

Franz Wolfinger

Sinn und Notwendigkeit theologischen Redens von der Trinität

Die Trinitätslehre ist die Grundlage des christlichen Glaubens ohne Unterschied der Konfessionen. Daß die Kirche in diesem „strikten Geheimnis“ nicht nur die Frage nach dem rechten Wissen, sondern mehr noch die Möglichkeit von Heil und Erlösung grundgelegt sah und sieht, kommt darin zum Ausdruck, daß schon die ersten Dogmen der alten Kirche die Frage nach dem Verhältnis Jesu Christi und seines Geistes zum Vater-Gott beantworten wollten.

Als die Deutsche Bischofskonferenz beim Entzug der „missio canonica“ für Hans Küng glaubte feststellen zu müssen, daß Küng Jesus nicht mehr als den einzigen „wesensgleichen Sohn Gottes“ in seiner Lehre verkünde, da wurde auch den theologisch weniger Interessierten klar, daß hier offenbar eine kontroverse Diskussion geführt wurde. Diese ist nicht zuletzt von der Religionskritik seit Beginn der Neuzeit angeregt; hier wird die Notwendigkeit eines Redens von drei handelnden Personen in einem Gott aus Gründen logischer Schlüssigkeit abgelehnt. In der Theologie wurde dem Anliegen vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens Rechnung getragen. So erhob sich – ausgehend von den sogenannten Christologien von unten – die Frage, ob Gottes Heilswirken in Jesus Christus und durch seinen Geist (die „heilsgeschichtliche Trinität“, die nicht gezeugnet wurde) der Überlegung eines präexistenten Lebens der Dreifaltigkeit in sich und für sich bedarf oder ob es sich hier (bei der „immanenten Trinität“) um einen theologischen Hilfsbegriff handelt.

Es geht also auch hier um die Grundfrage der gesamten Neuzeit, ob Glaube und Denken miteinander vereinbar sind; da sich diese Frage an der Grundlage des Glaubens entzündet, ist es verständlich, daß die Kontroverse mit großem wissenschaftlichen und existentiellen Einsatz geführt wird¹.

K. Rahner hat in seinem „Grundkurs des Glaubens“ (Freiburg 1976, 139 f.), fern aller kirchen- und religionskritischen Einstellung, auf einige Probleme hingewiesen:

„Man wird auch bei einem absoluten Respekt vor den kirchenamtlichen und klassischen Formulierungen der christlichen Trinitätslehre und unter einer selbstverständlichen Glaubensannahme des in diesen Formulierungen Gemeinten zugeben müssen, daß die Aussagen über die Trinität in ihren katechismusartigen Formulierungen für den heutigen Menschen fast unverständlich sind und beinahe unvermeidlich Mißverständnisse hervorrufen. Wenn wir mit dem christlichen Katechismus sagen, in dem einen Gott seien in der Einheit und Einzigkeit einer Natur drei „Personen“ gegeben, dann ist es beim Fehlen einer weiteren theologischen Unter-

richtung fast unvermeidlich, daß der Hörer dieser Formel sich unter „Person“ eben das denkt, was er als Inhalt sonst mit diesem Wort verbindet.

Die Worte, die die Kirche in früheren Zeiten in einer außergewöhnlich mächtigen Theologie und Begriffsbildung verwendet hat, haben später noch eine Geschichte, und diese ist nicht einfach in der autonomen Verfügung der Kirche. Sie wird nicht nur von ihr, sondern auch von der sonstigen menschlichen Geistes-, Begriffs- und Sprachgeschichte gesteuert, und so kann es durchaus kommen, daß ein solches Wort einen Inhalt annimmt, der mindestens die Gefahr mit sich bringt, daß eine Anwendung auf die alten, in sich durchaus richtigen Formulierungen diesen einen falschen, einen mythologischen, einen unvollziehbaren Sinn unterschiebt.

Diese Situation ist nicht verwunderlich, weil die christliche Lehre, wenn sie zur Aussage der göttlichen Dreifaltigkeit die Worte „Hypostase“, „Person“, „Wesen“, „Natur“ verwendet, nicht in sich schon klare und deutliche Begriffe gebraucht, die nun hier in dieser ihrer Deutlichkeit angewendet würden. Diese Begriffe sind vielmehr nur langsam und mühevoll zur Aussage des Gemeinten voneinander in der kirchlichen Sprache einigermaßen abgegrenzt und auf diese Sprachregelung festgelegt worden, obwohl die Geschichte dieser Festlegung zeigt, daß auch andere Möglichkeiten für die asymptotische Aussage des Gemeinten bestanden hätten. Wenn wir heute in unserem Sprachgebrauch profaner Art von „Person“ im Unterschied zu einer anderen Person sprechen, dann können wir kaum mehr den Gedanken fernhalten, daß in jeder dieser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von andern absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei. Aber eben dieses ist ja gerade durch die dogmatische Lehre von dem einen einzigen Wesen Gottes ausgeschlossen. Die Einzigkeit des Wesens besagt und schließt ein die Einzigkeit eines Bewußtseins und einer einzigen Freiheit; wenn selbstverständlich auch diese Einzigkeit eines Bewußtseins in Bewußtsein und Freiheit in der Trinität Gottes durch jene geheimnisvolle Dreiheit bestimmt bleibt, die wir in Gott bekennen, wenn wir von der Dreifaltigkeit der Personen in Gott stammelnd sprechen.“

Damit ist dreierlei ausgesagt: 1. An das Heilshandeln Gottes im Tun von Vater, Sohn und Geist zu glauben, bleibt unverzichtbare Grundlage und Voraussetzung. Darüber zu reden ist ein Zweites. 2. Aber das Sprechen von diesem Geheimnis bleibt asymptotisch; es vermag das Gemeinte nur annähernd, nicht adäquat auszudrücken. 3. Die bei diesem theologischen Reden verwendeten Begriffe sind nicht für die Theologie reserviert. Sie haben auch eine anderweitige, „profane“ Bedeutungsgeschichte. Und diese Geschichte kann die Dogmenhermeneutik erschweren. Bei der klassischen Trinitätsformel „tres personae in una substantia divina“ – drei Personen (griechisch: „hypostaseis“) in einer göttlichen Substanz (griechisch: „ousia“) – sind es nicht biblische, sondern die philosophischen Begriffe Substanz und Person und die Zusammenbindung einer Dreiheit von Personen oder Rollenverhalten in eine einzige und einheitliche Wesenheit, die das Problem ausmachen.

So stehen wir vor der Schwierigkeit, daß das, was sich in den christologischen Streitigkeiten vom dritten Jahrhundert an und in den pneumatologischen Streitigkeiten ein bis zwei Jahrhunderte später herausbildete und was von den Konzilien von Nikaia (325) über Konstantinopel (381), Ephesus (431), Chalkedon (451) sowie Toledo (675) bis zum Vierten Lateranense (1215) dogmatisch definiert worden ist²: daß dies verpflichtende Glaubensvorgabe ist, uns aber in

einer Begrifflichkeit vorgestellt ist, die dem heutigen Denken fremd bleibt, weil „Substanz“ und „Person“ heute zum Teil inhaltlich etwas anderes besagen als zur Zeit ihrer Definition.

Die klassische Trinitätsdefinition und ihre Aussageabsicht

Der „theologische Ort der Trinitätswahrheit“, sagt man, „... ist die Offenbarung selbst mit dem schlichten Zeugnis des Neuen Testaments vom Vater, Sohn und Geist.“ Nach dem *Neuen Testament* erfährt „das heilschaffende Wesen Gottes in Jesus Christus seine vollkommene Offenbarung“, werden „die göttlichen Eigenschaften erst in Christus eigentlich anschaulich“ und wird „im Heiligen Geist diese Offenbarung Gottes zur beständigen, den Menschen ergreifenden und ihn durchdringenden Wirklichkeit...“³

Die Schrift kennt die personale Selbsterschließung Gottes und seine liebende Heilszuwendung zum Menschen, die in Jesus offenbar wird, real wird und in der Wirkung des Geistes lebendig durch die Zeiten bewußt gemacht und wirksam nahegebracht wird. Die Schrift drückt diese Heilstatsachen mit Namen wie Vater, Sohn und Hl. Pneuma und mit Ausdrücken aus dem Alltag aus, die anschaulich machen, was da geschehen ist.

Die Schrift verwendet triadische Formeln, in denen von drei verschiedenen Rollen die Rede ist, wenn es um die Aussage des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes am Menschen geht. Sie verwendet aber keine exakten Begriffe und gibt keine präzise Wesensbeschreibung der handelnden „Instanzen“, ebensowenig eine genaue Zuordnung oder Abgrenzung ihrer Funktionen. So bleibt in der Schrift offen, ob der *Sohn* wesensgleich mit dem Vater ist (Joh.) oder ob er – so Paulus auf weite Sicht – im Adoptionsverhältnis steht. Für den *Geist* finden sich Äußerungen, die ihn als personale Gestalt zeigen, wie andere, die ihn als Wesensäußerung, als Kraft Gottes beschreiben⁴. Nur der *Vater* ist – dem jüdischen Gottesverständnis gemäß – in seiner Allmacht, die eine Allmacht der Liebe ist, selbstverständlich als der personale Gott vorausgesetzt, der freilich (für den Juden neu) Vater-Sohn-Verhältnisse verschiedener Art zwischen sich und Jesus und zwischen sich und uns schafft. Das heißt: Das Anliegen der Schriften des Neuen Testaments ist es nicht vornehmlich, Wesensaussagen über Gott zu machen. Vielmehr wollen sie Gottes Heilshandeln an uns Menschen vorstellen und darlegen, daß in Person, Werk und Wort Jesu Gott das verheißene Heil erfüllt. Mehr ist nicht gesagt.

Die Notwendigkeit zu diesem „Mehr“, zu begrifflichen Definitionen und zur Abgrenzung der Funktionen in Gott in dieser Heilsgeschichte ergab sich nicht aus der religiös-gläubigen Gotteserfahrung. Sie wurde erst im Zug der Abwehr irriger Auffassungen über die Funktion und die Wirkmacht des Sohnes und des

Pneuma unumgänglich. Sie wurde notwendig, als es darum ging, die Wesenseinheit und Wesensgleichheit zuerst Jesu Christi und später des Geistes mit Gott, dem als Vater bezeichneten, und andererseits ihre vom Vater unterschiedene Rolle in der Heilsgeschichte festzulegen. Hier erfolgen exakte begriffliche Definitionen einer heilsgeschichtlichen Erfahrung. Dies schien in den trinitarischen Streitigkeiten des dritten bis siebten Jahrhunderts erforderlich, weil sonst der Erlösungsgedanke nicht voll inhaltlich und nicht voll wirksam gewahrt erschien. Wäre Christus nicht Gott, sondern ein Demiurg, ein Weltbildner – und damit Gottes Geschöpf –, so wäre in der Auffassung der Zeit seine Erlösung nicht wesensmäßig (metaphysisch) unendlich und vollwertig. Wäre er der eine Gott, so hätte der als Gott allein verstandene Vater gelitten – was ebenfalls unvorstellbar war.

Es blieb nur die Möglichkeit, eine denkbare Lösung zu finden, nach welcher Jesus wie der Vater ewiger und allmächtiger Gott immer war und ist und zugleich in einer Seinsweise gedacht wird, die seine Menschwerdung vorbildet. Die Definition „wesenseins mit dem Vater“ (homousios) wurde Ausdruck für die Gottgleichheit, und die Formel: „gezeugt, aus dem Vater geboren vor aller Zeit“ steht für die Unterschiedenheit Jesu schon in der Wesenheit Gottes, die seine in der Heilsgeschichte deutlich werdende andere Funktion vorbereitet. Beide Formeln erschienen – vorbereitet durch theologische Überlegungen – geeignet, in der ersten dogmatischen Definition der Kirchen- und Glaubensgeschichte auf dem Konzil von Nikaia (325) den rechten, spannungsgeladenen Sachverhalt zwischen Vater und Sohn (der in der Bibel vorgebildet war) begrifflich adäquat und unangreifbar festzulegen⁵.

Hier tritt etwas ganz Neues hervor: Nicht ein biblisches Wort, sondern ein philosophischer Begriff dient dem Lehramt zur Aussage einer Glaubenswahrheit. Doch die aus dem Neuplatonismus übernommenen Begriffe, die Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit von Gott und Jesus verdeutlichen sollten – nämlich „ousia“ und „hypostasis“ –, waren zu jener Zeit nicht eindeutig voneinander unterschieden. So folgt der Definition, die Klarheit schaffen soll, eine mindestens 50jährige, sehr kontroverse Interpretationsgeschichte, bis es den kappadokischen Vätern Basilius († 379), Gregor v. Nazianz († 390) und Gregor v. Nyssa († 394) gelingt, „ousia“ als das allen Wirklichkeiten der gleichen Art gemeinsame Wesen oder die Substanz zu beschreiben, während „hypostasis“ nun das unterscheidende Individuelle, die personale Gestalt, die besondere Funktion ausdrückt. – Bereits bei den Kappadokiern ist der *Geist* in die Definition einbezogen. Nun läßt sich der Begriff „ousia“ als Definition für die eine und gleiche Gottheit auf die in der Bibel genannten Vater, Sohn und Geist anwenden. Der Hypostasebegriff bezeichnet die dreifache Besonderheit in Gott selbst, die ihr wesensgleiches, aber funktional unterscheidbares Wirken in der Heilsgeschichte ermöglicht.

Der *Schrift* ging es um die Aussage des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes in Person und Werk Jesu und in der Kraft des Pneumas; sie hatte selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott das Heil zu wirken vermag; das Wie dieses Vermögens interessiert sie nicht. In einer *geistesgeschichtlich anderen Situation* wird das zum Problem: Nun müssen die dem konkreten Heilshandeln Gottes vorausliegenden Ermöglichungsbedingungen bedacht werden. Die Lösung lautet: Die drei Erscheinungsweisen Gottes in der Heilsgeschichte erfolgen aus einem einzigen wirkenden Grund, dem Wesen Gottes. Aber schon in Gott ist die in der Heilsgeschichte sichtbar werdende Dreiheit der Funktionen und Gestalten so wirkmächtig da, daß in Gott selbst diese Funktionen als „Personen“ analog der menschlichen Person unterschieden sind. Nur weil in Gott selbst schon drei selbstmächtige Wirkweisen – Hypostasen – sind, können diese den konkreten Verlauf der Heilsgeschichte als der er selbst bleibende Vater, der sich uns Menschen zuwendende Sohn und der uns mit Gott verbindende Geist so realisieren, wie es die Schrift sagt: Die „immanente Trinität“ ist die Voraussetzung der heilsgeschichtlichen Trinität.

Diese im Osten festgelegten Interpretationen bzw. Definitionen decken sich mit lateinischen Erklärungsversuchen, die seit Tertullian (3. Jh.) und Hilarius von Poitiers († 367) im Westen lebendig sind. Die Übersetzung von „hypostasis“ mit Person und „ousia“ mit Substanz kann daher schnell Eingang in die Theologie finden; und die Definition der Trinität „ein Gott in drei Personen“ ist seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts gesamtkirchlich verbindlich⁶.

Eines braucht hier nur am Rand erwähnt zu werden: Aufbauend auf dieser Definition, die für den Glauben verbindlich ist und immer wieder gesamtverbindlich ausgesagt wird, beginnt nun die neugierig gewordene Theologie über das genaue Wie dieses innertrinitarischen Verhältnisses zu spekulieren. Augustins „psychologische Trinitätslehre“ und die auf ihm aufbauende Spekulation des Thomas von Aquin gehören ebenso hierher wie der zwischen Ost- und Westkirche immer noch lebendige Streit, ob der Heilige Geist „aus dem Vater und dem Sohn“ (filioque, wie die westliche Fassung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses lautet) oder ob er „aus dem Vater durch den Sohn“ hervorgeht⁷. Wesentlicher jedoch als die Trinitätstheologien ist das, was in den Definitionen ausgesagt ist. Über die Bedeutung dieser Theologumena schreibt L. Scheffczyk:

„Es kann dem kritischen Denken nicht verborgen bleiben, daß es sich bei diesen Deutungen des Trinitätsgeheimnisses nur um Verstehenshilfen handelt, die aus der Gleichnishaftigkeit der natürlichen Dinge, vor allem des menschlichen Geisteslebens, für das Göttliche genommen sind. Am eindeutigsten hat dieses Verständnis Augustinus in seiner ‚psychologischen Trinitätslehre‘ entwickelt, in der er am Bild der geistigen Lebensvorgänge der Selbsterkenntnis und Selbstliebe (mens, notitia, amor oder memoria, intelligentia, voluntas) die innertrinitarischen Lebensvorgänge veranschaulichte, ohne den Anspruch erheben zu wollen, die Trinität aus den Gegebenheiten des Menschengesistes zu erklären. Alle diese Versuche, die von der gesicherten Annahme

der Existenz von ‚Spuren der Trinität‘ in der Schöpfung ausgehen, haben nur als Mittel zur Veranschaulichung eines an sich nicht zu veranschaulichenden Geheimnisses für den Gläubigen einen Sinn. Deshalb hat die Kirche, die das Grundgeheimnis von der Existenz eines Gottes in drei Personen immer wieder als verpflichtende Glaubenswahrheit vorlegte, niemals Entscheidungen über die Deutung des innergöttlichen Lebensprozesses getroffen und die diesbezüglichen theologischen Deutungsversuche nicht als Glaubenssätze erkannt.

Auch die Theologie selbst hat diese ihre Bemühungen um die vernünftige Vermittlung dieses Geheimnisses nicht als erschöpfend betrachtet. Dies zeigt allein schon der Umstand, daß sie neben den geistig-psychologischen Verständigungsmitteln auch noch einen ontologischen Weg zur Veranschaulichung einschlug. Es ist ja nicht zu übersehen, daß die aus dem menschlichen Geistesleben genommenen Analogien zwar ein fernes Bild von der immensen Lebendigkeit und Kraft des innergöttlichen Lebens zu entwerfen vermögen, daß sie aber den geheimnisvollsten Sachverhalt gerade nicht zu erklären vermögen: daß nämlich das ‚Produkt‘ dieser Lebensbetätigungen hypostatischen Charakter hat und eine Person ist . . .“⁸

Das Gesagte verdeutlicht bei aller kursorischen Ungenauigkeit, worauf es ankommt: 1. Die Trinitätsdefinitionen der Kirchengeschichte betonen – anders als die Schrift – die „immanente Trinität“. 2. Sie tun dies, um die vom Denken geforderte Bedingung der Möglichkeit der „heilsgeschichtlichen Trinität“ aufzuzeigen. 3. Sie können dies nur tun mit Begriffen, die aus der Geistes- und Begriffsgeschichte ihrer Zeit genommen sind; auch das Reden von der Trinität ist menschliches Reden von Gott. Für ihre Zeit waren diese Definitionen unmittelbar einsichtig und damit verbindlich. Wenn aber diese Begriffe einem Bedeutungswandel unterliegen, dann fragt es sich, ob ihre bekennntismäßige Weiterverwendung das Glaubensverständnis späterer Zeiten erschwert oder gar verunmöglicht. Darf man dann auf sie verzichten und das über Gottes Heilshandeln Gesagte anders formulieren? Kann man ohne Trinitätsspekulationen Gottes Heilshandeln erklären?

Das Bild der neuzeitlichen Philosophie von Gott

Die Philosophie der Neuzeit hat konsequent den Versuch unternommen, Gott einfach, nicht in der Trinität zu denken. Sein Heil wird in einfachen Relationen Gottes zur Welt ausgedrückt. Einige Faktoren haben dazu beigetragen: Das Denken der Neuzeit beginnt sich aus kirchlicher und theologischer Bevormundung zu lösen. Es fühlt sich an vorgeschriebene Formeln – auch Glaubensformeln – nicht mehr gebunden, nicht zuletzt deshalb, weil es entdeckt, daß auch die dogmatischen Definitionen menschliches Wort, philosophische Begrifflichkeit sind. Als solche sind sie Denkinhalte, die dem Subjekt des Denkens, dem Menschen, nachgebildet sind. Die Folgen heißen: Das Maß des Erkennens ist nicht eine vorgegebene, ewig gültige (metaphysische) Wahrheit; vielmehr denkt der *Mensch*, was wahr ist. Ferner: Philosophische Begriffe können sich wandeln, wie sich das menschliche Erkennen wandelt. Die Dogmen sind dann spekulative

Ausgestaltungen der denkenden Neugier; ihre Wahrheit läßt sich einfacher und damit präziser aussagen.

Hinzu kommt ein Weiteres: Die Wende zur Subjektivität des Menschen betont das, was den Menschen ausmacht. Hier tauchen dann unterschiedliche Schwerpunktsetzungen auf, die es problematisch machen, über die Neuzeit allgemein zu reden. Subjektivität ist einerseits die Denk- und Erfindungskraft des Menschen; sie ist andererseits die freie, selbstmächtige, verfügenkönnende Existenz des Menschen; sie ist aber auch – auch diese aus dem Spätmittelalter übernommene Tradition lebt weiter – die Ausgesetztheit und Angewiesenheit der menschlichen Existenz. Eines haben alle diese verschiedenen Tendenzen gemeinsam: Alle Wirklichkeit wird weitgehend, wenn nicht ausschließlich, nach dem eigenen Wesen des Menschen bedacht. W. Schulz macht in seinem Buch „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ (Pfullingen 1969) auf diesen sich durchhaltenden Aspekt in unterschiedlichen Systemen aufmerksam. Dementsprechend wird Gott nach Art der unterschiedlichen Wesensmerkmale des Menschen beschrieben; damit wird das Gottesbild und sein Heilswirken vereinfacht. Das Ergebnis sei – mehr idealtypisch als exakt belegt – an einigen Modellen vorgestellt⁹.

1. Ein erster Repräsentant ist *Descartes*. Descartes entdeckt als den Grundzug der Subjektivität die Macht des Denkens. Denken – das ist das sich ausweisende Begreifen von Zusammenhängen in der gesicherten Abfolge von Intuition und Deduktion. Descartes hat mit diesen Bestimmungen das Programm der neuzeitlichen Wissenschaft aufgestellt. Aber er setzt über diese im Denken bestimmte menschliche Subjektivität als deren Wesensgrund die göttliche. Er stellt als erster die entscheidende Grundfrage der neuzeitlichen Metaphysik: Kann die menschliche Subjektivität sich selbst in ihrer Macht des Denkens begründen? Die Antwort: Das Denken kann alles negierend in Zweifel stellen; aber es vermag es nicht als gewiß zu sichern. Diese Ungewißheit, die dort erst recht aufbricht, wo das Denken nach seiner Sicherung fragt, weist naturnotwendig hin auf die Idee, damit auf die Gewißheit des denkenden Bewußtseins von einer Allmacht, die gerade nicht mir zu eigen ist, sondern dem anderen meiner selbst, dem unbegreiflichen Gott. Die endliche Subjektivität kann nur dann ihrer selbst gewiß sein, wenn sie die Gewißheit jener Macht gewinnt, die mich und mein Denken faktisch immer schon begründet, deren ich aber nur im Gegensatz, im Anderssein, als ich es bin, gewiß werden kann.

Gott wird als Gegenstand des Denkens in seiner Funktion als Ermöglichung meines Denkens gewahrt. Das Denken der Subjektivität hat aber als Gegenüber Objekte des Denkens, und gerade nicht das, was die Trinitätslehre betont hatte: die Intersubjektivität, die Kommunikation. Dadurch, daß Gott sich nicht zum Menschen von Person zu Person offenbart, sondern Ermöglichungsgrund des Denkens wird, wird er zur Instanz, die mit höchster Allmacht und Weisheit die

Welt schafft und erhält. Er ist aber nicht mehr der „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs“, der „Lebendige, zu dem man beten kann“.

2. Gott als der Ermöglichungsgrund des Denkens, den die monotheistische Tradition als den einen und einzigen kennt, ist für Descartes' Schüler *Spinoza* in der Gefahr, nur den einen – den denkenden Teil – aller Wirklichkeit erklären zu können. So versucht Spinoza konsequent, alle Wirklichkeit unter Gott zu subsumieren. Die Lösung, die das zu leisten vermag und den aus der Tradition (sowohl der Metaphysik als auch der Mystik) geläufigen Begriff Substanz dazu verwendet, lautet nun: Gott ist die eine Substanz; als Substanz ist er lebendig in unzähligen Attributen, von denen dem menschlichen Denken nur die Attribute Denken und Ausdehnung zugänglich sind. Denken steht für Mensch, Ausdehnung für Natur. Die eine Substanz muß notwendig gedacht werden; sonst würde in der Gegenüberstellung einer selbständigen, freien Existenz gegenüber Gott dieser verendlicht. Die Subjektivität – Descartes' Grundaxiom – wird zum Ausdruck der Endlichkeit; diese aber kann nicht auf Gott angewandt werden. Person als Gegenbegriff zu Substanz wird denotwendig zum Ausdruck einer – in sich unlogischen – Verendlichung Gottes. Gott als Person, gar als drei Personen – das kann höchstens eine Hilfskonstruktion sein.

Im Verlauf der weiteren Geschichte gewinnt Spinoza an Bedeutung durch seinen Gedanken der Einheit und Gottverbundenheit aller Wirklichkeit. Für *Herder* z. B. ist Gott „die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen“; Gott ist in aller Wirklichkeit als ihre Lebenskraft am Werk. „Lebenskraft“, „Organismus“: Gott ist also Leben, keine tote Substanz. Gott ist die lebendige Kraft aller Wirklichkeit. Gott als Person wäre ein „müßiges Wesen, das außerhalb der Welt sitzt“; er wäre endlich, individuell, parteiisch, kurz: er wäre menschlich. Eine größere Entfernung von den tragenden Grundbegriffen der Trinitätslehre – von Substanz und Person – als bei Herder ist kaum möglich. Aber dieser Protest gegen Trinität geschieht im Namen Gottes, um Gottes Gottheit zu retten.

3. Auf einen dritten Aspekt muß man noch hinweisen, der durch *Kant* und *Fichte* in der philosophischen Gottesspekulation Platz gegriffen hat, nachdem er im Gefolge von Descartes und Spinoza zurückgetreten war: *Gott und die Freiheit*. Kant hat in seiner „transzendentalen Erkenntnislehre“ das Denken an die Grenze seines Vermögens geführt; das Denken kann in seiner Bindung an die sinnhafte Erfahrung Gott nicht adäquat erkennen. Gott und Gotteserkenntnis haben ihren Ort, wo die Erfahrung der sittlichen Verpflichtung – eine absolut gültige und im Gewissen präsente Verpflichtungserfahrung – und das der Verpflichtung korrespondierende Glückbedürfnis zusammentreffen: Weil der Mensch für sein Gutsein nicht sich selbst verantwortlich weiß, postuliert unsere Vernunft Gott. Weil sein Gutsein irdisch nicht belohnt wird, postuliert die Vernunft die Unsterblichkeit, in der Gott das Glück garantiert. – Fichte nennt diese vorgegebene Ordnung der Moralität als ganze Gott. Diese „moralische Weltordnung“,

die der Mensch denkend nachvollzieht und damit seine Freiheit realisiert, ist als ganze Gott und hat personale Strukturen.

Was ist hier geschehen? Gott wird nicht geleugnet; er bleibt der Grund der Welt, ihr weiser und mächtiger Schöpfer. Er ist die Ermöglichung von Denken und Freiheit, den zwei Vermögen der Subjektivität. Aufgegeben ist jedoch das Spannungsverhältnis, das die Struktur der Trinitätslehre ausmachte: Gott als die Substanz, die seine Seismächtigkeit konstituiert, und die Besonderheit, mit der Gott in der Heilsgeschichte handelt. Gott ist im Denken der Neuzeit ohne die Trinität gedacht worden. Aber gerade dadurch ist der Gottesbegriff auch verdunkelt worden: Gott ist nicht mehr Gott, der – ohne etwas von seinem Gott-Sein zu verlieren – Welt und Mensch in Freiheit erhalten und in sein Heil führen kann. Die Geschichte des Denkens führt mit Konsequenz zur Verendlichung Gottes und zur Vergöttlichung des Menschen.

4. Hegel hat – nach mehr oder minder geglückten Vorarbeiten Schellings – dieses Manko gefühlt und versucht, dieser Spannungseinheit von Denkbarkeit Gottes und heilsnotwendiger Transzendenz Gottes Ausdruck zu geben. Er tut dies in ausdrücklicher Anlehnung an die *Trinitätsspekulation*. Gott ist Geist. In Welt und Denken kommt der absolute Geist in einem realen, geschichtlichen Prozeß zu sich selbst. Das Für-sich-selbst-Sein des Geistes ist Gott als Vater: Gott in seinem An-Sich vor der Zuwendung zur Welt; Gott als der Ewige. In seiner Entäußerung in die vielfältigen Formen des Weltseins entäußert sich der Geist, er wird ohnmächtig, wird Mensch – das Reich des Sohnes. Schließlich besteht das Reich des Geistes in der Rückführung von Welt und Mensch (der Geist in der Kirche) zu Gott. Durch die Menschheit hindurch und mit ihr vollendet sich der Geist zu seiner Absolutheit; hier erst wird das Reich Gottes als Reich der Freiheit möglich. Gott kann, um absolut zu sein, nicht für sich bleiben. Im Eingehen in die Endlichkeit wird er absolut, wird er Gott.

Für Feuerbach, der ausdrücklich auf diese trinitarischen Strukturen des Geistes zurückgreift, bedeutet dies: In dieser Bewegung des freien Geistes verwirklicht sich die Liebe des Menschen: „Gott ohne Sohn ist *Ich*, Gott mit Sohn ist *Du*. Ich ist der *Verstand*, Du ist *Liebe*. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist *Geist*; Geist aber die Totalität des Menschen als solchen, der *totale Mensch*.“¹⁰ Feuerbach kann sich – ähnlich der Tradition – einen endlich werdenden und dennoch er selbst bleibenden Gott nicht vorstellen; deshalb schreibt er dessen Funktionen dem Menschen als ganzem, d. h. der Menschheit, zu. Er kann aber einem ewig bleibenden Gott keine Verwirklichung von Daseinssinn und Heil zustehen. Das, was Heil der Menschen ausmacht, muß eine Geschichte der menschlichen Liebe und Freiheit haben.

Sind Denken und Trinität vereinbar?

Was bedeutet das eben kursorisch Entfaltete für unser Thema? Es sei eine Auswertung in *Thesen* versucht.

1. *These*: Gott geht in seiner Offenbarung, die eine Selbsterschließung im Wort und im Erlösungstun zu unserem Heil ist, in Gestalten ein, die der menschlichen Erfahrung, dem menschlichen Denken entsprechen. Nur weil er – über den menschlichen Vermögen stehend – sich an diese wendet, ist er verstehbar und (im Glauben) annehmbar. Gott wird nach Analogie des Menschen erfahren, gedacht. Das ist eine Einsicht, die die theologische und philosophische Tradition gemeinsam haben. Auch die Trinität ist so ein Element möglicher Gotteserfahrung. Jede mögliche Gotteserfahrung – die sogenannte „religiöse“ oder „natürliche“ ebenso wie das gnadengewirkte Bewußtsein des Glaubens, erlöst, „gerechtfertigt“ zu sein – ist Werk der Trinität. Sie ist das, was in der Trinitätslehre dem Vater zugeschrieben wird und theologisch „Schöpfung“ heißt. Die Schöpfung ist bereits Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, ist eine Gestalt von Gnade. Von der – in der Natur der Schöpfung möglichen – Verkehrung her über das sogenannte „Natürliche“ als das Gottferne zu urteilen, hieße das Positive der Schöpfung verkennen. Es hieße auch, die Erkenntnis Gottes als eines trinitarisch Handelnden verkürzen, hieße den Vater aus der Trinität ausschließen.

Gott selbst knüpft in der Menschwerdung und in der Rechtfertigung ausdrücklich an seine Schöpfung an und schafft eine „neue Schöpfung“. Die Anknüpfung darf daher – in der individuellen Gotteserfahrung ebenso wie in der der Religionen – als Anerkennung des dreifaltigen Handelns Gottes verstanden werden.

2. *These*: Die Gotteserfahrung ist immer in der Gefahr, Gott falsch zu denken, ihn nicht Gott sein zu lassen. Die Gefahr der Verendlichung, der Vermenschlichung Gottes sollte gerade an den Beispielen der neuzeitlichen Philosophie verdeutlicht werden. Gott als den zu unserem Heil an uns Handelnden verstehen, heißt: ihn mit Kategorien des *Personseins* beschreiben. Je nachdem, worin man die konstitutive Kraft des Personseins sieht, unterscheiden sich die als heilswirksam bestimmten Vermögen: einmal ist es die Vernunft, ein andermal die Freiheit, die Liebe; eigentümlicherweise fehlt allen diesen neuzeitlichen Entwürfen die Integrationskraft, alle zusammen als Person-konstitutiv zu sehen. Dort, wo es – wie in der personalistischen Philosophie der Gegenwart – geschieht, drängt sich das Bewußtsein auf, daß Person nicht durch das Verhältnis Subjekt-Objekt, sondern durch Intersubjektivität zu beschreiben ist. Die verlängerten Linien des menschlichen Personseins schneiden sich – um ein Wort Bubers abzuwandeln – im intersubjektiven Personsein Gottes. Denn es bleibt das Wissen um menschliche Endlichkeit, die deshalb endgültiges Heil nicht wirken kann.

Diese Anerkennung ist Werk des rechtfertigenden Glaubens. Aber die natürliche Anknüpfung für den Glauben ist die Glaubwürdigkeit Gottes, die von seiner Schöpfung an gilt.

Gott wirkt das Heil des Menschen. Er tut dies in den Kategorien des Personseins; sonst wäre er uns nicht zugänglich. Unterliegt er aber damit den dem Personsein wesentlichen Bedingungen und damit der Endlichkeit? Die heilsgeschichtlichen Aussagen der Bibel reichen nicht aus, um die Macht der Erlösung zu verdeutlichen. Es muß mehr dahinterstehen. Das haben einige Aussagen der neuzeitlichen Philosophie gezeigt: Gott als handelnde Person (oder noch mehr: als Personen) gedacht, ist eine anthromorphe Aussage, die in ihrer Konsequenz Gott zur Projektion menschlicher Erwartungen macht. Andererseits bleiben die Versuche, dieses „Mehr“ Gottes in Worte zu fassen, zurück hinter dem, was Gott wirklich ist. Gott als den an uns Handelnden zu sehen, reicht also nicht aus, um Gott Gott sein zu lassen. Dieses Handeln muß also als Wesen Gottes in ihm selbst festgemacht werden. Gott als in sich selbst Denkender, Liebender, Redender, Handelnder ist Gott. Nur so ist er der Zufälligkeit enthoben, die geschichtlichem Handeln – also auch dem Heilshandeln Gottes an uns – anhaften kann.

3. These: Es gibt deshalb eine „transzendente Trinitätslehre“¹¹.

a) Das will besagen: Dem geschichtlich-konkreten Heilswirken Gottes, zu welchem Schöpfung, Erlösung und Zuteilung der Erlösung gehören, entspricht die Erwartung, daß Gott dieses Heil wirkt und es erfahrbar macht. Dazu gehört aber auch die Erwartung, daß Gott dieses Heil wirken kann und will. Diese Erwartung ergibt sich aus dem „exzentrisch-responsorischen Charakter des Personseins“ (Joest) des Menschen, das Gott in seinem Schöpfungshandeln als Vater geweckt hat. Die Erwartung darf – weil sie von Gott kommt – auf die Erfüllung hoffen; der Schöpfung muß die neue Schöpfung (in Menschwerdung, Person, Werk und Wort Jesu) und ihre Zueignung an jeden von uns (im Geist) folgen.

Die konkrete Erfüllung, auf die die Erwartung hofft, muß nicht identisch sein der Erwartung. Sie hat, heilsgeschichtlich feststellbar, immer zwar an die Erwartung angeknüpft, sie aber immer überboten. Die Antwort ist nicht identisch mit der Frage. Aber sie korrespondiert ihr, analog der Tatsache, daß der Sohn die Antwort der Rechtfertigung gibt auf das Wort des Vaters und der Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes ist. Die Trinität – und zwar die „heilsgeschichtliche Trinität“ – ist vorgebildet in der Schöpfungstat Gottes; deshalb ist sie „transzendental“ erfahrbar.

b) Die Erwartung des auf Gott vertrauenden Menschen ist nicht ablösbar von der geschehenen Realisierung. Sie ist bereits erlöst, begnadet. Wo sie das ausschlägt, sich nicht führen läßt von der Gnade, ist Sünde. Die Sünde ist Widerspruch gegen Gottes Gnade; das Heilshandeln Gottes in Jesus ist Widerspruch gegen die Abkehr des Menschen von seiner schöpfungsgewollten Offenheit. In dieser Offenheit des Vertrauens liegt auch das Moment der Vertrauenswürdig-

keit. Das konkrete geschichtliche Heilshandeln Gottes in Jesus und im Geist ist nur deshalb heilswirksam und dem Zufall enthoben – so daß im geschichtlich-endlichen Vollzug endgültige Rechtfertigung geschehen kann –, weil Jesus und der Geist in der Kraft Gottes handeln, weil sie Gott vergegenwärtigen, weil sie selbst göttliche Personen sind. Die heilsgeschichtliche Trinität führt deshalb auf die „immanente Trinität“ als deren Ermöglichung. Das ist gesprochen im Sinn der menschlichen Frage nach der Glaubwürdigkeit. In Gott selbst ist die „heilsgeschichtliche Trinität“ die Konkretion der „immanenten Trinität“. Die Trinitätslehre macht uns bewußt: Es gehört zum Wesen Gottes, das allem zeitlichen Handeln vorausliegt und es ermöglicht, daß er immer interpersonal handelt. Die Dreiheit dieses einen Wirkens symbolisiert dabei die Fülle dieses Handelns. Die Trinitätsspekulationen über den Sinn des Erkennens und Erkenntseins Gottes und über den Geist als die das Erkennen verbindende Liebe will dies verdeutlichen. Aber „verdeutlichen“ und „symbolisieren“ sind Hinweise auf die Erwartbarkeit und Erkennbarkeit Gottes; und diese sind der Weg, auf dem wir erkennend und glaubend Kinder Gottes durch Jesus im Geist werden können¹².

ANMERKUNGEN

¹ Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Referats, das der Verfasser bei einer gemeinsamen Tagung des katholischen Instituts für ökumenische Theologie, München, und der systematischen Seminare der Ev.-Theol. Fakultät Erlangen und der Augustana-Hochschule Neuendettelsau am 2. 2. 1980 in Freising gehalten hat zum Thema „Aspekte der Trinitätslehre“, bei der die Frage nach den wissenschaftstheoretischen Grundlagen unterschiedlichen konfessionellen Denkens zu bedenken war.

² DS 125, 150, 525–531, 800 ff.

³ L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (Mainz 1968) 105; s. a. 104–111.

⁴ Vgl. bes. die umstrittene Arbeit: I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (München 1962).

⁵ Zum Konzil von Nikaia: P. Lamarche, *Christologie*: HDG III 1 a (Freiburg 1965) 59–78; J. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964), bes. 15–56, 71–105, 135–156, 159–173, 252 bis Schluß.

⁶ Vgl. F. Wolfinger, *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung*, in: *Catholica* 31 (1977) 216.

⁷ Vgl. *Concilium* 15 (1979) 503.

⁸ L. Scheffczyk, a. a. O. 119.

⁹ Neben der Arbeit von W. Schulz stütze ich mich hier auf die Ausführungen in meinem Buch: *Denken und Transzendenz. Zum Problem ihrer Vermittlung*, das 1980 im Verlag P. Lang, Frankfurt, erscheinen soll.

¹⁰ *Das Wesen des Christentums*, Originalausgabe von 1841, 78.

¹¹ Analog K. Rahners „transzendentaler Christologie“ im Grundkurs u. ö.

¹² Vgl. L. Oeing-Hanhoff, in: *Theol. Quartalschr.* 159 (1979) 298–301.