinitarischen Handeln Gottes zu gewinnenden Wesensbegriffs allerdings auf eine Trinitarisierung der Eigenschaftsbestimmungen als solcher<sup>120</sup> und damit auf eine Depotenzierung natürli-

<sup>115</sup> Das macht den Unterschied zu rein spekulativ ansetzenden Modellen einer immanent-trinitarischen Selbstvermittlung Gottes im 19. Jh. (etwa bei Günther) aus, die aber auch zur Aufgabe des *opera indivisa*-Satzes führen konnten.

<sup>116</sup> Vgl. Varianten bei Jüngel (1980: 270, 274f.); Jüngel (1986: z. B. 504, 510 [Gottes „Menschlichkeit“ als „Ereignis der Gottheit Gottes“], 513); Moltmann (1994: 108f.); Jenson (1997: 221ff.). Im Hintergrund stehen immer die Vorgaben der Trinitätstheologie Karl Barths.

<sup>117</sup> Vgl. Moltmann (1994: 177): „Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück. Die augustinische Unterscheidung zwischen den *opera trinitatis ad extra*, die ungeteilt (*indivisa*) sind, und den *opera trinitatis ad intra*, die geteilt (*divisa*) sind, ist unzureichend. Sie unterstellt Gott *Einheit* nach außen und *Dreieit* nach innen. Das Kreuzesgeschehen (draußen) ist aber nur trinitarisch, d. h. ‚geteilt‘ (*divisa*), und differenziert zu verstehen. Umgekehrt wirkt die Hingabe des Sohnes für uns am Kreuz auf den Vater zurück und verursacht unendlichen Schmerz. Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach außen für seine ganze Schöpfung und *erleidet* zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst. Den *opera trinitatis ad extra* entsprechen von der Schöpfung der Welt an *passiones trinitatis ad intra*. Anders wäre Gott als Liebe gar nicht zu verstehen.“ In diesem Punkt schließt sich auch Pannenberg Moltmann an (vgl. Pannenberg 1988: 341f.) und lehrt, dass „die immanente Trinität selbst, die Gottheit des trinitarischen Gottes, in den Ereignissen der Geschichte auf dem Spiele steht“ (ebd. 358).

<sup>118</sup> Vgl. Moltmann (1994: 109): „Gottes Herrschaft ist nicht nur ein *opus trinitatis ad extra*, sondern zugleich auch ein *opus trinitatis ad intra*. Die augustinische Unterscheidung ist an dieser Stelle nicht richtig.“

<sup>119</sup> Vgl. Jüngel (1980: 275).

<sup>120</sup> Vgl. Schwöbel (2002: 37): „Das trinitarische Handeln Gottes wird so als die Selbstmanifestation des trinitarischen Seins Gottes aussagbar. Als Konsequenz ist jedes Handeln Gottes

cher Theologie gegenüber der Offenbarungstheologie hinaus, wie sie für die protestantische Tradition schon immer prägend gewesen ist<sup>121</sup>.

(c) Sofern soziale Trinitätskonzepte die menschliche Geschichte des inkarnierten „Sohnes“ Jesus von Nazareth mit Gott, dem „Vater“, nicht bloß als Enthüllung ihrer ewigen personalen Relation, sondern auch als deren konkrete Entfaltung verstehen, ist eine starke christologische Kenosisprämisse einzubeziehen. Unter den Vorgaben der Zweinaturenlehre und des *opera indivisa*-Axioms erschien das Handeln Jesu „gemäß der menschlichen Natur“ als ein solches, das durch die Nicht-Identität mit dem Handeln „gemäß der göttlichen Natur“, welches identisch mit dem Handeln von Vater und Geist ist, die personale Relation des Sohnes zum Vater weder evident zum Ausdruck bringt noch diese in irgendeiner Hinsicht modifiziert. Wenn man dagegen dafür plädiert, dass sich die innergöttliche Vater-Sohn-Beziehung unmittelbar in der Beziehung des Vaters zum *Menschen* Jesus realisiert, muss man die durch die chalcedonensischen Vorgaben bedingte Differenzierung des Handelns Christi „gemäß den zwei Naturen“ aufgeben. Genau dies tun (starke) Kenosis-Christologien, indem sie die Inkarnation als Transformation der göttlichen Person des Sohnes in eine menschliche Person ansehen. Im Licht der Geschichte Jesu mit Gott lassen sich dann in grundsätzlicher Weise unterschiedliche Wirksphären aller drei Personen in ihrem Handeln *ad extra* erschließen<sup>122</sup>.

(d) Eine weitere Konsequenz, die in sozialen Trinitätsentwürfen aus der veränderten Sicht des göttlichen Handelns in der Welt gezogen wird, betrifft die Abkehr von der Vorstellung einer einlinigen und invariablen Hervorgangsordnung in Gott. Da ökonomisch nicht bloß ein göttliches Handeln „vom Vater durch den Sohn zum Heiligen Geist“ vorherrscht, sondern „Wandlungen der offenen Trinität“ (J. Moltmann)<sup>123</sup> anzutreffen sind, wird zwar die Relationalität der drei Personen, aber keine „ursprüngliche“ Reihung erschließbar. Weil die überkommene Lehre vom *ordo originis* auch unter anderen Hinsichten Kritik erfährt (etwa wegen der mit dem Primat des Vaters verbundenen Probleme), lassen sie viele Vertreter sozialer Trinitätstheologien ausdrücklich fallen<sup>124</sup>.

als trinitarisches Handeln und jede Eigenschaft Gottes als trinitarische Eigenschaft zu interpretieren.“

<sup>121</sup> Vgl. Jüngel (1980: 274); Pannenberg (1988: 355, 362f.).

<sup>122</sup> Vgl. Pannenberg (1988: 297): „Zur Erkenntnis der innertrinitarischen Unterschiede und Beziehungen, also des inneren Lebens Gottes, kommt es nur durch die Offenbarung des Sohnes, nicht durch unterschiedliche Wirkungssphären des einen Gottes in der Welt. Erst nachträglich lassen sich den bereits bekannten trinitarischen Unterschieden auch spezifische Aspekte in der Einheit des göttlichen Wirkens in der Welt zuordnen.“

<sup>123</sup> Vgl. Moltmann (1994: 110); zur Explikation ebd. 77–111.

<sup>124</sup> Vgl. Pannenberg (1988: 138): „Die als wechselseitige Selbstunterscheidung bestimmten Relationen zwischen den drei Personen lassen sich nicht auf Ursprungsrelationen im Sinne

(3) Soziale Trinitätstheologien behaupten also ein relational-distinktes göttliches Wirken in Entsprechung zur relational-distinkten Personalität (und Wesensgemeinschaft) von Vater, Sohn und Geist. Deutlich andere Akzente setzen dagegen Trinitätskonzeptionen, die von der subjekthaften Einheit Gottes her entworfen sind und die trinitarische Differenzierung eher als funktionales Moment der ökonomischen Selbstmitteilung „Gottes“ an die Welt verstehen, die als solche nochmals auf ihre immanente Möglichkeitsbedingung hin befragt werden kann. Für diese Ansätze gilt: Gott als der Vater erschließt sich uns und macht sich erfahrbar in seinem menschengewordenen Wort, das im Heiligen Geist für uns verstehbar und in uns wirksam wird. Dem trinitarischen „Zeichenprozess“<sup>125</sup> göttlicher Selbstmitteilung entspricht dann die trinitarische Strukturierung christlicher Gotteserfahrung, sofern sie notwendig die Momente des „Gottes vor/über uns“, „an unserer Seite/mit uns“ und „in/durch uns“ einbezieht<sup>126</sup>. Auch diese Akzentuierung der Offenbarungs- und Erfahrungstrinität zielt durchaus auf die Überwindung des *opera indivisa*-Axioms ab. Problematisiert wird in diesem Fall aber nicht so sehr der göttliche Wesensbegriff in seinem ontologischen Primat (unabhängig von dem auch hier im Vergleich zur Tradition ggf. veränderten Verständnis bestimmter Attribute), sondern der Personbegriff in seiner Übernahme aus dem geschöpflichen Bereich auf die „drei“ in Gott. Ähnlich wie in den sozialen Trinitätslehren wird eine innere trinitarische Wesenskonstitution Gottes angenommen, aber nicht als Ergebnis von Interpersonalität, Dialog, *Communio* etc., sondern im Sinne lebendiger Personkonstitution in der (wenigstens aus menschlicher Sicht anzusetzenden) Verbindung dreier *intrapersonaler* perichoretischer Momente, Gründe, Vollzüge<sup>127</sup>. Die trinitarischen Werke verlängern (wenigstens für unser Verstehen) unterscheidbare Dimensionen des immanenten Selbstvollzugs Gottes in die nicht-

der traditionellen Terminologie der Trinitätslehre reduzieren“; ebd. 353: „Die Monarchie des Vaters ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Zusammenwirkens der drei Personen. Sie ist das Siegel ihrer Einheit.“ Ähnlich u. a. Ganoczy (2001: 230); Greshake (1997: 197).

<sup>125</sup> Vgl. die Auslegung bei Härle (2008: 458): „... es ist dreimal ein und derselbe Gott, der sich in Jesus Christus durch seinen Heiligen Geist seinem Wesen nach offenbart und so erkennen lässt. Und da dieser Offenbarungs- bzw. Zeichenprozess überhaupt nur dort stattfindet, wo alle drei Elemente gegeben sind bzw. sich ereignen, darum ist dieser Prozess irreduzibel dreistellig, und darum ist die Trinitätslehre eine angemessene Entfaltung der Aussagen über das Wesen Gottes, wie sie sich aus Gottes weltzugewandtem Wirken, das als Selbstoffenbarung Gottes verstanden wird, ergeben.“

<sup>126</sup> Vgl. etwa Bauckham (1997: 155–64).

<sup>127</sup> Vgl. etwa Schärtl (2014: 104–14). Aus der katholischen Theologie des 19. Jh. wäre eine mögliche Referenz Bolzano (1834: § 110, S. 167): Die drei „Personen“ sind „drei besondere Gründe (subjecta) in Gott [...] aus welchen drei verschiedene Wirkungsarten entspringen“, die aber „mit diesem [Gott] selbst nicht zu vermengen sind“.

göttliche Sphäre hinein<sup>128</sup> und können in ihrer Eigenheit anerkannt werden, weil anders als in der traditionellen nicänischen Sicht nicht alle drei für sich genommen nochmals als distinkt subsistierende, selbstbewusste und freie Träger aller göttlichen Eigenschaften und Handlungen betrachtet werden müssen; dies sind sie nur, sofern sie gemeinsam das eine Gott-Subjekt begründen. Karl Rahners Trinitätstheologie ist ein Beispiel für dieses Paradigma, sofern sie einerseits entschieden für eine Anerkennung der heilsgeschichtlichen Differenzierung von Vater, Sohn und Geist in der göttlichen Selbstmitteilung votiert, andererseits aber statt von drei „Personen“ im univoken Sinn des modernen Verständnisses lieber von drei „distinkten Subsistenzweisen“ Gottes sprechen möchte, die hinsichtlich ihrer Subjekthaftigkeit (konzentriert im Vermögen zu „sprechen“) nicht unerheblich differieren und erst in ihrer Verknüpfung den genannten Selbstvollzug Gottes (*ad intra et extra*) verstehbar machen. Rahner wird deswegen regelmäßig als einer der Überwinder der mit dem *opera indivisa*-Satz verbundenen Trinitätstheologie gepriesen – und zugleich nicht weniger selten als Modalist angeklagt. Der innere Zusammenhang beider Theorieaspekte, der bei seinen Interpreten oft im Dunkeln bleibt, liegt auf der Hand.

### 3.3 Ein systematisches Fazit

Ich möchte mit einigen thesenartigen Bemerkungen schließen, die sich zugleich als Zusammenschau und Anstoß für die weitere Debatte über eine angemessene Theorie des trinitarischen Handelns Gottes in der Welt verstehen.

(1) Wenn man den seit dem 4. Jahrhundert in Ost und West anerkannten pronicänischen Orthodoxiekriterien in vollem Umfang entsprechen möchte, d. h. die göttliche Wesensidentität zugleich mit der Dreiheit von Subsistenzen behaupten will, die *allein relational voneinander* zu unterscheiden sind, wird man kaum eine Alternative zum *opera indivisa*-Axiom in der von Augustinus her durch die Scholastik entfalteteten Gestalt finden. Es wahrt sowohl die strenge Entsprechung zwischen den göttlichen Handlungen und dem Wesen als ihrem Formalprinzip als auch die Gleichheit der drei Personen in ihrer Funktion als Träger dieser Handlungen. Die Appropriationenlehre als sekundäre Differenzierung des einen göttlichen Wirkens, bedingt durch die Offenbarung des *ordo originis* in Gott, wie auch

<sup>128</sup> Vgl. die Formulierung bei Rahner (1967: 384): „In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprünglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich ‚nach außen‘ selbstmitteilen kann.“

die Option, eigenpersonale Relationen des Sohnes und (vielleicht auch) des Geistes außerhalb der Kategorie der Wirkursächlichkeit anzuerkennen, ermöglichen unter diesen Vorzeichen bis zu einem gewissen Umfang die heilsgeschichtliche Ausgestaltung der Trinitätstheologie. Klar ist aber, dass die Grundlegung des Glaubens an eine Trinität, deren Personen aufgrund des numerisch einen Wesens numerisch ungeteilte Wirkungen hervorbringen, nicht allein von der heilsgeschichtlichen Ereignisebene her, sondern aus der Wortoffenbarung zu erfolgen hat. Gottes Handeln in der Welt enthüllt in dieser Sicht (bis zu einem bestimmten Grad) zwar Gottes „Wesens-Was“, aber beantwortet die Frage, „wer“ hier handelt, nicht in präziser Weise. Die „Entfunktionalisierung“ der ökonomischen Trinität auf der Ereignis- und Erfahrungsebene muss man als theologischen Preis für die Vereinbarkeit von Personentrinität und Wesenseinheit akzeptieren.

(2) Will man über diese Vorgabe hinausgehen, muss man das Verhältnis von „Wesen“ (und dem durch das Wesen bestimmten Handeln) und „Personen“ (den Trägern des Handelns) anders bestimmen, als die theologische Orthodoxie im Anschluss an die altkirchlichen Konzilien dies getan hat. Es ergeben sich zwei Optionen, die jeweils in der Hervorhebung eines Moments bestehen, das im traditionellen Dogma präsent war, aber dort durch die gleichzeitige Betonung des korrespondierenden Aspekts gewissermaßen neutralisiert wurde.

(a) Soziale Trinitätstheologien lösen die perichoretische Einheit der drei Handlungsträger von der Voraussetzung ihrer Definition als *göttliche* Personen über die numerisch eine Wesenheit, indem sie diese als Resultat der Perichorese klassifizieren. Damit wird der „göttlichen Wesenheit“ (zumindest logisch) eine dreifache „Person-Wesenheit“ vorangestellt, die als solche Eigen-Sein wie Eigen-Handeln von Vater, Sohn und Geist bestimmt. Aus der Perspektive der traditionellen *opera indivisa*-Lehre kann man diesem Ansatz verschiedene Anfragen entgegenhalten.

(aa) Gott ist in seinem Handeln – vor allem als Schöpfer und Erhalter der Welt – mit der natürlichen Vernunft ohne Rekurs auf eine trinitarische Konstitution widerspruchsfrei denkbar, bei Anerkennung bestimmter philosophischer Zugänge zur Gottesfrage sogar in seiner Einheit aus den geschöpflichen Wirkungen sicher erschließbar. Wer beides in Frage stellt, negiert den Anspruch natürlicher Theologie und beraubt das Christentum einer offenbarungsunabhängigen Basis zur Verständigung mit Philosophien oder Religionen, die Gott monopersonal denken. Ihnen müsste die Möglichkeit, einen konsistenten Begriff von Gott als Schöpfer zu entfalten, letztlich abgesprochen werden<sup>129</sup>.

(bb) Wenn man offenbarungstheologisch zum Urteil kommt, dass Gottes Wesen nur aus einer Synergie dreipersonalen Handelns erschließbar sein soll, muss man zumindest aus den Offenbarungsurkunden ein solches distinktes Handeln in

<sup>129</sup> Vgl. nur die Ausführungen bei Greshake (1997: 219–25).

hinreichender Klarheit aufweisen können. Dieser Aufweis scheidert allerdings daran, dass die Heilige Schrift (auch des Neuen Testaments) sowohl immer wieder die Einheit des „göttlichen“ Handlungssubjekts betont als auch in ihren „trinitarischen“ Differenzierungen vage und uneinheitlich bleibt. Dies betrifft erstens die Tatsache, dass die Subjekthaftigkeit der drei nicht in identischer, sondern höchst ungleichgewichtiger Weise zutage tritt: Der Vater ist das göttliche Handlungssubjekt schlechthin; der Sohn wird als solches nur im Ausgang von der menschlichen Mittlerätigkeit Jesu erschließbar und ist dabei stets dem Vater zugeordnet; ob die Subjekthaftigkeit des Geistes im Blick auf sein Handeln eine distinkte neben derjenigen „Gottes (des Vaters)“ ist, bleibt noch mehr zweifelhaft. Hinzu kommt als zweite Beobachtung, dass Vater, Sohn und Geist oft nur verschiedene Aspekte ein und derselben Handlung zugeschrieben werden, so dass sich eine Aufteilung auf unterschiedliche Handlungsträger, die kooperieren, weniger nahelegt als die Unterscheidung bestimmter Dimensionen im Wirken eines einzigen Handlungs-subjekts. Genauso erfolgt die Zuschreibung eigener Wirksphären an Vater, Sohn und Geist nicht eindeutig und konsequent, sondern häufig eher variabel und konfus<sup>130</sup>. Dann aber ist auch eine „trinitarische Gotteserfahrung“ (ganz abgesehen von prinzipiellen Problemen mit dem Begriff einer „Erfahrung Gottes“ im irdischen Leben) kein sicherer Beleg für ein distinktes trinitarisches Handeln distinkter Personen. Ist dagegen die trinitarische Auslegung des Handelns Gottes erst Resultat eines auf anderem Wege zu begründenden Trinitätsglaubens, kehren wir in den Bereich der appropriativen Zuschreibungen zurück.

(cc) Keine Handlung des *Menschen* Jesus kann im Blick allein auf sie selbst evident als *göttliche* erwiesen werden. Die Differenz zwischen beiden Handlungstypen liegt für die rationale Reflexion auf der Hand; die christologische Zweinaturenlehre hat sie immer betont. Die Zuschreibung menschlicher Handlungen an ein göttliches Subjekt ist nur nachvollziehbar, wenn dessen Identität unabhängig von ihnen erwiesen werden kann. Eine starke Kenosis-Christologie ist in diesem Punkt in keiner besseren Ausgangsposition als die traditionelle Zweinaturenlehre, weil sie die Identität Jesu mit einem ewigen göttlichen Sohn nicht aus dem Blick auf seine menschlichen Worte und Taten, sondern nur „extrinsezistisch“ (vor

<sup>130</sup> Dies gibt auch ein deutlich zum sozialen Trinitätsverständnis tendierender Theologe wie H. U. von Balthasar (1985: 11) zu: „So bleibt die Trennungslinie zwischen dem Werk des Logos und den Werken des Pneuma eine künstliche. Es gibt Werke, wie die Einsetzung der Eucharistie und deren Fortsetzung durch die Jahrtausende – und es gibt zahlreiche andere ähnliche –, die wir nicht dem Einen oder dem Andern zuschreiben können.“ Es sei „nie zu vergessen [...], daß der unteilbare dreieinige Gott alle Heilstaten in Einheit vollbringt, und doch jede Hypostase nach ihrem Eigensein wirkt.“ Ob man die Klarheit der Aussage fördert, wenn man behauptet, dass „eine Person [...] (ökonomisch) auch die Eigenschaft der andern verkörpern und vertreten“ könne (Balthasar 1983: 83), sei dahingestellt.

allem durch das Auferweckungshandeln des Vaters am Gekreuzigten) zu begründen vermag. Darüber hinaus ist sie mit schwerwiegenden (christologischen und trinitätstheologischen) Problemen eigener Art belastet<sup>131</sup>.

(dd) Es entsteht der Eindruck einer *petitio principii*, wenn Vater, Sohn und Geist als Personen mit je eigenem (doch wohl göttlichem) Handeln betrachtet werden, göttliches Handeln (und Wesenssein) im Vollsinn aber erst als Resultat ihrer Synergie gelten soll. Zugleich stellt sich die Frage, ob ein solches Kompositionsmodell nicht einigen für die Gott-Welt-Unterscheidung unverzichtbaren Gottesattributen (wie Einfachheit als Nicht-Zusammengesetztheit und Unveränderlichkeit) widerspricht und ob am Ende der Tritheismusvorwurf noch abzuwehren ist.

(b) Die alternative Modifizierung der orthodoxen Trinitätstheologie zielt darauf ab, die notionalen Unterschiede zwischen Vater, Sohn und Geist nicht bloß wie die Scholastik im Gefolge Augustins vom essentialen Selbstvollzug des göttlichen Geistsubjekts her zu *illustrieren*, zugleich aber die indistinkte Subsistenz aller drei zu betonen und ihnen darum auch die gleichen essentialen Prädikate und Handlungsvollzüge *ad extra* zuzuschreiben. Stattdessen identifiziert sie die notionalen Differenzen, die in der geschichtlichen Selbstmitteilung (als deren Struktur erkennbar werden, mit einer (wenigstens *quoad nos* anzuerkennenden) Selbstdifferenzierung des einen göttlichen Subjekts, so dass sich ökonomische und immanente Trinität direkter entsprechen als in der traditionellen Annahme des ungeteilten Werkes dreier Handlungsträger. Damit ordnet man die (im modernen Sinn) „personale“ Qualifizierung Gottes in seiner Wesenheit der Qualifizierung der drei heilsgeschichtlich erhebaren Subsistenzmodi vor, erkennt letztere aber als echte innere (Quasi-)Konstitutivmomente und zugleich als Offenbarungsinstanzen der so verstandenen Personalität an. Auch dieses Konzept sieht sich verschiedenen Anfragen ausgesetzt.

(aa) Der zentrale Einwand gegen dieses Modell geht von der im Neuen Testament unbezweifelbaren und später in der Inkarnationstheologie reflektierten Vater-Sohn-Differenz aus: Wenn das „Ich“ Jesu in Unterscheidung zum „Du“ des Vaters keine echte immanent-theologische Entsprechung besitzt, droht die fundamentale offenbarungstheologische Prämisse, dass sich „Gott in der Geschichte so zeigt, wie er von Ewigkeit her ist“, ins Wanken zu geraten. Die seit der Väterzeit zentrale Begründung der Trinitätstheologie von den Ich-Aussagen Jesu her (vor allem bei Johannes), die eine Seins- und Bewusstseinskontinuität zwischen inkarniertem und präexistentem Sohn voraussetzt, gerät damit a priori in Gefahr, ihr Fundament zu verlieren. Stattdessen scheint ein neuzeitlich-idealistisches Modell des Selbstvollzugs eines absoluten Geistes in das biblische Zeugnis

<sup>131</sup> Vgl. dazu Marschler (2015: 101–28).



hineininterpretiert und gegen den Wortsinn der göttlichen Selbstkundgabe zum Maßstab genommen zu werden.

(bb) Es wird fraglich, ob die neutestamentliche Rede über Gott unter dieser Prämisse noch in der Lage ist, ein echtes *Proprium* gegenüber dem alttestamentlichen Zeugnis zu begründen, in dem eine funktionale, bestimmte Weisen der Hypostasierung nicht ausschließende Differenzierung des Wirkens Gottes in der Welt ebenfalls schon anzutreffen ist. Auch die Verteidigung des christlichen Gottesverständnisses gegenüber dem Wahrheitsanspruch des Islams scheint damit geschwächt zu werden. Interpretationen, die in der dogmatischen Trinitätstheologie der Kirche eine geistesgeschichtlich nachvollziehbare, sachlich aber in Aporien führende Verfremdung des ursprünglichen biblischen Monotheismus betrachten, könnten sich dadurch bestätigt sehen<sup>132</sup>.

(cc) Die Inhalte der ersten beiden Punkte bilden sich immanent-theologisch in der Frage ab, ob die dem Monopersonalismus zuneigende Option, die den Trinitarismus zu integrieren versucht, letztlich nicht einem Monarchianismus entgegenstrebt. Da allein der Vater „sprechend“ ist, bleibt er allein Aktzentrum und Wurzel göttlicher Subjektivität, auch wenn sein Selbstvollzug von Ewigkeit her wie in der Zeit in Logos und Geist entfaltet gedacht wird.

(dd) Der gegenüber dem „sozialen“ Modifizierungskonzept erhobene Vorwurf, dass der Begriff des göttlichen Wesens durch die Annahme einer inneren Konstitution real-distinkter Momente bzw. Vollzüge die scharfe Abgrenzung zum Geschöpflichen verliert, lässt sich gegenüber dem zuweilen unter dem Titel „Latin Trinitarianism“ verhandelten zweiten Ansatz wiederholen. Die Distinktion von „sub-personalen Komponenten“ eines göttlichen Wesens-Subjekts scheint ganz ähnliche Konsequenzen zu haben wie diejenige „inter-personaler Teilgeber“ in einer Wesens-*Communio*: nämlich die Involvierung Gottes in den Weltprozess – wenigstens sofern man in beiden Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte nicht bloß als Kundgabe bzw. Abbildung seiner inneren Konstitution ansieht, sondern sie mit dem Ereignis des göttlichen Selbstvollzugs als solchem identifiziert (worauf Rahners Grundaxiom, wörtlich verstanden, hinausläuft). Das prozessuale Verständnis Gottes lässt möglicherweise die Frage nach einem intra- oder inter-personalen Paradigma der Selbstkonstitution in den Hintergrund treten und bietet sich sogar als Metaperspektive der dialektischen Vereinigung beider Denkmodelle an<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> Vgl. Ohlig (1999).

<sup>133</sup> So kann Jenson (1997: I, 221ff.) den „einen Gott“ durch die drei Begriffe „Ereignis“, „Person“ (im Singular!) und „Konversation“ bestimmen, wobei der erste die beiden anderen in ihrer Gegensätzlichkeit zu vermitteln scheint.

(3) Jede Abwandlung des *opera indivisa*-Axioms erweist sich damit als folgenreicher Eingriff in die Gesamtarchitektur der Trinitätstheologie. Sie muss sich nicht bloß vor dem formalen Normanspruch der altkirchlichen Lehre rechtfertigen, sondern auch in einer umfassenden Diskussion derjenigen Verhältnisbestimmungen von Personen und Wesen, Pluralität und Einheit in Gott bewähren, in die eine veränderte Sicht des trinitarischen Handelns notwendig einzubetten ist.

## Bibliographie

- Aldrete, B. 1662. *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, tom. 1.* Lyon.
- Arriaga, Rodrigo d. 1669. *Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae.* Lyon.
- Athanasius. 2010. *Die Dogmatischen Schriften: Lfg. 4: Epistulae I–IV ad Serapionem.* Hg. v. Kyriakos Savvidis. Werke Bd. 1, Teil 1. Berlin: De Gruyter.
- Augusti, Johann-Christian-Wilhelm. 1825. *System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche im Grundrisse dargestellt.* 2. vern. u. verb. Ausg. Leipzig.
- Ayres, Lewis. 2000. „The Fundamental Grammar of Augustine’s Trinitarian Theology.“ In *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, hg. v. Robert Dodaro. 1. publ., 51–76. London.
- . 2004. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology.* Oxford: Oxford Univ. Press. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0616/2004018128-d.html>
- . 2010. *Augustine and the Trinity.* Cambridge, New York.
- Baars, Arie. 2008. „Opera Trinitatis Ad Extra Sunt Indivisa“ in the Theology of John Calvin.“ In *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, hg. v. Herman J. Selderhuis, 131–41. Göttingen.
- Balthasar, Hans U. von. 1983. *Das Endspiel.* Theodramatik IV. Einsiedeln.
- . 1985. *Wahrheit Gottes.* Theologie 2. Einsiedeln.
- Barnes, Michel. 1997. „One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic.“ In *Historica, theologica et philologica, critica et philologica*, hg. v. Elizabeth A. Livingstone, 5–23. *Studia patristica* v. 29. Leuven.
- . 2001. *The Power of God:  $\Delta\acute{\iota}\omega\kappa\upsilon\varsigma$  in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology.* Washington, D.C.
- Bauckham, Richard. 1997. „Jürgen Moltmann’s The Trinity and the Kingdom of God, and the Question of Pluralism.“ In *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, hg. v. Kevin J. Vanhoozer, 155–64. Grand Rapids, Mich.
- Blowers, Paul M. 2012. *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety.* Oxford: Oxford Univ. Press.
- Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott.* 1. Aufl. Bibliothek Theologie der Befreiung Gott, der sein Volk befreit. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Bolzano, Bernard. 1834. *Lehrbuch der Religionswissenschaft* III/1. Sulzbach.
- Boyer, Charles. 1957. *Tractatus de deo creante et elevante.* Rom.
- Bretschneider, Karl G. 1841. *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe.* 3. Aufl. Leipzig.
- Brunner, Emil. 1960. *Die christliche Lehre von Gott.* 3. Aufl. Dogmatik 1. Zürich, Stuttgart.

- Bruns, Christoph. 2013. *Trinität und Kosmos: Zur Gotteslehre des Origenes*. Adamantiana 3. Münster.
- Collins, Paul M. 2008. *The Trinity: A guide for the perplexed*. London, New York.
- Cox, Ronald R. 1996. *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 145. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Cvetkovic, Vladimir. 2011. „St Gregory’s Argument Concerning the Lack of Διάστημα in the Divine Activities from Ad Ablabium.“ In *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism; Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17 – 20 September 2008)*, hg. v. Volker H. Drecoll und Margitta Berghaus. Supplements to Vigiliae Christianae 106. Leiden: Brill.
- Der Glaube an den dreieinen Gott: Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie*. 2006. Die deutschen Bischöfe Nr. 83. Bonn.
- Douglass, Scot. 2011. „The Trinity and Textuality or Der Ursprung des Textwerkes.“ In Drecoll und Berghaus, *Gregory of Nyssa*.
- Drecoll, Volker H. 1996. *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66. Göttingen.
- Drecoll, Volker H. und Margitta Berghaus, Hg. 2011. *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism; Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17 – 20 September 2008)*. Supplements to Vigiliae Christianae 106. Leiden: Brill.
- Du Roy, Olivier. 1966. *L’intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin*. Patis.
- Emery, Gilles. 1995. *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d’Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*. Paris.
- Ganoczy, Alexandre. 2001. *Der dreieinige Schöpfer: Trinitätstheologie und Synergie*. Darmstadt.
- Greshake, Gisbert. 1997. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg im Breisgau.
- Grillmeier, Alois. 1990. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. 3. Aufl. Freiburg im Breisgau.
- Gunton, Colin E. 1993. *The One, the Three and the Many: Creation and the Culture of Modernity. the Bampton Lectures 1992*. Oxford.
- Härle, Wilfried. 2008. „Ausgerechnet drei.“ In *Spurensuche nach Gott: Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre*, hg. v. Wilfried Härle, 435–58. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Hase, Karl v. 1839. *Huterus redivivus: Oder: Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. 2. Aufl. Leipzig.
- Hengel, Martin. 2002. „Präexistenz bei Paulus?“ In *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*, 262–301. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 141. Tübingen.
- Hübner, Reinhard M. 1999a. „Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10,9–12 und X,27,1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian.“ In *Der Paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, 39–94. Supplement to Vigiliae Christianae Vol. 50. Leiden: Brill.
- . 1999b. „Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός: Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch.“ In *Der Paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, 207–40. Supplement to Vigiliae Christianae Vol. 50. Leiden: Brill.
- Isaye, Gaston. 1937. „L’unité de l’opération divine dans les écrits trinitaires de Saint Grégoire de Nysse.“ *Recherches de Science Religieuse* 27: 422–39.

- Jenson, Robert W. 1997. *Systematic Theology: Vol. 1: the Triune God*. New York, Oxford.  
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=32660>.
- Jüngel, Eberhard. 1977. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen.
- . 1980. „Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität: Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendenterm Urgrund der Heilsgeschichte.“ In *Theologische Erörterungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 265–75. Beiträge zur evangelischen Theologie 88. Tübingen.
- Kleutgen, Joseph. 1867. *Die Theologie der Vorzeit: Bd. 1*. 2. Aufl. Münster.
- Lashier, Jackson. 2014. *Irenaeus on the Trinity*. Supplements to Vigiliae Christianae 127. Leiden: Brill.
- Marschler, Thomas. 2007. *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 71. Münster.
- . 2011. „Die Empfängnis Jesu ‚durch den Heiligen Geist‘ in der scholastischen Christologie der frühen Neuzeit.“ *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (4): 329–42.
- . 2015. „Kenosischristologie: Strukturen und Probleme.“ In *Die Wahrheit ist Person: Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik; Festschrift für Karl-Heinz Menke*, hg. v. Julia Knop, Magnus Lerch und Bernd J. Claret, 101–28. Regensburg.
- McDonough, Sean M. 2009. *Christ as Creator: Origins of a New Testament Doctrine*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Mildenberger, Friedrich. 1975. *Gotteslehre: Eine dogmatische Untersuchung*. Tübingen.
- Moltmann, Jürgen. 1994. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. 3. Aufl. Gütersloh.
- Montoya, Ruiz d. 1629. *de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*. Paris.
- Muller, Richard A. 2003. *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, Ca. 1520 to Ca. 1725 Vol. 4: the Trinity of God*. Grand Rapids, Mich.
- Ohlig, Karl-Heinz. 1999. *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*. Mainz.
- Olivares, Estanislao. 1986. „Diego Ruiz de Montoya (1562–1632): Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía.“ *Archivo Teológico Granadino* 49: 5–129.
- Palmieri, Domenico. 1878. *Tractatus de Deo creante et elevante*. Rom.
- Pannenberg, Wolfhart. 1988. *Systematische Theologie I*. Göttingen.
- Petavius, Dionysius. 1865. *Dogmata theologica Dionysii Petavii*. Hg. v. J. B. Fournials. Paris. tom. 3.
- Radde-Gallwitz, Andrew. 2011. „Ad Eusta Thium De Sancta Trinitate.“ In Drecoll und Berg-haus, *Gregory of Nyssa*.
- Rahner, Karl. 1967. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.“ In *Mysterium salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2*, hg. v. Johannes Feiner und Magnus Löhrer, 317–401. Einsiedeln u. a.
- Roth, Michael. 2002. *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*. Theologische Bibliothek Töpelmann 117. Berlin, New York.
- Schärtl, Thomas. 2014. „Trinitätslehre.“ In *Dogmatik heute*, hg. v. Thomas Marschler und Thomas Schärtl, 62–130. Regensburg.

- Scheeben, Matthias J. 1943. *Handbuch der katholischen Dogmatik: Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*. 2. Aufl. Hg. v. Michael Schmaus. Gesammelte Schriften IV. Freiburg.
- Scheffczyk, Leo. 1996. *Der Gott der Offenbarung: Gotteslehre*. Katholische Dogmatik 2. Aachen.
- Schell, Herman. 1885. *Das Wirken des dreieinigen Gottes*. Mainz.
- Schmaus, Michael. 1962. *Gott der Schöpfer*. 6. Aufl. Katholische Dogmatik. München.
- . 1985. „Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche.“ In *Renovatio et reformatio: Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter; Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern*, hg. v. Manfred Gerwing und Godehard Ruppert, 71–79. Münster.
- Schmid, Heinrich. 1983. *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt*. 10. Aufl. Hg. v. H. G. Pöhlmann. Gütersloh.
- Schröder, Richard. 1983. *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik*. Beiträge zur historischen Theologie 67. Tübingen.
- Schwöbel, Christoph. 2002. „Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens: Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik.“ In *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, 25–51. Tübingen.
- Strauss, David F. 1840. *Die christliche Glaubenslehre: Bd. 1*. Tübingen.
- Tromp, Sebastian. 1960. *Corpus Christi quod est Ecclesia. Tom. tertius. De Spiritu Christi anima*. Rom.
- Turretinus, Franciscus. 1847. *Institutio theologiae elencticae* 1. Edinburgh.
- Twisten, August D. C. 1837. *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche* 2. Hamburg.
- Vidu, Adonis. 2016. „Trinitarian Inseparable Operations and the Incarnation.“ *Journal of Analytic Theology* 4: 106–27.
- Wette, Wilhelm M. L. d. 1821. *Lehrbuch der christlichen Dogmatik: Bd. 2*. Berlin.