

Die Attribute Gottes in der katholischen Theologie

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2015. "Die Attribute Gottes in der katholischen Theologie." In *Eigenschaften Gottes: ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, edited by Thomas Marschler and Thomas Schärth-Trendel, 3-34. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



Thomas Marschler / Thomas Schärfl (Hg.)

EIGENSCHAFTEN GOTTES

Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie
und analytischer Philosophie

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2016

Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik

Von THOMAS MARSCHLER (Augsburg)

1. Das historische Erbe der Attributenlehre in der katholischen Theologie

(1) Die Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* und die starke Einbeziehung philosophischer Elemente in die Erläuterung des christlichen Bekenntnisses zum einen Gott in drei Personen waren in der patristischen Dogmatik schon lange angelegt, bevor sie bei Augustinus und Johannes Damascenus ihre rezeptionsgeschichtlich maßgebliche Ausformung erfahren haben¹. Nach M. J. Scheeben haben die Väter auf dreifache Weise die mittelalterliche Theologie literarisch vorbereitet: „in den apologetischen Schriften gegen die Heiden und Manichäer“, in „polemischen Schriften über die Trinität und Inkarnation, besonders gegen die Arianer“, und in den ersten Gesamtwürfen einer systematischen Gotteslehre, unter denen Augustins zwölf Bücher *De trinitate* zweifellos den ersten Platz einnehmen². Zu nennen ist aber auch das Erbe der negativen Theologie, das der Nachwelt durch den spätantiken christlichen Neuplatoniker Ps.-Dionysius mit seiner Schrift über die Gottesnamen überliefert wurde. Die Scholastiker knüpften an diese Wurzeln in ihren Erörterungen über Gottes Wesen und seine Eigenschaften/Attribute an, die im Programm einer mit wissenschaftlicher Methodik vorgetragenen Theologie seit deren Anfängen im 11. und 12. Jahrhundert diskussionslos und durchgängig Berücksichtigung gefunden haben³. Die Debatten über Gottes Wesen und Eigenschaften waren seit dem Mittelalter eng verbunden mit den Themen der Erkennbarkeit Gottes und der Beweisbarkeit seiner Existenz, wie bereits Anselms *Monologion*, die wohl „erste christliche Monographie zu diesen Fragen“⁴, bezeugt. Aber auch das Trinitätsdenken stand in enger Beziehung zur Eigenschaftslehre, sofern es das innergött-

¹ Dies zeigt in einer neuen ausführlichen Arbeit zum Gesamthema A. HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (= Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 117, 1–2), Hamburg 2014, 31–79. Eine traktatähnliche, sauber durchgeführte Scheidung der beiden Aspekte findet sich in der Patristik bei keinem Autor.

² Vgl. M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. II: Gotteslehre (= GS IV), Freiburg 1943, 1.

³ Zum Verständnis der scholastischen Anknüpfung an patristische Systementwürfe ist noch immer bedeutsam: A. GRILLMEIER, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verständnis von Patristik und Scholastik, in: J. BETZ/H. FRIES (Hg.), Kirche und Überlieferung (= FS J. R. GEISELMANN), Freiburg 1960, 119–169.

⁴ J. AUER, Gott, der Eine und Dreieine (= KKD II), Regensburg 1978, 372.

liche Hervorgangsgeschehen in der Linie Augustins fast durchgängig im Ausgang vom ewigen Selbstvollzug des göttlichen Geist-Wesens erläutert hat.

(2) In zentralen fröhscholastischen Gotteslehren finden sich Passagen über das göttliche Wesen noch eng verbunden mit den Abhandlungen zur Trinität. Der augustinische Einfluss ist überall maßgeblich.

(a) Dies gilt für Abaelard, dessen *Theologia Scholarium* (als Endfassung seiner systematischen Entwürfe) eigentlich eine Trinitätslehre darstellt, der ein auch die göttliche Substanz behandelndes Vertiefungsbuch angeschlossen ist⁵.

(b) Das Ineinander der auf die Trinität und das Wesen bezogenen Passagen ist gleichermaßen in der Viktorinerschule zu beobachten. In Hugo von Sankt Viktors heilsgeschichtlicher Summe *De sacramentis* kann dies schon am Aufbau des zweiten Teils illustriert werden, der Gott als Ursache der Schöpfung thematisiert⁶. Noch deutlicher bringt dasselbe Teil drei zum Ausdruck, in dem eine explizite Lehre über die Erkenntnis Gottes (und bestimmte seiner Eigenschaften) eingeschoben wird, ohne dass die Trinität aus den Augen verloren würde⁷. Es folgt der vierte Teil, in dem es um den göttlichen Willen geht, der ganz in seiner Einheit betrachtet wird⁸. Dieser Abschnitt verbindet die Gotteslehre mit der anschließenden speziellen Schöpfungslehre. Die *Summa Sententiarum* kennt in ihrem ersten Traktat Kapitel zu Vorherwissen, Vorherbestimmung, Wille und Allmacht Gottes ebenfalls erst im Anschluss an Kernaussagen über die Trinitätslehre⁹. Insgesamt ist ihre Gotteslehre verhältnismäßig knapp gefasst.

(c) Petrus Lombardus spricht in dist. 8 seines ersten Sentenzenbuches nach einigen Bemerkungen über Einheit und Dreiheit über zentrale Wesenseigenschaften (ohne expliziten trinitarischen Bezug), bevor er in dist. 34 über das Verhältnis von Personen und Wesenheit und ab dist. 35 ausführlich über Gottes Wissen, Vorsehung und Prädestination handelt¹⁰. Damit ist eine teilweise

⁵ Vgl. die Inhaltsübersicht des Herausgebers in: P. ABAELARD, *Theologia „Scholarium“*, hg. von M. PERKAMS (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 24), Freiburg 2010, 14–21. Zur Verbindung von Eigenschafts- und Trinitätslehre bei Abaelard: M. SEEWALD, *Verisimilitudo*. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (= VGI NF 54), Berlin 2012, 197–242.

⁶ Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis*, in: PL 175, 183–618, hier: 205–216. Dazu: J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit* (= MThS.S 25), München 1963, 235–238.

⁷ Vgl. ebd. 217–234. Einzelne Eigenschaften Gottes behandelt Hugo in den Kapiteln 12, 13 und 17. Die Frage nach Gottes Trinität bildet den unübersehbaren Leitfaden des Kapitels, sofern sie zu Beginn (bes. Kap. 1–5), in der Mitte (Kap. 11) und wiederum am Ende (Kap. 19–31) das deutliche Hauptgewicht einnimmt.

⁸ Vgl. ebd. 234–246.

⁹ Vgl. *Summa Sententiarum*, tr. I, c. 6–14, in: PL 176, 50–70.

¹⁰ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Tom. 1, p. 2: *Liber I et II* (= SpicBon 4), Grottaferrata 1971, l. I, d. 8 (c. 21–28, p. 95–103); d. 34–48 (c. 145–210, p.

Vorordnung von Fragen über Gottes Wesen gegeben, auch wenn im Gesamt von I. 1 der Sentenzen die Trinitätslehre klar im Fokus steht. Durch die Orientierung aller nachfolgenden scholastischen Theologen am Aufbau der Lombardussentenzen hat deren insgesamt kaum als besonders durchdacht zu bewertender Aufbau der Gotteslehre lange in der theologischen Systematik nachgewirkt.

(3) Bald finden sich in der Frühscholastik noch deutlichere Ansätze einer Zusammenfassung und Trennung der Fragen über Gott in seiner Einheit und in seiner Dreiheit. Sie resultieren aus der augustinischen Lehre, wonach alle *opera Dei ad extra* Gott in unteilbarer Einheit zuzuschreiben sind. Wenn dies stimmt, muss es in Gott ein Prinzip dieses gemeinsamen Handelns geben, und dafür kommt allein die eine Wesenheit in Frage, in der die drei Personen übereinkommen¹¹.

(a) In der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts werden diese Vorgaben umfassend entfaltet. Die *Summa* des Alexander von Hales bietet schon einen äußerst umfangreichen, sehr geschlossenen *De deo uno*-Traktat, in dem zuerst über Gottes Wesenhaftigkeit und die daraus unmittelbar folgenden Eigenschaften der Unveränderlichkeit und Einfachheit, anschließend über die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit, dann über die ebenfalls mit der göttlichen Natur als solcher zu verbindenden transzendentalen Eigenschaften der Einheit, Wahrheit und Güte gehandelt wird. Es folgen Traktate zur Macht, zum Wissen und zum Willen Gottes¹², schließlich die Erörterung der göttlichen Namen, die sowohl absolute als auch relative Benennungen umfassen¹³. Damit wird zugleich der Übergangsbereich zwischen Wesens- und Personenreflexion markiert.

(b) Noch konsequenter fällt die Scheidung der beiden Aspekte im Gottes-traktat bei Thomas von Aquin aus, und zwar sowohl in seiner *Summa contra gentiles* als auch in der *Summa theologiae*. Dass in letzterer nach einigen wissenschaftstheoretischen Vorfragen die Darstellung mit der Lehre von Gott beginnt,

246–328). SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm.2], 1, vermutet den direkten Einfluss Augustins (*De trin.*). Vgl. auch J. SCHNEIDER, Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus (= MThS.S 22), München 1961, 6–11; HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm.1], 81–88.

¹¹ Zu nennen sind hier Robert von Melun, Magister Hubertus, Theologen der Schule des Petrus von Poitiers oder Praepositinus; vgl. die bei TH. MARSCHLER, Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext (= BGPhMA N. F. 71), Münster 2007, 77f., genannten Belege.

¹² Vgl. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Tomus I: Liber primus, Quaracchi 1924, q. 3–41 (n. 25–294, p. 40–412). Dazu: E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)* (= MGI, Sonderbd.), München 1964, 324–390.

¹³ Vgl. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Tomus I: Liber primus, q. 48–55 (n. 333–384, p. 492–564).

weist auf das eigentliche, primäre Objekt der theologischen Wissenschaft hin. Die Abgrenzung der Fragen *De deo uno* und *De deo trino* erfolgt „secundum ordinem doctrinae“¹⁴. Dies entspricht für Thomas der inneren Systematik christlicher Gotteslehre, denn das spekulative Nach-Denken der Trinität, wie er es in der „psychologischen“ Tradition Augustins vollziehen will, setzt die Begriffe des Wesens, Erkennens und Wollens Gottes sowie deren logische Ordnung in konstitutionslogischer Hinsicht voraus. Oder technisch ausgedrückt: Die notionalen Vollzüge in Gott sind durch die essentialen in ihrem notwendigen Nacheinander bedingt. Folglich muss die Lehre über Wesen und Attribute Gottes vor die Lehre über die innergöttlichen Hervorgänge und die aus ihnen resultierenden Relationen/Personen gestellt werden. Mit diesem Vorgehen werden bei Thomas noch keine formell abgeschlossenen Traktate begründet, und erst recht geht es nicht (auf der Sachebene) um ein Auseinanderreißen von Wesen und Personen als real identischer Größen¹⁵. Allerdings ist durch Thomas die Tendenz zur expliziten Traktattrennung fraglos verfestigt worden. Im ersten Abschnitt der Gotteslehre seiner theologischen Summe folgt der Aquinate im Prinzip dem schon in der Alexandersumme leitenden Muster „vom Wesen zu den Vermögen“, allerdings mit deutlichen Unterschieden im Detail. Er beginnt mit einer stark negativ-theologisch geprägten Betrachtung des göttlichen Wesens und seiner Attribute (S. th. I, q. 3–11), fügt dann zwei Quästionen über unser Erkennen und Benennen Gottes ein (q. 12–13) und behandelt in einem zweiten großen Komplex die den Wesensvollzug, Gottes *operatio*, betreffenden Attribute (q. 14–26). Erst danach kommen die Fragen über Gott in seiner Dreifaltigkeit zur Sprache (q. 27–43). In der Ausgestaltung von q. 3–26 wird bei Thomas der erkenntnistheoretische Status des gesamten Lehrstücks *de essentia dei* deutlich: Obwohl Gott wegen seiner Einfachheit keinerlei voneinander real getrennte Eigenschaften besitzt, werden sie von uns dennoch unterschieden. Denn wir sprechen über Gott in der Weise, wie wir ihn erkennen können¹⁶. Mit Recht kann man *deshalb* in der von Thomas her begründeten Tradition eher eine Behandlung von „Attributen“ als von „Eigenschaften“ Gottes ausmachen¹⁷. Dass trotz dieser Tendenz das prinzipiell trinitarisch orientierte Gliederungsschema des Lombarden auch im 13. Jahrhundert leitend bleiben konnte, belegen nicht nur die Sentenzenkommentare, sondern auch systematische Werke

¹⁴ Vgl. THOMAS, S. th. I, q. 27 pr.

¹⁵ Dies ist in der neueren Thomasforschung oft betont worden; vgl. zum gesamten Diskurs die abgewogene Analyse von TH. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington 2003, 12–108.

¹⁶ Vgl. ebd. 160–203.

¹⁷ Vgl. E. DORONZO, *Theologia dogmatica*, Vol. I, Washington 1966, 546.

wie Bonaventuras vor der thomanischen *Summa* entstandenes *Breviloquium*¹⁸ und Alberts spätere *Summa theologiae*¹⁹.

(3) Die Durchsetzung einer expliziten Traktattrennung *De deo uno – De deo trino* wird meistens in die Scholastik der frühen Neuzeit datiert. Spätestens bei den maßgeblichen Autoren des Barock ist sie umgesetzt, wie in der 1606 erstmals publizierte Gotteslehre des Francisco Suárez SJ paradigmatisch erkennbar wird²⁰. Aus diesem Text lassen sich auch leicht die Faktoren erheben, die für die zunehmende Verselbständigung der beiden Teile der Gotteslehre entscheidend gewesen sein dürften. Im Hintergrund steht zweifellos die Ablösung der Lombardussentenzen als autoritative Kommentarvorlage durch die thomanische *Summa*. Dazu kommt die (in allen Bereichen der Dogmatik zu beobachtende) erhebliche Umfangssteigerung in der Ausarbeitung der Stoffe gegenüber den mittelalterlichen Vorgaben, die schon aus didaktischen und publikationstechnischen Gründen den Trend zu eingegrenzten thematischen Darstellungseinheiten verstärkt hat. Inhaltlich ist ein entscheidender Faktor die zunehmend pointierte Unterscheidung philosophischer und theologischer Erkenntnisinhalte. So bekennt sich Suárez unter dem Leitwort einer *duplex theologia (naturalis et supernaturalis)* klar zu einer Trennung von „natürlichen“ und „übernatürlichen“ Teilen der Gotteslehre, die in weiten Teilen mit der *De deo uno-/De deo trino*-Unterscheidung zusammenfällt. Damit wird deutlich, in welchem Licht ab jetzt der erste Bereich der Gotteslehre in den dogmatischen Werken steht: Es handelt sich um ein stark religionsphilosophisch geprägtes Lehrstück, dessen strikt theologisch zu definierenden Inhalte eng begrenzt sind und das deswegen weitgehend auch schon in der (speziellen) Metaphysik erörtert werden kann. So behandelt Suárez im ersten Traktat seiner theologischen Gotteslehre die Attribute vergleichsweise knapp²¹, denn im Rahmen der früher erschienenen *Disputationes metaphysicae* hatte er die Thematik bereits ausführlich dargestellt²².

¹⁸ Vgl. BONAVENTURA, *Breviloquium*, in: *Opera omnia*, tom. 5, Quaracchi 1891, 199–219, hier pars 1: *De trinitate Dei*, ebd. 210–218. Über die Trinität handeln die Kapitel 2–4, über Gottes Wesen und Eigenschaften die Kapitel 5–9.

¹⁹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae, libri I pars I* (*Opera omnia* XXXIV/1), Münster 1978 (enthält die Traktate 1–12); das gesamte erste Buch in unkritischer Textfassung bietet Bd. 31 der *Opera omnia*, hg. von Borgnet, Paris 1894. Albert behandelt in seinem Werk nach der Erkennbarkeit Gottes (tr. 3) die Wesensattribute und ihre philosophischen Grundlagen (tr. 4–6). Es folgen Passagen zur Trinität (tr. 7–12), bevor über eigentliche und uneigentliche Namen Gottes, Gottes Wissen, Prädestination, Vorsehung, Gottes Verhältnis zu Raum und Zeit, Macht und Wille gesprochen wird (tr. 13–20).

²⁰ Vgl. zum Folgenden MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre* [wie Anm. 11], 71–80.

²¹ F. SUÁREZ, *De deo uno et trino* (*Opera omnia* 1), Paris 1856, 1–234.

²² Vgl. bes. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* (*Opera omnia* 26), Paris 1861, disp. 30 (p. 60–224). Auch die Behandlung dieser Fragen unter dem expliziten Titel *Theologia*

Seine dreischrittige Gliederung (*de essentia et de attributis Dei in communi – de attributis negativis – de attributis affirmativis*) repräsentiert ein Gestaltungsmodell, das auch in den nachfolgenden Jahrhunderten kaum Veränderungen erfahren wird. Der zweite Traktat der suárezischen Gotteslehre widmet sich vergleichsweise ausführlicher demjenigen Thema, das nach Ansicht des Jesuiten innerhalb der Lehre *De deo uno* exklusiv übernatürlichen Charakter besitzt, nämlich der Prädestinationsfrage²³. Erst im dritten Traktat schließen sich die Kapitel *de Deo trino* an²⁴. Diese Positionierung impliziert keine sachliche Nachordnung. Die Trinitätslehre ist für Suárez kein Appendix der natürlichen Gotteslehre, sondern muss vielmehr als ihr doktrinelles Ziel und offenbarungstheologischer Maßstab betrachtet werden. Die natürliche Theologie dient der „höheren Theologie“²⁵, der Erläuterung der Trinität als des *mysterium supremum* der christlichen Religion²⁶, und muss sich in der Hinordnung auf sie bewähren. Im Licht der Offenbarung wird auch das, was schon durch die philosophische Vernunft von Gott erkennbar ist, von Fehlern befreit und werden die Inhalte der natürlichen Theologie „auf höhere und besonders sichere Weise“ begreifbar²⁷.

(4) Obgleich man auch mit Blick auf die Barockautoren noch Differenzierungen vorzunehmen hätte²⁸ und darüber hinaus Veränderungen in der theologischen Methode seit dem 17. Jahrhundert zu berücksichtigen wären²⁹, sind mit

naturalis ist in der Scholastik des 17. Jahrhunderts bereits anzutreffen; vgl. etwa TH. RAYNAUD SJ, *Theologia naturalis sive entis increati et creati*, Lyon 1665.

²³ Vgl. SUÁREZ, *De deo uno et trino* [wie Anm. 21], 235–530.

²⁴ Vgl. ebd. 531–822.

²⁵ Vgl. ebd. XXIII (*De divina substantia eiusque attributis*, Prooemium).

²⁶ Vgl. ebd. 531 (*De trinitate*, Prooemium).

²⁷ Vgl. ebd. XXIII (*De divina substantia eiusque attributis*, Prooemium).

²⁸ So gibt es auch in der frühen Neuzeit durchaus literarische Beiträge zur Gotteslehre, in denen die strenge Traktattrennung nicht im Vordergrund steht, weil entweder (wie bei manchen Franziskanern) die Orientierung an den Lombardussentenzen beibehalten wird oder – wie auch bei Jesuiten zu beobachten – Abhandlungen zur *Prima Pars* des Aquinaten in unvollständigen, nicht strikt systematisch angeordneten Quästionenverbänden (vgl. T. GONZALEZ DE SANTALLA, *Selectae disputationes*, tom. 1, Salamanca 1680) bzw. unter ganz eigenen, originellen Gliederungsaspekten (vgl. F. ALBERTINI, *Questiones theologicae*, Lyon 1610) vorgelegt werden.

²⁹ Proprietär in Charakter und Struktur sind die in der frühen Neuzeit entstehenden positiv-theologisch orientierten Dogmatik-Handbücher (Petavius, Thomassin), die mit den zunehmend in den Vordergrund drängenden, ebenfalls weithin positiv (bibeltheologisch-dogmenhistorisch) ausgerichteten apologetischen Abhandlungen *De deo* in Beziehung gestellt werden können. Auch sie haben die nachfolgende Theologie der Moderne in methodischer Hinsicht nicht unwesentlich geprägt. Die Präsenz spekulativer Anteile in katholischen Dogmatiken variierte zwischen dem frühen 18. und frühen 19. Jahrhundert deutlich. Eine exakte Beschreibung des Weges von der frühneuzeitlichen Scholastik über die Aufklärungsdogmatik bis in die erneuerte spekulative Theologie des

den zu Suárez gemachten Beobachtungen die wichtigsten Parameter angegeben, nach denen die katholische Dogmatik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die göttlichen Eigenschaften diskutiert hat³⁰. In der Gesamtordnung der dogmatischen Traktate wurde die Gotteslehre praktisch von allen Autoren am Anfang der Materialdogmatik entfaltet, wobei die entscheidende Begründung blieb, dass der eine und dreifaltige Gott als Primärobjekt des Glaubens und damit auch der Theologie anzusehen ist. Die Kapitel *De deo uno* bilden weiterhin den ersten großen Teil dieses thematischen Blocks, an den als zweiter Abschnitt die Trinitätslehre angeschlossen wird. Den Umfang der großen barocken *De deo uno*-Traktate³¹ hat die Theologie der Folgezeit nicht mehr erreicht. Dafür behielt die frühneuzeitlich ausgebildete Traktatgestalt bis in die Neuscholastik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hinein ihre Maßgeblichkeit. Als exemplarisch kann die Dreiteilung der Lehre über „Gott als den einen“ beim Jesuiten Christian Pesch gelten³²: Ein *erster Abschnitt* behandelt die Erkennbarkeit Gottes und versucht, seine Existenz philosophisch zu beweisen³³. Mit der Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Erkenntnis Gottes im Glauben und in der unmittelbaren Schau (*visio beatifica*) können zudem entscheidende Prämissen des besonderen Zugangs zu diesem höchsten Erkenntnisobjekt eingeführt und abgesichert werden, den das Christentum als Offenbarungsreligion zu eröffnen verspricht³⁴. In einem *zweiten Schritt* wird das Wesen Gottes erörtert, wobei in der Regel jene Verbindung der offenbarungstheologischen Aussagen mit Erkenntnissen der natürlichen Theologie angezielt wird, von der wir schon im

19. Jahrhunderts und die Neuscholastik kann hier nicht geleistet werden. Was die Gliederung der Gotteslehren angeht, ist – soweit ich sehe – die *De deo uno*-/*De deo trino*-Trennung und auch die Binnengestaltung der Abschnitte über Gottes Wesen und Eigenschaften auf diesem Entwicklungsgang in den zentralen Punkten konstant geblieben.

³⁰ Zahlreiche Beispiele nennt J. STÖHR, Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung und Systematik, in: *Theologisches* 43 (2013) 177–198, hier 181.

³¹ Vgl. etwa neben allen größeren Kommentaren zur Prima Pars der thomanischen Summa die Werke der Jesuiten CRISTOVÃO GIL (*Commentationum theologiarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei libri duo*, Köln 1610), SEBASTIÁN IZQUIERDO (*Opus theologicum, iuxta atque Philosophicum de Deo uno*, 2 vol., Rom 1664–1665) oder TOMÁS MUNIESA (*Disputationes de essentia et attributis Dei*, Barcelona 1687).

³² C. PESCH, *De deo uno secundum naturam – De deo trino secundum personas tractatus dogmatici*, Freiburg 5-6/1925, darin der erste Traktat 1–281.

³³ Wie O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Teilband 1/2, Mainz 2008, 421f., richtig bemerkt, erhält dieser Abschnitt in der Neuzeit angesichts atheistischer Zweifel zunehmendes Gewicht. Die metaphysische Ausgestaltung und Verselbständigung einer „natürlichen Theologie“ wurzelt allerdings, wie gezeigt, schon deutlich vor der Aufklärung.

³⁴ Die Stellung dieser Themen im Traktat variiert, zuweilen werden sie in ein eigenes Kapitel verschoben. Thomas hatte sie, wie oben erwähnt, erst im Anschluss an die Seinsattribute behandelt S. th. I, 12–13.

Zusammenhang mit Suárez gesprochen haben³⁵. Die neuscholastischen Theologen sind überzeugt, dass eine eigentliche Wesenserkenntnis Gottes für den Menschen unmöglich ist, da Gott nicht zu denjenigen Objekten gehört, die der auf Abstraktion aus sinnlich Wahrnehmbarem aufbauenden Erkenntnis des Menschen unmittelbar zugänglich sind. Allerdings können wir mit Hilfe von Begriffen, die aus den von Gott geschaffenen, d.h. auf ihn als Wirkursache zurückgehenden Geschöpfen gewonnen werden, indirekt Aussagen über ihn machen. Die Lehrbücher erörtern an dieser Stelle die drei Wege, die dafür gemäß der theologischen Tradition in Frage kommen (*via causalitatis, negationis, excessus*). Mit der Unterscheidung verschiedener Attribute wird versucht, die Wirklichkeit Gottes im Spiegel der Kreaturen und als deren unerschöpfliche Quelle zu beschreiben, indem ihm bestimmte im geschöpflichen Bereich erfasste Vollkommenheiten in höchstem Maße zugeschrieben und zugleich alle hier anzutreffenden Unvollkommenheiten negiert werden. Das Sprechen über Gott präsentiert sich als Sprechen über den absoluten Grund der Welt, der mit dieser nicht zusammenfällt, wohl aber in ihrem Spiegel ansichtig wird. Der inadäquate, weil stets analoge Charakter jeder menschlichen Rede über Gott erklärt die Tatsache, dass sein eigentlich zuhöchst einfaches Wesen von uns mit verschiedenen Namen bezeichnet und mit einer Vielzahl unterschiedlicher Attribute beschrieben werden muss. Ob auch in Gott (wie bei den Geschöpfen) zwischen Wesen und Attributen ein mehr als nur gedanklicher (bzw. virtueller) Unterschied anzusetzen ist, der dennoch die Einfachheit Gottes nicht zerstört, ist einer der zentralen Kontroverspunkte zwischen den scholastischen Schulen (vor allem Thomisten und Skotisten) in ihrer mit den Mitteln der Metaphysik entfalteten Gotteslehre. Beliebte ist seit der nachtridentinischen Scholastik auch die Frage, ob es ein letztes Formalkonstitutiv gibt, das für unser Verstehen das Wesen Gottes primär von allen anderen nicht-göttlichen Dingen unterscheidet und zudem als Wurzel aller weiteren Attribute gelten darf; die Neuscholastiker sprechen von der *essentia metaphysica* Gottes (in Unterscheidung von der *essentia physica* als Inbegriff aller Eigenschaftszuschreibungen). Hier setzt, wie Joh. Ev. Kuhn mit Recht festgestellt hat, die eigentliche spekulative Durchdringung der Gottesidee ein³⁶. Über dieses letzte „Wodurch“ der göttlichen Wesenskonstitution haben die scholastischen Theologen unterschiedliche Thesen vorgelegt. Die Nominalisten verweisen auf die Gesamtheit der göttlichen Vollkommenheiten, die Skotisten auf die Unendlichkeit seines Seins, manche Thomisten wie auch Theologen des 19. Jahrhunderts ziehen Gottes Sein als Erkennen (seine Geistigkeit, absolute Persönlichkeit) in Betracht, die überwiegende Mehrheit der Theo-

³⁵ Formal folgt den lehramtlichen Aussagen zunächst der theologische Schrift- und Traditionsbeweis, die Vernunftbeweise werden erst danach platziert. Ob diese Abfolge auch sachlich immer leitend gewesen ist und überzeugt, steht auf einem anderen Blatt.

³⁶ Vgl. J. EV. KUHN, *Katholische Dogmatik*, Erster Band, Zweite Abt., Tübingen 1862, 759.

logen unterschiedlicher Schulen verweist jedoch auf sein Durch-sich-selbst-Sein (*aseitas/esse per se subsistens*). Anknüpfungspunkte an das neuere philosophische Denken, die mit dieser Frage und ihrer Beantwortung in der Tradition durchaus gegeben waren (vor allem dort, wo Gottes Wesen als Geist-Wesen charakterisiert wird), haben nur wenige katholische Autoren im 19. Jahrhundert (wie Kuhn³⁷ oder Herman Schell³⁸) gesucht. In den Abschnitt über Gottes Wesenheit werden, wie schon bei Suárez erkennbar war, gelegentlich diejenigen Bestimmungen einbezogen, die mit dem Wesen am engsten verbunden sind (wie die Einzigkeit und Einheit). Sie können allerdings auch dem *dritten*, ausführlichsten Teil des *De deo uno*-Traktats zugewiesen werden³⁹, der sich mit den Attributen Gottes beschäftigt. Diese weisen nach Zahl und Inhalt in der Neuscholastik kaum Unterschiede auf. Nur die Reihenfolge ihrer Erörterung und die Einteilungsschemata, die ebenfalls in der frühen Neuzeit vorbereitet worden sind, variieren. In vielen Gliederungen findet sich die fundamentale Unterscheidung der entitativen („ruhenden“) Attribute (vor allem Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Immensität, Allgegenwart) gegenüber denjenigen, die auf Gottes Leben bzw. Tätigkeit ausgerichtet sind („operative“ Attribute: Gottes Wissen, Wollen und Macht mit den jeweiligen Vollzügen und gegenseitigen Verknüpfungen). Die Autoren diskutieren regelmäßig noch weitere Möglichkeiten der Binnengliederung des Attributenkatalogs⁴⁰, die sie dann in unterschiedlicher Weise auch als Strukturprinzipien ihrer Traktate zur Anwendung bringen können. So lassen sich negative gegenüber positiven Attributen unterscheiden⁴¹,

³⁷ Vgl. ebd. 755–761 (§ 44).

³⁸ Vgl. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, hg. von J. HASENFUSS und P.-W. SCHEELE, München 1968, 229.251ff.264f.267 (Gott als „die sich selbst begründende Tat, die *causa sui* ist“) u.ö.

³⁹ Hier wird den Kapiteln über die *unitas Dei* manchmal eine hervorgehobene Behandlung zuteil. J. B. HEINRICH zieht die Erörterung der Einzigkeit Gottes vor alle weiteren Lehrstücke über Wesen und Eigenschaften (*Dogmatische Theologie*, Mainz 1879, Bd. 3, 283–301); F. A. STAUDENMAIER (*Die christliche Dogmatik*. Zweiter Band, Freiburg 1844, 420–464 [§§ 76–78]), H. KLEE (*Katholische Dogmatik*, Mainz 1861, 295–303) und J. OSWALD (*Die dogmatische Theologie, das ist die Lehre von Gott in seinem Sein und Leben*, Bd. 1: *Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften*, Paderborn – München 1887, 264–283) stellen sie an das Ende des *De deo uno*-Teils. Im Hintergrund steht die Frage, ob die Einheit überhaupt als Eigenschaft Gottes neben den übrigen zu verstehen ist oder nicht eher die Identität aller Eigenschaften mit dem Wesen ausdrückt (vgl. J. B. LEU, *Lehrbuch der Speciellen katholischen Dogmatik*, Luzern 1864, 94).

⁴⁰ Vgl. beispielhaft die Darstellung bei AUER, *Gott, der Eine und Dreieine* [wie Anm. 4], 374ff.

⁴¹ Vgl. etwa SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* [wie Anm. 2], 56–161; HEINRICH, *Dogmatische Theologie* [wie Anm. 39], hier Kap. 5–6 (687); M. GLOBNER, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Bd. 1, Regensburg 1874, 53–106.

absolute gegenüber relativen⁴², transzendente (an den transzendentalen Bestimmungen orientierte) gegenüber kategorischen (an der aristotelischen Kategorientafel entwickelte)⁴³, Gott eigentümliche gegenüber solchen, die er den Kreaturen kommunizieren kann. Über den Sinn dieser Einteilungen wird im Einzelnen kontrovers diskutiert. Eine originelle Zuweisung der Kapitel über die Attribute findet sich bei H. Schell, der ihre Behandlung „genetisch an die Beweise an[schließt], welche unsere Gotteserkenntnis vermittelt“⁴⁴. Der verhältnismäßig große Raum, den bei allen Autoren die Erörterungen über Gottes Erkennen und Wollen einnehmen, weist auf das enorme Interesse zurück, das diese bereits in der Scholastik der frühen Neuzeit gefunden haben. Die Debatten um das göttliche Vorherwissen bedingt zukünftiger Ereignisse, die von freien Entscheidungen der Menschen abhängen, ebenso wie Fragen im Umkreis der Prädestinationslehre gehörten zu den spekulativen Lieblingsthemen der Barockautoren, und nicht selten waren im 17. und 18. Jahrhundert die Kapitel *De scientia Dei/De voluntate divina* wegen ihres Umfangs als eigenständige Traktate in den Druck gegangen. Die Neuscholastik hat sie wieder stärker in den Gesamttraktat *De deo uno* integriert, indem sie sich auf die für die eigentliche Gotteslehre zentralen Aussagen beschränkt und die früheren Diskurse nur noch in starker, nicht selten verkürzender Zusammenfassung präsentiert. Oft werden (wie schon im Barock üblich) den Abschnitten über die einzelnen Attribute einleitende Ausführungen *de attributis in genere* vorangestellt, in denen es um deren grundsätzliches Verhältnis zum Wesen und untereinander geht. Auch Reflexio-

⁴² Vgl. OSWALD, Die dogmatische Theologie [wie Anm. 39], 86–263. Eine Variante dieser Unterscheidung prägt die Einteilung der Attribute bei LEU, Lehrbuch der Speziellen katholischen Dogmatik [wie Anm. 39], 51, in zwei Hauptklassen: „Die erste begreift diejenigen in sich, welche durch das Verhältnis Gottes als des Schöpfers und Regenten zur Welt vorausgesetzt sind. Die zweite Klasse umfaßt diejenigen, welche durch das genannte Verhältniß mitgesetzt sind.“

⁴³ Vgl. J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von J. GUMMERSBACH, Bd. 1, Paderborn ¹⁰1952, 210–276.

⁴⁴ SCHELL, Katholische Dogmatik [wie Anm. 38], 274. In den vier Kapiteln zur „kosmologischen“, „teleologischen“, „ideologischen“ und „ethisch-mystischen Gotteserkenntnis“ kommen dann die „Eigenschaften der absoluten Ursächlichkeit“ (294–314), die „Eigenschaften Gottes als der absoluten Vernunft“ (332–347), die „Eigenschaften des absoluten Willens“ (359–369) und die „Eigenschaften Gottes als der absoluten Vorsehung“ (436–442) zur Behandlung. Im Hintergrund steht vielleicht STAUDENMAIER, Die christliche Dogmatik [wie Anm. 39], 45f.

nen zu zentralen biblischen Gottesnamen⁴⁵ bzw. allgemein zur Rede über Gott in der Schrift⁴⁶ und in der Tradition der Kirche⁴⁷ kommen als Einleitungen vor.

2. Die Kritik am scholastischen Gottestraktat in der Theologie des 20. Jahrhunderts und ihre Konsequenzen

(1) Seit Mitte des 20. Jahrhunderts sieht sich die überkommene Gestalt der Eigenschaftslehre im *De deo uno*-Traktat auch im katholischen Raum heftiger Kritik ausgesetzt⁴⁸. Die Theologen greifen dabei faktisch Argumente auf, die in der evangelischen Theologie bereits seit längerer Zeit zur Diskussion standen und 1897 in einer als Generalangriff auf die traditionellen Gottestraktate konzipierten Abhandlung des Greifswalder Systematikers Hermann Cremer⁴⁹ ihre vielleicht prägnanteste Ausformung gefunden haben⁵⁰.

⁴⁵ Vgl. J. KLEUTGEN, *Institutiones theologiae in usum scholarium*, vol. 1: *De ipso deo*, Regensburg 1881, 118–124 („*De nomine Dei: Ego sum*“); POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik* [wie Anm. 43], 189–193.

⁴⁶ Vor allem in der späten Neuscholastik ist das Bemühen erkennbar, eine (wenigstens knappe) biblisch-positiv gefasste Eigenschaftslehre vorgängig zur (weiterhin zentralen) spekulativen Entfaltung zu präsentieren; vgl. B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg ³1932, 96–102; A. STOLZ, *De natura Dei. De creatione, de angelis* (= *Manuale theologiae dogmaticae*, fasc. 3), Freiburg 1943, 16–19; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, Bd. 1: *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes*, Paderborn 1953, 69–106; H. LAIS, *Dogmatik*, Bd. 1 (= *Berckers theologische Grundrisse IV/1*), Kevelaer 1965, 47f.

⁴⁷ KUHN, *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 36] beginnt sein Kapitel über die göttlichen Eigenschaften mit einem Abschnitt zur „Schriftlehre“ (722–729) und zur „Kirchenlehre“ (729–755).

⁴⁸ Vgl. die Problemanzeigen und Sichtungen der Diskussion bei J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I). Considerazioni metodologiche*, in: *Annales theologici* 8 (1994) 285–313, bes. 288–294; G. M. SALVATI, *Il De Deo uno e il De Deo trino oggi*, in: *PATH* 11 (2012) 397–416, bes. 399–402; STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen* [wie Anm. 30], 189–195.

⁴⁹ Vgl. H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897. Der Einfluss dieser Schrift ist u.a. durch ihre Rezeption bei W. PANNENBERG (vgl. *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, bes. 398–401) bis heute enorm. Sie verbindet bereits die Ablehnung einer als unbiblisch empfundenen metaphysischen Gotteslehre mit der lutherischen Orientierung „allein an der Schrift“ und der typisch neuzeitlichen Betonung möglichst umfassender Lebens- und Praxisdienlichkeit theologischer Aussagen.

⁵⁰ Die neuere protestantische Diskussion über die Lehre von den Eigenschaften Gottes muss in diesem Beitrag unberücksichtigt bleiben. Vgl. dazu die Literaturüberblicke von E. MAURER (*Monographien zur Lehre von Gott*, in: *Theologische Rundschau* 71 [2006] 219–246.352–378; 77 [2012] 171–200.317–343) sowie die Monographie von W. KRÖTKE,

(a) Kritisiert wird erstens die abstrakte, das heilsgeschichtliche Signum der biblischen Gottesrede nicht einholende bzw. sogar unterlaufende Prägung des religionsphilosophisch ausgestalteten Eigenschaftstraktats. Wo in ihm biblische Referenzen eine Rolle spielen, haben sie nach Meinung der Kritiker häufig den Bezug zu ihren konkreten Kontexten in der Offenbarung verloren und geraten dadurch in die Gefahr einer missverstehenden Interpretation. Noch mehr als Zweifel an der traditionellen Analogielehre werden dabei Vorbehalte gegen die Prämissen einer substanzontologisch orientierten aristotelischen Metaphysik vorgetragen, welche die Rede vom „Wesen und den Attributen Gottes“ auf breiter Front bestimmt hat⁵¹. Unter den „Symptomen der Krise“ der Gottesvorstellung in der Moderne nehmen diese Zweifel an der überkommenen „Ontologie“ des Gottesbegriffs⁵² eine zentrale Stellung ein. Besonders häufige Kritik trifft das Unveränderlichkeits- und Apathieaxiom sowie die *omni*-Prädikate, da mit ihnen der Geschichtsgott, von dem die Schrift in lebendiger, erfahrungsorientierter Weise Zeugnis gibt und dessen durchaus spannungsreiches Bild in den langen Entwicklungswegen hin zum JHWH-Monotheismus erkennbar bleibt⁵³, in das Prokrustesbett der hellenistischen Metaphysik gezwängt worden sei. Als Standardbeispiel mag die Verwendung des JHWH-Namens als Ausgangspunkt für eine christliche Onto-Theologie („Exodusmetaphysik“ nach É. Gilson⁵⁴)

Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001.

- ⁵¹ Diese Kritik hat Ansatzpunkte bereits bei katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts, die im Gefolge idealistischer Religionsphilosophien das Sein Gottes stärker in den Kategorien der Selbstentfaltung und Selbstverursachung zu denken versuchten (z.B. A. Günther).
- ⁵² Vgl. C. SCHÜTZ, Gegenwärtige Tendenzen in der Gottes- und Trinitätslehre (zu Band II), in: M. LÖHRER/C. SCHÜTZ/D. WIEDERKEHR (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Theologie. Ergänzungsband. Arbeitshilfen und Weiterführungen*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1981, 264–322, hier 274ff.
- ⁵³ Vgl. den ambitionierten Versuch, diese Genese zu rekonstruieren, bei O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 Bde. (= Orte und Landschaften der Bibel IV, 1), Göttingen 2007. Der monotheistische JHWH-Glaube erscheint hier als Ergebnis eines durch viele Faktoren bestimmten Entwicklungsweges. Auch der vollendete „integrativ-kumulative Monotheismus“ (ebd. 21) habe keineswegs alle Spuren seiner polytheistischen Ingredienzen verloren. Dieser spannungsreiche „Synthesecharakter“ wird von Keel als entscheidendes Plus gegenüber allen Konkurrenzmodellen betrachtet. Er dient dem historisch-kritischen Exegeten aber auch dazu, das eigene Votum zugunsten einer spannungsreichen, letztlich kontingenten Vielfalt im Reden über Gott zu unterstreichen. Die neutestamentliche Botschaft versteht Keel als Erweiterung des starren monotheistischen Schemas (Vgl. ebd. 1281).
- ⁵⁴ Vgl. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris ²1948, 39–62, bes. 50ff. Oft wird übersehen, dass es Gilson mit diesem Begriff um einen Hinweis auf die *Transformation* ging, den die metaphysische Gottesrede durch den Bezug auf den biblischen Geschichtsgott erfahren hat. „Exodusmetaphysik“ mit ihrer Kernaussage, dass

gelten. Selbst die traditionelle Unterscheidung zwischen Seins- und Tätigkeitsattributen scheint angesichts eines Gottes, dessen Sein aus der Perspektive der Schrift überhaupt nur in seinem soteriologisch ausgerichteten Handeln greifbar wird, problematisch zu werden. Aussagen über den in der Geschichte wirkenden, sich dem Menschen in Ereignissen zuwendenden Gott, so der Vorwurf, wurden in der alten *De deo uno*-Spekulation unangemessen „ontologisiert“, während man Infragestellungen der metaphysischen Tradition durch das biblische Gottesbild nicht ernst genug genommen hat⁵⁵. So seien für die Schrift zentrale Eigenschaften Gottes (wie etwa seine Liebe und Barmherzigkeit) in der christlichen Gotteslehre an den Rand gedrängt worden, obwohl sie der Schlüssel für alles Reden über Gottes Wesen und Handeln sein müssten. „Daß das freie Verhalten Gottes gegenüber der Welt und der Menschheit in diesen auf dem Weg schlußfolgernden Denkens erreichten und systematisierten Eigenschaften Gottes nicht eingefangen werden konnte“, so das für viele Stimmen repräsentative Urteil Herbert Vorgrimlers, „und daß diese Eigenschaften Gottes vielfach durch nicht sachgemäßen Umgang mit Bibeltexten gewonnen wurden, liegt auf der Hand, war der scholastischen Theologie aber nicht bewußt“⁵⁶. Der Verzicht des Zweiten Vatikanums auf abstrakte Aussagen über göttliche Eigenschaften, mit deren katechismusartiger Zusammenfassung das Erste Vatikanum noch seine dogmatische Konstitution *Dei Filius* begonnen hatte⁵⁷, zugunsten einer

das Wesen Gottes sein reiner Existenzakt ist, stellt nach Gilson nicht die bruchlose Fortsetzung neuplatonischer „Einheitsmetaphysik“ (Henologie) dar. Die theologische Kritik an der *De deo uno*-Tradition wäre demgegenüber als die Anmeldung von Zweifeln zu lesen, ob diese Transformationsthese tatsächlich zu überzeugen vermag.

⁵⁵ Vgl. exemplarisch H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1993, 185: „Es gehört zur Analogie des Denkens und Redens ‚über‘ Gott, ihn nicht auf bestimmte, vermeintlich klar definierbare Eigenschaften festzulegen, wenn sich biblisch bekundete freie Verhaltensweisen und denkerisch erschlossene notwendige Eigenschaften zu widersprechen scheinen. Von dieser Einsicht her hat eine heutige theologische Gotteslehre bei der Beschreibung einzelner Eigenschaften Gottes äußerste Zurückhaltung zu üben; sie hat die Rede darüber immer ‚nach vorn hin‘ offen zu halten, in der Richtung auf jene Vollendung hin, in der, nach dem Ende aller Philosophie und Theologie, Gott möglicherweise als derjenige erscheint, der Gegensätzliches in sich zu vereinen vermag. Einen wesentlichen Anhaltspunkt dafür bietet seine Selbstbekundung als Liebe, die der Grund seiner Selbstbeschränkung (gegenüber fordernder Gerechtigkeit oder Zorn) sein kann.“ Vorgrimler steht hier wie im Folgenden – wenig überraschend – in der Linie der Kritik, die sein Lehrer Karl Rahner mit seinen „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De trinitate*“ eröffnete (aufgegangen in: K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, in: J. FEINER/ M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln 1965, 317–347).

⁵⁶ VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre* [wie Anm. 55], 118.

⁵⁷ Vgl. Vat. I, Dogmat. Konstitution *Dei Filius*, Kap. 1 (DH 3001). Die Passage hat Vorbereitungen in lehramtlichen Texten seit dem frühen Mittelalter.

konsequent heilsökonomisch orientierten Rede über Gott scheint diese Einschätzung zu bestätigen.

(b) Eng mit dem ersten Einwand verbindet sich ein zweiter⁵⁸. Die Entfernung der traditionellen Eigenschaftslehre von ihrem biblisch-heilsgeschichtlichen Maßstab habe jenen Verlust der trinitarischen Dimension begründet, der die Traktate *De deo uno* seit der Scholastik kennzeichne. Dadurch sei der falsche Eindruck entstanden, die göttliche Substanz sei „votrinitarisch“ bereits vollständig bestimmbar (einschließlich der fraglos personalen Wesensvollzüge des Erkennens und Wollens), bevor die Tatsache der trinitarischen Entfaltung als Zusatzinformation in den Blick genommen wird. Es geht darin um die Frage nach der faktischen Instantiierung des göttlichen Wesens, deren trinitarische Beantwortung nicht alternativlos zu sein scheint. Da die Scholastiker die Trinität unbedingt als frei geoffenbartes Glaubensgeheimnis verteidigen wollten, lag deren Trennung von allen religionsphilosophisch zugänglichen Teilen der Gotteslehre sogar aus theologischen Gründen nahe. In der Sicht der Kritiker hat die Theologie seit dem Mittelalter mit dieser scharfen Trennung der „natürlichen“ Attributenlehre von der „übernatürlichen“ Trinitätslehre die neuzeitliche Ver selbständigung der rationalen Theologie selbst mitverschuldet. Der philosophische Rationalismus der frühen Neuzeit habe bruchlos an die faktisch längst autonomisierte metaphysische Gotteslehre anknüpfen können, um sie mit eher monopersonaler Kolorierung fortzuschreiben und zugleich den trinitätstheologischen Überbau beiseitezuschieben. Viele Trinitätskonzepte der Gegenwart, die von ihrem sozialen Ansatz her das Wesen Gottes (allein) in der interpersonal konstituierten Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist ausmachen, können als Versuch verstanden werden, dieses Fehlverständnis aus genuin theologischer Perspektive zu überwinden.

(c) Allein durch einen Wechsel der metaphysischen Denkform scheinen die Probleme des *De deo uno*-Lehrstücks nicht behebbbar zu sein. Wenn dem ontologischen Substanzdenken dieser Tradition, dessen Paradigma seit Aristoteles das materielle Seiende ist, als neuzeitliche Alternative ein „personales Freiheitsdenken“ entgegengestellt wird⁵⁹, erblicken manche Autoren die neue Gefahr, dass Gott nun am Maßstab des modernen Personbegriffs in idealistischer Weise als sich selbst entfaltender Geist vorgestellt und damit der biblische Gottesbegriff erneut verfremdet wird⁶⁰. Auch auf diesem Hintergrund ist die erwähnte,

⁵⁸ Vgl. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre* [wie Anm. 55], 148.

⁵⁹ Vgl. etwa K. LEHMANN, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, in: J. RATZINGER (Hg.), *Die Frage nach Gott* (= QD 56), Freiburg 1972, 116–140, hier 125.

⁶⁰ Vgl. etwa L. BOFF, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 139. Charakteristisch ist auch die Kritik, die G. GRESHAKE an Rahners und Barths Trinitätsmodellen übt, indem er sie in eine große Nähe zur Spekulation Hegels rückt (*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2007, 136–150).

in der katholischen Theologie der jüngeren Zeit deutlich erkennbare Tendenz zu sozialen Trinitätsmodellen zu erklären, die nicht selten mit dem Anspruch einer Revision der gesamten abendländischen Metaphysiktradition in Richtung einer „trinitarisch-relationalen Ontologie“ verbunden wird.

(2) Diese vielgestaltige Kritik, die zugleich programmatische Forderungen für eine Neuausrichtung der Gotteslehre einschließt, hat sich in den katholischen Dogmatiklehrbüchern seit Mitte des 20. Jahrhunderts auf unterschiedliche Weise niedergeschlagen. Um das zu sichtende Material in Grenzen zu halten, beschränken wir im Folgenden den Blick auf die Beiträge deutscher Sprache.

(a) Eigenständige Darstellungen der Gottesattribute sind aus der Feder katholischer Autoren in jüngerer Zeit – wenn überhaupt – fast nur noch mit eindeutig religionsphilosophischer Ausrichtung vorgelegt worden⁶¹. In theologischen Entwürfen wird vereinzelt die klassische Struktur beibehalten, aber die Darstellung durch Einflechtung aktueller und dogmengeschichtlicher Reflexionen sowie trinitarischer Aspekte verflüssigt⁶².

(b) Die katholischen Dogmatiker haben spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts in der Gotteslehre eindeutig den biblisch-heilsgeschichtlichen Zugang in den Vordergrund gestellt. Für die Eigenschaftslehre waren damit unterschiedliche Konsequenzen verbunden. Manche Autoren kommen auf die Gottesattribute nur noch beiläufig im Rahmen ihrer bibeltheologischen Grundlegung der trinitarischen Gotteslehre zu sprechen. Das bekannteste Beispiel dafür dürfte die über Jahrzehnte erfolgreiche Gotteslehre Walter Kaspers sein, der die „theologische Wesensbestimmung Gottes“ als Unterpunkt des Abschnitts zu „Gott, dem allmächtigen Vater“, ausführt⁶³. Darüber hinaus kommen die göttlichen Eigenschaften an verschiedenen Stellen des Werkes zur Sprache, eine systematische Darstellung fehlt jedoch⁶⁴. Zwar würdigt Kasper Ansätze der philo-

⁶¹ Vgl. (in neuscholastischer Tradition) W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, oder – mit veränderten Prämissen – A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006. Die religionsphilosophischen Abhandlungen über die Attribute Gottes aus analytischer Perspektive werden hier nicht weiter berücksichtigt.

⁶² So ließe sich vielleicht der Ansatz von J. WERBICK, *Gott verbindlich*, Freiburg 2007, knapp umschreiben. Auf jeden Fall besteht sein Anliegen darin, die Gotteslehre nicht bloß „historisch“ darzubieten (vgl. ebd. 16). Als eine Metareflexion über die Themen der traditionellen Theologie aus der Perspektive Foucaultscher Hermeneutik könnte man H.-J. SANDER, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006, charakterisieren. Das klassische Traktatschema ist dabei völlig aufgegeben, das Thema der „Einheit“ Gottes kommt am ehesten in einem machtanalytischen Kontext zur Sprache (ebd. 75–78).

⁶³ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (= GS 4), Freiburg 2007, 248–261. Im ausführlichen Sachregister fehlen die Stichworte „Attribute“ und „Eigenschaften“ Gottes allerdings ganz.

⁶⁴ Vgl. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre* [wie Anm.1], 533–607, bes. 566.602f.

sophischen Gotteslehre von Thomas von Aquin bis Kuhn und Schell durchaus positiv und scheint sogar Sympathien für die Rede von Gott als (absoluter) Person aufzubringen. In Spannung dazu stehen allerdings die Ausführungen seines Schlusskapitels, in denen er die Reduktion der Eigenschaftslehre auf die trinitarischen Aussagen rechtfertigt und als „Mangel des Hauptstrangs der westlichen Tradition“ den Versuch benennt, „die Vermittlung der Dreiheit in der Einheit als Erkennen und Wollen und damit als Wesensvollzüge Gottes“ zu deuten⁶⁵. Damit weist Kasper jene Richtung der Trinitätslehre zurück, der Thomas von Aquin, aber auch noch Kuhn oder Schell fraglos zuzuordnen sind. Wenig anders sieht der Befund in der Dogmatik Gerhard Ludwig Müllers⁶⁶ aus, die ebenfalls keine systematische Darstellung der Eigenschaftslehre jenseits des biblischen Kapitels über „Jahwe, den Gott, Herrn, Schöpfer und Vater Israels“, kennt. Eine solche Aufhebung der alten *De deo uno*-Themen in den bibeltheologischen Teil oder den systematischen Trinitätstraktat hinein ließe sich auch in weiteren Lehrbüchern dokumentieren⁶⁷. Kurze systematische Abschnitte zur Eigenschaftslehre haben daneben meist nur den Charakter einer Problemanzeige und historischen Reminiszenz; als weiterhin aktuelles Anliegen wird vor allem der Brückenschlag zur philosophischen Rede von Gott anerkannt⁶⁸. Wo einer biblisch-heilsgeschichtlichen Gotteslehre philosophisch-hermeneutische Überlegungen vorgeordnet werden, betreffen sie primär die Frage nach der Existenz Gottes bzw. aktuelle Diskussionskontexte der Gottesfrage, jedoch kaum die Eigenschaftslehre⁶⁹. In manchen aktuellen Lehrbüchern kommt diese daher als eigenes systematisches Thema gar nicht mehr vor. Dies gilt für die 2010 erschienene Gotteslehre aus der Feder von K. Ruhstorfer⁷⁰, deren systematischer Zugriff allerdings insgesamt in der Darstellung aktueller philosophisch-theologischer Rezeptionsgestalten zentraler Motive der Rede über Gott und der Skizzierung dogmengeschichtlicher Stationen ihrer Entfaltung aufgeht.

(c) Theologen, die in ihren Abhandlungen das Thema der göttlichen Eigenschaften weiterhin explizit berücksichtigen, suchen dafür in der Regel nach einem neuen Ort im Traktatgefüge.

(aa) Wilhelm Breuning fügt ein Kapitel über die philosophische Dimension der Theologie zwischen dem biblischen und dogmengeschichtlichen Teil seines

⁶⁵ KASPER, *Der Gott Jesu Christi* [wie Anm. 63], 456.

⁶⁶ G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 2005. Das Stichwort „Wesen“ kommt im Register des Buches nur als Verweis auf das Stichwort „Trinität“ vor, und in Verbindung mit diesem wird es allein in einem historischen Kapitel über die Kappadokier behandelt.

⁶⁷ Vgl. etwa F. COURTH, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (= AMATECA 6), Paderborn 1993.

⁶⁸ Vgl. VORGRIMMER, *Theologische Gotteslehre* [wie Anm. 55], 38–41; D. SÄTTLER/TH. SCHNEIDER, *Gotteslehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, 51–119, hier 102–108.

⁶⁹ Vgl. ebd. 51ff.

⁷⁰ Vgl. K. RUHSTORFER, *Gotteslehre* (= *Gegenwärtig Glauben Denken* 2), Paderborn 2010.

Traktats ein, um dort auch die Frage nach den Attributen zur Sprache zu bringen⁷¹. Offensichtlich verfolgt er die Absicht, eine wichtige Voraussetzung der faktischen historischen Entwicklung der christlichen Gotteslehre zu erhellen; die systematische Funktion dieser Konzeption ist aber nicht leicht zu erkennen.

(bb) Otto Hermann Pesch kommt, nachdem er in einem Einleitungskapitel seiner Gotteslehre einen breiten Überblick zur Traktattradition in den beiden großen Konfessionen gegeben hat⁷², zu Beginn des zweiten Kapitels (unter dem Titel „Gottese Erfahrung“) erneut auf die Lehre über die Eigenschaften zu sprechen⁷³. Darin geht es vor allem um eine aktuelle Reflexion der auch in der Vergangenheit in unserem Kontext wichtigen Einsicht, dass über Gott nur im Ausgang von menschlicher Welterfahrung und -deutung (d.h. analog) gesprochen werden kann. Nach Pesch gilt es hier, „Komplexe und Bereiche von gegenständlichen Erfahrungen“ zu benennen, „die, im Licht des Glaubens gelesen, unter einem jeweils besonderen Gesichtspunkt auf die Wirklichkeit Gottes hinweisen“⁷⁴. Solche Orte sind seiner Ansicht nach u.a. die Natur, das Christusergebnis, aber auch das Leben in der Kirche oder die zwischenmenschliche Begegnung. „Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften wird so zur Suchhilfe bei der aktiven Wahrnehmung Gottes in der Weltwirklichkeit durch den Glauben“⁷⁵.

(cc) Eine größere Zahl neuerer Dogmatiken setzt einen Weg fort, der seine Anfänge innerhalb der deutschen Dogmatik kurz vor dem Zweiten Weltkrieg besitzt und namentlich durch Michael Schmaus seit der ersten Auflage (1938) seines mehrfach bearbeiteten Dogmatik-Lehrbuchs entscheidende Impulse erfahren hat. Wie Andreas Hirsch exakt herausarbeiten konnte⁷⁶, hat Schmaus von einem recht klassischen Gliederungsschema her (Katholische Dogmatik, 1. Aufl.) zunächst die *De deo uno*-Fragen einem trinitarischen Zugang einzuordnen versucht (Katholische Dogmatik, ab 2. Aufl. 1940)⁷⁷. Später wird der heils-

⁷¹ Vgl. W. BREUNING, Gotteslehre, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 1, Paderborn 1995, 201–362, hier 242–273, bes. 243–254. Dazu: HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm. 1], 691–727, bes. 708f.

⁷² Vgl. PESCH, Katholische Dogmatik [wie Anm. 33], 408–426.

⁷³ Vgl. ebd. Kapitel 13, 580–597.

⁷⁴ Ebd. 596.

⁷⁵ Ebd. 597.

⁷⁶ Vgl. HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm. 1], 257–381; zuvor C. TÖLG, Grundzüge der Gotteslehre bei Michael Schmaus, Rom 1997.

⁷⁷ Vgl. M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik. Erster Band, München ⁵1953, 245–415 („Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes in bezug auf sein personales Selbst“); 415–590 („Die Lebensfülle des dreipersönlichen göttlichen Selbst“). In der Erstauflage (München 1938) hatte Schmaus zwar auch schon die gesamte Gotteslehre unter den Titel „Der Dreieinige Gott“ gestellt und zumindest den bibeltheologischen Teil über die Trinität in dem Grundlegungskapitel platziert (77–100), in der systematischen Entfaltung aber „Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes nach seinem wesenhaften Sein“ (114–224) früher als „Die Selbsterschließung des Einen Gottes nach der Fülle seines drei-

geschichtliche Ansatz noch konsequenter durchgeführt, indem die alttestamentliche Gotteslehre (*De deo Patre*) zusammen mit der Schöpfungslehre vor die neutestamentliche Christologie gesetzt wird, der die Trinitätslehre als theologische Entfaltungsgestalt zugeordnet ist (Der Glaube der Kirche, 1. Auflage 1969f.). In der letzten Fassung seiner Dogmatik (Der Glaube der Kirche, 2. Aufl. 1979ff.) wird allerdings die Gotteslehre wieder deutlicher von Christologie und Schöpfungslehre separiert, so dass die traditionelle Traktatgestalt stärker durchscheint. Der erste, zentrale Teil der Gotteslehre folgt aber auch jetzt noch einem heilsgeschichtlich-trinitarischen Grundraster, die traditionell metaphysisch orientierten *De deo uno*-Teile werden als spekulative Reflexion angehängt. Innerhalb der Eigenschaftslehre finden die Tätigkeitsattribute vor den Seinsattributen Behandlung⁷⁸.

Ungefähr zur gleichen Zeit wie Schmaus hat der in Rom lehrende rheinische Benediktiner Anselm Stolz in seinem (lateinisch verfassten) Dogmatik-Handbuch den Trinitätstraktat vor dem Traktat *De deo uno* angeordnet⁷⁹. Während Stolz einige Jahre vor seinem frühen Tod 1942 den Faszikel *De sanctissima trinitate* noch selbst publizieren konnte⁸⁰, erschien der dritte Band *De natura dei et de creatione* erst postum (1943). Stolz belässt darin (anders als Schmaus) innerhalb der Traktate die Anordnung der Inhalte weithin in der seit Thomas vorgegebenen Reihenfolge; die Vorordnung der Trinitätslehre nimmt er aber sogar radikaler vor, als es Schmaus (selbst in den Nachkriegsauflagen seiner Dogmatik) getan hat⁸¹. K. Rahner hat die innovative Kraft des Benediktinertheologen erkannt, als er ihn in einem Atemzug mit M. Schmaus als namentliches

persönlichen Lebens“ (224–275) behandelt. Auch die Titel der Kapitel zeigen an, dass Schmaus die trinitarische Fokussierung seit der Erstaufgabe konsequent vorangetrieben hat.

⁷⁸ Vgl. M. SCHMAUS, Der Glaube der Kirche, Bd. 2: Gott der Eine und Dreieinige, St. Ottilien ²1979, 220–248.250–270.

⁷⁹ Dass dies sehr bewusst geschah, zeigt die folgende Bemerkung in der Gesamtvorstellung des Handbuches: „Inchoavimus hunc Cursum edito tractatu de Sanctissima Trinitate, quia doctrinam de Deo vere christianam continet. (...) Tractatus de natura Dei seu ‚De Deo Uno‘, quem vocant, tractatum de Sanctissima Trinitate sequetur proxime. Ratio est, quia tractatus de natura Dei effectus est ex disputationibus theologorum catholicorum cum philosophis paganis, praesertim illis, qui polytheismum defendebant. Unde eum proxime post tractatum de Sanctissima Trinitate quasi eius Corollarium ponendum censuimus.“ Der Text findet sich auf dem inneren Schutzumschlag der Faszikel.

⁸⁰ Der Faszikel erschien Freiburg 1939.

⁸¹ Während die Neuscholastiker zuvor die Trinitätslehre nicht selten als bloße „Vervollständigung“ der Lehre von Gott, dem Einen, bezeichnet hatten, mutieren nun bei Stolz die *Deo deo uno*-Kapitel zum *Corollarium* der Trinitätstheologie, indem ihnen ein vorwiegend apologetisches (d.h. zugleich: nicht primär dogmatisches) Argumentationsziel zugewiesen wird. In seiner Einleitung zur Trinitätslehre vertieft Stolz die dogmatische Begründung für diese Traktatanordnung.

Beispiel für jene „wenigen“ angeführt hat, welche als „eine rühmliche Ausnahme“ betrachtet werden könnten, da sie „die schon seit langem durchgängig als selbstverständlich empfundene Scheidung und Reihung der Traktate *De Deo uno* – *De Deo trino*“ nicht als „unaufgebbar verteidigt“ hätten⁸².

Viele nachfolgende Werke zur Gotteslehre haben sich die vor allem bei Schmaus in verschiedenen Variationen durchdeklinierte Vorgehensweise zu eigen gemacht. Sie integrieren Kapitel über das Wesen und die Eigenschaften (und weitere Aspekte *de deo uno*), stellen sie aber bewußt hinter die heilsökonomisch begründete trinitarische Gotteslehre. So verfahren M. Löhner⁸³, J. Auer⁸⁴, L. Scheffczyk⁸⁵ und jüngst W. Beinert⁸⁶; in deutlich knapperer Form wählt denselben Ansatz auch G. Kraus⁸⁷. Die Kapitel über die göttlichen Attribute

⁸² K. RAHNER, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De Trinitate*, in: DERS., Schriften zur Theologie Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 103–133, hier 110; vgl. DERS. Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte [wie Anm. 55], 323.

⁸³ Vgl. M. LÖHRER, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: J. FEINER/M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln u.a. 1967, 291–315. Vor diesen dogmatischen Beitrag sind die Ausführungen zweier Exegeten über Gottes „Selbstoffenbarung im AT“ (A. DESSLER: 226–271) bzw. seine „Eigenschaften und Verhaltensweisen im NT“ gestellt (J. PFAMMATTER: 272–290). Die Attributenlehre wird insgesamt zwischen einer bibeltheologisch-historisch entfalteten Trinitätstheologie und deren systematischer Explikation eingeordnet. Man hat bemängelt, dass diese Struktur ebenso wie die Ausgestaltung durch verschiedene Autoren nicht unbedingt zur inneren Konsistenz des Gesamtkapitels beitrage (vgl. HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm. 1], 383–480, bes. 446f.476). Andererseits hat diese Strukturierung Vorteile, auf die wir am Ende unseres Beitrags noch zurückkommen werden.

⁸⁴ AUER, Gott, der Eine und Dreieine [wie Anm. 4], 356–580. Auch Auer präsentiert die Eigenschaftslehre gemäß einem doppelten Zugriff: in einem biblischen Teil zu Beginn des Traktats und einem (wie in den Nachkriegs-Auflagen der Schmaus-Dogmatik) ans Ende gestellten spekulativen Teil. Ihre dortige Entfaltung fällt allerdings sehr ausführlich aus. Bei aller Orientierung an den neuscholastischen Vorgaben bleiben eigene Akzente erkennbar (z.B. die Betonung der spirituellen Relevanz). Vgl. HIRSCH, Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm. 1], 481–515; A. HIRSCH, Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk, in: *Forum katholische Theologie* 31 (2015) 118–133.

⁸⁵ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Der Gott der Offenbarung (= *Katholische Dogmatik* 2), Aachen 1996, 419–507. Der Schmaus-Einfluss ist ebenso deutlich wie bei Auer, was sich etwa in der Inversion der *De deo trino*- und *Deo deo uno*-Fragen oder in der Vorordnung der Tätigkeits- vor die Seinsattribute zeigt. Dennoch wird dem Lehrstück weiterhin großer Raum zugestanden, seine Probleme werden ebenso behandelt wie die bleibende Relevanz (421–432).

⁸⁶ W. BEINERT, Gotteslehre, in: W. BEINERT/U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig – Regensburg 2013, 71–186, hier 153–181.

⁸⁷ G. KRAUS, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre (= *Grundrisse zur Dogmatik* 1), Frankfurt 1994, 361–375.

erhalten dadurch unübersehbar den Charakter eines (die religionsphilosophische Dimension mehr oder weniger einbeziehenden) Nachtrags zur biblischen Gotteslehre, was in der Vorordnung der Tätigkeits- vor die Seinsattribute, die auch schon bei Schmaus angelegt war, zusätzlich bestätigt werden kann. Diese Konzeption unterstreicht die heilsökonomische Umgestaltung des Gesamttraktats, wie sie sich seit dem Zweiten Vatikanum endgültig durchgesetzt hat, ohne dass die Eigenschaftslehre völlig aufgegeben worden wäre.

3. Zur bleibenden Bedeutung der Lehre von den göttlichen Attributen in der katholischen Dogmatik

Der Blick auf den *Status quo* zeigt, dass es keineswegs ausgemacht ist, ob und wie eine Lehre von göttlichen Eigenschaften auch zukünftig ihren eigenständigen Platz in der katholischen Dogmatik wird behaupten können. Die alte Klage über die Nachordnung der Trinitätstheologie könnte heute, wie Thomas Schärtl mit Recht bemerkt, längst aus der entgegengesetzten Richtung vorgebracht werden: „Inzwischen sind es die klassischen Gottesprädikate, die in der Theologie zum ungeliebten Epilog geworden sind und um die sich inzwischen ebenso intensiv wie nahezu ausschließlich die analytische Religionsphilosophie kümmert“⁸⁸. Ich möchte abschließend einige Argumente für die Option zusammentragen, diese schleichende Verabschiedung des *De deo uno*-Teils der Gotteslehre nicht einschränkungslos hinzunehmen.

(1) Der Verzicht auf eine systematische Behandlung der „Attribute Gottes“ und ihre Reduzierung auf eine rein biblisch orientierte Gotteslehre hätte für eine wissenschaftlich konzipierte Theologie unübersehbar negative Konsequenzen sowohl *ad intra* als auch *ad extra*; sie berührt ihr Selbstverständnis wie ihre Diskursfähigkeit.

(a) Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die biblische Gottesoffenbarung selbst auf eine Explikation der göttlichen Eigenschaften mit Hilfe eines zuverlässigen philosophischen Instrumentars drängt. Gottes Handeln in der Geschichte geschieht im Rahmen der göttlichen Schöpfung. Die aus ihrer Betrachtung ermöglichte analoge Erkenntnis Gottes stellt daher (zumindest in der theologischen Sachlogik) die Voraussetzung jeder offenbarungstheologischen Gotteslehre dar⁸⁹. Aber auch die offenbarungstheologische Profilierung des

⁸⁸ TH. SCHÄRTL, Trinitätslehre, in: TH. MARSCHLER/TH. SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 59–130, hier 70.

⁸⁹ Vgl. M. HAUKE, Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea, in: J. MORALES (ed.), Cristo y el

Gottesbegriffs als solche bedarf der Reflexion auf Gottes „Wesen“. Der entfaltete Monotheismus enthält schon im Alten Testament den Anspruch, JHWH klar von allem Nicht-Göttlichen zu unterscheiden und den wahren Gott von den falschen Götzen abzuheben, wenn man von ihm Zeugnis ablegt. Das kann nicht anders gelingen als durch möglichst exakte Angabe von Eigenschaften. Gerade dort, wo Gottes Offenbarung als „Selbstoffenbarung“ angesehen wird, muss die Theologie diese Prädikationen ernst nehmen⁹⁰. Die Rede über den personalen Gott und über sein (eigenschaftsbestimmtes) Wesen lässt sich hier nicht auseinanderreißen. Die Schrift liefert selbst jedoch keine fertige Hermeneutik, in deren Rahmen die Bedeutung der Gottesattribute exakt bestimmt und Probleme wie die Metaphorizität oder Anthropomorphismusanfälligkeit mancher Aussagen über Gott gelöst werden könnten⁹¹. Biblische Aussagen über Gott für sich allein betrachtet sind in systematischer Perspektive eindeutig unterbestimmt. Sie erfordern die Verbindung mit philosophischer Reflexion, damit die Möglichkeitsbedingungen biblischer Offenbarungsaussagen aufgewiesen, Implikationen der Inhalte benannt und diese in konsistenter Form miteinander verbunden werden können. Anselms Begriff von Gott als dem in seiner Größe und Vollkommenheit nicht zu überbietenden Wesen bietet für diese Reflexion noch immer den am häufigsten verwendeten Maßstab. Unser heutiges Wissen über die komplexe, mit vielfältigen Interessen verknüpfte Genese des biblischen Monotheismus lässt die Frage nach dessen innerer Konsistenz noch drängender erscheinen als früher. Hinweise auf die „christologische Mitte“ der Offenbarung oder auf „Gottes Wesen als Liebe“, wie sie in der heilsgeschichtlich orientierten Theologie des 20. Jahrhunderts häufig als Schlüssel für eine erneuerte Eigenschaftslehre angeboten worden sind, ändern an diesem Befund nichts, denn die christologische Explikation des göttlichen Wesens oder seine Zuweisung an einen dreipersonalen Träger dispensiert von keiner der eben erwähnten hermeneutischen Aufgaben (denn sie setzt den Gottesbegriff voraus) und hebt den logischen Unterschied zwischen Person und Wesen, als dessen didaktischer Niederschlag die traditionelle Traktatgliederung verstanden werden kann⁹², nicht auf. Seine Explikation ist in der Tradition der christlichen Gotteslehre von Beginn an mit Hilfe philosophischer Reflexion erfolgt, so dass diese auch als normatives Traditionselement Beachtung verdient⁹³, das in die lehramtlichen

dios de los cristianos: hacia una comprensión actual de la teología, Pamplona 1998, 537–546, hier 543f.

⁹⁰ Das betont, mit deutlich anti-kantischer Stoßrichtung, schon STAUDENMAIER, *Die christliche Dogmatik* [wie Anm. 39], 201f. (§ 38).

⁹¹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung* [wie Anm. 85], 423.

⁹² Vgl. HAUKE, *Le proprietà essenziali* [wie Anm. 89], 539ff.

⁹³ Nach AUER, *Gott, der Eine und Dreieine* [wie Anm.4], 376f., darf in der vorliegenden Frage „nicht vergessen werden, daß der katholische Glaube nicht aus dem *Sola scriptura*-

Aussagen der Kirche ebenso Einzug gehalten hat wie in ihre Liturgie⁹⁴. Das Geheimnis Gottes wird durch eine solche philosophische Reflexion der verschiedenen Eigenschaften des einen und einfachen Gottes nicht aufgehoben, sondern eher unterstrichen.⁹⁵ Da in der neueren religionsphilosophischen Diskussion um die Gottesattribute längst eine große Vielfalt metaphysischer Ansätze zur Geltung kommt, erschwert eine Bezugnahme auf sie nicht von vornherein die theologische Korrektur traditioneller Gottesattribute mit Berufung auf die Schrift, sondern bietet sogar zahlreiche Anknüpfungspunkte an; bis heute stammen die meisten religionsphilosophischen Thesen über göttliche Eigenschaften von Christen, die damit theologische Interessen verfolgen. Das Interesse der Philosophen an den göttlichen Attributen erinnert die Theologie aber auch daran, dass die Distanzierung von bestimmten metaphysischen Traditionen der Attributenlehre nicht von der Notwendigkeit dispensiert, die veränderten Begriffe ebenfalls in das Gesamt einer rational verantworteten (durchaus auch metaphysisch reflektierten⁹⁶) Theorie einzufügen – vor allem, wenn sich die Gotteslehre der Gegenwart, „entsprechend der Gesamtbewegung der Theologie mehr zugunsten eines fundamentaltheologisch orientierten und für gesellschaftliche sowie geistesgeschichtliche Bewegungen offenen Kontextes verschoben“⁹⁷ hat.

(b) Man kann den Eindruck bekommen, dass manche Gegenwartstheologen unnötige Widersprüche zwischen heilsökonomischen und religionsphilosophischen Aussagen über Gott konstruieren, die häufig in einer Verzeichnung ontologischer Begriffe und in einer mangelhaften Unterscheidung der Prädikations Ebenen begründet sind. Aus der Behandlung zentraler Attribute Gottes in der jüngeren Dogmatik lassen sich dafür leicht konkrete Beispiele anführen. So ist es fraglos richtig, wenn Christian Schütz feststellt, dass „es sich beim Wissen Gottes gegenüber dem Menschen nicht um ein neutrales, sondern um ein engagiertes und interessiertes Wissen [handelt], das nicht zu trennen ist vom freien Sichhinwenden Gottes zum Menschen und von seiner freien Erwählung“⁹⁸. Diese These sollte man aber schon deswegen nicht in einen prinzipiellen Gegensatz zur traditionellen Lehre vom Wissen Gottes und seinen Objekten stel-

Prinzip lebt (...); die Entfaltung des gläubigen Schriftverständnisses in der Lehre der Kirche als ‚Tradition‘ gehört wesentlich dazu.“

⁹⁴ Vgl. BRINKTRINE, Die Lehre von Gott [wie Anm. 46], 107, Anm. 1.

⁹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, Der Gott der Offenbarung [wie Anm. 85], 428.

⁹⁶ „Eine Ausklammerung des metaphysischen Momentes müßte“, so betont MAGNUS LÖHRER mit Recht, „zu einem Substanzverlust der theologischen Gotteslehre selbst und zur Vernachlässigung der Aufgabe führen, die die Theologie der Metaphysik gegenüber zu erfüllen hat“ (Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes [wie Anm. 83], 292).

⁹⁷ SCHÜTZ, Gegenwärtige Tendenzen in der Gottes- und Trinitätslehre [wie Anm. 52], 264.

⁹⁸ Ebd.

len, weil sie erstens selbst einen bestimmten Objektbereich des göttlichen Wissens voraussetzt, der exakterer Begründung bedarf, und weil zweitens die Rede von einem „engagierten Wissen Gottes“ gar nicht dessen Vollzug oder Inhalt als solche betrifft, sondern vielmehr auf eine eigentümliche Verbindung von Wissen und Wollen in Gott hinweist, die der traditionellen Theologie keineswegs unbekannt war. Ähnliche Fragen erheben sich bei der Neubestimmung des Unveränderlichkeitsattributs, das viele Gegenwartstheologen von „starrer“ ontologischer Identität abgrenzen und stattdessen als Ausdruck der biblisch bezeugten Treue Gottes gegenüber seinem Volk deuten möchten, die aus seiner freien Selbstbestimmung hervorgeht⁹⁹. Wird nicht auch hier ein unnötiger Gegensatz zur metaphysischen Tradition der Gotteslehre konstruiert? Ein statisches Seins- und Substanzverständnis ist im Begriff des reinen Seinsaktes, der sich von Ewigkeit her in der Dynamik des trinitarischen Lebens realisiert, längst überwunden. „Seyn“, so bemerkte schon Heinrich Klee in seiner Gotteslehre Mitte des 19. Jahrhunderts, „ist keine so schlechte Bestimmung, wie die Hegelianer wollen“¹⁰⁰, die das dialektisch unvermittelte Sein als leere Abstraktion darzustellen versuchten. Es bezeichnet vielmehr die unausschöpfliche Fülle der göttlichen Wirklichkeit, in der seine „Geschichtsmächtigkeit“ eingeschlossen ist. Die Furcht vor hegelianischem Pantheismus war es allerdings auch, welche die meisten neuscholastischen Autoren dazu geführt hat, vorsichtige geistmetaphysische Entfaltungen der thomistischen Seinsmetaphysik abzulehnen¹⁰¹. Hier wird die Gegenwartstheologie eine größere Offenheit zeigen können, auch wenn sie sich der Gefahren bewusst bleiben muss, die eine radikale idealistische Neubestimmung des Gottesbegriffs generiert: Bedingt eine Verlagerung des metaphysischen Wesens Gottes in die sich selbst bestimmende und setzende absolute Freiheit nicht einen problematischen Voluntarismus im Gottesbild, in dem die Verknüpfung mit den übrigen Gottesattributen (vor allem mit dem Erkennen) vernachlässigt wird¹⁰²? Vermischen sich Potentialität und Aktualität dann nicht ununterscheidbar? Und wird die Grenze zwischen der Weltzuwen-

⁹⁹ Vgl. etwa LÖHRER, Dogmatische Bemerkungen [wie Anm. 83], 310f.; KRAUS, Gott als Wirklichkeit [wie Anm. 87], 375f.

¹⁰⁰ KLEE, Katholische Dogmatik [wie Anm. 39], 256. Dies haben auch andere führende Neuscholastiker immer wieder gegen den Vorwurf angeführt, die Gleichsetzung Gottes mit dem absoluten, durch sich subsistierenden Sein mache aus ihm das zuhöchst Abstrakte und Unbestimmte; vgl. J. KLEUTGEN, Philosophie der Vorzeit vertheidigt, Bd. 2, Münster 1863, Abhandl. 9, §§ 952–957 (778–789), vor allem gegen A. Günther; HEINRICH, Dogmatische Theologie [wie Anm. 39], § 162, n. IV (365f.).

¹⁰¹ Einen gewissen Rückblick auf die neuscholastische Ablehnung Schells bietet BRINKTRINE, Die Lehre von Gott [wie Anm. 46], 113ff. Deutlicher als bei früheren Neuscholastikern wird von ihm auf Vermittlungsmöglichkeiten zur scholastischen Auslegung des *esse per se subsistens* hingewiesen.

¹⁰² Vgl. die Hinweise bei BRINKTRINE, Die Lehre von Gott [wie Anm. 46], 108.

dung (eines vielleicht sogar temporalistisch verstandenen) Gottes und einer realen Selbstkonstitution Gottes im Anderen seiner selbst nicht stärker verwischt, als es die fundamentale Unterscheidung von Gott und Geschöpf erlaubt? Noch ein drittes Beispiel für vorschnelle Kritik an der metaphysischen Konzeption der Gottesattribute sei genannt. Die Allmacht Gottes ist nach Georg Kraus „biblisch im Grundansatz All-Freiheit. Wenn in der philosophischen Spekulation Allmacht heißt: Gott kann alles, dann heißt Allmacht in biblischer Erfahrung: Gott macht alles, was er will. Es steht also nicht das Können Gottes (Gott als absoluter Alleskönner) im Vordergrund, sondern der Wille Gottes, der alles durchführt, wozu er sich in Freiheit entschließt (Gott als in absoluter Freiheit Handelnder). So gilt: Die Allmacht Gottes ist eine Macht, die alles in völliger Freiheit macht.“ Auch hier sind einige Rückfragen angebracht. Hat eine „philosophische“ Allmachtstheorie jemals das Vermögen Gottes, alles Nicht-Widersprüchliche zu bewirken, gegen seine Freiheit, (nur) das zu bewirken, was er will, in Frage gestellt? Die Differenzierung metaphysischer und heilsgeschichtlicher Allmacht¹⁰³ ist in den scholastischen *potentia absoluta/ordinata*-Unterscheidungen längst vorgenommen. Und umgekehrt: Kommt die Neubestimmung von Allmacht als „Macht, die alles in völliger Freiheit macht“, um die Frage herum, aus welchem Grund Gott das kann – weshalb er wirklich „alles“ zu tun vermag, was er frei will, und was hier „alles“ exakt bedeutet? Man steht wieder schnell vor den alten Fragen der metaphysischen Allmachtsdiskurse, ob nicht zumindest das innere Möglich-Sein der Dinge auch Gottes Handeln Grenzen setzt, und man wird kaum umhin kommen, das eigene Nachdenken auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Wesensidentität und dem Grund des Möglich-Seins des Möglichen auszudehnen. Diese Reihe ließe sich leicht fortsetzen. Sie weist auf die Notwendigkeit hin, der systematischen Reflexion der Gottesattribute für sich und in ihrem Verbund innerhalb einer biblisch ansetzenden christlichen Gotteslehre angemessenen Raum zuzugestehen – und das heißt: größeren Raum als in vielen neueren dogmatischen Entwürfen.

(c) *Ad extra* sieht sich der biblische Gottesbegriff heute mehr denn je mit kritischen Anfragen aus der Philosophie und mit alternativen Konzepten anderer Religionen konfrontiert, vor denen er sich bewähren muss. Erinnerung sei nur an die nicht endenden Debatten um das Gewaltpotential des Monotheismus oder an Einwände gegen die trinitarische Spielart des christlichen Eingottglaubens und seine inkarnationstheologisch entfaltete Offenbarungstheorie. In diesen Kontexten stellt eine überzeugende Lehre von den Eigenschaften Gottes die entscheidende Argumentations- und Verständigungsbasis dar, auf die nicht verzichtet werden kann. Bereits im Mittelalter hat man, wie J. Stöhr mit Hin-

¹⁰³ Vgl. R. MIGGELBRINK, *Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung*, Münster 2006, 194f.

weis auf das Werk des Ramón Lull feststellt, „ganz speziell die im Licht der augustinisch-franziskanischen Tradition entfaltete Lehre von den *dignitates divinae* als fruchtbaren Ansatz für ein ökumenisches Gespräch verstanden“¹⁰⁴. Deshalb war der Überstieg offenbarungspositivistisch konzipierter Gottesvorstellungen auf ein rational begründetes Konzept hin dem Christentum schon vor der Aufklärung weit weniger fremd, als es etwa jüngst Jan Assmanns *religio duplex*-These nahegelegt hat¹⁰⁵. Er bleibt bis heute unabdingbar, wenn ein Dialog des Christentums mit Partnern, die seine offenbarungstheologischen Prämissen nicht teilen, möglich werden soll.

(d) Immer wichtiger wird in der Gegenwart auch die theologische Beschäftigung mit funktionalistischen Religionsdeutungen. Sie schließen insofern eng an die innertheologischen Debatten um Gottes Wesen und Eigenschaften an, als sie ebenfalls der Behauptung eines „An sich“ Gottes gegenüber dem reinen „Für uns“ biblischer Heilsaussagen und ihrer Rezeption im menschlichen Glauben kaum Beachtung schenken. Während die traditionellen Eigenschaftstraktate zweifellos die Neigung zeigten, die geschichtliche Zuwendung Gottes allzu rasch zugunsten der Frage nach dem von jedem konkreten Tun gelösten abstrakten Wesen in den Hintergrund zu rücken, ist gegenwärtig auch innerhalb der Theologie die umgekehrte Tendenz erkennbar, die Verwurzelung der *oikonomia* in der *theologia* aus dem Blick zu verlieren. Im schlimmsten Fall verfällt die christliche Gotteslehre dann jenem funktionalistischen Reduktionismus, mit dessen Hilfe gewöhnlich selbst die Gebildeten unter ihren Verächtern theologischen Aussagen etwas Positives abzugewinnen wissen; die aktuellen populärphilosophischen Publikationen von Markus Gabriel und Peter Sloterdijk haben hierzu neue Varianten präsentiert¹⁰⁶. Es muss dagegen der klare Anspruch der Theolo-

¹⁰⁴ J. STÖHR, Zur Zeit ziemlich zerzaust? Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen, in: *Theologisches* 39 (2009) 119–130, hier 123.

¹⁰⁵ Vgl. J. ASSMANN, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010.

¹⁰⁶ Vgl. M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, Kap. 5, bes. 208–213 („Die Funktion Gottes“), hier 211f.: „Man könnte leicht provokativ sogar sagen, dass der Sinn der Religion die Einsicht ist, dass es Gott nicht gibt, dass Gott kein Objekt oder Supergegenstand ist, der den Sinn unseres Lebens garantiert. Wenn man meint, dass es einen großen Regenten gibt, der das Universum und das menschliche Leben steuert, täuscht man sich. Denn es gibt kein solches Weltganzes, das dann auch noch jemand zu regieren hätte. Dies impliziert aber nicht, dass die Religion oder die Rede von Gott sinnlos ist. Umgekehrt ist der Sinn der Religion in der Anerkennung unserer Endlichkeit zu sehen. Die Religion nimmt die Einstellung einer maximalen Distanz ein“. P. SLOTERDIJK, *Im Schatten des Sinai*, Frankfurt 2013, konzentriert sich ganz auf die angeblich primär ethnogenetische Funktion der jüdischen Singularisierung Gottes. Dies führt zu Thesen wie: „Durch das Sinai-Schema wird – soweit man sieht, zum ersten Mal – ein Volk zu einer programmatischen totalen Institution überhöht, die ihren Angehörigen, zusammen mit dem striktesten Vermischungsverbot, die Pflicht zur

gie bleiben, in ihrem Sprechen auf Gott als Wirklichkeit zu verweisen, die in der Beziehung zum Menschen weder erst konstituiert wird noch sich in ihr erschöpft. Relationale Aussagen über Gott im Verhältnis zur Welt müssen in einer Theologie mit wissenschaftlichem Anspruch auch in ihrer Bedeutung „an sich“ reflektiert werden¹⁰⁷. Für diesen Anspruch steht eine Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, die mehr sein will als ein Echo sinnstiftender Texte und Traditionen, sondern Entbergung von Wahrheit, die sich nicht bloß in geschichtlicher Erfahrung (und ihrer „nacherzählenden“ Aneignung), sondern auch vor dem Anspruch des Denkens bewähren kann. „God is not a story“¹⁰⁸, könnte man mit dem Titel einer neueren kritischen Arbeit zum Konzept narrativer Theologie sagen – er ist Realität. Nur dann ist Theologie, um einen Ausdruck Joseph Ratzingers zu verwenden, mehr als „Interpretationschristentum“¹⁰⁹, und nur so darf sie sich mit Recht der von Sloterdijk vorgeschlagenen Verschiebung in den Bereich der Theater- und Trainingswissenschaften¹¹⁰ verweigern.

(2) Die Lehre über die Eigenschaften Gottes ist zweitens von Bedeutung, um die anthropologische und spirituelle Relevanz der Gotteslehre zur Geltung kommen zu lassen. Die Attributenlehre hat schon in ihrer klassischen religionsphilosophischen Ausformung durchaus jene existenziellen Bezüge einbezogen, deren Fehlen man später oft beklagt hat. Ohne sie bliebe der im Denken reflektierte Gott nur ein abstrakter „Gott ohne Eigenschaften“, der in kein positives Verhältnis zum Leben des Geschöpfes mehr gestellt werden könnte¹¹¹. Wie wichtig die anthropologisch-spirituelle Relevanz der Attributenlehre auch in der Vergangenheit gewesen ist, bezeugt beispielhaft eine der einflussreichsten Abhandlungen zu unserem Thema im katholischen Raum, die Schrift „De perfectionibus moribusque divinis“ des Jesuiten Leonhard Lessius (1620), die noch im 19. Jahrhundert neu aufgelegt wurde. Sie betont schon in ihrer Einleitung, dass eine *imitatio Dei* seitens des Menschen nur möglich ist, wenn es eine Erkenntnis Gottes gibt, in welcher Gott uns als *prima regula virtutis* zugänglich

integralen Mitgliedschaft an einem erhabenen kultisch-ethischen Projekt auferlegt“ (5). „Die Geschichte des Christentums wie die des Islams ist bis zu einem gewissen Grad als die Wanderung des Sinai-Schemas durch expansive nichtjüdische Kollektivprojekte zu verstehen“ (48). Das monotheistische Gewaltproblem erscheint bei Sloterdijk eher als Problem eines religiös begründeten ethnopolitischen Totalitarismus.

¹⁰⁷ Vgl. SCHEFFCZYK, Der Gott der Offenbarung [wie Anm. 85], 421f.

¹⁰⁸ F. A. MURPHY, God is not a Story. Realism revisited, Oxford 2007.

¹⁰⁹ J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 107.

¹¹⁰ Vgl. zuletzt SLOTERDIJK, Im Schatten des Sinai [wie Anm. 106], 63.

¹¹¹ Vgl. SCHEFFCZYK, Der Gott der Offenbarung [wie Anm. 85], 422f.

wird – nämlich über seine Attribute¹¹². Aber die praktische Relevanz der Eigenschaftslehre liegt nicht bloß in dieser ethisch-asketischen Maßstäblichkeit. Lessius stellt an das Ende jedes Kapitels seiner Schrift *recollectiones precatioriae*, also Gebete, welche die wesentlichen Aussagen über die zuvor behandelten Attribute in eucharologischer, doxologischer Sprache zusammenfassen. Christliche Gebetsprache, so wird hier ebenso wie in zahllosen Orationen des römischen Messbuches deutlich, bedient sich in erheblichem Umfang des Vokabulars der Eigenschaftslehre und ist ohne sie kaum vorstellbar. Wahre Anbetung setzt die Erkenntnis des wahren Gottes voraus. Die spirituelle Relevanz der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat auch in den späteren Jahrhunderten immer wieder Beachtung gefunden¹¹³; ihr in der Betrachtungs- und Exerzitienliteratur der katholischen Tradition nachzugehen, wäre eine eigene Forschungsaufgabe¹¹⁴. Auch in der neueren Dogmatik ist der „Lebenswert“ (B. Bartmann¹¹⁵) der Eigenschaftslehre nicht in Vergessenheit geraten. Vor allem M. Schmaus hat bei seiner Behandlung der Attribute Gottes ihre anthropologische Begründungsfunktion, Heilsbedeutung und geistliche Relevanz unterstrichen¹¹⁶. Sein Schüler J. Auer ist ihm darin gefolgt¹¹⁷. Trotz des in der Gegenwart so gerne angeführten „*lex orandi, lex credendi*“-Axioms kommt diese Dimension bei den meisten nachfolgenden Theologen kaum noch zur Geltung. Die genannten Belege sprechen jedoch dafür, dass das Kapitel über die göttlichen Eigenschaften entscheidend dafür sein könnte, Menschen in ihrem religiösen Leben zum Sprechen über Gott und mit Gott zu befähigen. Wolf Krötke hat dies mit Bezug auf Gerhard Ebelings Versuche, die Eigenschaftslehre im Kontext einer Theolo-

¹¹² Vgl. L. LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis*, Freiburg 1861, VIII. Das Werk erschien erstmals Antwerpen 1620. Auf Lessius weist bereits STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen* [wie Anm. 30], 180, hin.

¹¹³ Vgl. etwa V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, Lyon 1681 u.ö.

¹¹⁴ Siehe etwa L. DE PONTE, *Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis*, tom. 6, Nördlingen 1857 [EA in span. Sprache Valladolid 1605], hier bes. die *Meditationes* 1–17, die den göttlichen Eigenschaften gewidmet sind.

¹¹⁵ BARTMANN beendet jeden Paragraphen seiner Eigenschaftslehre mit einem so benannten Absatz (Lehrbuch der Dogmatik [wie Anm. 46], 110–166). Das Anliegen, die praktisch-spirituelle Relevanz der kirchlichen Glaubenslehre deutlicher herauszustellen, war ein typisches Anliegen der katholischen Dogmatik zwischen den Weltkriegen. Vgl. beispielhaft E. KREBS, *Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben*, 2 Bde., Paderborn 1925.

¹¹⁶ So betont er, dass Gott in seiner „Lebensfülle und Seinsmacht“ die Würde des Menschen begründet, Hoffnungsziel, „Bürge und Maßstab“ menschlicher Existenz ist (M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1960, 513–516). Ähnliche Brückenschläge werden bezüglich vieler Attribute vorgenommen.

¹¹⁷ Vgl. AUER, *Gott, der Eine und Dreieine* [wie Anm. 4], 356–580, der ebenfalls seinen Kapiteln über die einzelnen Eigenschaften Gottes regelmäßig Teilabschnitte über deren „Bedeutung für das christliche Leben/die christliche Frömmigkeit“ hinzufügt.

gie des Gebets zu erneuern¹¹⁸, in jüngerer Zeit mit Nachdruck in Erinnerung gerufen und darauf hingewiesen, dass die zunehmende religiöse Sprachlosigkeit mit dem Verlust der Lehre über die Eigenschaften Gottes zu tun haben könnte¹¹⁹. Diesen Impuls sollte auch die katholische Dogmatik stärker als bislang aufgreifen.

(3) Eine dauernde Herausforderung für die dogmatische Eigenschaftslehre bleibt ihre Verzahnung mit dem christlichen Trinitätsglauben. Sie hat schon den scholastischen Theologen nicht unerhebliche Probleme bereitet. Während in den Abschnitten *De deo uno* Erkennen und Wollen Gottes als Wesenseigenschaften behandelt werden und damit der Eindruck entsteht, die göttliche Substanz, das *esse subsistens*, das Gott wesenhaft ausmacht, sei als solches Träger dieser personalen Vollzüge, kommen diese später in der „geistmetaphysisch“ konzipierten Lehre *De deo trino* als notionale Akte in den Blick, welche die Hervorgänge der zweiten und dritten göttlichen Person erklären sollen. Hier scheinen nun die drei Personen einzeln bzw. im gemeinschaftlichen Verbund Träger des Erkennens bzw. Wollens zu sein. In pointierter Formulierung muss man sagen: Die Scholastiker wollen dem Dogma entsprechend die göttlichen Personen einerseits je für sich betrachtet mit dem göttlichen Wesen identifizieren (d.h. unterschieden voneinander als Träger exakt derselben göttlichen Wesensprädikate beschreiben), sie wollen dieses Wesen aber andererseits zugleich als numerisch strikt eines verstehen und darum die personalen Unterscheidungen aus der dynamischen Entfaltung dieses Wesens erklären. Die unverkennbare Spannung zwischen diesen Zugängen haben neuere Dogmatiken dadurch aufzulösen versucht, dass sie auf das „psychologische“ Verständnismodell der Trinitätskonstitution vollständig verzichten und deutlicher als die Tradition ihren Ausgang von der Realität der personalen Gemeinschaft nehmen, deren göttliche Subjekte in ihrer Bezogenheit konstitutionslogisch nicht weiter „hintergebar“ sind¹²⁰. Die Wesenseinheit und die den Personen gemeinsamen Eigenschaften erscheinen dann zuweilen wie aus den drei göttlichen Individuen abgeleitete generische Begriffe. Dass damit neue, ganz eigene Probleme erzeugt werden, liegt auf der Hand¹²¹. Sie sind teilweise schon in den scholastischen Trinitätstraktaten erkennbar geworden. Erinnerung sei nur an die regelmäßig erörterte, scheinbar allzu subtile Frage nach dem Objektbereich des göttlichen Wissens, aus dem das ewige Wort, mit dem der Sohn zu identifizieren ist, hervorgeht. Sie ist prekär vor allem hinsichtlich aller Erkenntnisgehalte, die irgendwie eine freie Entscheidung Gottes implizieren: Wenn dem Sohn diese Entschei-

¹¹⁸ Vgl. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Berlin 1986, 21ff. 218–244.

¹¹⁹ Vgl. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten* [wie Anm. 50], 10–14.

¹²⁰ Vgl. GRESHAKE, *Der dreieine Gott* [wie Anm. 60], 192–196, der deshalb die Lehre von den innertrinitarischen Hervorgängen komplett verabschiedet.

¹²¹ Vgl. SCHÄRTL, *Trinitätslehre* [wie Anm. 88], 92f. 98–104. 126f.

dungen vom Vater mit dem Wesen kommuniziert werden, ist er selbst für die freien Entscheidungen offenbar nicht konstitutiv, ja diese scheinen ihren Grund nicht in den personalen Subsistenzen, sondern in der subsistierenden Wesenheit zu haben. Werden dagegen die genannten Objekte dem Sohn nicht in jenem Wissensakt kommuniziert, dem zeugende Kraft zugeschrieben wird, scheint der Vater unabhängig von der Zeugung des Sohnes nicht Gott im vollen Sinn (ausgestattet mit dem vollständigen göttlichen Wissen) genannt werden zu können. Zugleich wird die Einheit des göttlichen Wortes in seinem Hervorgang fraglich, weil bestimmte Objekte des Erkennens scheinbar einen konsensualen Willensentscheid der Personen voraussetzen¹²². Wenn man sich nicht einfach auf die Feststellung zurückziehen möchte, dass man mit solchen Erörterungen bei den nicht mehr überschreitbaren Grenzen des Geheimnisses bzw. bei unüberwindlichen Strukturproblemen christlicher Trinitätsspekulation angelangt ist, könnte es angesagt sein, die in den vergangenen Jahrzehnten aus der Perspektive heilsgeschichtlicher Theologieentwürfe durchweg abgelehnten, ja stigmatisierten intra-psychischen Verstehensmodelle für die Trinität neu zu durchdenken. Das theologische Anliegen müsste darin bestehen, den Gedanken einer *wesenhaft trinitarischen* Konstitution Gottes entschlossener durchzuführen, als dies der christlichen Tradition durch einseitige Vorordnung einer der beiden Zentralkategorien „Wesen“ und „Personen“ in weiten Strecken gelungen ist¹²³. Angezielt wurde diese echte Vermittlung letztlich immer. Wie Scheeben zu Beginn seiner Gotteslehre richtig hervorhebt¹²⁴, ist „das innere, aus der unendlichen Fruchtbarkeit seines Lebens entspringende Wirken Gottes [...], weil es eben in der lebendigen Mitteilung seiner Einen Natur besteht, der Grund der Dreifaltigkeit der Personen, und läßt daher die letztere nicht in einfachem Gegensatz, sondern in positivem, lebendigem Zusammenhange mit der Einen Wesenheit und Natur erscheinen.“ Wenn dies stimmt, ist in trinitarischer Ausdifferenzierung „das Wesen Gottes eine lebendige Einheit“ (Staudenmaier)¹²⁵, ist der trinitarisch fortbestimmte Eingottglaube „konkreter Monotheismus“ (Kuhn)¹²⁶. Als Hemmnis für die Durchführung dieses Programms hat sich nicht

¹²² Vgl. MARSCHLER, Die spekulative Trinitätslehre [wie Anm. 11], 590–609.

¹²³ Vgl. ebd. 714–717.

¹²⁴ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 2], 1. Weil in Gott die „Natur“ das „Prinzip (principium quo) seiner inneren Lebensmitteilung“ ist, „muß man schlechthin sagen, das principium quo der Produktionen in Gott sei seine göttliche Natur in ihrer rein geistigen und aktuellen Lebendigkeit oder Lebenstätigkeit“ (ebd. 393). Die Personen werden so „als die innere Offenbarung und der adäquate Ausdruck oder Erguß der substantiellen Weisheit Gottes“ erkennbar (ebd. 395). Allerdings entfaltet Scheeben selbst diese Grundsätze später eher in Richtung einer sozialen Trinitätslehre.

¹²⁵ STAUDENMAIER, Die christliche Dogmatik [wie Anm. 39], 470.

¹²⁶ J. EV. KUHN, Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Die Trinitätslehre, Tübingen 1857, 498: „Der christliche Trinitarismus ist nichts anderes als concreter Monotheismus.“

selten die anti-arianische Urangst der Theologie seit der Väterzeit erwiesen, die sich darin äußerte, dass man in Konzepten der Selbstvermittlung Gottes schnell eine Gefährdung der Homoousie sah. Sie hatte zur Folge, dass man auf einer sehr formalistischen Weise der Parallelprädikation aller göttlichen Eigenschaften an die drei Personen bestand¹²⁷. Damit aber wurde die Priorisierung der Wesensbetrachtung fast unvermeidlich. Wenn man dagegen das Geschehen göttlicher Selbstoffenbarung im Kontext geistmetaphysischer Modelle zu reflektieren versucht, die Gottes lebendige Seinsfülle als Prozess ewiger Selbstvermittlung seines Wesens begreifen wollen, wird ein Zugang zur Lehre von der immanenten Trinität als immanenter Möglichkeitsbedingung jenes heilsökonomischen Geschehens eröffnet, in welcher dem Menschen Zugang in das innere Leben Gottes gewährt wird¹²⁸. Ein solches Bemühen ist einerseits von unmittelbar apologetischem Interesse: Verzichtet man auf religionsphilosophische Begründungsreflexionen, stärkt man keineswegs automatisch einen trinitarischen Gottesbegriff, sondern trägt möglicherweise eher zu dessen Dekonstruktion bei, die oft mit dem Programm der Entmetaphysizierung biblischer Selbstoffenbarungstheologie im Bunde steht¹²⁹. Aber auch für die dogmatische Entfaltung christlicher Trinitätstheologie könnte sich eine Wiederentdeckung der „lateinischen“ Tradition mit der Bereitschaft, gerade auf ihrem Boden das ursprüngliche Ineinander von Einheit und Dreiheit, Wesen und Hypostasen radikaler zu denken, als es in der Vergangenheit gelungen ist, als Bereicherung erweisen. Sie dürfte neue Bewegung sowohl in die Debatte um die häufig missverstandene Substantialität Gottes als auch um den noch immer höchst prekären Gebrauch der Person-Terminologie in der Trinitätsörterung bringen¹³⁰. Ein Weiter-

¹²⁷ Das *Symbolum Athanasianum* (DH 75) ist in seinem ersten Teil ein guter Beleg dafür.

¹²⁸ Vgl. dazu die anregenden Argumente und Vorschläge von SCHÄRTL, Trinitätslehre [wie Anm. 88], bes. 95f.123–128, der u.a. an Modelle katholischer und evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts anknüpft (Kuhn, Marheineke: ebd. 104–112).

¹²⁹ Vgl. beispielhaft K.-H. OHLIG, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999.

¹³⁰ Ich möchte dazu nur das (längst nicht hinreichend rezipierte) Votum Johann Auers in Erinnerung rufen, der feststellt, dass das „eine göttliche Wesen als eine höchste geistige Wirklichkeit verstanden wird, die wir freilich heute nur noch recht begreifen können, wenn wir sie eine »personale Wirklichkeit« nennen, zu der wir beten können. Wenn der moderne Mensch die Geistigkeit, die er mit der Wirklichkeit Gott verbindet, heute gerne »personal« nennt, ist dieser Aussage nicht Genüge geleistet, wenn von den drei Personen in dem einen Gott gesprochen wird. Der eine Gott selbst muß als »personales Wesen« verstanden werden, auch wenn nun die Frage, wie diese Personalität im Zusammenhang mit oder gegenüber den drei Personen in Gott näherhin erklärt werden soll, noch offen bleiben muß“ (AUER, Gott, der Eine und Dreieine [wie Anm. 4], 330). Vgl. auch ebd. 366: „So kann die Theologie in einer inhaltlichen Sprechweise heute sagen: Das ganze Wesen Gottes ist personal, weil es Geist ist, auch wenn in der metaphysisch formalen Sprechweise von drei Personen gesprochen werden muß, weil hier »Person« von den

kommen in diesen Fragen wird ohne klare Ausgangspunkte in der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes kaum erreichbar sein.

(4) Wenn man das Kapitel über Wesen und Eigenschaften Gottes in diesem Sinn als systematische Metareflexion der heilsökonomischen Gotteslehre der Schrift versteht, die versucht, die Konsistenz des biblischen Gottesverständnisses vor dem Anspruch philosophischer Theologien aufzuzeigen, die Rede über verschiedene Dimensionen menschlicher *Gottebenbildlichkeit* zu begründen und ein rational möglichst befriedigendes Verständnis des wesenhaft trinitarischen Selbst-Seins Gottes anzubieten, legt sich zugleich ein Vorschlag für die Stellung dieses Teilstücks im Gesamttraktat der Gotteslehre nahe. Es wäre vielleicht am besten als verbindendes Stück zwischen einer unmittelbar von den biblischen Zeugnissen ausgehenden Skizze der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes und einer spekulativen Entfaltung der Trinitätstheologie, sofern sie heute noch berechtigt erscheint, einzuschalten¹³¹. Damit würde einerseits deutlich, dass die christliche Lehre über Gott in seiner Einheit keineswegs die bloße Übernahme eines Abschnitts natürlicher Theologie in die Dogmatik darstellt, für die das Schriftzeugnis bestenfalls zusätzliche Belege und Erläuterungen bereitzustellen vermag. Andererseits wäre deutlich zum Ausdruck gebracht, dass ein Nachdenken über Gottes Wesen mehr ist als ein verzichtbares Korollar biblischer Theologie, da es sachlich nicht allein als Konsequenz oder abstrahierende Reflexion, sondern als echter Aufweis der Möglichkeit einer hermeneutisch reflektierten trinitarischen Gotteslehre verstanden werden muss.

Relationen her irgendwie »individuell« gedacht wird.“ Auch SCHMAUS schreibt (Katholische Dogmatik [wie Anm. 116], 573): „Gott hat nicht bloß Leben, sondern ist das in sich selbst stehende Leben, das Person-Leben, das Leben als personale Selbst. Ja, er ist Leben als dreipersonales Selbst, als Vater, Sohn und Geist. Der lebendige Gott ist der dreipersonliche Gott. Sein Leben ist dreipersonaler Lebensvollzug.“ Der anschließende Abschnitt seiner Darstellung trägt die Überschrift: „Das göttliche Leben als personale Vernunft“ (§ 78, 574ff.). Allerdings schwankt Schmaus zwischen Aussagen über „Gott als einziges Erkenntnisobjekt, das sich im Erkennen zu sich selbst wendet“ (580), und „als subsistentes Liebesgespräch“ (611), so dass seine Gotteslehre recht inkonsistent erscheint. Eindeutig gegen die Multiplizierbarkeit des Personbegriffs argumentiert mit Rahner VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre* [wie Anm. 55], 128.

¹³¹ Vgl. das schon erwähnte (Anm. 83) ähnliche Schema in *Mysterium Salutis*. Dagegen plädiert HAUKE, *Le proprietà essenziali* [wie Anm. 89], 541f., für die Beibehaltung der traditionellen Traktatanordnung.