

Thomas Marschler

Das Ich in der Trinität

Gotteslehre und Subjektproblematik in der Jesuitenscholastik der frühen Neuzeit

1. Modernes Subjektdenken als Problem für die christliche Lehre von Gott

(1) Das Nachdenken über Geist ist in der neuzeitlichen Philosophie untrennbar verbunden mit dem Nachdenken über Selbstbewusstsein. Durch geistige Eigenschaften ausgezeichnete individuelle Substanzen heißen nach der berühmten Definition des Boethius Personen¹, und für sie wird in der Neuzeit eine Weise der Subjektivität, die sich in Selbstbewusstsein und der Fähigkeit zum Vollzug freier Akte manifestiert, als primäres Definitionselement angesehen. Eine Person zu sein, ist mit der Fähigkeit verknüpft, sprachlich auf sich selbst mit dem indexikalischen Ausdruck *Ich* zu referieren²; sich auf sich selbst *als sich selbst* beziehen zu können, zeichnet Personen gegenüber anderen mit Bewusstsein ausgestatteten Lebewesen aus. Der Selbstreferenz kommt nicht bloß eine einzigartige Gewissheit zu, sondern sie ist auch nicht vollständig durch Beschreibungen in der dritten Person zu ersetzen. Als *Ich* unterscheidet sich die Person von allem anderen (*Ich* vs. *Nicht-Ich*) und in besonderer Weise von anderen Personen (*Ich* vs. *Du*).³ Die Erste Person-Perspektive kann als alle geistigen Vollzüge begleitende Position des Subjekts angesehen werden: *Ich* behaupte die Wahrheit einer Aussage, äußere einen Wunsch, beschreibe ein Gefühl etc. Als vorbegriffliches bzw. nicht-propositionales Mit-sich-selbst-Vertrautsein liegt sie sogar allen mentalen Akten zugrunde.

¹ Vgl. BOETHIUS, *Contra Eutychen* III, 84.

² Vgl. BAKER, *Persons and Bodies*, 91: „A first-person perspective is a defining characteristic of all persons, human or not. From a first-person point of view, one can think about oneself as oneself and think about one's thoughts as one's own.“

³ Vgl. GÖCKE, *A Theory of the Absolute*, 148: „The only plausible candidate for the intrinsic individuation of different subjects of experience is to be found in the assumption that they are distinct *modes of subjectivity*. What it really is to be me is not what it really is to be you, and the reason is that what I really am is a different *mode of subjectivity* from the one you really are.“

(2) Für die christliche Gotteslehre bringt diese Beschreibung geistiger Wesen gleich mehrere Herausforderungen mit sich.

(a) Erstens stellt sich die Frage, ob Gott (als Gott) in univoker Weise als Besitzer einer irreduziblen Erste Person-Perspektive beschrieben werden kann wie menschliche Personen. Nicht nur im theistischen Personalismus der Gegenwart, sondern auch schon im klassischen Theismus scheint dies einerseits recht problemlos zugestanden zu werden. Thomas von Aquin etwa lehrt, dass Gott „sich selbst“ erkennt (und zwar „durch sich selbst“ in vollkommenster Form⁴, komprehensiv⁵, und in Unterscheidung von „anderem“⁶) und „sich selbst“ liebt⁷ bzw. will⁸. Aufgrund des Besitzes des „vollkommenen Gutes der Vernunftnatur“ ist Gott zuhächst „selig“⁹, eine Eigenschaft, die als reflexive Bewertung des eigenen Erkennens noch enger an Subjektivität gebunden ist als das Erkennen selbst. Wie andere christliche Theologen greift Thomas in seiner Lehre über Gottes Eigenschaften zum Beleg ohne weitere Erläuterung auf Schriftaussagen (vor allem des Alten Testaments) zurück, in denen Gott von sich selbst unter der Verwendung des Pronomens *Ich* spricht.¹⁰ Wenn man darin nicht bloß uneigentliche Rede sehen will, muss die Definition von Personen durch Zuschreibung einer Erste Person-Perspektive auch auf Gott anwendbar sein.¹¹ Andererseits droht die Zuschreibung einer Erste Person-Perspektive an Gott das Absolute zu verendlichen und weckt damit denselben Verdacht der anthropomorphen Verzeichnung, wie er in der Moderne häufig gegen den Personbegriff in Anwendung auf Gott geäu-

⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, c. 47.

⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 14, a. 2–3 c.

⁶ Vgl. ebd., q. 14, a. 5 c.; *Summa contra Gentiles* I, c. 49.

⁷ Vgl. *Summa theologiae* I, q. 9, a. 1 ad 1.

⁸ Vgl. *Summa contra Gentiles* I, c. 74: „Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas. (...) Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi“; I, c. 75: „Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat.“

⁹ Vgl. *Summa theologiae* I, q. 26, a. 1–2.

¹⁰ Vgl. etwa ebd., q. 2, a. 3 s.c. (Ex 3,14); I, q. 3, a. 3 s.c.; I, q. 16, a. 5 s.c. (Joh 14,6); I, q. 8, a. 2 s.c. (Jer 23,24); I, q. 9, a. 1 s.c. (Mal 3,6).

¹¹ Dies wird auch in der modernen Religionsphilosophie, die häufig um Modelle eines personalen Theismus kreist, anerkannt. Vgl. HILL, *Divinity and Maximal Greatness*, 45, Anm. 34: „It might be claimed that no divine being has a distinctive perspective, but this seems strange. Why could a divine being not think of himself using the concept expressed by ‘I’? Certainly in Scripture, God describes himself using the word ‘I’ or equivalent many times. In any case, this suggestion will not deal with indexicals such as ‘now’. If a divine being is in time then he has to be able to use the concept of ‘now’, else he will be ignorant. This fact might be used as an argument for atemporality, but the price of claiming that no divine being can think of himself using the concept expressed by ‘I’ is too high a price to pay.“

ßert wurde. Es ist ausgeschlossen, dass Gott eine Ich-,Perspektive' gleich der unseren zuzuschreiben ist, wenn er *alles* Erkennbare allein *in sich* erkennt, wenn also alle Inhalte des göttlichen Erkennens Aspekte seiner (noch dazu nicht-diskursiven, sondern in einem einzigen, einfachen, unvermittelten, zeitlosen Akt vollzogenen) Selbst-Explikation sind, da sein Erkennen als *actus purus* mit dem Erkannten strikt identisch sein muss. Sind die *alia a se*, die Gott dabei nach Thomas von Aquin erfasst, also im strikten Sinn nicht eher *non alia*, und ist folglich seine Ich-Perspektive nicht wie bei uns erster Unterscheidungsgrund gegenüber allem anderen, sondern vielmehr Ausweis metaphysischer Verbundenheit mit allem anderen? Die Tatsache, dass der wesenhafte Vollzug der göttlichen Selbsterkenntnis von den Theologen seit dem 13. Jahrhundert meist vorgängig zu und unabhängig von der Reflexion der (Drei-)Personalität erörtert wird, markiert die Differenz gegenüber menschlichen Personen zusätzlich.

(b) Zweitens ergibt sich auf der Basis moderner Aussagen über die Irreduzibilität der Erste Person-Perspektive endlicher Personen die Frage, ob als ihre Konsequenz die traditionellen Bestimmungen der Allwissenheit Gottes (als Wissen um alles Wissbare) nicht widerlegt sind bzw. zumindest einer deutlichen Einschränkung bedürfen. Dieses in der Religionsphilosophie seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts bis heute intensiv besprochene Problem¹², dem die Frage verwandt ist, ob Gott an allen subjektiven Erlebnisgehalten endlicher Wesen (*qualia*) Anteil zu nehmen vermag, wurde m. W. von den Vertretern des klassischen Theismus im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit noch nicht explizit behandelt. Thomas sagt zwar, dass Gott „alles erkennt, was immer durch die Kreatur geschehen, gedacht oder gesagt werden kann und auch, was immer sie tun kann“¹³, spricht aber nicht darüber, ob Gott den *Erkenntnisstandpunkt* jeder einzelnen Kreatur einzunehmen vermag. Man darf aber annehmen, dass er eine so verstandene ‚Omnisubjektivität‘ und damit auch die Fähigkeit, spezifisch endliche Subjektperspektiven einzunehmen, für einen unendlichen und zeitlosen Gott als unnötig, ja als unmöglich bezeichnet hätte, weil letztere als defizitär gegenüber dem absoluten Erkenntnismodus Gottes einzuschätzen sind. Sie brächten zudem für Gott höchst problematische Konsequenzen mit sich; er müsste dann – zumindest virtuell oder im Sinn einer vollkommenen Empathie¹⁴ – *in persona creaturae*

¹² Stellvertretend für viele Beiträge sei hier verwiesen auf die knappe Problemskizze bei OPPY, *Describing Gods*, 228–233, und den Abschnitt 4.2 *Omniscience and Knowledge de se* in: WIERENGA, Art. Omniscience.

¹³ *Summa theologiae* I, q. 14, a. 9 c.

¹⁴ In diese Richtung weist der Lösungsvorschlag von ZAGZEBSKI, *Omnisubjectivity*; vgl. hier 38: „I think, then, that there are strong arguments in favor of the position that God’s omnisubjectivity extends to a total grasp of all possible conscious states of all possible conscious creatures from their first person perspective.“

in der Lage sein, negative Emotionen oder Leiden, Unwissenheit und Schuldigwerden zu erleben, von Geisteskrankheit oder tierischen Bewusstseinszuständen ganz zu schweigen. Wenn es stattdessen Ausweis der Vollkommenheit Gottes ist, konkretes kreatürliches De se-Wissen mit seinen indexikalischen Bestimmtheiten nicht zu besitzen und konkrete subjektive Erfahrungszustände einzelner Geschöpfe nicht zu teilen, sondern als schöpferische Ursache alles objektiv Wissbare auf eminente Weise ohne Beimischung von Unvollkommenheit zu erfassen, kann dies zugleich die Zweifel daran verstärken, ob eine Erste Person-Perspektive im uns vertrauten Sinn Gottes eigenen Erkenntnisstandpunkt angemessen zu beschreiben vermag.

(c) Mein Beitrag wird sich ganz auf einen dritten Problemkreis konzentrieren. Er eröffnet sich, wenn man in Rechnung stellt, dass christliche Theologie vom Bekenntnis des einen Gottes in drei Personen ausgeht. Auch die neuzeitliche Trinitätstheologie ist stark durch die Definition von Personalität über die Erste Person-Perspektive geprägt. Dies wird an zwei großen Paradigmen erkennbar, die diesen Bereich der Dogmatik in der Gegenwart prägen.¹⁵ Wo in idealistischer Tradition Gott als absolutes Subjekt verstanden wird, können Vater, Sohn und Geist als Momente bzw. Stationen im (zeitlichen oder ewigen) Prozess der (dialektischen) Genese des einen göttlichen Selbstbewusstseins angesehen werden. Nicht minder unter dem Einfluss des Subjektdenkens steht das im 19. Jahrhundert wurzelnde Gegenmodell zur idealistischen Konzeption Gottes, der sog. soziale Trinitarismus in seinen unterschiedlichen Spielarten. Er konzentriert sich auf Vater, Sohn und Geist als die einzig in der Offenbarung bezeugten Realitäten des christlichen Gottesglaubens, die weder hinsichtlich ihrer ontologischen noch ihrer mentalen Eigenschaften in eine vorgängige Einheit aufhebbar sind. Als je für sich irreduzible Subjekte gewinnen sie ihr Selbstverhältnis aus der Verwiesenheit aufeinander und konstituieren in dieser Kommunalität erst das göttliche Wesen in seiner Vollgestalt. Es kann nun gefragt werden, in welchem Verhältnis zu diesen modernen Paradigmen der Trinitätstheologie das klassische Modell steht, das von Augustinus her im scholastischen Denken seit dem Mittelalter vorherrschte und in der neueren Diskussion gerne unter dem Label *Latin Trinitarianism*¹⁶ gefasst wird. Es ist geprägt durch die Prämisse, dass der wesenhaft eine Gott in drei Personen subsistiert, die voneinander durch sich ausschließende, relational bestimmte Eigenschaften real unterschieden, zugleich aber jeweils mit dem einen göttlichen Wesen real identisch sind. Personalität wird in diesem Paradigma primär ontologisch als Modus des inkommunikablen Subsistierens der

¹⁵ Vgl. die aktuelle Übersicht bei VON STOSCH, *Trinität*, 82–136.

¹⁶ Der Begriff wurde vor allem durch Brian Leftow in die Debatte eingeführt; vgl. LEFTOW, *Anti Social Trinitarianism*; DERS., *A Latin Trinity*.

göttlichen Wesenheit bestimmt; die Personen unterscheiden sich allein durch relationale Prädikate, während ihre absoluten Eigenschaften die göttlichen Wesenseigenschaften sind. Die Tatsache, dass jede Person mit dem einen Wesen Gottes numerisch identisch ist, ohne dass daraus eine Identität der Personen zu folgern wäre, gilt als durch das Denken nicht vollständig auflösbare Schwierigkeit des geoffenbarten Mysteriums. Dieses Modell versteht sich als getreue Auslegung des ps.-athanasianischen Glaubensbekenntnisses, das die „Dreiheit in der Einheit bekennt“, „ohne Vermischung der Personen und ohne Trennung der Substanz“¹⁷.

(3) Während die zuvor genannten modernen Varianten Selbstbewusstsein und Personalität Gottes klar miteinander verknüpfen, indem sie sie entweder der Einheit oder der Dreiheit Gottes zuordnen, gibt der *Latin Trinitarianism* in diesem Punkt offenbar eine weniger deutliche Auskunft. Auch wenn die großen scholastischen Traktate *De Deo* des Mittelalters keine förmlichen Kapitel über die Erste Person-Perspektive Gottes kennen, stehen schon hier zwei Aussagereihen einigermaßen unverbunden nebeneinander.

(a) Auf der einen Seite ist man überzeugt, dass aus der Einheit des göttlichen Wesens die Nicht-Multiplizierbarkeit aller wesenhaften, absoluten Prädikate Gottes folgt. Zu ihnen zählen auch die geistigen Grundvollzüge Erkennen und Wollen¹⁸, über die konsequenterweise von den Theologen im Kontext der Erörterungen *De deo uno* gehandelt wird. Die frühneuzeitliche Scholastik hat diese Überlegungen nicht nur in ihren großen Theologiekursen bzw. in den Gesamtdarstellungen zur Gotteslehre behandelt, sondern sie darüber hinaus auch zu eigenen, teils äußerst umfangreichen Traktaten *De scientia Dei* und *De voluntate Dei* ausgeformt. In ihnen wird nicht nur über die für Gott eigentümlichen Bedingungen des Erkennens und Wollens (in Abgrenzung zu den kreatürlichen Geistvollzügen) nachgedacht, sondern werden auch die verschiedenen Objekte bzw. die ihnen korrespondierenden Formen des göttlichen Wissens und Wollens analysiert (Gottes Wesen, die möglichen Kreaturen, die durch Schöpfung in die reale Existenz gesetzten Kreaturen, schließlich die nur bedingungsweise – vor allem unter der Bedingung kreatürlicher Freiheitsentscheidungen – real existenten geschöpflichen Dinge)¹⁹. In diesen noch in der Neuscholastik des 19. und 20. Jahr-

¹⁷ DH 75.

¹⁸ Die These, dass es in Gott einen dreifachen personalen Willen geben könnte, wurde schon im Kontext des Monotheletismusstreits im Jahr 680 von Papst Agatho ausdrücklich verworfen (DH 545).

¹⁹ Einen profunden Überblick über die Lehre von Gottes Wissen in der frühen Neuzeit mit Konzentration auf die Possibilenfrage und zugleich eine äußerst materialreiche Einführung in das gesamte philosophisch-theologische Milieu der Scholastik dieser Epoche bietet SCHMUTZ, *La querelle des possibles*.

hunderts präsenten Erörterungen werden zwar auch die innergöttlichen Relationen unter den notwendigen Objekten des göttlichen Selbstbezugs erwähnt, die Annahme einer trinitarisch differenzierten Perspektive des Erkennens und Wollens ist aber durch die Identifizierung der Geistvollzüge mit dem Wesen Gottes a priori ausgeschlossen. Hinter jenem göttlichen *Ich*, das in biblischen Aussagen dort auftritt, wo Gott sein Wesen kundtut, wird vielmehr die ungeteilte Trinität als Sprecher angenommen²⁰.

(b) Auf der anderen Seite ist die christliche Theologie bei ihrem Versuch, das Trinitätsdogma aus der Schrift zu begründen, immer selbstverständlich davon ausgegangen, dass auch die drei Personen je für sich erkennend und wollend sind²¹, dass sie in der ersten Person sprechen bzw. die ihnen gegenüberstehenden Personen als *Du* benennen und gemeinsam *Wir* sagen können. Die Ich-Aussagen Jesu im Johannesevangelium und seine Anreden an den Vater bilden bei allen Theologen seit der Väterzeit das exegetische Fundament der Dreieinigkeitslehre, und zwar nicht bloß verstanden als Ausdruck einer heilsökonomischen Beziehung zwischen den Personen, sondern vor allem als Kundgabe ihrer ewigen, innergöttlichen Beziehungen²². Nicht minder wichtig ist in diesem Kontext die trinitarische Deutung zahlreicher alttestamentlicher Stellen, in denen göttliche Aussagen in der ersten Person, vor allem in Dialogkontexten, als Hinweise auf die trinitarischen Personen in ihrem Beziehungsgeschehen gedeutet werden. Diese „prosopologische Exegese“ hat Wurzeln im Neuen Testament selbst²³. In ihrer Weiterführung finden patristische Autoren wie auch die an sie anschließenden Scholastiker Belege für die These, dass die göttliche Trinität im Alten Testament bereits andeutungsweise geoffenbart wurde. Die auf der Basis solcher Schriftargumente begründete Annahme einer reflexen Beziehung jeder göttlichen Person zu sich selbst und zu den anderen wird schon bei Augustinus²⁴ oder Anselm von Canterbury explizit artikuliert. Letzterer schreibt im *Monologion*:

²⁰ Thomas von Aquin formuliert (in einem Einwand) seines Trinitätstraktats (*Summa theologiae* I, q. 39, a. 8, arg. 5): „Quia si, cum Moysi dicitur, *ego sum qui sum*, loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere, *ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos*.“

²¹ Vgl. ebd., q. 34, a. 2 ad 4: „Eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis.“

²² Vgl. etwa ebd., q. 27, a. 1 s.c. (Joh 8,42); I, q. 39, a. 2 ad 2 (Joh 10,30); I, q. 42, a. 5 s.c. (Joh 14,10f.); I, q. 43, a. 1 s.c. (Joh 8,16). Siehe auch die gesammelten Stellen bei RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria ac Disputationes in primam partem sancti Thomae De Trinitate*, disp. 36, s. 4, n. 1–8 (323a–324a). Zur Bedeutung dieses Zugangs in der aktuellen Theologie vgl. SOKOLOWSKI, *The Revelation of the Holy Trinity*, 131–148.

²³ Vgl. BATES, *The Birth of the Trinity*.

²⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* 15,7 (CCL 50A, 468); 15,23 (CCL 50A, 496): „nouit itaque omnia deus pater in se ipso, nouit in filio, sed in se ipso tamquam se ipsum, in filio tamquam uerbum suum quod est de his omnibus quae sunt in se ipso. omnia similiter nouit et filius, in se scilicet tamquam ea quae nata sunt de his quae pater nouit in se ipso,

„Wenn aber der höchste Geist sich liebt, so liebt ohne Zweifel der Vater sich, liebt der Sohn sich und der eine den anderen, weil der Vater für sich höchster Geist ist und der Sohn für sich höchster Geist und beide zugleich ein Geist. Und weil jeder von beiden sich in gleicher Weise seiner und des anderen bewusst ist und sich und den anderen denkt. Und weil völlig dasselbe ist, was im Vater liebt oder geliebt wird und was im Sohn, ist es notwendig, dass jeder von beiden mit gleicher Liebe sich und den anderen liebt.“²⁵

Richard von Sankt Viktor hat diesen Gedanken der gegenseitigen Liebe im berühmten dritten Buch von *De trinitate* zur Basis seiner rationalen Rekonstruktion der Trinität gemacht²⁶, ohne im gleichen Werk die Betonung der wesenhaften Einheit Gottes zu vernachlässigen. Präsent ist in der mittelalterlichen Frömmigkeit auch das Motiv eines im Dialog der göttlichen Personen vor der Menschwerdung ausgefertigten Erlösungsratschlusses²⁷. Sowohl die *De se*-Aussagen der Personen als auch die Wechselseitigkeit der trinitarischen Liebe setzen ein Selbstverhältnis von Vater, Sohn und Geist voraus, das durch die Beschreibung von Erkenntnis- und Willensakten Gottes als solchen nicht vollständig zu erfassen ist.

(4) Eine Reflexion darüber, wie diese beiden Aussagereihen spekulativ zu vermitteln sind, kennt die ältere Scholastik, soweit mir bekannt ist, noch nicht. Erst in der Scholastik der frühen Neuzeit hat sich dies geändert. In der Jesuitentheologie begann ab der Mitte des 17. Jahrhunderts eine explizite Debatte darüber, in welchem Verhältnis das wesenhafte eine (essentiale) Wissen Gottes zu Propositionen steht, die nur einzelne göttliche Personen sprechen können, weil darin ein nur aus ihrer je eigenen Sprecherperspektive formulierbares Wissen zum Ausdruck kommt. Diese in der Theologiegeschichte bislang unbeachtete Diskussion, in der wie kaum an einer anderen Stelle der scholastischen Gotteslehre die neuzeitliche Subjektproblematik in die aus der mittelalterlichen Schultradition übernommenen Diskursfelder eingedrungen ist, soll im Folgenden im

in patre autem tamquam ea de quibus nata sunt quae ipse filius nouit in se ipso. sciunt ergo inuicem pater et filius, sed ille gignendo, ille nascendo. et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia unusquisque eorum simul uidet, non particulatim aut singillatim.“

²⁵ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, c. 51 (65): „Sed si se amat summus spiritus, procul dubio amat se pater, amat se filius et alter alterum; quia singulus pater est summus spiritus et singulus filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus; et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit. Et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in patre, et quod in filio: necesse est ut pari amore uterque diligit se et alterum.“

²⁶ Vgl. RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De trinitate*, 134–159.

²⁷ Vgl. etwa WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, n. 34 (CCCM 88). Das Motiv, in dem das „*Faciamus hominem*“ aus Gen 1,26 auf ein *consilium trinitatis* vor der Inkarnation ausgedehnt und zuweilen dramatisch ausgestaltet wird, bleibt vor allem in mystischen und eher volkstümlichen Texten beliebt. Viele Belege bietet OHLY, *Die Trinität* berät über die Erschaffung des Menschen.

Ausgang von ausgewählten Jesuitenautoren nachgezeichnet und auf ihre systematische Relevanz hin befragt werden.

2. De se-Wissen göttlicher Personen im Verhältnis zum essentialen Wissen Gottes in der Jesuitentheologie des 17. Jahrhunderts

2.1 Das Ausgangsproblem

(1) Während die mittelalterliche Scholastik kaum mit einem lebendigen Antitrinitarismus konfrontiert war und ihre Erörterungen auf dem Hintergrund lange zurückliegender altkirchlicher Debatten entfaltete, änderte sich die Diskussionslage in der nachreformatorischen Epoche. Auch wenn die Herausforderungen des Sozinianismus und anderer unitarischer Strömungen katholische Theologen nach dem Konzil von Trient nicht so intensiv beschäftigten wie die protestantische Orthodoxie der Epoche, werden sie bei apologetisch ausgerichteten Autoren wie Robert Bellarmin (1542–1621)²⁸ oder Gregor von Valencia (1549–1603)²⁹ durchaus zum Thema. Letzterer etwa ruft gegen den Versuch, das Wort in Gott nur als ein Moment im innergöttlichen Erkenntnisprozess ohne eigenen Subjektcharakter anzusehen, Argumente der Väter im Kampf mit den alten Sabellianern in Erinnerung, die vor allem von den Ich-Aussagen Jesu und seiner Selbstunterscheidung von Vater und Geist her gewonnen sind³⁰. Aber auch außerhalb des apologetischen Kontextes bejahen die Theologen der Zeit ohne Zögern die These, dass das Personsein von Vater, Sohn und Geist ein echtes Selbstverhältnis und die Fähigkeit impliziert, sich selbst von den anderen Personen wie vom göttlichen Wesen zu unterscheiden. Als ein Beispiel sei nur die folgende Passage aus der Gotteslehre des Francisco Suárez (1548–1617) angeführt:

„Wie der ewige Vater sieht, dass er den Sohn durch seinen Intellekt zeugt und den Heiligen Geist durch seinen Willen hervorbringt, wozu notwendig ist, dass er einen Unterschied zwischen seinem Intellekt und seinem Willen erkennt oder annimmt, so ist es dennoch notwendig, dass er jene seine in sich schlechthin absolute Vollkommenheit, welche Intellekt und Wille ist, mit den Personen vergleicht, die er hervorbringt, damit er deutlich

²⁸ Vgl. BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei*, tom. 1, disp. 2, l. 2, c. 1–19 (201–219a).

²⁹ Vgl. etwa GREGOR VON VALENCIA, *Libri V de trinitate*, l. I, c. 2 (35–49); c. 3 (65–66).

³⁰ So argumentieren bereits die älteren Scholastiker; vgl. THOMAS VON AQUIN, *Super Joh.*, c. 8, l. 2: „Hoc autem verbum excludit errorem Sabellii dicentis unam esse personam patris et filii, nec differre nisi secundum nomina. Si enim hoc esset, non dixisset non sum solus, sed ego, et qui misit me, sed dixisset: ego sum pater, et ego ipse sum filius. Distingue ergo personas, et cognosce filium esse alium a patre.“

sieht, auf welche Weise jene Vollkommenheit das Prinzip ist, durch das diese oder jene Person hervorgebracht wird.“³¹

Ausführlicher hat Fragen dieser Art der Jesuit Diego Ruiz de Montoya (1562–1632) in seinem gewaltigen Werk zur Trinitätstheologie entfaltet, das erstmals 1625 im Druck erschien. Eine wahrhaft subsistierende göttliche Person zu sein, bedeutet nach Ruiz, selbst sprechen zu können³². Diese Aussage ist leicht zur These eines Miteinander-Sprechens der Personen *ad intra* und eines gemeinsamen Sprechens *ad extra*, in die Schöpfung hinein, auszuweiten³³. Sein Ordensgenosse Bernardo de Aldrete (1596–1657) ergänzt: Da die Kirche alle göttlichen Personen als solche verehrt, müssen sie durch ihr jeweiliges Erkennen verehrungswürdig sein³⁴. Wenn wir die einzelnen Personen im Gebet ansprechen dürfen, gehen wir davon aus, dass auch jede von ihnen diese Gebete erhören kann³⁵.

³¹ SUÁREZ, De deo uno, l. 2, c. 25, n. 30 (155a): „Sicut aeternus Pater videt, se generare Filium per intellectum suum et producere Spiritum sanctum per voluntatem suam ad quod necesse est, ut cognoscat, vel fingat distinctionem inter intellectum suum, et voluntatem, necessarium tamen est, ut illammet perfectionem suam absolutissimam in se, quae est intellectus et voluntas, comparet cum personis, quas producit, ut distincte videat, quomodo perfectio illa sit principium, quo haec vel illa persona producitur.“ Vgl. ähnlich ebd., l. 1, c. 13, n. 3 (39a): „Unde etiam Deus ipse cognoscit, se generare per intellectum et non per voluntatem; ergo videt suum intellectum esse aliquo modo distinctum a voluntate; ergo ita est in re, quia Pater aeternus videt suum intellectum et voluntatem, prout in re sunt et non fingit distinctionem.“ Hier wird eine bloße *fictio* klar ausgeschlossen.

³² Vgl. RUIZ DE MONTOYA, De trinitate, disp. 60, s. 5, n. 2 (513a): „...quoniam divinum Verbum est persona subsistens, potest dicere et loqui *ut quod*, et non solum *ut quo*.“ Mit Traditionsbelegen wird der Gedanke auch entfaltet bei DE ALDRETE, De Visione et Scientia Dei. Tomus prior, disp. 13, sect. 4, n. 4–11 (181b–182b); vgl. auch DERS., De Voluntate Dei, et de Praedestinatione, et Reprobatione. Tomus posterior, disp. 21, s. 4, n. 16 (199a).

³³ Vgl. RUIZ DE MONTOYA, De trinitate, disp. 60, s. 3, n. 4 (511a): „...quoniam quaelibet persona loquitur et dicit alteri personae. Quae locutio verificaretur etiamsi nihil ad extra foret creandum...“; ebd. s. 5, n. 10 (513b): „Dico tertio id, quod ex utraque assertionem praecedenti colligitur. Dei Verbum non solum ad intra loquitur, et dicit ad se ipsum et alias personas divinas, sed etiam ad extra loquitur ad homines et angelos, et ad irracionales creaturas, iubendo, ut fiant, vel operentur, et haec omnia non alio verbo, quam seipso loquitur et dicit“; ebd. s. 6, n. 1 (513b): „Spiritus sanctus et tota Trinitas ad extra loquitur et dicit, non solum ad extra, sed etiam ad intra ad ipsam, ita ut quaelibet persona loquatur ad alias duas, et ad se ipsam.“ Siehe auch ebd. disp. 111, s. 8, n. 11 (915a), wo unter Rückverweis auf disp. 60 erneut unterstrichen wird, dass das göttliche Wort selbst zu sprechen und zu befehlen vermag. Auf Ruiz beruft sich bezüglich des Miteinander-Sprechens der Personen AVENDAÑO, Problemata theologica, tom. 2, s. 24, probl. 4, n. 676 (222 a).

³⁴ Vgl. ALDRETE, De Voluntate Dei, disp. 21, s. 4, n. 9 (197b–198a).

³⁵ Vgl. ALDRETE, De Visione et Scientia Dei, disp. 13, sect. 4, n. 8 (182a): „Ideo specialiter oramus ad Patrem, Filiumve, aut Spiritum sanctum, quia quaelibet persona formalissime ut talis, exaudit preces nostras, licet sapientia, et volitio sit eadem in quavis persona.“

Analoges wie vom Erkennen kann man von der Liebe der drei Personen aussagen³⁶. Auch eine ‚Freude‘ der Personen über die je eigenen aktiven oder passiven notionalen Akte oder die einer anderen Person zukommenden Akte wird ihnen in Entsprechung zu ihrem Selbstbewusstsein zugeschrieben³⁷.

(2) Das je eigene Erkennen und Wollen der Personen, so betonen die Theologen andererseits wie ihre mittelalterlichen Vorgänger, darf kein anderes sein als das eine, ungeteilte Erkennen und Wollen, das mit dem göttlichen Wesen identisch ist. Daher wird ein besonderes, als Hinzufügung oder Perfektion verstandenes Erkennen bzw. Wollen der einzelnen Personen in Unterscheidung zum essentialen abgelehnt und das für die innergöttlichen Hervorbringungen maßgebliche Erkennen des Vaters bzw. das Wollen des Vaters und des Sohnes (das sog. ‚notionale‘ Erkennen bzw. Wollen) meist nur als das göttliche Wesensattribut in Verbindung mit derjenigen Bedingung verstanden, als welche die personalen Proprietäten der hervorbringenden Personen gelten können³⁸. Es ist das eine wesentlich göttliche Erkennen *im Vater*, welches den Sohn hervorbringt. Zum Beleg kann noch einmal Suárez herangezogen werden, der die Frage nach dem Verhältnis von essentialen und notionalen Akten in Gott schon im ersten Buch seiner

³⁶ Vgl. RUIZ DE MONTROYA, *De trinitate*, disp. 60, s. 6, n. 10 (514b): „Unaquaeque persona divina se ipsam et alias diligere eodem amore producto, qui est Spiritus sanctus, verificatur servata proportione ad ea, quae diximus hactenus de locutione trium personarum.“

³⁷ Vgl. HERICE, *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*, disp. 13, c. 1, n. 21 (225b): „Respondetur ergo tum Patrem, tum Filium gaudere de generatione activa, et passiva. Pater gaudet de activa, ut propria; filius de passiva, ut propria. Pater gaudet de passiva, ut propria filii, sibi non propria. Filius gaudet de generatione activa, ut propria Patris, sibi non propria: uterque tamen de utraque, et una volitione, quae, ut est in Patre, seu illum connotat, est gaudium de generatione activa, ut propria, et passiva, ut alterius suppositi; et ut est in filio est gaudium de generatione activa, ut alterius personae, de passiva, ut propria. Ratio est, quia cum haec volitio in utraque persona sit eadem, habeatque objecta eadem, solum diversitas provenit a persona diversa, in qua est: exemplum est in scientia, quae eadem est in Patre, et filio, licet in illo intueatur generationem activam, ut Patris propriam, et passivam, ut propriam filii, non ut suam; et in hoc e converso.“

³⁸ Vgl. etwa RUIZ DE MONTROYA, *De trinitate*, disp. 59, s. 1, n. 14 (501a): „Quarto probatur, quia licet divinae relationes determinant, ac veluti modificent essentiam absolutam, ut sit talis persona, verbi gratia Filius, nihilominus nihil addunt essentielle et absolutum ratione cuius dicatur esse duplex essentia, alia essentialis et absoluta, alia vero notionalis. Eodem autem modo se habent relationes ad omnia essentialia attributa. Ergo relationes nihil addunt proprie pertinens ad lineam et rationem illorum attributorum: ac subinde relatio Patris, vel relatio Filii, et quidquid notionale continetur in illis, nihil addit formaliter pertinens ad rationem intellectionis, et intra illam quasi contrahens. Confirmatur, quia relatio sub ratione relationis super intellectionem essentialem nec potest addere tendentiam ad aliud obiectum, nec perficit tendentiam intellectionis essentialis, quoniam summe perfecta est.“

Trinitätslehre ausführlich erörtert³⁹. Ausgangspunkt für ihn wie für andere Theologen seiner Zeit ist eine These des Heinrich von Gent, der in Gott, dem Vater, in Entsprechung zum menschlichen Geist ein (nicht hervorbringendes) *intelligere* (bzw. *amare*) *essentiale*, das als rein passiv, direkt und unvollkommen verstanden wird, von einem hervorbringenden *intelligere* (bzw. *amare*) *notionale* unterscheidet, welches er als aktiv, reflex und vollkommen beschreibt. Suárez weist diese These als falsch und sinnlos zurück⁴⁰ und lehnt auch abschwächende Variationen ab, die die genannte Unterscheidung bloß *secundum rationem* ansetzen⁴¹ oder die Kontraktion des Wesenswissens durch die Personen behaupten⁴². Inakzeptabel ist in dieser These für Suárez nicht bloß die Annahme eines unvollkommenen Wissens in Gott, sondern vor allem die Multiplizierung des göttlichen Erkennens (bzw. Wollens). Beides hängt miteinander zusammen, denn wenn es ein mehrfaches Erkennen in Gott gäbe, dann schiene der eine göttliche Erkenntnisakt nicht vollkommen zu sein, d.h. nicht jedes mögliche Objekt des göttlichen Wissens in sich einzuschließen⁴³. Die göttlichen Relationen können als solche nicht besondere Erkenntnis konstituieren, weil sie vom Wesen nicht real verschieden sind. Wenn also das göttliche Erkennen ein einziges absolutes ist, kann man die Tatsache, dass dieses Erkennen im Vater (und allein in ihm) eine zweite Person, den Sohn, hervorbringt, nur so erklären, dass der Vollzug dieses Erkennens im Vater allein Bedingung (*conditio personalis*) dafür ist, dass es gerade so notionalen Charakter gewinnt. Es ist der unterschiedliche *modus habendi* des Wesens bzw. Erkennens/Wollens, das für die unterschiedlichen Akte im innergöttlichen Zeugungsgeschehen verantwortlich ist⁴⁴. Inhaltliche Veränderung resultiert daraus nicht.

³⁹ Vgl. SUÁREZ, *De trinitate*, l. 1, c. 7 (556a). Zum größeren Zusammenhang: MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J.*, 211–229.

⁴⁰ Vgl. SUÁREZ, *De trinitate*, l. 1, c. 7, n. 3 (556b–557a).

⁴¹ Vgl. ebd. n. 4 (557a).

⁴² Vgl. ebd. 8 (558a).

⁴³ Vgl. ebd. 5 (557a–b).

⁴⁴ Vgl. ebd. n. 9–10 (558a–b). Suárez greift diese Aussagen auch an späterer Stelle seines Traktats wieder auf; vgl. *De trinitate* l. 9, c. 10., n. 7 (751a): „Dices, haec omnia vera esse de intellectione et repraesentatione essentiali, non autem de notionali, quia Verbum notionaliter soli Patri repraesentat, ergo et e converso solus Pater per notionalem intellectionem intelligit in Verbo suo quodam speciali modo, quo non intelligit in Spiritu sancto. Respondeo, objectionem procedere ex falsa apprehensione, ac si intellectio notionalis diceret proprium actum intelligendi convenientem Patri et non aliis personis, quod falsum esse supra libro primo ostendi, et in praesenti patet. Quia alias Pater haberet aliquam sapientiam, quam non habet Filius, quia omnis intellectio divina sapientia est. Praeterquam quod nec intelligi neque explicari potest, quis modus sit ille, quo Pater intelligit, et non Filius. Non ergo differunt in modo intelligendi, sed in modo habendi intellectionem, quia Pater a se, Filius a Patre: et intelligere notionaliter nihil aliud addit, nisi habere illud intelligere a se: et ideo posse producere intelligendo.“

(3) Mit diesen Feststellungen ist zwar die These abgewiesen, dass die innergöttlichen Hervorbringungsakte spezifisch personale Geistvollzüge jenseits der Gott wesenhaft zukommenden voraussetzen. Eine spekulative Erklärung des mit der Personendifferenzierung verbundenen dreifachen Subjektstatus in Gott und seiner Vereinbarkeit mit der absoluten Subjektivität Gottes wird damit freilich noch nicht geboten. Ansätze dafür bietet die Jesuitentheologie erst ab Mitte des 17. Jahrhunderts, also in den Suárez oder Ruiz de Montoya nachfolgenden Theologengenerationen.

2.2 Antonio Pérez SJ (1599–1649): Das dreifache De se-Wissen der Personen als formale Wirkung der essentialen Erkenntnis

Ein entscheidender Impuls, dieses Problem unmittelbarer in den Blick zu nehmen, könnte vom berühmten Jesuitentheologen Antonio Pérez ausgegangen sein, der nach Stationen in Valladolid und Salamanca ab 1641 Theologie am Collegio Romano lehrte und 1649 mit gerade 50 Jahren gestorben ist. Seine erst postum publizierten Traktate zur Gotteslehre und Christologie reflektieren in einer bislang ungekannten Weise den inneren Zusammenhang zwischen Personalität und der Fähigkeit, Aussagen in der ersten Person machen zu können⁴⁵.

(1) In seiner 1644/45 in Rom vorgetragenen Christologie führt Pérez aus: Wer sich selbst mit dem Pronomen *Ich* bezeichnet, weist damit unmittelbar nicht auf das eigene Erkennen oder Sprechen zurück, sondern auf den Erkennenden bzw. Sprechenden⁴⁶, also auf die eigene Substanz⁴⁷, die im Fall des vernunftbegabten Wesens ‚Person‘ heißt. Die Erfahrung der Ersten Person-Perspektive ist höchster Ausweis personaler Identität⁴⁸ und durch die mit ihr verbundene Unterscheidung von allem Nicht-Ichlichen zugleich Ur-Unterscheidung des Intellekts, in

⁴⁵ Vgl. jetzt die ausführliche Analyse bei SOLIANI, *L'apparire del bene*, bes. 65–123. Die Arbeit verzeichnet auch alle älteren Studien zur Philosophie und Theologie dieses Jesuiten.

⁴⁶ Vgl. PÉREZ, *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex*, tr. 5 (*De incarnatione Verbi*), disp. 1, c. 1, n. 1 (312b): „Pariter quando quis nostrum primo omnium convertit aspectum ad seipsum et ad suas operationes intellectivas, se nominat pronomine mentali *Ego*, seu conceptu, quem exprimit pronomen *Ego*; cuius vocis rectum non est ipsa intellectio et loquutio, quamvis eas in obliquo significet, sed ipse loquens et intelligens.“

⁴⁷ Vgl. ebd. disp. 1, c. 3, n. 3 (313a): „in unoquoque nostrum substantia ipsius nihil aliud est, quam id, quod significari solet pronomine *Ego*, at illud ipsum est quod naturaliter est rectum in nobis. Videtur autem manifestum in caeteris rebus id esse substantiam, quod respondet proportionaliter significato pronominis *Ego* et quod unaquaeque res significaret pronomine *Ego*, si intellectum haberet.“ Ähnlich ebd. n. 5 (313a); n. 18–19 (314b–315a).

⁴⁸ Vgl. PÉREZ, *In secundam et tertiam partem*, tr. 6 (*De perfectionibus Christi*), disp. 1, c. 4, n. 38 (421b): „identitatem perfectam voco summam, et qualis illa, qua ego sum ego, tu es tu, et ille est ille“; ebd. n. 39 (422a).

der jedes weitere Unterscheidungsvermögen wurzelt⁴⁹. Sie ist mit der unmittelbaren Gewissheit der eigenen Existenz verknüpft, während bei Aussagen über andere in der zweiten oder dritten Person stets Zweifel an deren Existenz möglich bleiben⁵⁰. Indem der Mensch *Ich* sagen kann, unterscheidet er sich vom nicht-personalen Tier⁵¹ und wird er fähig zu freiem Handeln:

„Kein Mensch kann frei handeln, ohne dass er sagt: *Ich will dieses oder jenes*. Er verwendet also einen Begriff seiner selbst, den das Pronomen *Ich* ausdrückt. Dieser Begriff aber ist nicht abgeleitet oder erschlossen, sondern in höchster Weise Ausdruck der Erfahrung der eigenen Person. Wer nämlich kann verneinen, dass ich mich selbst erfahre, das heißt meine Person, wenn ich *Ich* sage?“⁵²

Diese Hinweise auf die einzigartige experimentelle Evidenz der reflexiven Selbsterkenntnis erinnern stark an dasselbe Motiv im Werk des Descartes⁵³, obgleich

⁴⁹ Vgl. PÉREZ, In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum, tr. 1 (De deo uno), disp. 2, c. 2, n. 149 (49a): „Haec universalitas intellectioni accidit, quia est formativa affirmationis, et negationis, ac proinde formaliter, aut virtualiter percipiens contradictionem; hoc autem nascitur ex eo, quia est operatio reflexiva ad suum principium, potens dicere *ego*; dicere autem *ego*, est distinguere se ab omni alio, nam pronomen *ego* significat ipsum loquentem, ut distinctum ab omni alio: itaque qui dicit *ego*, potest dicere *non ego*; quodlibet autem est vel *ego*, vel *non ego*; ergo potest dicere omnia per affirmationem, et negationem, seu per nomen affirmativum, et negativum [...]“

⁵⁰ Vgl. PÉREZ, In secundam et tertiam partem, tr. 6 (De perfectionibus Christi), disp. 2, c. 1, n. 6 (448a): „Confirmatur secundo, quia si quis rem attentius inspiciat, manifeste experietur cognitionem, qua quis se nominat pronomine *ego*, peculiarem habere evidentiam; loquendo enim sive externe, sive interne in secunda, aut tertia persona de aliis, potero saepe dubitare, an secunda, et tertia persona in rerum natura existant, loquendo vero de me in prima persona non possum ulla ratione dubitare, an in rerum natura existam.“

⁵¹ Vgl. PÉREZ, In primam partem, tr. 1 (De deo uno), disp. 2, c. 2, n. 146 (49a): „bruta autem non possunt dicere *ego*, quia pronomen *ego* significat primam personam respectu loquentis, bruta autem non habent personam, quia persona est naturae intellectualis individua substantia.“ Ähnlich ebd. n. 152 (50b).

⁵² Vgl. PÉREZ, In secundam et tertiam partem, tr. 5 (De incarnatione Verbi), disp. 5, c. 5, n. 23 (371b): „Nullus homo potest libere agere, quin dicat: *Ego volo hoc, aut illud*. Utitur itaque notione sui, quam exprimit pronomen *Ego*. At haec notio non est coniecturalis aut argutiva, sed maxime experimentalis propriae personae. Quis enim negare potest me experiri meipsum, idest meam personam, quando dico, *Ego*? Christus ergo quando operatur libere, ut homo experitur suam personam, at illam experiri est videre.“ Vgl. auch DERS., In primam partem, tr. 1 (De deo uno), disp. 2, c. 1, n. 70 (34a–b): „at non potest agnosci persona divina, ut par est, nisi videatur ipsa; videre autem ipsam est videre essentiam divinam, itaque humanitatem Christi dicere *ego*, est idem, ac videre personam essentiamque divinam; qui enim dicit *ego*, suam personam videt, neque habet absentem a se; at videre Deum, est habere illum praesentem.“

⁵³ Es gibt einen Hinweis darauf, dass PÉREZ die 1641 erschienenen *Meditationes* des Descartes (1596–1650), mit dessen Lebenszeitraum der seine fast identisch war, gekannt hat. In der handschriftlichen Fassung der Disputationes de Deo uno et trino heißt es im Kontext der Gottesbeweise (Rom, Bibl. Angelica, cod. 1289, fol. 19a): „Qui plura cupit, legat Sapientissimum Renatum Descartes Gallium, qui librum integrum de Dei existentia edidit: opus et

sie Wurzeln schon bei Augustinus besitzen und zudem eine gewisse Tradition in der vorangehenden Jesuitenschule haben⁵⁴. Die Explikation bei Pérez ist aber ebenso originell wie die Applikation auf das Feld der Christologie. Auch die menschlichen Ich-Aussagen Jesu implizieren nach Ansicht des Jesuiten ein Erfahrungswissen um die eigene Person und folglich die Schau der in dieser Person mit der Menschheit verbundenen Gottheit⁵⁵. Dieses Wissen aus der ‚besonderen Weise des Sich-Beziehens‘ (*peculiaris modus tendendi*) auf sich selbst wäre für kein reines Geschöpf, für keinen nicht in die hypostatische Union aufgenommenen Menschen möglich gewesen. Wenn Christus über sich in der ersten Person als Gott spricht, ist dies also grundsätzlich unvergleichbar mit allen Aussagen, die eine andere (geschöpfliche) Person über ihn als Gott in der dritten Person machen kann.

(2) Für unser Thema ist es von Interesse, dass der Jesuit an einer diesbezüglichen Stelle seiner Christologie eine exkursartige Passage zum trinitarischen Selbstbewusstsein Gottes einfließen lässt⁵⁶. In diesem Fall steht man seiner Einschätzung nach vor größeren Schwierigkeiten, was er angesichts der generell in Verbindung mit dem Trinitätsgeheimnis auftretenden Probleme auch nicht für verwunderlich hält. Pérez beschreibt zunächst die uns bereits bekannte Problematik: In Gott müssen wir sowohl von der Gemeinsamkeit des Erkenntnisaktes als auch der erkennenden Natur ausgehen. Der eine Gott ist seine Natur und sein Erkennen, auch das Erkennen seiner selbst. Man kann darin die Annahme eines absoluten Ich Gottes begründet sehen, auch wenn das durch sich subsistierende

novitate methodi, et argumentorum pondere suo auctore dignissimum.“ In der postumen Druckfassung des Traktats fehlt diese Passage. Seine Wertschätzung der Erste Person-Perspektive hat Pérez nach dem Urteil von SOLIANI, *L'apparire del bene*, 46, bereits einige Jahre vor und unabhängig von Descartes entwickelt.

⁵⁴ Vgl. SCHMUTZ, *L'invention jésuite du « sentiment d'existence »*; DERS., *L'existence de l'ego comme première principe métaphysique avant Descartes*.

⁵⁵ Vgl. PÉREZ, *In secundam et tertiam partem*, tr. 6 (*De perfectionibus Christi*), disp. 1, c. 4, n. 6 (448a): „Unde patet, loquentes mentaliter per conceptus expressos pronomine primae personae, habere peculiarem modum tendendi, et peculiarem evidentiam in suo actu, ratione cuius semper est evidens loquenti existentia sua: at diversitas modi tendendi, et evidentia in cognoscente non solet oriri ex diversitate subiecti, sed ex diversitate actus, et ex peculiari conditione, et essentia ipsius, alioqui diversitas videntis Deum a cognoscente abstractive ipsum, posset oriri ex diversitate subiecti, et non ex diversitate actuum; quod est plane absurdum. Quia igitur Christus poterat unica indivisibili cognitione se nominando ut Deum, et hominem dicere, *Ego Deus et homo*, patet eam cognitionem longe esse diversam ab aliis, quibus caeteri Beati vident illum ut Deum, et hominem.“ Ähnlich ebd. disp. 2, c. 2, n. 12 (449b). Ein Echo dieser Lehre findet sich bei MUNIESSA, *De Incarnatione*, disp. 13, sect. 4, n. 45 (294b).

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden PÉREZ, *In secundam et tertiam partem*, tr. 6 (*De perfectionibus Christi*), disp. 2, c. 1, n. 8 (448a–b).

Wesen als solches nicht Person ist⁵⁷. Mit dem Selbsterkennen des Wesens ist aber das Erkennen der trinitarischen Personen verknüpft⁵⁸, wie Pérez in seinem Trinitätstraktat erläutert: Wenn die Gottheit (!) sich selbst anblickt, kommt sie auch zur Erkenntnis der göttlichen Relationen ‚an ihrer Stelle‘ (*instar Deitatis*) und ‚gleichsam nach der Ähnlichkeit‘ zu sich selbst (*quasi ad similitudinem illius*). Dieser Erkenntnis der Relationen durch das Wesen aus sich selbst heraus folgt dann erst der virtuelle Hervorgang der Relationen wiederum in Ähnlichkeit zum Wesen, das dabei gewissermaßen als Form, die nachgeahmt wird, fungiert⁵⁹. Die Tatsache also, dass das Wesen in seiner Selbsterfassung immer schon Erkenntnis der Personen ist, ist logische Voraussetzung der personalen Realitäten als solcher. Dieses Erkenntnisgeschehen expliziert Pérez im christologischen Kontext genauer auf folgende Weise: Die göttliche Natur

„erkennt von sich selbst, dass sie nicht nur die Natur des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist, sondern auch, dass sie Vater, Sohn und Heiliger Geist in vollkommenster Identität mit allen und den einzelnen ist. Daher erkennt sie [die göttliche Natur] nicht nur im eigenen Namen, wenn ich so sagen darf, sondern im Namen der einzelnen [Personen], dass der Vater Vater ist und der Sohn Sohn, und insgesamt, dass die einzelnen sind“⁶⁰.

⁵⁷ Siehe die Erläuterung der absoluten Subsistenz Gottes bei PÉREZ, *In primam partem*, tr. 5 (*De Ss. Trinitate*), disp. 4, c. 2, n. 8 (518a): „quia natura divina secundum se est finis saltem virtualis omnium, quæ sunt in Deo: id autem proprium est entis per se subsistentis, ut in philosophia probavi; et patet ex eo, quod unusquisque manifeste cognoscit seipsum (idest, quod pronomine demonstratur, ac proinde est ens per se subsistens) esse finem cui omnium, quæ sunt in ipso. Quis enim in me finis omnium, quæ sunt in me, idest meorum finis, nisi ego?“ Zur Personalität fehlt der absoluten Subsistenz des Wesens aber die Inkommunikabilität, wie anschließend erläutert wird.

⁵⁸ Vgl. auch ebd., disp. 2, c. 7, n. 98–100 (477a–b).

⁵⁹ Vgl. ebd. n. 102 (478a): „Primum enim Deitas ad se ipsam aspiciens, nullam aliam rationem motivam habens eius cognitionis, venit in cognitionem relationum divinarum, tanquam similium, et aequalium virtualiter Deitati, quod est relationes instar Deitatis agnoscere, et quasi ad similitudinem illius, totaque haec cognitio Deitatis, et relationum non distinguitur virtualiter a Deitate. Deinde sequitur productio virtualis relationum tanquam similium Deitati, et aequalium virtualiter. Ergo fatendum necessario est, Deitatem esse formam, instar cuius, seu ad cuius imitationem producuntur relationes. Neque haec imitatio solum est physica, sed etiam intelligibilis, cum sit imitatio Deitatis ut cognoscentis se, et relationes etiam ad similitudinem sui, non quidem realem, sed virtuales.“ Die These einer Priorität der Trinitätserkenntnis vor der Trinitätskonstitution wird auch durch die Lehre bestätigt, dass das göttliche Wort „aus der intuitiven Erkenntnis der Gottheit und der Personalitäten“ hervorgeht: ebd. disp. 3, c. 12, n. 187 (514a).

⁶⁰ Vgl. PÉREZ, *In secundam et tertiam partem*, tr. 6 (*De perfectionibus Christi*), disp. 2, n. 8 (448a): „Respondeo tamen ibi, non solum cognitionem esse communem, sed etiam naturam cognoscentem, quæ de seipsa cognoscit non solum esse naturam Patris, Filii, et Spiritus sancti; sed etiam se esse Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum perfectissima identitate cum omnibus, et singulis. Quare non solum nomine proprio, ut ita loquar, sed nomine singulorum cognoscit Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, et in summa, quod singuli

Die Lösung, die Pérez für das dreifache De se-Wissen vorschlägt, besteht darin, dass er die Konstituierung der dreifachen Sprecherperspektive als ‚formale Wirkung‘ der einen ungeteilten Natur versteht, die sich als erkennende in dem jeweiligen Ich der Person gewissermaßen konkretisiert und in dieser Konkretisierung erfasst. Die Natur ‚denominiert‘ die Personen als sie (d.h. die göttliche Natur) besitzende. Nicht die evidente Selbsterkenntnis der Personen macht somit nach Pérez die Natur erkennend, sondern umgekehrt instantiiert sich die erkennende Natur nicht bloß in ihrem absoluten Selbsterkennen, das für Pérez außer Frage steht, sondern auch im dreifach-relativen: Die Natur „handelt und erkennt im Namen des Suppositum“. Unverkennbar ist dabei die stets vom Wesen ausgehende Perspektive: Für den Vater bedeutet die Erkenntnis, dass er Vater ist, „nichts anderes, als dass er eine Natur hat, die sagt, dass sie identisch mit der Person ist, die der Vater ist, bzw. dass sie seine Natur ist“⁶¹. Oder in der Formulierung einer vorangehenden Passage derselben Disputation:

„So macht die eine unteilbare ungeschaffene Erkenntnis den Vater erkennend, dass er Vater ist, und so sagt er in der ersten Person von sich: *Ich bin der Vater*, während dennoch der Sohn durch dieselbe Erkenntnis sagt bzw. erkennt, dass er nicht der Vater ist, sondern dass die erste Person der Vater ist.“⁶²

In dieser Explikation bleibt die eine Natur bzw. das eine wesenhafte Erkennen letztes Subjekt auch des De se-Wissens in den Personen; dieses wird als solches damit zugleich bestätigt, ohne dass seine dreifache Ausformung, die uns nur aus der Offenbarung zugänglich ist, apriorisch bewiesen würde.

„In Gott aber scheint die göttliche Erkenntnis im Pronomen der ersten und zweiten Person ausgedrückt werden zu können; ja dies ist sogar zuhöchst gewiss. Daher fordert sie ihrem Wesen nach (*ex sua ratione*) eine Natur, die sich so dieser Erkenntnis bedient. Die Supposita aber wird sie auf dieselbe Weise bezeichnen, soweit sie der Bezeichnung fähig sind. Auf keinen Fall aber kann geschehen, dass sie gar kein Subjekt als das Pronomen der ersten Person verwendend benennt.“⁶³

sint; sunt enim vera supposita illius naturae, et natura solet suppositi nomine operari, et intelligere.“

⁶¹ Vgl. ebd.: „Cum igitur Patrem cognoscere se esse Patrem, nihil sit aliud, quam habere naturam, quae dicat se esse idem cum persona, quae est Pater, sive se eius esse naturam; eo enim ipso Pater denominatur cognoscens se esse Patrem; patet totam diversitatem illorum effectuum formalium, cognoscentis scilicet, se esse Patrem, aut cognoscentis se esse Filium, provenire ex diversitate suppositi.“

⁶² Ebd. n. 3 (447b): „Sic etiam unica cognitio indivisibilis increata reddit Patrem cognoscentem se esse Patrem, et in prima persona de se dicit, *Ego sum Pater*; cum tamen Filius eadem cognitione dicat, seu intelligat se non esse Patrem, sed primam personam esse Patrem.“

⁶³ Ebd., n. 8 (448b): „in Deo autem videtur cognitio divina pronomine primae, et secundae personae exprimi posse; immo id est certissimum: quare ex sua ratione postulat naturam, quae ita ea cognitione utatur, supposita vero eodem modo denominabit, quatenus sunt

Diese Fähigkeit Gottes, sich als wesenhaftes *Ich* zugleich *sine fictione* als trinitarisches *Wir* bezeichnen zu können, ist Ausweis seiner einzigartigen Erhabenheit⁶⁴.

(3) Diese Verhältnisbestimmung zwischen dem einen wesenhaften Erkennen (und Lieben) des Wesens und dem dreifachen Erkennen (und Lieben) der Personen ist bei Pérez nur die konkrete Anwendung seiner prinzipiellen Verhältnisbestimmung von Wesen und Personen bzw. Relationen, die er in seinen trinitätstheologischen Quästionen und in anderen Teilen seiner Gotteslehre näher erläutert hat. Wie alle Jesuitenautoren lehnt er zwischen Wesen und Relationen jede reale Distinktion und auch die scotische Formaldistinktion ab. Weitaus offener als andere Zeitgenossen bezeichnet er das Wesen nicht bloß als „causa sui“⁶⁵, sondern spricht von ihm auch als „virtual-intrinsischem Prinzip“⁶⁶ bzw. „adäquater virtualer Wurzel“⁶⁷ der Relationen, die folglich im Wesen in eminenter Weise enthalten sind und gewissermaßen aus dem Möglichsein zum Sein hervorgehen⁶⁸ (nicht in zeitlicher Weise, sondern in der für Gott allein möglichen Unterscheidung sachlich-logischer Momente). Die Relationen vervollkommen das Wesen nicht, sondern beziehen aus ihm ihre Vollkommenheit „in identischer und formaler Weise“⁶⁹. Wenn Pérez betont, dass das Selbstverhältnis des göttlichen Wesens durch die Personen nicht intensiviert wird, legt er geradezu ihren akzidentellen Charakter⁷⁰ im Vergleich zum Selbstverhältnis der Natur als solcher nahe:

„Wie ich mir nämlich nicht näher bin, ob ich nun das Weiß-Sein besitze oder nicht, oder andere Qualitäten, so ist von der Gottheit zu sagen, dass sie auf keine Weise als sich selbst näher verstanden wird, sei es, dass sie mit der Personalität begriffen wird oder dass von

denominationis capacia: nullum autem subiectum denominare tanquam utens pronomine primae personae, fieri nulla ratione potest.“

⁶⁴ Vgl. PÉREZ, In primam partem, tr. 1 (De deo uno), disp. 2, c. 2, n. 147 (49b): „Patet ergo manifeste, modum operandi sequi modum essendi: nam qualis est persona, tale est nomen, quod sibi tribuit, aut si non est persona, non tribuit sibi nomen: Deus autem sibi tribuit optimum nomen; potest enim dicere, *ego Deus Optimus Maximus*, imo quod est mirabile, cum dicat *ego*, potest dicere *nos*, quod naturaliter est signum authoritatis, et ita homines constituti in potestate, et sustinentes personam totius Reipublicae, fictione quadam facta illius personae, ut ostendant suam authoritatem dicunt: *Nos praecipimus* hoc, aut hoc, et non utuntur numero singulari: sed Deus Trinus, et Unus, sine ulla fictione iam dicit: *ego sum, qui sum*, et iam: *faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostrum*.“

⁶⁵ Vgl. PÉREZ, In primam partem, tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 3, c. 7, n. 118 (502b).

⁶⁶ Vgl. ebd., disp. 1, c. 4, n. 86 (456b).

⁶⁷ Vgl. ebd. c. 6, n. 91 (457b–458a). Der „virtuelle Hervorgang“ der Relationen aus dem Wesen wird in disp. 2 ausführlich erläutert.

⁶⁸ Vgl. ebd. disp. 2, c. 3, n. 26 (464a–b). Ausdrücklich wird in dieses „Spätersein“ gegenüber dem Wesen auch der Vater einbezogen: ebd. n. 39 (466b–467a).

⁶⁹ Vgl. PÉREZ, In primam partem, tr. 2 (De Scientia Dei), disp. 1, a. 1, c. 8, n. 144 (134b–135a); ähnlich ebd. tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 1, c. 4, n. 84–86 (456a–b); disp. 2, c. 7, n. 104 (478b); disp. 3, c. 7, n. 103 (499b); disp. 4, c. 2, n. 11 (518b).

⁷⁰ Vgl. auch PÉREZ, In primam partem, tr. 2 (De Scientia Dei), disp. 2, a. 2, c. 3, n. 39 (153a): „Deitas a parte rei est absolute ens, caetera vero comparatione Deitatis sunt entis entia.“

dieser abgesehen wird. Es ist also klar, dass durch die Personalität die Natur in formaler Hinsicht nicht vervollkommen wird, da die Natur keinen [höheren] Grad der Nähe zu sich selbst durch die Personalität erwirbt.“⁷¹

Direktes Objekt der göttlichen Selbsterkenntnis ist allein das Wesen, die Personen sind es als solche nur ‚in virtuell indirekter Weise‘, in direkter Weise allerdings, sofern sie mit dem Wesen identisch sind⁷². Somit spiegelt sich im Erkennen Gottes die ontologische Vorordnung des Wesens wider, näherhin das Verhältnis der von Pérez klar gelehrteten absoluten Subsistenz des Wesens⁷³ zu den relativen Subsistenzen⁷⁴ und damit der Charakter des Wesens als „ratio primaria Dei“⁷⁵. Auch wenn Pérez in den einige Jahre vor seiner Christologie entstandenen Trinitätsquästionen auf die dreifache Selbstbewusstseinsproblematik in Gott nicht ausdrücklich zu sprechen kommt, können wir doch festhalten: Wir begegnen dort demselben Prinzip, aus dem in der zuvor analysierten christologischen Passage das dreifache trinitarische Selbstbewusstsein als formale Wirkung der naturalen Erkenntnis gefolgert wurde. Wie auf der ontologischen Ebene Personalität im Ausgang von der Natur gedacht wird (und nicht umgekehrt), nämlich als abschließende Bestimmung der geistigen Natur, die als Person inkommunikabel wird, indem sie sich zur höchstmöglichen Konkretion des Für-sich-Seins determiniert und gewissermaßen in den relationalen Gegensätzen „kontrahiert“⁷⁶, so wird das Ich-Bewusstsein, das De se-Wissen der Personen als letzte Konkretion des absoluten Wissens gedacht, das darin die Gestalt inkommunikabler Selbstvidenz annimmt und sich in die Ich-Du-Differenz hinein ‚relativiert‘. Deren Prinzip bleibt die unendliche Weite des verstehenden Bei-Sich-Seins

⁷¹ Ebd., disp. 1, a. 1, c. 8, n. 144 (134b–135a): „Sicut enim ego non sum propinquior mihi sive habeam albedinem, sive non habeam, aut alias qualitates, ita de deitate dicendum est, nulla ratione concipi ut propinquiorem sibi, sive intelligatur cum personalitate, sive praescindatur ab ipso. Patet ergo per personalitatem non perfici naturam formaliter, cum natura nullum propinquitatis gradum ad se ipsam comparet per personalitatem.“

⁷² Vgl. ebd. disp. 2, a. 2, c. 3, n. 31 (151b): „Obiectum directum divinae intellectionis realiter et virtualiter est Deitas sola. Personalitates divinae virtualiter sunt indirectum, realiter directum, creaturae penitus indirectum.“ Es folgen Erläuterungen dieser These. Ähnlich: A. PÉREZ, In primam partem, tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 1, c. 1, n. 7 (440b).

⁷³ Vgl. ebd., disp. 2, c. 7, n. 112 (480b); disp. 4, c. 2, n. 9 (518a); disp. 4, c. 6, n. 43 (530a).

⁷⁴ Leitend bleibt hier die schon bei Thomas von Aquin zu findende Vorgabe; vgl. De potentia q. 9, a. 5 ad 13: „In divinis proprietates personales non sunt principium subsistendi divinae essentiae; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens. Sed e converso, proprietates personales habent quod subsistant ab essentia.“

⁷⁵ Vgl. PÉREZ, In primam partem, tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 1, c. 1, n. 7 (440b).

⁷⁶ Vgl. ebd., disp. 2, c. 3, n. 41 (467a): „Quare singulae personalitates sunt quid contractius (non quidem ratione imperfectionis, sed ratione oppositionis) quam natura divina“; ebd. disp. 2, c. 5, n. 61 (471a): „quia vero singulae personae sunt quid minus extensive quam omnes personae simul, quibus modo explicato aequipollet natura secundum se, erunt etiam quasi extensive minus quam Deitas.“

des Absoluten, in das hinein die theologische Reflexion die Personen stets zurückführen muss.

2.3 Rodrigo de Arriaga SJ (1592–1667) und Antonio Bernaldo de Quiros SJ (1613–1668): Von der Wesenserkenntnis in der dritten Person zum De se-Wissen in der ersten Person

Die Strategie, aus der Wesenserkenntnis das De se-Wissen der Personen abzuleiten, die wir bei Pérez kennengelernt haben, ist im Grundsatz auch bei anderen Theologen der Jesuitenschule präsent, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Verhältnis von essentialer und notionaler Erkenntnis bzw. Liebe in Gott reflektiert haben. Es lohnt sich, einige weitere Erörterungen zum Thema detaillierter anzuschauen, da in ihnen neben den theoretischen Kosten der Lösungsversuche und den mit ihnen verbundenen Problemen auch gewisse Variationen der spekulativen Erklärung erkennbar werden.

(1) Rodrigo de Arriaga, der vier Jahrzehnte seines Lebens als Professor in Prag verbrachte, möchte in einer Passage seiner Gotteslehre⁷⁷ die Akte der Freude der göttlichen Personen über das, was nur sie und keine andere Person betrifft (ihre aktiven und passiven notionalen Akte), in ihrer wurzelhaften Identität verständlich machen. Die Freude von Vater, Sohn und Geist wird von Arriaga zurückgeführt auf eine Freude des göttlichen Wesens darüber, dass der Vater zeugt, der Sohn gezeugt wird und der Geist hervorgebracht wird. Von einer ‚Freude des Sohnes‘ zu sprechen, wird, wie es sich auch bei Pérez angedeutet hatte, als eine Aussageweise verstanden, die – unter der Voraussetzung, dass es einen Sohn in Gott gibt – durch Umwandlung des in der dritten Person formulierten Ausgangssatzes, der einen wesenhaften Akt beschreibt (‚Das Wesen freut sich, dass der Sohn gezeugt wird‘), in eine Aussage in der ersten Person (des Sohnes) zustande kommt (‚Der Sohn freut sich gewissermaßen über sich‘). Letztere wird durch das Adverb *quasi* stark in die Nähe einer uneigentlichen Aussage gerückt. Bezeichnend ist auch der angefügte illustrierende Vergleich: Arriaga stellt sich vor, dass

⁷⁷ ARRIAGA, *Disputationes theologicae*, tom. 1, disp. 25, sect. 1, n. 4 (239b): „An autem in Filio sit actus distinctus, quo se gaudeat generatum, et in Patre alius omnino diversus, quo se gaudeat genuisse, alio spectat. Dico tamen brevissime, non esse diversos eos actus, sed essentiam velut praecisam gaudere, quod Pater generet, et Filius generetur, et Spiritus sanctus producat per spirationem. Hanc autem volitionem positam in Filio nihil dicere plus quam hoc; sed quia coincidit, ut ibi sit Filius, quem essentia gaudebat procedere a Patre; dicitur tunc Filius quasi de se gaudens: perinde ac si in me poneretur actus intellectus, quo alius dicit, *Rodericus scribit*; hoc ipsum diceret in me, possem autem tunc quasi denominative ego dici affirmans de me ipso, *ego scribo*.“

in seinem Erkennen eine Aussage über ihn selbst in der dritten Person gegenwärtig wäre, die aber nicht von ihm selbst stammt, sondern von einem anderen Sprecher (und die ihm damit ursprünglich nicht als in der ersten Person formuliert zugänglich wäre): „Rodrigo schreibt.“ Von diesem Erkenntnisakt her, so seine Folgerung, könnte er selbst dann „gleichsam denominativ“ als jemand bezeichnet werden, der sagt: „Ich schreibe“. Nimmt man diese Erklärung ernst, dann wäre den göttlichen Personen ein genuines Ichbewusstsein nicht eigentümlich. Das ursprüngliche Erkennen von Vater, Sohn und Geist wäre essentielles Erkennen in der dritten Person, und erst vermittelt dieses Erkennens würde ihnen Ichbewusstsein zukommen – wenn die *denominatio*, von der Arriaga spricht, hier nicht sogar als *denominatio extrinseca* zu verstehen ist und dann bedeutet, dass eigentlich nur wir in unserem unvollkommenen Erfassen des Unterschieds zwischen Wesen und Relationen zu den Erste Person-Aussagen gelangen, die in Gott als solchem eigentlich keinen Platz hätten.

(2) Diese Erklärungs idee greift Arriagas etwa zwanzig Jahre jüngerer Ordensgenosse Antonio Bernaldo de Quirós auf, der zuerst Philosophie und dann Theologie in Valladolid lehrte.

(a) Bei diesem Autor sind in der Bestimmung von Personalität nur am Rande Einflüsse der modernen, die Erste Person-Perspektive betonenden Definition erkennbar⁷⁸. In seinen Trinitätsquästionen setzt er sich allerdings – mit direktem Rekurs auf die eben besprochene Stelle bei Arriaga – mit einem Argument⁷⁹ auseinander, das die irreduziblen Ich-Aussagen der drei göttlichen Personen – wie „Ich bin der Vater“ oder „Ich bin der Heilige Geist“ – stark macht⁸⁰. In seiner

⁷⁸ Vgl. BERNALDO DE QUIROS, *Selectae disputationes theologicae de praedestinatione, trinitate, et angelis*, disp. 27, s. 1, n. 1 (198a): „Persona ex Boetio lib. de duabus naturis definitur rationalis naturae individua substantia, id est, suppositum rationalis naturae, omnino per se existens, et incommunicabile, seu concretum ex rationali natura et subsistentia, quod ex se signatur pronomine demonstrativo hoc *ego*, *tu*, vel *ille*.“

⁷⁹ Das Problem wird formuliert ebd., disp. 34, s. 2, n. 8 (230b) im Kontext der Frage nach dem Verhältnis der essentialen und notionalen Akte in Gott: „Quarto saltim aliqua cognitio admittenda est notionalis propria Filii; nam haec formaliter non est in Patre: *ego sum Filius*; Pater enim solum dicit: *ille est Filius non ego*; eadem autem est ratio de cognitione et de omnibus.“

⁸⁰ Vgl. ebd. s. 4, n. 20 (232b): „Ad quartam, quae aequè probat in qualibet Persona propriam cognitionem ut prima dicat: *ego sum Pater*, et tertia: *ego sum spiritus sanctus*, respondetur quod ly *ego* immediate formaliter non datur, sed quasi in actu exercito: Pater verbi gratia intuitive se ipsum cognoscens, (vel ipsa natura, ut ait Arriaga disputatione 25. de voluntate §. 4. scit *Filius generatur*; quae scientia in Filio dicit: *ego generor*) dicit: *hic est Pater*, sed quia ly *hic* distinctam Personam respicit in Filio, non in Patre; ideo ly *hic* in Patre quasi experimentaliter, et in actu exercito est *ego*, et in Filio *tu*. Quod si placeat magis expresse dici in mente ly *ego* cogita per connotationem ad ipsam relationem cognoscentem compleri cognitionem in ratione exprimentis *ego*, vel *tu*. Ideo tamen non erit admittenda nova cog-

Stellungnahme ist die Kernthese klar: „*ly ego immediate formaliter non datur, sed quasi in actu exercito*“ – das Ich kommt im Wissen einer göttlichen Person nicht ursprünglich, sondern erst im selbst „erfahrenen“, reflex vollzogenen Akt ins Spiel. Primär sind auch für Bernaldo de Quiros Aussagen in der dritten Person, wie „*Filius generatur*“ oder „*hic est Pater*“, die zur wesenhaften Erkenntnis Gottes gehören. Klarer als Arriaga gibt Bernaldo de Quiros aber zu verstehen, dass diese Wesenserkenntnis in den Personen in die Gestalt realer experimenteller Ich-Erkenntnis umgesetzt wird. Die drei Relationen in Gott fügen dem einfachen, ohne Sprecherbezug wahren Wesenswissen je eigene „Konnotationen“ hinzu, durch die dieses zu Aussagen in veränderter Supposition (im *actus exercitus*) umgeformt wird: Aus dem „*hic est Pater*“ wird so im Vater „*ego sum Pater*“. Der *actus exercitus* in den Personen ist also einerseits sekundär, andererseits aber kann er als ‚Vervollständigung‘ (*compleri*) der Wesenserkenntnis angesehen werden. Dabei muss es aber nur um eine den Inhalt nicht verändernde Umformung gehen, denn auch Bernaldo de Quiros lehnt eine den jeweiligen Personen eigentümliche notionale Erkenntnis neben der Wesenserkenntnis ab⁸¹. Hätte der Sohn eine solche Erkenntnis, würde er etwas Anderes und damit mehr erkennen als der Vater, und mit der Zweiheit von essentialen Erkennen, das allen Personen gemeinsam ist, und notionalem Erkennen, das die einzelnen Personen kennzeichnet, würde das Wort in Gott verdoppelt⁸². ‚Notionale Erkenntnis‘ ist in Gott folglich kein Eigenwissen einer Person über das gemeinsame wesenhafte Erkennen hinaus, mit dessen Hilfe die Personen voneinander unterschieden werden könnten. Denn der Begriff der notionalen Erkenntnis ist rein ‚terminativ‘ zu verstehen, bezeichnet also allein die Hervorbringung des Sohnes aus dem (Wesens-)Erkennen des Vaters bzw. den Hervorgang der zweiten Person durch den Intellekt (*proces-*

nitio simpliciter praeter essentialem; nam eadem essentialis ex diversa connotatione in Patre appellat supra ipsum, et supra filium dum in filio est: sic si cognitio Petri poneretur in me dum dicit: *Ego cognosco* in Petro appellaret supra Petrum, in me vero supra me.“

⁸¹ Deswegen kann man vom Sohn nur sagen, dass er durch das Wesenserkennen des Vaters ‚terminativ‘ hervorgebracht wird. Er ist das durch das wesenhafte Erkennen hervorgebrachte Wort und Bild; vgl. ebd., disp. 34, s. 3, n. 13 (231b–232a): [Vera sententia] „statuens praeter cognitionem essentialem, nullam aliam dari notionalem, aut propriam verbi, nec formalem, nec obiectivam, nisi pure *terminativam*; hoc est, relationem Filii (idem proportionate de spiritu sancto) ut condistinctam ab essentia praecise habere quod sit terminus realiter productus per intellectionem: et ea ratione verbum est proprium secundae Personae, sermo, imago, imperium, dictio, seu locutio passiva, quia nomen verbi proprie significat cognitionem, seu repraesentationem, et imaginem per intellectum productam: hoc autem solum convenit secundae Personae, in qua cognitio essentialis identificatur cum processione per intellectum.“ Dies betont BERNALDO DE QUIROS auch anderswo; vgl. *Selectae disputationes theologiae de Deo*, , disp. 35, s. 2, n. 7 (285b).

⁸² Vgl. BERNALDO DE QUIROS, *Selectae disputationes de trinitate*, disp. 36, s. 8, n. 53 (244b).

sio per intellectum). In diesem personalen Logos spiegelt sich die Vollkommenheit des Vaters ungebrochen wider, auch diejenige des Erkennens. Wenn, so sagt Bernaldo in einem Vergleich, ein Spiegel, der ein bestimmtes Objekt abbildet, in einem zweiten Spiegel abgebildet würde, so würde dieser neben dem ersten Spiegel auch das nun beiden gemeinsame Objekt abbilden⁸³. Offenbar ist die Subjektivität der einzelnen Personen also nur wie eine Projektionsfläche, auf der die propositionalen Wissensgehalte erscheinen, ohne dass der Bezug zum Ort des Erscheinens diese Gehalte ursprünglich affiziert. Wie das notionale Erkennen lehnt Bernaldo auch ein notionales, d.h. spezifisch intentionales Wollen des Vaters als Vater bei der Hervorbringung des Sohnes und des Geistes ab, mit dessen Hilfe man die Unterschiedenheit der beiden Hervorbringungen zu erklären versucht hat. Ansonsten könnte die Zahl möglicher intentionaler Eigenakte der Personen unendlich vermehrt werden⁸⁴, was absurde Konsequenzen hätte.

(b) Um die Einschätzung des De se-Wissens der Personen durch Bernaldo de Quiros noch besser zu verstehen, können wir auf einen längeren Abschnitt seines Traktats über den göttlichen Willen blicken⁸⁵. Als Beispiel für einen mentalen

⁸³ Vgl. ebd., disp. 36, s. 7, n. 40 (242a): „(Nota appositissimum exemplum,) si aliqua pictura exprimeretur in alia, si speculum referens, et repraesentans unum obiectum, in alio exprimeretur, et quasi reverberaret se, in quo casu non solum speculum, sed etiam imago in ipso contenta sculperetur, et ea res, quae referret tale speculum et picturam, simul etiam referret obiectum utriusque.“

⁸⁴ Vgl. ebd., disp. 35, s. 2, n. 11–12 (235a).

⁸⁵ BERNALDO DE QUIROS, *Selectae disputationes theologicae de Deo*, tr. V: *De voluntate Dei*, disp. 56, s. 5, n. 45–46 (377b–378a): „Si Petrus, verbi gratia, quando cognoscit reflectit supra se, ut seipsum cognoscat; dicatque saltem in confuso: *Ego cognosco*: Talis cognitio nec divinitus poni poterit in Paulo, ut per ipsam Paulus cognoscat: Atqui bene potest Paulus cognoscere per cognitionem eandem, qua cognovit Petrus: Ergo ista non est reflexiva. Consequentia patet, et minor admittitur communiter, maxime si cognitio consistat in qualitate absoluta, sicut enim eadem albedo quae Petrum reddit album potest dealbare Paulum, ita et eadem qualitas cognitionis reddere cognoscentem utrumvis; imo dici solet quod Angeli mali torqueantur ab igne dum divinitus ipsis infunditur eadem cognitio, quam anima rationalis habet in corpore dependentem a sensione ustiva, per quam cognitionem dum daemones experimentaliter percipiunt ignem proprie ab eodem uruntur. De quo in materia de Angelis iam maior suadetur quia eadem cognitio non potest mutare obiecta, quae cognoscit etiam in confuso nec dicere diversas veritates. Si autem Petrus dum cognoscit, necessario cognoscit se cognoscere, Paulus dum utitur illa cognitione etiam dicet de se, *Ego Paulus cognosco*: neque dicere potest quod tunc cognoscat Petrus: Ergo variat obiecta eadem cognitio. [46.] Ob hoc argumentum valde probabile mihi est sicut iuxta omnes individuatur actio tam ab agente, quam a termino, item ipsa cognitio quantumvis in qualitate absoluta consistat, alligatur determinato obiecto, ita alligari subiecto ut eadem cognitio, et forma vitalis non sit indifferens ad diversa subiecta afficienda et mutanda, sicut ea mutant accidentia non vitalia, et pure physica. Sed hoc omisso dico duo esse genera obiectorum, et veritatum, quas affirmat cognitio, prima est quam dicit in actu signato, et explicito, et hanc variare non potest, quia per seipsam qualitas cognitionis est actualis, completaque

Akt, der nicht reflexiv ist, also nicht ausdrücklich die eigene Ichperspektive einschließt, wird hier von dem Jesuiten zunächst die Erkenntnis einer *qualitas absoluta* herangezogen, die in identischer Form in verschiedenen Intellekten gleichzeitig vorhanden sein kann. Dazu bringt er ein für moderne Leser befremdliches, im Kontext scholastischer Eschatologie aber schlüssiges Beispiel: Die leiblosen Dämonen werden in der Hölle durch dieselbe ihnen von Gott eingegossene mentale Qualität des Feuers gequält, durch die eine menschliche Seele in der Hölle Schmerz empfindet, die diese Qualität über die leiblichen Sinne vermittelt bekommt. So können auch unterschiedliche Menschen gehaltlich exakt ‚dasselbe‘ erkennen, ohne dass ihre personale Unterscheidung eine Rolle spielt. Erst sobald sie es in reflexiver Weise erfassen, d.h. sich darüber klar sind, dass es ihre je eigene Person ist, die dies erkennt (in der Einsicht: ‚Ich erkenne, dass...‘), entsteht eine unverwechselbar eigene Erkenntnis, die keiner anderen Person mehr kommunizierbar ist, nicht einmal durch die Macht Gottes. Bernaldo de Quiros greift hier auf die Unterscheidung zwischen *actus signatus* und *actus exercitus* zurück, die schon hinter seiner Aussage im zuvor besprochenen Textabschnitt stand und ihre Wurzeln wohl in der Suppositionslehre Ockhams hat⁸⁶: Der *actus signatus* des Erkennens bezieht sich direkt auf die allein durch das Objekt selbst vorgegebene Erkenntnisqualität, die aus sich heraus vollständige Objektrepräsentation. Sie ändert sich nicht in unterschiedlichen Erkenntnissubjekten – jeder erkennt in gleicher Weise die unveränderliche Wahrheit, dass ‚zweimal drei sechs ist‘. Anders ist es beim *actus exercitus*, der die reflexive Subjektperspektive einbezieht; von ihr her kann Petrus erkennen, dass *er* durch diese Erkenntnis erkennt (und Paulus ebenso, obwohl er gehaltlich dasselbe denkt wie Petrus). Diese Differenzierung überträgt der Jesuit auf Gott: Die an sich eine *scientia Dei* wird ‚determiniert‘ und dabei ‚gewissermaßen vervollständigt‘ durch die *ratio significantis*, die subjektive

repraesentatio illius, unde sicut eadem actio physica non variat terminum quem semel habet, ita nec cognitio hanc veritatem; secunda veritas est quam dicit solum in actu exercito supra tale, vel tale subiectum, ad quod cognoscendum non est determinata per seipsam, sed determinatur ex inhaerentia vel unione cum tali subiecto, quemadmodum etiam in physicis contingit quod actio amandi procedat ex hac, vel illa cognitione non habet actio per seipsam complete, sed completur ex coniunctione cum hac determinata cognitione. Hinc dico cognitio ista speculativa: *Duo ter ducta sunt sex* nunquam potest non repraesentare hanc determinatam veritatem. Si tamen sit in Petro in actu exercito notificat Petrum, seu cognoscit Petrus per illam se cognoscere; si in Paulo notificat iam Paulum, et non Petrum. Simile quid contingit in cognitione divina, qua Pater aeternus cognoscit: *Ego sum Pater*; illa enim eadem scientia Dei posita in Filio dicit, *Ego sum Filius, et non sum Pater*; quam particularitatem, et differentiam repraesentandi habet illa scientia ex coniunctione ad diversa supposita, per quae determinatur, et quasi completur in ratione sic significantis; ut latius dicam in tract. de Trinit. ubi opportunior redibit occasio versandi hoc argumentum.“

⁸⁶ Vgl. KOBUSCH, Sein und Sprache, 191ff.

Sprecherperspektive von Vater, Sohn und Geist, die aus der Verbindung der Erkenntnis mit verschiedenen Supposita resultiert. In ihnen wird sie zur je eigenen Erkenntnis in der ersten Person (wie ‚*ego sum Pater*‘).

(c) Wie die Personalität wenigstens aus der Perspektive des menschlichen Erkennens in Gott als letzte ontologische Vervollständigung der Wesenheit (*ultimum complementum*)⁸⁷ angesehen werden kann, so offenbar auch auf der Bewusstseinssebene. Man kann hier auf die Ausführungen des Verfassers in seinen Trinitätsquästionen zur Frage verweisen, ob das Wesen zusammen mit den Personalitäten eine größere Vollkommenheit bezeichne als ohne sie. Mit der Mehrzahl der Jesuitenautoren wird eine bejahende Antwort gegeben.

„Die Trinität vervollkommnet die Gottheit, weil sie die Gottheit nicht nur subsistieren, sondern auch in Dreien subsistieren lässt, während doch Gott bei den Heiden nur inkomunikabel in einer Person bestünde.“⁸⁸

Jede Person hat neben ihrer Wesensvollkommenheit eine je eigene *talitas seu differentia perfectionis*, die aber als transzendentes Prädikat die Wesensvollkommenheit nicht vervielfacht. Erfasst man den Zusammenhang von beidem richtig, kann man zum Urteil kommen, dass „die Gottheit als Vater vollkommener ist, als wenn der Gottheit die Vaterschaft fehlen würde“⁸⁹. Zu dieser Feststellung passen die Ausführungen Bernaldos in den zuvor von uns behandelten Texten zum Vergleich des personalen Selbstbewusstseins mit dem Wesensbewusstsein. Auch die Ablehnung einer absoluten Subsistenz Gottes⁹⁰ sowie der Ausschluss des Heiligen Geistes aus der formalen Erkenntnis, aus der der Sohn hervorgeht⁹¹, könnten Hinweise darauf sein, dass die Eigenständigkeit der Personen bei Bernaldo de Quiros stärker gewichtet wird als etwa bei Pérez.

⁸⁷ Vgl. BERNALDO DE QUIROS, *Selectae disputationes de trinitate*, disp. 29, s. 1, n. 5–6 (203a); s. 2, n. 19 (203b) u.ö.

⁸⁸ Ebd., disp. 29, s. 4, n. 36 (207a): „Trinitas perficit deitatem, quia non solum facit deitatem subsistere, sed etiam subsistere in tribus, cum tamen Deus apud Ethnicos in una tantum sisteret incommunicabiliter.“

⁸⁹ Vgl. ebd., disp. 44, s. 3, n. 17 (275b): „Loquimur absolute de Relatione ut simpliciter tali, et sic imbibente rationem Entis; solum enim intendimus; quod sicut Deus ratione *Deitatis* perfectus est, et ratione *Relationis*, quae licet secundum differentialitatem, et taleitatem a perfectione praescindat; tamen secundum se totam etiam in sua linea dicat perfectionem; ut Perfectior sit Deus *qua Pater*, quam si deitati Paternitas deesset.“

⁹⁰ Vgl. ebd., disp. 29, s. 2, n. 21–31 (204b–205b). Allerdings ist diese Position für sich allein nicht allzu aussagekräftig.

⁹¹ Vgl. ebd., disp. 37, s. 3–4 (247a–b).

2.4 Agustin de Herrera SJ (1623–1684): Differenzierung der Sprecher-Pronomina im essentialen Wissen

Der Jesuit Agustin de Herrera, ein Schüler des berühmteren Sebastian Izquierdo, war die meiste Zeit seines Lebens an der Universität von Alcalá tätig. Sein literarisches Werk umfasst vier Bände zu Fragen der Gotteslehre, die seine hohe spekulative Begabung bezeugen.

(1) Konsequenter als bei Bernaldo de Quiros wird in Herreras Trinitätstheologie das De se-Wissen der Personen wieder in das Wesen zurückverlegt. Der dabei eingeschlagene Weg erinnert an die Lösung, die wir schon bei Antonio Pérez kennengelernt hatten, fügt aber eine eigenständige Akzentsetzung hinzu. Herrera schreibt:

„Durch dasselbe notwendige Wissen, das in allen Personen ist, erkennt Gott, dass er Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, indem er in allseitiger und vollkommenster Klarheit die Personen untereinander unterscheidet. Durch dasselbe Wissen begreift ebenso der Vater, dass er Vater ist, ohne dass auf irgendeine Weise zur Erkenntnis jener Aussage: *Ich bin der Vater* erkannt werden müsste, dass dieses Wissen in Vollzugsform (*in actu secundo*) im Vater ist. Denn dass der Vater von sich affirmiert, Vater zu sein, schließt die Vaterschaft [sc. als reale Relation] nicht ein, sondern bezeichnet allein dieses Wissen.“⁹²

Das Wesenswissen differenziert folglich die Personen in ihrem Selbstverhältnis, als sich in ihrem Personsein affirmierende, schon (logisch) bevor die Personen als durch die Hervorgänge existierend angenommen werden müssen; die Personen sprechen bereits virtuell im Wesenswissen, bevor sie als reales Ich *in concreto exercito* sprechen⁹³. Während Bernaldo de Quiros den Schritt vom Wesenswissen

⁹² HERRERA, Tractatus de altissimo trinitatis mysterio, q. 4, sect. 5, n. 103 (113): „Melius igitur respondetur per eandem scientiam necessariam, quae est in omnibus personis Deum cognoscere se esse Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum distinguendo omnimoda, et perfectissima claritate personas inter se: item per eandem scientiam Patrem cognoscere se esse Patrem, quin ullo modo ad intelligendam hanc tendentiam *ego sum Pater* opus sit intelligi scientiam esse in actu secundo in Patre: quia Patrem affirmare de se esse Patrem non involvit ipsam Paternitatem; sed solum dicit eam scientiam.“ Das Problem wird vorher in n. 101–102 (113) erläutert.

⁹³ Vgl. ebd. n. 104 (113): „Itaque eadem omnino scientia constituit Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum affirmantes de se seorsim esse Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum: recte enim potest eadem indivisibilis scientia non solum enuntiare de diversis obiectis; verum etiam constituere diversa subiecta affirmantia. Neque ad hoc opus est ut pro signo, pro quo intelligitur affirmatio, qua Pater affirmat de se esse Patrem, et qua affirmat Filius se esse Filium, intelligantur iam Pater, et Filius existentes: quia aliud est intelligi Filium v.g. in concreto exercito affirmantem; aliud intelligi in concreto signato affirmantem: ut Filius intelligatur in concreto exercito affirmans, opus est intelligi Filium existentem. Ut autem intelligatur affirmans in concreto signato, sufficit ut intelligatur affirmatio: quae per sua praedicata intrinseca habet quod in alio signo intelligatur Filius.“ Es folgen weitere Erläuterungen in n. 105–106 (114).

zum De se-Wissen der Personen mit dem Unterschied zwischen *actus signatus* und *actus exercitus* zu beschreiben versuchte und damit die eigene, nicht kommunikable Sprecherperspektive mit der Realität der Personen verband, wird dies in Herreras Modell zurückgenommen⁹⁴. Hier ist im *signatum* des Wesenswissens bereits die Differenzierung der Sprecher-Pronomina vorhanden, sodass das ‚vollzogene‘ Wissen der Personen nur die Abbildung der kognitiv-virtuellen Multiperspektivität des göttlichen Wesens ist, das wenigstens in dieser Hinsicht wie eine alle Standpunkte umgreifende Super-Person erscheint.

(2) Dieses Modell passt zur später in Herreras Trinitätstraktat vorgetragenen Erklärung der Tatsache, dass im göttlichen Wort, das der Vater durch seinen Intellekt zeugt, auch schon die Erkenntnis der gesamten Trinität eingeschlossen ist, obwohl an diesem Punkt des virtuellen Konstitutionsprozesses die Trinität in allen drei Personen noch gar nicht vollständig gegeben ist, da der Hervorgang des Geistes fehlt⁹⁵. Aber der Heilige Geist, so Herrera, kann auch jetzt schon Objekt im göttlichen Intellekt sein. Er wird nicht erkannt, „weil er ist“, sondern „er existiert, weil er erkannt wird, sofern aus dieser Erkenntnis das Wort hervorgeht, und aus dem Wort zugleich mit dem Vater der Heilige Geist hervorgeht“⁹⁶. Zur These, dass das Selbstverhältnis der Personen früher im Wesenswissen präsent ist als in den Personen selbst, muss man von hier aus nur noch einen kleinen Schritt gehen.

(3) Eine erneute Bestätigung der skizzierten Position bietet Herrera in einem weiteren Abschnitt seiner trinitätstheologischen Erörterungen, den man auch bei anderen Autoren der Zeit als Ort intensivierter subjekttheoretischer Überlegungen identifizieren kann. Es geht um die Frage, ob die freien Dekrete Gottes (logisch) erst nach der Konstitution aller trinitarischen Personen oder vorgängig zu ihr anzusetzen sind. Der spekulative Reiz dieser Problemstellung besteht zunächst darin zu klären, ob kontingente Objekte des göttlichen Wollens in irgendeiner Weise als konstitutiv für Gottes notwendige Dreipersonalität angesehen werden können. Konkret lautet die Frage: Umfasst der Liebesakt des Vaters und des Sohnes, aus dem der Geist hervorgeht, bereits die freie Bejahung kreatürlicher

⁹⁴ Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass HERRERA wie alle von uns besprochenen Theologen die Identität von essentialen und notionalem Erkennen in Gott strikt verteidigt; vgl. ebd. n. 97 (112).

⁹⁵ Vgl. auch die Aussagen zur Fähigkeit Gottes, in seiner reflexiven Selbsterkenntnis Wesen und Relationen zu unterscheiden, bei HERRERA, *Tractatus de scientia Dei*, q. 3, s. 1, n. 10 (45f.).

⁹⁶ Vgl. DE HERRERA, *De trinitate*, q. 12, s. 3, n. 41 (325): „[...] potius existit [sc. Spiritus Sanctus] mediate quia cognoscitur, quatenus ex cognitione procedit Verbum, et ex Verbo simul cum Patre procedit Spiritus Sanctus.“ Dieselbe Unterscheidung zwischen „ordo originativus“ und „ordo cognitivus“ hinsichtlich der Trinität entfaltet Herrera auch in seinem *Tractatus de scientia Dei*, q. 2, s. 2, n. 26–28 (30f.).

Existenz? Die Relevanz der Antwort ist auch für die innertrinitarische Subjektproblematik nicht unerheblich: Wenn der Akt der Hervorbringung des Heiligen Geistes bereits die freie göttliche Entscheidung für eine kontingente Schöpfung voraussetzt, scheint der Geist diese Freiheitsentscheidung nicht in gleicher Weise vollziehen zu können wie die ihn hauchenden Personen von Vater und Sohn. Die Konsequenz wäre ein subtiler Subordinationismus, der als häresieverdächtig angesehen werden müsste. Die Theologen stehen hier vor zwei Alternativen: Entweder müssen sie die kontingenten Objekte aus dem Hauchungsakt ausschließen und der vollständigen Konstitution der trinitarischen Personen (logisch) nachordnen; oder sie müssen den freien Ratschluss vor die gesamte Personenkonstitution ins göttliche Wesen verlagern. Herrera entscheidet sich für die zweite Antwortmöglichkeit. Formal frei ist ihm zufolge das göttliche Wesen; in ihm wird die Entscheidung über die Erschaffung der Welt gefällt. Die Personen sind von diesem Wesen her nur *denominativ* frei, sofern das Wesen in allen Personen in identischer Weise da ist. Diese Art von Freiheit ist folgendermaßen zu bestimmen: „Ein freies Suppositum in denominativer Weise zu sein, bedeutet nichts anderes, als die in formaler Weise freie Natur zu besitzen“⁹⁷.

Die so beschriebene Person verfügt zwar über die *vis volitiva*, nicht aber über die *vis determinativa*; Indifferenz in Bezug auf die vorgängig im Wesen gefällte Entscheidung kommt den Personen also nicht zu⁹⁸. Wie hinsichtlich des Selbstbesitzes in der Erkenntnis so ist auch hinsichtlich des Selbstbesitzes in der Freiheit bei Herrera die Person dem Wesen klar nachgeordnet. Damit entscheidet sich der Jesuit in dieser Hinsicht sogar für eine noch radikalere Vorordnung des Wesens vor die Personen als Antonio Pérez, der die Personen als Voraussetzung der *cognitio libera* ansieht und darum dieses Wissen aus der Produktion des Wortes ausschließt⁹⁹.

2.5 Miguel de Elizalde SJ (1617–1678): Die für uns unergründliche Beschaffenheit göttlicher Selbsterkenntnis

Nur noch kurz sei auf einige Autoren hingewiesen, die das Problem, wie sich die trinitarischen Sprecherperspektiven zum göttlichen Wesenserkennen verhalten, primär mit dem Hinweis auf den für uns nicht begreiflichen Modus göttlicher

⁹⁷ DE HERRERA, De trinitate, q. 12, s. 3, n. 53 (352): „esse suppositum liberum denominative nihil aliud est quam habere naturam formaliter liberam, quamvis ipsum suppositum re-duplicative ut tale, liberum, et indifferens non sit.“

⁹⁸ Vgl. ebd., q. 13, s. 3, n. 49–50 (351).

⁹⁹ Vgl. A. PÉREZ, In primam partem, tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 3, c. 12, n. 192–193 (514b).

Selbsterkenntnis abzuweisen versuchen. Deutlich unterstreicht der Pérez-Schüler Miguel de Elizalde SJ in seinem ungedruckten Trinitätstraktat die radikale Verschiedenheit des göttlichen Wissens gegenüber unserem kreatürlichen: In ihm hat die Verwendung der Pronomina *ich* und *du*, also die Personaldeixis, ebenso wenig Platz wie etwa temporale Deixis. Es gibt darum kein Hin- und Herblicken zwischen den trinitarischen Personen bei ihrer Selbsterkenntnis. Wie dieses göttliche Wissen, dem alle indexikalischen Bezüge fehlen, tatsächlich beschaffen ist, kann vom menschlichen Standpunkt aus nicht mehr erfasst werden; mit der unnötigen Differenzierung angeblicher logischer Folgeordnungen in Gott kann der Jesuit darum nicht viel anfangen¹⁰⁰. Vergleichbar damit ist die Position seines Ordensgenossen Thomas Muniessa (1627–1696), der sich auf den *modus supercomprehensivus* der ewigen göttlichen Erkenntnis beruft, „durch den die ganze Trinität begreift, dass der Vater zeugt“¹⁰¹. In eine ähnliche Richtung deutet schließlich die Antwort im ungedruckten Trinitätswerk des wenig bekannten Jesuiten Diego de Robles (1630–1710), der den Personen die Ich-Erkentnis in ‚formaler‘ Hinsicht abspricht und festhält:

„Das göttliche Erkennen begreift allein in einfacher Schau die quidditativen Differenzen der drei Personen, und dieses Erkennen, sofern es im Vater ist, ist der unvollkommenen Erkenntnis *Ich bin nicht der Sohn* äquivalent.“¹⁰²

¹⁰⁰ ELIZALDE, De trinitatis mysterio, disp. 3 (Cod. Madrid, BNE 6864, fol. 9r): „Ad quantum absolute dico omnia omni modo possibili cognosci [Ms.: cognoscit] per cognitionem essentialem a singulis personis, sed vere cognitio Dei, ut etiam tradidi in Dialectica, caret nostris verbis *est, erit* [Ms.: *est*] etc., et nostris terminis *ego, tu*, et similibus, atque adeo per eandem cognitionem Pater videt se Patrem esse et non Filium, et Filius se Filium esse et non Patrem, quippe non nostro more, sed alio, eoque ineffabili Deus cognoscit. Quid ille modus non sit, facile est dicere, quid autem sit, omnino intelligi a nobis non potest, qui contrarium modum in nobis experimur. Nec simili modo tendere aliqua nostra cognitio potest, per quam cognitionem divinam explicemus, cum omnis nostra affirmatio et negatio terminis constet atque tempus consignificet. Sapienter in rem Augustinus lib. 15 de trin. c. 14 ad medium, ut imaginationem nostram corrigat, *unusquisque eorum* [Ms.: *quorum*] (inquit) *simul videt, non particulatim aut singillatim velut alternante conspectu hinc illuc et inde huc* etc. Non ergo Pater per cognitionem *tu* velut uno conspectu Filium respicit et alio deinde Filius Patrem hinc illuc, et inde huc. Nil sane appositius quam Augustini medicam manum et illis infra adhibebo, qui signis nescio quibus universam theologiam ac processionem divinas appllent.“

¹⁰¹ MUNIESSA, Disputationes scholasticae de essentia et attributis Dei, disp. 14, sect. 2, n. 23 (379b).

¹⁰² ROBLES, Tractatio scholastica de ineffabili sanctissimae Trinitatis mysterio, l. 1, c. 4 (Cod. Bibl. Univ. Santiago de Compostela 146, fol. 25v–26r): „Deinde negari non potest cognitione essentiali Deum cognoscere Patrem non esse Filium, nec Spiritum Sanctum Patrem aut Filium, cum Deus comprehendendo se, penitus calleat distinctionem personarum. Cum ergo illa cognitio utpote essentialis sit in omnibus, et singulis Personis, sufficiens erit pro comprehensione personarum, quin opus sit alia peregrina cognitione, ut unaquaeque

Entsprechendes gilt für die anderen Personen. In einem solchen Verständnis schreiben eigentlich nur wir den göttlichen Personen ein Selbstverhältnis in Entsprechung zu unserem eigenen unvollkommenen Erkenntnisstandpunkt zu, während in der vollkommenen Wirklichkeit Gottes alle Ich-Aussagen in das für uns unergründliche Wesenserkennen hinein aufgehoben sind.

2.6 Ein ergänzender Blick auf weitere Wortmeldungen

Der Überblick, den ich in meinem Beitrag zu geben versucht habe, erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Beim Durchgang durch das reiche publizierte Traktatmaterial der Zeit bis etwa 1700, dem unzählige bislang ungedruckte Texte hinzuzufügen wären, finden sich auch bei weiteren Jesuitenautoren immer wieder Bemerkungen zu unserem Thema, die aber die bisher vorgestellten Thesen nicht wesentlich diversifizieren. So referiert José de Aguilar (1652–1708) vor allem die Erörterungen von Arriaga und Bernaldo de Quiros und schließt sich ihnen an¹⁰³. Sein älterer Zeitgenosse Matthias Borrull (1615–1689) lehrt, dass das eine wesenhafte Erkennen wie eine Form anzusehen ist, welche die drei Personen auf unterschiedliche Weise denominiert, ohne dass die Denomination von der dem Subjekt kommunizierten Form real verschieden wäre¹⁰⁴. Nicht anders äußert sich der Pérez-Schüler Silvester Mauro (1619–1687) und nennt als konkretes Beispiel aus der Welt des Geschöpflichen die Entität eines Verursachungshandelns, die als einheitliche Form das Hervorbringende und das Hervorgebrachte

persona cognoscat distinctionem sui ab alia. Immo proprie loquendo, non est in Deo cognitio negativa eius quod non est. Non enim dicit: *ego non sum leo, chymaera etc.*, sed simplex intuitio eius, quod est, per quam eminenter cognoscit quid nos imperfectis cogitationibus de Deo affirmamus aut negamus. Hinc argumento respondeo in forma negando minorem; ad cuius probationem distinguo maiorem: *Patri vere convenit illa cognitio* formaliter, et quo ad imperfectionem divisionis et negationis, nego; convenit eminenter, et quo ad perfectionem simplicis intuitionis obiecti repraesentati per illam, concedo maiorem, et sub eadem distinctione concessa minori, nego consequentiam. Etenim cognitio essentialis Dei non affirmat: *ego non sum Pater*, foret enim falsa, cum realiter sit talis cognitio Pater et Filius; nec itaque affirmat: *Pater non est Filius*. Ergo licet revera Pater Filius non sit; modus tamen tendendi componendo, aut [26r] dividendo est imperfectus; sed solummodo simplici intuitu comprehendit divina cognitio quidditativas differentias trium personarum; quae cognitio prout in Patre aequivalet illi imperfectae: *ego non sum Filius*, et prout in Filio aequivalet huic: *ego non sum Pater*, et prout in Spiritu Sancto: *ego non sum Pater, nec Filius*. Nec ampliorem explicationem desiderat importuna et sophistica obiectio.“

¹⁰³ Vgl. AGUILAR, Tractationes posthumae in Primam partem Divi Thomae, vol. 2, De trinitate tr. 2, q. 11, s. 7, n. 144–145 (313b–314b).

¹⁰⁴ BORRULL, Tractatus de trinitate, disp. 8, s. 1, n. 14 (152f.).

im Wirkvorgang auf unterschiedliche Weise „denominiert“¹⁰⁵. Thomas Compton Carleton (1592–1666) schließlich erweitert die Problem diagnose insofern, als er explizit auch auf Freiheitsentscheidungen der drei Personen verweist, welche ihre Erste Person-Perspektive voraussetzen. Nur der Sohn kann sagen: „Ich will Mensch werden“, nur der Vater kann äußern: „Ich will, dass der Sohn bzw. dass du, mein Sohn, Mensch wirst“. In seiner Auseinandersetzung mit diesem Sachverhalt kommt der Jesuit zum Ergebnis, dass eine Zurückführung solcher Willensäußerungen auf Aussagen in der dritten Person („Der Sohn soll Mensch werden“) nicht überzeugt. Es gibt offenbar Willensakte einer Person, die der anderen nicht kommuniziert werden können, womit man auch hier vor dem gleichen Problem wie in Bezug auf das dreifache subjektive Erkennen steht. Am Ende gibt er zu, für das Problem keine überzeugende Lösung zu haben¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Vgl. MAURO, *Opus theologicum*, tom. 1, l. 2, q. 102, n. 44 (306b): „Nam eadem forma uni subiecto, vel quasi subiecto potest tribuere unam denominationem, alteri alteram: ex. gr. in sententia satis communi eadem entitas actionis causae tribuit denominationem producentis, effectui tribuit denominationem producti; ergo non est mirum, quod eadem potentia generativa coniuncta cum relatione Paternitatis tribuat Patri denominationem potentis generare, coniuncta cum Filiatione tribuat Filio denominationem potentis generari. Habemus aliud exemplum ex hac ipsa materia de Trinitate. Certum est, quod eadem cognitio divina est communis tribus Personis, et tamen tribuit illis diversam denominationem. Nam per eandem cognitionem prout coniunctam cum Paternitate, Pater dicit: *ego sum Pater, et non sum Filius, genero, et non generor*. Filius dicit: *ego sum Filius, et non sum Pater, generor, et non genero*.“

¹⁰⁶ Vgl. COMPTON CARLETON, *Theologia scholastica*, t. 1, disp. 64, s. 8, n. 7–10 (295b–296b); vgl. das Fazit n. 10 (296b): „Hoc argumento si quis pro veris admittat, quae in eo continentur, ostendi aperte videtur, non posse, vel Filium, vel Spiritum Sanctum omnes saltem actus liberos voluntatis a Patre accipere, cum ut Pater eos communicet, habere illos debeat prius origine: hic tamen discursus contendit Filium et Spiritum Sanctum habere actus aliquos liberos voluntatis, quos non habet Pater, ut juxta superius dicta, dum Filius dicit *Volo incarnari* etc. Spiritus Sanctus, *Volo apparere in forma linguarum ignearum* etc. nihil vero communicare ulli Personae potest Pater, quod ipse prius origine non habet, ut dictum est; nec enim *Essentiam divinam, aeternitatem, immensitatem, omnipotentiam*, et reliqua attributa communicare posset Pater Filio, aut Pater et Filius Spiritui Sancto, nisi haec omnia prius aliqua ratione ab iis haberentur, ut apud omnes est in confesso. Quae vero circa hanc difficultatem isthic proposui, non asserendo praestiti, sed ut occasionem aliis praebeam, ulterius hac de re discurrendi, pleneque difficultati propositae satisfaciendi.“ Man könnte hier daran erinnern, dass auch in der kirchlichen Gebetsanrede den Personen zuweilen spezifische Intentionen zugesprochen werden, die nicht einfach auf Gott als den einen übertragbar sind; vgl. nur im *Te Deum* die Aussage über den Sohn: „Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.“

3. Die frühneuzeitlichen Erklärungsversuche zum De se-Wissen der göttlichen Personen: ein Resümee

(1) Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem De se-Wissen der drei göttlichen Personen und dem einen essentialen Wissen Gottes wird in der Jesuitentheologie der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zum ersten Mal ausdrückliches Thema. Das dabei erreichte Reflexionsniveau wird die Trinitätstheologie ab Beginn des 18. Jahrhunderts rasch wieder verlieren; erst in nachidealistischer Zeit wird die Theologie unter veränderten Vorzeichen ähnliche Diskurse erneut aufnehmen. Die Erörterungen bei den von uns untersuchten Autoren bleiben verhältnismäßig knapp und rücken niemals ins Zentrum der Traktate, sind aber dennoch aussagekräftig genug, um die eigentümliche Position des spekulativ voll entfalteten *Latin Trinitarianism* zur Bewusstseinsproblematik im Licht modernen Subjektdenkens klarer zu profilieren. Alle vorgestellten Theologen betrachten die Einheit des göttlichen Wesens und der absoluten göttlichen Attribute als dogmatisch unverhandelbare Vorgabe, mit der die Dreiheit der Personen auch in ihren mentalen Akten in Übereinstimmung gebracht werden muss. Daher besteht die Aufgabe darin, personale Erkenntnisvollzüge in der ersten Person als (wenigstens wurzelhaft) identisch mit dem Wissen Gottes in seiner Einheit zu erweisen.

(2) Diese Aufgabe wird von den Theologen unter der Prämisse angegangen, dass bereits das göttliche Wesen die seinshafte göttliche Vollkommenheit und damit auch die Fülle des geistigen Lebens Gottes enthalten muss. Das den Personen Eigentümliche kann dann in jeder Hinsicht entweder nur als (die Vollkommenheit nicht vermindernde bzw. erweiternde) Konkretion oder Determination der Wesensaktualität verstanden werden, wenn man nicht eine Modellbildung in diesem Punkt generell für unmöglich erklären will. Hinsichtlich unserer Frage konnten wir drei Antworttendenzen kennenlernen, die mit ihren subtilen Differenzen innerhalb der genannten generellen Vorgabe verbleiben.

(a) Die erste verlegt das dreifache De se-Wissen der Personen bereits in das Wesenserkennen und betrachtet die aktuelle Selbsthabe in den unterschiedlichen Ich-Perspektiven von Vater, Sohn und Geist gewissermaßen als Zueignung des auf der essentialen Erkenntnisebene schon Vorgebildeten unter der Bedingung der realen Subsistenz der Personen, die auch als solche im wesenhafte Erkennen Gottes gründet. Diesen Weg haben Antonio Pérez und Agustin de Herrera eingeschlagen. Die Stärke dieses Versuchs besteht darin, dass die Einheit des essentialen Wissens Gottes in konsequentester Weise gewahrt wird. Dafür müssen allerdings die personalen Unterscheidungen stark auf, ja in die Absolutheit des Wesens zurückgeführt werden; sie sind letztlich ein Aspekt der essentialen Selbst-

erfassung Gottes, in der das Subsistentwerden der Relationen im einen Geistvollzug das am schwersten begreifbare Moment darstellt. Zudem bleibt dunkel, weshalb das im Wesen bereits vorweggenommene trinitarisch entfaltete Wissen in den drei Personen real nur in jeweils eingegrenzter, sich gegenseitig ausschließender Perspektivität auftritt. Somit verschärft sich beim Nachdenken über das göttliche Selbstwissen eigentlich nur die den gesamten scholastischen Trinitäts-traktat durchdringende Problematik, weshalb drei mit dem einen absoluten Wesen numerisch identische Personen durch unvereinbare notionale Prädikate zu charakterisieren sind. Die Scholastiker begegnen ihm auf der ontologischen wie auf der psychologischen Ebene mit dem Hinweis auf die bloß ‚virtuelle Distinktion‘ von Wesen und Relationen/Personen, die nichts Anderes bedeuten soll als ihre reale Identität bzw. ‚Äquivalenz‘ trotz der Notwendigkeit, ihnen kontradiktorische Prädikate zuzuweisen (darunter auch epistemische Prädikate)¹⁰⁷.

(b) Ein zweiter Ansatz markiert den Schritt vom Wesenswissen zum De se-Wissen als Übergang vom ursprünglich rein objektiven, von einer Sprecherperspektive unabhängigen essentialen Wissen zum Wissen aus einer bestimmten Ich-Perspektive, behauptet aber ebenfalls, dass damit keine Zerstörung der Identität dieses Wissens nach seinem wesentlichen Gehalt verbunden ist. Auf diese Weise geht Antonio Bernaldo de Quiros bei seiner Erläuterung des Themas vor. Damit scheint die Eigenrealität der Personen deutlicher betont zu werden, doch es drängen sich im Vergleich zur ersten Lösungsrichtung entgegengesetzte Anfragen auf: Wird auf diese Weise nicht doch eine reale Zweistufigkeit in das göttliche Erkennen hineingetragen, die dessen als unantastbar erklärte Einfachheit bedroht? Dem Schritt vom Wesen zu den Personen wird der Charakter eines (wenn auch nicht zeitlichen) Fortschreitens, der Vervollkommnung in der virtuellen göttlichen Selbstgenese zugesprochen, sodass die Frage gestellt werden kann, ob unter ihrer Bedingung tatsächlich noch von einer Identität des Wesenswissens und des De se-Wissens der Personen zu sprechen ist. Bringt man dieses Modell im strikten Sinn zur Durchführung, dann wäre Gott in seinem Wesenswissen geradezu die Gesamtheit aller idealen Gehalte, die dann sekundär von den drei Personen aus ihrer spezifischen Sprecherperspektive erfasst werden. Aber die Behauptung, dass ein und derselbe objektive Erkenntnisakt, formuliert in der dritten Person, in Ich-Aussagen verschiedener Subjekte hinein transponiert werden kann, ohne dass sich Wesentliches verändert, lässt sich mit guten Gründen anzweifeln. Manche der in der Gotteslehre der frühneuzeitlichen Scholastik im

¹⁰⁷ Vgl. die Definition bei PÉREZ, *In primam partem*, tr. 5 (De Ss. Trinitate), disp. 3, c. 9, n. 145 (507a): „*Distinctio virtualis intrinseca est formalitatum, quae perfecte sunt idem; possunt tamen praedicata contradictoria suscipere. Haec efficit, ut una formalitas diverso modo sit idem cum altera, atque haec est idem secum.*“ Ähnlich BERNALDO DE QUIROS, *Disputationes de trinitate*, disp. 32, s. 1, n. 1 (216a–b).

Interesse der göttlichen Wesenseinheit formulierten Argumente erinnern geradezu an Bemühungen moderner Naturalisten, die Berufung auf die Erste Person-Perspektive als Pseudo-Problem zu erweisen, indem man versucht, Aussagen mit einem indexikalischen Sprecherbezug ohne semantischen Verlust auf Aussagen über den Sachverhalt als solchen bzw. das Ereignis, auf das sich der Sprecher bezieht, zurückzuführen¹⁰⁸. Zumindest gibt es eine innere Nähe der Lehre über Gottes essentielles Wissen in der von uns untersuchten Literatur zu Thesen, wonach propositionale Aussagen *de re* ohne Einbeziehung der ersten Person das Basiselement göttlichen Erkennens darstellen könnten¹⁰⁹.

(c) Eine dritte Option schließlich verzichtet ganz auf eine positive Erklärung der Identität der Erkenntnisstandpunkte des Wesens und der Personen und betont stattdessen die Unbegreiflichkeit des göttlichen Selbstwissens für den menschlichen Intellekt. Dieser Weg des apophatischen Erklärungsverzichts, den wir u.a. an Aussagen des Miguel de Elizalde illustriert haben, könnte als Meta-Urteil über die aufgrund der begrenzten menschlichen Erkenntnisperspektive aporetisch bleibenden spekulativen Erörterungen anderer Theologen angesehen werden. Als bloße *reductio ad mysterium* bliebe er unbefriedigend.

(3) Wenn man den *Latin Trinitarianism*, wie er sich aus der Perspektive unserer Fragestellung präsentiert hat, noch einmal mit den zu Beginn des Beitrags genannten idealistisch-monosubjektiven und dialogisch-sozialen Trinitätskonzeptionen der Gegenwart vergleicht, so hat sich bestätigt, dass er mit beiden nicht einfachhin gleichgesetzt werden darf. Allerdings enthält er Momente, die bei Modifizierung des Trennenden leicht in die eine wie die andere Richtung ausgezogen werden können.

(a) Scholastisches Trinitätsdenken ist voll von Versuchen einer genetischen Entfaltung (durch Differenzierung diverser logisch aufeinander verwiesener *signa* in Gott) nicht nur auf der Ebene der innertrinitarischen Hervorgänge der zweiten und dritten Person aus der ersten, sondern auch auf der noch basaleren Ebene der Inbeziehungsetzung der Personendreiheit zur göttlichen Wesenseinheit. Allerdings werden alle denkerischen Konstitutionsaussagen unter dem Vorzeichen der realen Zeitlosigkeit und Einfachheit Gottes nur als Beschreibung ‚virtueller‘ Prozesse präsentiert und unter der Prämisse formuliert, dass kein logisch

¹⁰⁸ Vgl. BAKER, *Naturalism and the First Person Perspective*.

¹⁰⁹ Vgl. CAPPELEN/DEVER, *The Inessential Indexical*, 37: „We think there could be a god, who can bring about states of the world just by intending them or maybe just by thinking them. The god thinks, ‘The door is closed,’ and straightaway the door is closed. On our view, this god’s actions can be rationalized even if we don’t specify any kind of *de se* state (or, indeed, even a *de re* representation of the god, or of his body parts).“ Allerdings spielt in den Überlegungen des Buches die Frage nach einer göttlichen Selbsterkenntnis keine zentrale Rolle, die Trinitätsproblematik kommt gar nicht zur Sprache.

späteres Moment die ursprüngliche wesenhafte Perfektion Gottes additiv vermehrt. Löst man sich beim Nachdenken über die Konstitution des wesenhaft einen göttlichen Bewusstseins nur von einer dieser Bedingungen, ist der Schritt zur realen Selbstgenese Gottes im idealistischen Sinn vollzogen.

(b) Andererseits liegt eine Nähe zu sozialen Trinitätskonzepten in der Affirmation einer den drei Personen zugeordneten Erste Person-Perspektive in Gott vor, die zumindest bei einigen der frühneuzeitlichen Autoren auch mit der Bejahung echter Wechselseitigkeit, ja Freundschaft in Gott verbunden ist¹¹⁰. Von daher wäre es nicht korrekt, die schlechthinnige Leugnung eines dreifach-personalen Selbstbewusstseins als Kennzeichen des *Latin Trinitarianism* auszugeben¹¹¹. Kennzeichnend ist stattdessen die These von der Identität dieses De se-Wissens mit dem einen Wesenswissen, die eine getreue Übertragung des Dogmas von der numerischen Identität der Personen mit dem einen Wesen von der Ebene der trinitarischen Metaphysik auf die Ebene des trinitarischen Bewusstseins darstellt. Angesichts der denkerischen Schwierigkeiten bei der Explikation dieser dogmatischen Vorgabe, die auch in den spekulativen Vermittlungsvorschlägen der in unserem Beitrag analysierten Theologen unverkennbar sind, bleibt nur der Hinweis auf den übernatürlichen Charakter des Trinitätsgeheimnisses, für das ein echtes Analogon im geschöpflichen Bereich fehlt. Eine zentrale Konsequenz der Identitätsthese besteht darin, dass das in der Erste Person-Perspektive der Hypostasen vollzogene Erkennen bzw. Wollen nicht als reale Perfektion über den reinen Wesensvollzug des göttlichen Geistes hinaus gelten kann; die Vorstellung, dass erst durch die Hypostasen bzw. die interpersonale Gemeinschaft das Wesen Gottes (und damit auch sein Geist) im Vollsinn konstituiert würde, ist der scholastischen Tradition fremd¹¹². Wer dies anders sieht und die Personendifferenz

¹¹⁰ Auch zu diesem Thema gibt es in der Trinitätstheologie der frühen Neuzeit einen eigenen Diskurs, auf den hier nur verwiesen werden kann.

¹¹¹ In diesem Punkt muss dem Urteil Walter Kaspers (gegen Karl Rahner) bei der Einschätzung der scholastischen Position recht gegeben werden: „Im Sinn der traditionellen Sprechweise muß man (...) sagen, daß das eine göttliche Bewußtsein in dreifacher Weise subsistiert. Das bedeutet, daß ein dreifaches principium quod, ein dreifacher Träger des einen Bewußtseins anzunehmen ist, wobei die drei Träger nicht einfach unbewußt sein können, sondern vermittelt des einen Bewußtseins (principium quo) ihrer selbst bewußt sind. Das ergibt sich einmal daraus, daß die göttlichen Personen mit dem einen Sein und Bewußtsein realidentisch sind, und zum andern daraus, daß sie aus geistigen Akten des Erkennens und der Liebe hervorgehen, so daß eine geistige Relation zwischen ihnen besteht, die wesensgemäß nicht unbewußt sein kann. So bleibt nichts anderes, als zu sagen: Wir haben es in der Trinität mit drei Subjekten zu tun, die sich gegenseitig bewußt sind kraft eines und desselben Bewußtseins, das von den drei Subjekten in jeweils unterschiedlicher Weise ‚besessen‘ wird“ (KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 35).

¹¹² Als eine vorweggenommene Widerlegung sozialer Trinitätstheologie in der frühneuzeitlichen Scholastik kann man einen Abschnitt in der Gotteslehre des Rodrigo de Arriaga lesen: *Disputationes theologicae*, tom. 1, disp. 42, s. 2–7, n. 13–47 (442a–450a).

(in ontologischer wie psychologischer Hinsicht) zum Konstitutionselement des göttlichen Wesens, seiner Attribute und seiner Vollkommenheit erklärt, überschreitet die Grenze hin zum sozialen Trinitätsdenken.

Verwendete Literatur

- DE AGUILAR, José, *Tractationes posthumae in Primam partem Divi Thomae*, vol. 2, Cordoba 1731: Collegium Assumptionis S.J.
- DE ALDRETE, Bernardo, *De Visione et Scientia Dei*, Tomus prior, Lyon 1662: Horatius Boissat & Georgius Remeus.
- DERS., *De Voluntate Dei, et de Praedestinatione, et Reprobatione*, Tomus posterior, Lyon 1662: Horatius Boissat & Georgius Remeus.
- ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. 1, hrsg. v. F. S. Schmitt, Seckau 1938: Officina abbatiae.
- DE ARRIAGA, Rodrigo, *Disputationes theologicae*, tom. 1, Lyon 1669: Laurentius Anisson.
- AUGUSTINUS, *De trinitate*, hrsg. v. William John Mountain (CCL 50/50A), Brepols Publishers 1968: Turnhout.
- DE AVENDAÑO, Diego, *Problemata theologica*, tom. 2, Antwerpen 1668: Engelbertus Gymnicus.
- BAKER, Lynne R., *Naturalism and the First Person Perspective*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- DIES., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- BATES, Matthew W., *The Birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christian Interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015: Oxford University Press.
- BELLARMIN, Robert, *De controversiis christianae fidei*, tom. 1, Neapel 1871: Johannes Franciscus Paravicini.
- BERNALDO DE QUIROS, Antonio, *Selectae disputationes theologicae de Deo*, Lyon 1654: Philippus Borde, Laurentius Arnaud, Claudius Rigaud.
- DERS., *Selectae disputationes theologicae de praedestinatione, trinitate, et angelis*, Lyon 1658: Philippus Borde, Laurentius Arnaud, Claudius Rigaud.
- BOETHIUS, *Contra Eutychen*, in: Ders., *Die Theologischen Traktate*. Lat.-deutsch, übers., eingel. und mit Anm. vers. von Michael Elsässer, Hamburg 1988: Meiner.
- BORRULL, Matthias, *Tractatus de trinitate*, Lyon 1662: Horatius Boissat & Georgius Remeus.
- CAPPELEN, Herman/DEVER, Josh, *The Inessential Indexical. On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- COMPTON CARLETON, Thomas, *Theologia scholastica*, t. 1, Lüttich 1659: Joannes Mathias Hovius.
- DE ELIZALDE, Miguel, *De trinitatis mysterio*, Cod. Madrid, BNE 6864.

- GÖCKE, Benedikt Paul, *A Theory of the Absolute*, Basingstoke 2014: Palgrave Macmillan.
- DE HERICE, Valentin, *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*, Pamplona 1623: Carolus a Labaien.
- DE HERRERA, Agustin, *Tractatus de altissimo trinitatis mysterio*, Alcalá 1674: Franciscus Garcia Fernandez.
- DERS., *Tractatus de scientia Dei*, Alcalá 1674: Franciscus Garcia Fernandez.
- HILL, Daniel J., *Divinity and Maximal Greatness*, London-New York 2005 (Routledge Studies in the Philosophy of Religion): Routledge.
- KASPER, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ²1983: Matthias-Grünwald-Verlag.
- KOBUSCH, Theo, *Sein, und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987 (SPGAP; 11): Brill.
- LEFTOW, Brian, A Latin Trinity, in: *Faith and Philosophy* 21 (2004) 304–334.
- DERS., Anti Social Trinitarianism, in: S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 203–250.
- MARSCHLER, Thomas, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster 2007 (BGPhMA NF 71): Aschendorff.
- DE MONTOYA, Diego RUIZ, *Commentaria ac Disputationes in primam partem sancti Thomae De Trinitate*, Lyon 1625.
- MAURO, Sylvester, *Opus theologicum*, tom. 1, Rom 1687: Nicolaus Angelus Tinnassius.
- MUNIESSA, Thomas, *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae*, Barcelona 1689: Josephus Llopes.
- DERS., *Disputationes scholasticae de essentia et attributis Dei*, Barcelona 1687: Josephus Llopes.
- OHLY, Ernst Friedrich, Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 116 (1994) 242–284.
- OPPY, Graham, *Describing Gods. An Investigation of Divine Attributes*, Cambridge 2014: Cambridge University Press.
- PÉREZ, Antonio, *In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum*, Rom 1656: Angelus Bernabo dal Verme.
- DERS., *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex*, Lyon 1669: Laurentius Bernaud & Petrus Borde.
- RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De trinitate*, hrsg. v. J. Ribailier, Paris 1958.
- DE ROBLES, Diego, *Tractatio scholastica de ineffabili sanctissimae Trinitatis mysterio* [1675], Bibl. Univ. Santiago de Compostela, Cod. 146.

- SCHMUTZ, Jacob, L'existence de l'ego comme première principe métaphysique avant Descartes, in: O. Boulnois (Hg.), *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007: Vrin, 215–268.
- DERS., L'invention jésuite du « sentiment d'existence », ou comment la philosophie sort des collèges, in: *Dix-septième siècle* 237 (2007) 615–631.
- DERS., *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767*, mschr. Diss., 3 Bde., Bruxelles-Paris 2003.
- SOKOLOWSKI, Robert, The Revelation of the Holy Trinity. A Study in Personal Pronouns, in: Ders., *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington D.C. 2006: Catholic University of America Press, 131–148.
- SOLIANI, Gian Pietro, *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez S.J. (1599–1649)*, Bari 2018 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 25): Edizioni di Pagina.
- VON STOSCH, Klaus, *Trinität*, Paderborn u.a. 2017: Schöningh.
- SUÁREZ, Francisco, *De deo uno*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. 1, Paris 1856: Ludovicus Vivès.
- DERS., *De trinitate*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. 1, Paris 1856: Ludovicus Vivès.
- THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia*. (alle Thomaszitate nach: www.corpusthomisticum.org)
- DERS., *Summa contra Gentiles*.
- DERS., *Summa theologiae*.
- DERS., *Lectora super Ioannem*
- VON VALENCIA, Gregor, *Libri V de trinitate*, Ingolstadt 1586: David Sartorius.
- WIERENGA, Edward, Art. Omniscience, in: E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/omniscience/>.
- WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. III, hrsg. v. P. Verdeyen u.a., (CCCM 88): Brepols Publishers 2013: Turnhout.
- ZAGZEBSKI, Linda, *Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute* (The Aquinas Lecture, 2013), Milwaukee, Wis. 2013: Marquette University Press.