

Erschlossene Gotteserfahrung: Trinitätstheologische “Arbeit am Gottesbegriff” unter den Bedingungen ihrer neuzeitlichen Strittigkeit

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. “Erschlossene Gotteserfahrung: Trinitätstheologische ‘Arbeit am Gottesbegriff’ unter den Bedingungen ihrer neuzeitlichen Strittigkeit.” In *Die Frage nach Gott heute: ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem “Neuen Atheismus”: eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA)*, edited by Ulrike Link-Wieczorek and Uwe Swarat, 302–16. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

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

Deutsches Urheberrecht

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

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



Erschlossene Gotteserfahrung

Trinitätstheologische »Arbeit am Gottesbegriff« unter den Bedingungen ihrer neuzeitlichen Strittigkeit

Bernd Oberdorfer

Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat als das entscheidende Strukturmerkmal von Religion in der Moderne aufgezeigt, dass religiöse Überzeugungen sich heute unausweichlich im Bewusstsein ihrer eigenen Strittigkeit artikulieren müssen. Diese Diagnose will ich im ersten Teil meines Beitrags aufgreifen, indem ich die Reflexion dieser Strittigkeit als Strukturmerkmal neuzeitlicher Theologie mindestens seit der Aufklärung identifiziere und daraus für den Umgang mit den überlieferten Glaubensinhalten methodologische Konsequenzen ziehe. Im zweiten, längeren Teil möchte ich sodann exemplarisch vorführen, wie sich unter diesen Bedingungen eine dezidiert *trinitätstheologische »Arbeit am Gottesbegriff«* verantworten lässt.

1 Verantworteter Glaube: Zur inneren Verfasstheit von Religion und theologischer Reflexion in der Moderne

1.1 Umstrittener Glaube: Zur Signatur religiöser Überzeugungen in der Moderne

Warum ist Glaube heute wesentlich umstrittener, bestrittener Glaube? Gewiss, so Charles Taylor in seiner monumentalen Studie »A Secular Age«¹, habe es Atheismus und Agnostizismus immer schon gegeben, freilich nur als weithin klandestines Elitenphänomen, als deviantes Minderheitenprogramm. Heute hingegen sei ein »immanenter Humanismus« zu einer gesellschaftlich akzeptierten Massenerscheinung geworden; und nicht mehr ein Lebensentwurf, der auf Transzendenzannahmen verzichtet, sei rechen-schaftspflichtig, sondern eine Weltsicht, die daran festhält, dass die Wirk-

¹ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge/MA 2007; deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

lichkeit nicht im Vorfindlichen aufgeht. Diese Umkehrung der Beweislast sei letztlich Resultat einer langfristigen geistes-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Entwicklung, die Taylor als umfassende Entzauberung und Rationalisierung der Welt charakterisiert. Sie habe schon im Übergang vom Hoch- ins Spätmittelalter eingesetzt, sei aber massiv verstärkt und radikalisiert worden durch den – namentlich calvinistischen – Protestantismus, dessen pragmatische Nüchternheit ungewollt einer transzendenzfreien Weltbewältigung vorgearbeitet habe, wie sie sich dann durch die naturwissenschaftlich-technische Weltsicht auf breiter Front durchgesetzt habe.

Man muss weder Taylors Ursachenanalyse noch seine tendenziell negative Beurteilung der Moderne teilen, um seiner Diagnose zustimmen zu können.² Zweifellos ist es kulturell nicht mehr selbstverständlich, sich selbst als religiös oder gar christlich zu definieren, und wer dies dennoch tut, weiß um die Umstrittenheit dieses Glaubens. Man könnte sagen: Der Glaube ist in seinem apologetischen Zeitalter angelangt, und diese Apologetik richtet sich nach innen ebenso wie nach außen.

1.2 Reflektierter Glaube: Protestantische Theologie im Horizont von Vernunft und Erfahrung

Was den Protestantismus betrifft, ist diese Konstellation freilich nicht grundsätzlich neu. Spätestens seit der Aufklärung hat er sich in besonderem Maße herausfordern lassen durch die Ansprüche einer sich als allgemeingültig verstehenden Vernunft, die mit zunehmender Deutlichkeit die Inhalte religiöser Überzeugungen unter Begründungszwang setzte. Unter neuzeitlichen Bedingungen kristallisierten sich bald bestimmte ›Problem-

² Dies gilt unerachtet der Tatsache, dass antireligiöse Aktionen wie jene Bus-Kampagne mit der Aufschrift, dass Gott »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit« nicht existiere, auf die meisten Zeitgenossen – wenn ich recht sehe – immer noch eher übertrieben und allzu verbissen wirken – ein Witzbold konterte im Internet, Gott sei »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ein tschechischer Schlagersänger«. Und wenn der Schriftsteller WOLFGANG HERRNDORF es anlässlich des letzten Papstbesuchs in Berlin in seinem Blog »Arbeit und Struktur« »verstaunlich« findet, dass »eine Gesellschaft es sich leisten kann, eine Millionenstadt einen Tag lang lahmlegen zu lassen durch den Besuch eines Mannes, der eine dem Glauben an den Osterhasen vergleichbare Ideenkonstruktion als für erwachsene Menschen angemessene Weltanschauung betrachtet«, fällt solche Rabiathheit immer noch aus dem Rahmen (vgl. jetzt in Buchform: DERS.: Arbeit und Struktur, Berlin 2013, 250). ›Mildere‹ Formen von Skepsis und Unglauben sind aber weit verbreitet.

zonen« heraus, tradierte Lehrinhalte, an denen sich das Wahrheitsbewusstsein immer wieder neu abarbeitete: Erbsünde und stellvertretende Sühne, Wunder und Auferstehung, Gottessohnschaft und Trinität – um nur die auffälligsten zu nennen. Für den Umgang mit diesen »Problemzonen« entwickelte sich nun ein breites Spektrum von Strategien, die ich in drei grundsätzliche Typen bündeln möchte: Kritik, Interpretation und Gegendiskurs.

Die *Kritik* ist dabei sicher am auffälligsten. Mit epochaler Ausstrahlung bis in die Gegenwart wurde in der Aufklärung das »Selbstdenken« gegen Schrift-, Traditions- oder Amtsautorität in Anschlag gebracht. Inhaltlich schlug sich dies nieder in der Ablehnung von Lehrinhalten, die die Durchbrechung der Naturgesetze zu implizieren schienen (z.B. Wunder und Auferstehung) oder den Menschen offenbar als sittlich für seine Taten verantwortliches Wesen entmündigten (wie Erbsünde, Stellvertretung und Rechtfertigung); der Kritik verfielen auch vermeintlich vernunftwidrige Aspekte der Christologie und Gotteslehre (namentlich das Zwei-Naturen- und das Trinitätsdogma). Freilich konnten daraus höchst unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden: von der scharfen Religionskritik bis zur Behauptung eines vernünftig verantwortbaren Restbestands, zu dem meistens ein »theistischer«, nicht-trinitarischer Gottesbegriff gehörte.

Anders funktioniert das Modell *Interpretation*: Es impliziert keine prinzipielle Dogmenkritik, wohl aber die Herausforderung einer verstehenden Aneignung der dogmatischen Tradition im Horizont des zeitgenössischen Wahrheitsbewusstseins. Vorausgesetzt ist dabei: Die Dogmen haben uns etwas zu sagen; das muss aber »entschlüsselt« werden.

Was ist nun der *Gegendiskurs*? Ich meine damit eine prinzipielle Abkopplung der theologischen Explikation vom zeitgenössischen Wahrheitsbewusstsein. Das kann »fundamentalistisch« sein, wenn ein als zeitinvariant behaupteter Bestand an Glaubensinhalten bzw. ein der Kritik entzogener Weg zur Glaubenserkenntnis (nämlich durch die verbalinspierte Schrift) den kulturell eingespielten Standards einsichtiger Wahrheitsvergewisserung vermittlungslos entgegengestellt wird. Es kann aber auch theologisch hoch elaboriert geschehen wie bei Karl Barth, der die christliche Glaubensreflexion im Namen der Unableitbarkeit der göttlichen Offenbarung gegen Dominanzansprüche der neuzeitlichen Kultur verteidigen und ihr damit den Freiraum für eine der Logizität ihres eigenen Gegenstandes angemessene Methodik und inhaltliche Entfaltung sichern wollte. Auch der Gegendiskurs bleibt freilich bezogen auf den »Zeitgeist«. Selbst Barths offenbarungstheologischer Protest gegen den »Kulturprotestantismus« konnte ja im Rückblick dechiffriert werden als Faktor einer gesamtulturellen Entwicklung, die reagierte auf den Zusammenbruch der

europäischen »Kultursynthese« im I. Weltkrieg.³ Und Barths Umgang mit den Dogmen, die er formal allesamt übernahm, ist durchaus »dekonstruktiv« und viel »moderner«, als es auf den ersten Blick erscheint.⁴

Überhaupt lassen sich die drei Typen nicht trennscharf unterscheiden. Selbst der Fundamentalismus kann dogmenkritisch sein – z. B. im Namen der Bibel. Und eine Kritik, die nicht in radikale Negation mündet, muss in irgendeiner Form die Traditionsbestände *interpretieren*.⁵ Umgekehrt impliziert jede Interpretation, die nicht einfach das Gegebene repetiert, ein Moment der Kritik, d. h. der reflexiven Distanzierung, in Gestalt von Auswahl, Fortschreibung, Neuakzentuierung etc. Und dadurch, dass sie sich in einen Auslegungszusammenhang zu einer bestimmten, konkreten Tradition stellt, enthält Interpretation immer auch ein Moment des Gegen Diskurses, will sie nicht gänzlich den Anspruch aufgeben, dass die Religion in der weltanschauungspluralen Kultur einen spezifischen, nicht austauschbaren Beitrag zur Wirklichkeitsdeutung zu geben vermag.⁶

Für den Umgang mit den überlieferten Glaubensinhalten, für die Frage nach ihrer Verantwortbarkeit wurden nun unter den Bedingungen der Neuzeit zwei Kriterien entscheidend: *Vernünftigkeit* in dem weiten Sinn von Verstehbarkeit – ich muss verstehen (können), was ich glaube – und Bezug zur *Erfahrung* – Glaubensaussagen sind nicht spekulative Theorien, sondern sie dienen der Erschließung meiner Lebenswirklichkeit. Dass sich unter beiden Gesichtspunkten der trinitarische Gottesgedanke als besonders sperrig erwies, ist offenkundig. Für die Glaubensreflexion stellt er daher bis heute eine besondere Herausforderung dar.

- ³ Vgl. etwa FRIEDRICH WILHELM GRAF, Die »antihistoristische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: JAN ROHLS / GUNTHER WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405.
- ⁴ So besonders pointiert TRUTZ RENDTORFF (Hg.), Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975. Vgl. aber auch GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000.
- ⁵ Ganz abgesehen davon, dass selbst radikale Religionskritiker wie Ludwig Feuerbach auf ihre Weise ingeniose Interpreten der christlichen Dogmen waren – Feuerbachs »Wesen des Christentums« liest sich über weite Strecken wie ein Kompendium der Dogmatik.
- ⁶ Deshalb spricht CHRISTIANE TIETZ auch davon, dass es für das Einbringen religiöser Inhalte in den gesellschaftlichen Diskurs immer auch »Unübersetzbares« gibt. Vgl. DIES., ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: Evangelische Theologie 72 (2012), 86–100, bes. 99f.

2 Erschlossene Gotteserfahrung: Funktion und Entfaltung des trinitarischen Gottesbegriffs in der Moderne

Spätestens seit dem 18. Jahrhundert gilt das Trinitätsdogma als Inbegriff abgehobener, sich ins Paradox-Absurde steigernder Spekulation, die weder mit den Gesetzen der Logik noch mit den Bedingungen menschlicher Erkenntnis, weder mit der religiösen Erfahrung noch mit der frommen Lebensführung auch nur das Geringste zu tun hat. Angesichts dessen wundert es nicht, dass die verschiedenen Formen ›theistischer‹ Rede von Gott sich als die anscheinend ungleich plausiblere Alternative etabliert haben. Kants bekanntes Verdikt, aus der »Dreifaltigkeitslehre« lasse sich, »nach den Buchstaben genommen, [...] schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*«⁷, scheint den Schlussstrich zu ziehen unter sämtliche Versuche, der Trinitätslehre etwas Positives abzugewinnen für die Deutung gegenwärtiger Gotteserfahrung. In der Tat kann man angesichts der schwierigen Ausgangslage durchaus fragen, ob der Ansatz beim trinitarischen Denken nicht dem wenig verheißungsvollen Unterfangen gleicht, etwas Dunkles durch etwas noch Dunkleres verständlich machen zu wollen. Wenn man den skeptischen Zeitgenossen erst die Subtilitäten und Paradoxien der Trinitätstheologie erklären muss, um ihnen den christlichen Gottesgedanken nahezubringen, ist zumindest die Gefahr groß, dass sie sich desinteressiert abwenden, ehe der religiöse Sinn des trinitarischen Ansatzes überhaupt ansichtig wird. Das gilt übrigens, einem beliebten Vorurteil entgegen, keineswegs nur für den liberalen Protestantismus. Nicht nur konnte aus römisch-katholischer Perspektive Karl Rahner vor 50 Jahren feststellen, die meisten Christen seien »bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur ›Monotheisten‹«⁸. Vielmehr dürfte auch in den evangelikalen und charismatischen Freikirchen der begriffliche Gehalt des Redens von Gott am ehesten dem theistischen Modell eines transmundanen Schöpfergottes entsprechen, mit dem das gleichzeitig vehement vertretene Bekenntnis zu Jesus als Gottes Sohn und die Überzeugung von der lebendigen Geistgegenwart gedanklich nicht wirklich vermittelt sind.

⁷ IMMANUEL KANT, Der Streit der Fakultäten, in: DERS.: Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1983, 261–393, hier: 303.

⁸ KARL RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: JOHANNES FEINER / MAGNUS LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis*. Bd. II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 317–401, hier: 319, unter Rückgriff auf ältere Beiträge.

Die zuletzt genannte Beobachtung ist indes bereits ein Hinweis darauf, dass das eingängige Bild vom väterlich liebenden Schöpfergott kaum die faktische Differenziertheit des christlich-religiösen Redens von Gott widerspiegelt und für sich allein auch nicht geeignet ist, komplexe Glaubenserfahrungen angemessen zu deuten. Dies ließe sich, wie ich meine, auch sehr deutlich zeigen für den Umgang mit der Fragestellung, die in der Neuzeit den Glauben an die Existenz Gottes am nachhaltigsten erschüttert hat: der Theodizeefrage. Denn sie entstand ja gerade aufgrund der Irritation, wie ein souveräner – d. h. hier: allmächtiger, allgütiger und allwissender – Schöpfergott Unvollkommenheit, Leid und Böses in seiner Schöpfung ›zulassen‹ könne. Wenn ich recht sehe, verdanken sich wichtige trinitätstheologische Entwürfe v.a. der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (z. B. bei Moltmann und Jüngel) nicht zuletzt dem Impuls, durch eine christologische, ja kreuzestheologische Konzentration des Gottesverständnisses die abstrakte Vorstellung eines leidenthobenen Allmachtsgottes zu überwinden, die auf die verstörenden Erfahrungen der Gottferne im Leiden keine oder nur noch zynische Antworten zu geben vermag. M. a. W.: Man griff auf die Trinitätslehre zurück, weil in ihr die christliche Gotteserfahrung einen ebenso differenzierten wie realistischen Ausdruck fand. Zu dieser Entwicklung nun einige Beobachtungen.

2.1 Das »Schicksal« der Trinitätslehre in der Neuzeit

Historisch ist interessant, dass die Theodizeefrage in einer Zeit aufbrach, in der das Trinitätsdogma unter den Gebildeten an Glaubwürdigkeit einbüßte und, wie bereits gezeigt, ein ›gereinigter‹ Theismus weithin als die einzig vernünftig weiterhin verantwortbare Gestalt des Gottesgedankens galt. Von Ausnahmen wie Zinzendorf⁹ abgesehen, wurde die Trinitätslehre also kaum mehr als eine Form des Gottesgedankens wahrgenommen, die auf die religiösen Fragen der Zeit eine überzeugende Antwort gab.

Auffälligerweise fällt in das 18. Jahrhundert jedoch nicht nur der Aufstieg eines trinitätsindifferenten Theismus, sondern auch dessen Krise. Bekanntlich hat Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« den Gedanken eines welttranszendenten Weltverursachers als »überschwänglich«, d. h. mit den Mitteln des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht verlässlich aufzuweisen beurteilt. Für die Trinitätslehre bedeutete das indes keine

⁹ Vgl. dazu meinen Beitrag: »Würdige Wunden« – Kreuz, Trinität und Theodizee. Überlegungen anlässlich eines Beitrags von MICHAEL WELKER, am Beispiel Zinzendorfs, in: GÜNTER THOMAS / ANDREAS SCHÜLE (Hg.): *Gegenwart des lebendigen Christus*. Festschrift für Michael Welker, Leipzig 2007, 193–206.

Entwarnung. Weniger bekannt ist hingegen, dass sich schon Lessing dem aufgeklärten Konsens verweigerte und den ›neologischen‹ Theisten provokativ die Trinitätslehre entgegenhielt.¹⁰ Obwohl er ihre orthodoxe Form für falsch hielt, sah er in ihr den ›über-rationalen‹ Charakter des Glaubens besser gewahrt als in der vernunftstolzen Gotteslehre der Aufklärer, die für den Glauben keinen Platz mehr übrig ließ und Gott gewissermaßen auf eine Systemstelle in einer rationalen Kosmologie reduzierte. Außerdem erkannte er im Trinitätsdogma auch ein inhaltliches Potenzial für die Entwicklung eines Gottesverständnisses, das Gottes Transzendenz konsequent mit seiner Selbstentäußerung in die Immanenz verbindet. Dies geschah nicht zufällig im Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Skizze »Die Erziehung des Menschengeschlechts«, die den Verlauf der Kulturgeschichte des menschlichen Geistes als trinitarisch strukturierten Entfaltungs- und Bildungsprozess der Vernunft rekonstruierte.¹¹ Gewiss war dies bei Lessing nicht konsequent ausgearbeitet und changierte zwischen einem religionskritischen Ablösungsmodell – die religiöse Gehalte gehen, soweit möglich, in vernünftige Gedanken über und auf – und einem immanentistischen Pantheismus, und insofern hat Jacobis posthume ›Entdeckung‹ von Lessings angeblichem »Spinozismus« einige Wahrscheinlichkeit für sich.¹² Gleichzeitig war eben damit aber die Grundlage dafür geschaffen, dass ein Gottesgedanke, der nicht in irgendeiner Form die *Immanenz* Gottes und die menschliche *Anteilgewinnung* am Göttlichen einschloss, auf Dauer kaum mehr mit Akzeptanz rechnen konnte.

Hegel machte mit dieser Einsicht radikal ernst, indem er das trinitarische Gottesverständnis spekulativ rekonstruierte und dabei das christologische Motiv der Selbstentäußerung als Medium der Selbstverwirklichung zum dynamischen Prinzip seiner umfassenden Wirklichkeitsdeutung machte. Golgatha wurde so, als »spekulative(r) Charfreitag«¹³, zur inneren Mitte nicht nur der Geschichte, sondern auch der ›Selbst-Werdung‹ Gottes,

¹⁰ Vgl. dazu meinen Beitrag: Wendepunkt. Lessings Bedeutung für Aufstieg und Krise des Gottes der Vernunft, in: JÖRG LAUSTER / BERND OBERDORFER (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, 125–146.

¹¹ Vgl. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), in: Ders.: *Werke* 8: *Theologiekritische Schriften III – Philosophische Schriften*, München (Nachdruck Darmstadt 1996), 489–510.

¹² Vgl. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (Nachdruck Brüssel 1968). Zum Spinozismusstreit vgl. HERMANN TIMM, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarennaissance*, Frankfurt am Main 1974.

¹³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), Hamburg 1962 (PhB 62b), 124.

die wiederum in der Selbsttransparenz des menschlichen Geistes und der daraus erwachsenden freiheitlich-vernünftigen Gemeinschaftsbildung gleichsam zu ihrer Vollendung gelangt. Zwar drohte bei Hegel die spekulative Form den Unterschied zwischen Glauben und Wissen zugunsten des Wissens einzuebnen (was eine orthodoxe Deutung im Sinne einer »christlichen Philosophie« ebenso ermöglichte wie eine »linkshegelianisch«-religionskritische Interpretation); auch behinderte der pantheistische Schein eine breite kirchliche Rezeption. Dennoch half das Hegelsche System ein Bewusstsein für die mögliche Relevanz des trinitarischen Gottesgedankens aufrechtzuerhalten, und sein Insistieren auf der Bedeutung der »Negation«, des Eingehens in die Endlichkeit für das Gottesverständnis brachte auf seine Weise eine zentrale Einsicht der christlichen Tradition erneut zur Geltung, nämlich die, dass dem Wesen Gottes das Sein und Wirken Jesu Christi nicht äußerlich ist, dass es vielmehr essentiell von Sein und Wirken Christi bestimmt ist.

In der christologischen Konzentration und der pneumatologischen Öffnung konvergierte die spekulative Linie der neueren (v. a., aber nicht ausschließlich protestantischen) Theologieggeschichte mit der dezidiert anti-spekulativen, erfahrungsorientierten Linie, die im Protestantismus besonders mit dem Namen Schleiermacher verbunden ist. Allerdings stand bei ihm, traditionell gesprochen, nicht das »Werk« des menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes im Zentrum, sondern die Religion Jesu: Jesus ist das »Urbild« eines stetigen ungetrübten Gottesbewusstseins, und in der am apostolischen Zeugnis orientierten religiösen Kommunikation vermittelt sich sein »Geist« und erschließt auch den Gläubigen die Wirklichkeit dieses ungetrübten Gottesbewusstseins im Sinne des »Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit«. Wenngleich Schleiermachers Verständnis des Gegebenseins Gottes für die menschliche Rezeptivität tief geprägt ist durch die Kantische Erkenntniskritik – eine »objektive« Gotteserkenntnis, genauer: eine Fixierung Gottes als »Objekt« der Erkenntnis ist nicht möglich, wir können Gottes daher nur im *Gefühl* gewahr werden –, ist der »Inhalt« dieses Gefühls dann freilich erstaunlich konventionell: In der Bestimmung von Gott als dem »Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls« ist die alte Lehre von Gott als dem Grund alles Seins unter Vermeidung objektivistischen »Überschwangs« gleichsam bewusstseinstheoretisch reformuliert. Die Trinitätslehre kann angesichts dessen nicht den Status »objektiver« Aussagen über Gottes Sein beanspruchen und ist auch kein unmittelbarer Ausdruck des christlichen Gottesbewusstseins.¹⁴ Sie hat bei Schleiermacher vielmehr die Funktion einer regulativen

¹⁴ In Schleiermachers »Glaubenslehre« wird sie deshalb als Anhang (»Schluss«) be-

Reflexionstheorie, die den Gedanken sichert, dass erstens Jesu ungetrübtes Gottesbewusstsein wirkliches *Gottes*-Bewusstsein ist und zweitens sich den Gläubigen im Geist der kirchlich-religiösen Kommunikationsprozesse wirklich *dasselbe* Gottesbewusstsein erschließt wie Jesus. Nicht von ungefähr artikulierte Schleiermacher daher deutliche Sympathien für den Modalismus; in bestimmter Hinsicht bleibt bei ihm nämlich die trinitarische Struktur dem Gottesgedanken äußerlich.

Freilich wurde diese ›Entkernung‹ der Trinitätslehre nicht einmal von seinen Schülern übernommen.¹⁵ Ohne den gefühlstheoretischen Ansatz aufzugeben, revidierten sie seine trinitätstheologische Zurückhaltung, weil sie die Gefahr einer ›Gegenstandslosigkeit‹ des Gottesbezugs erkannten. Die Trinitätslehre erhielt bei ihnen die Aufgabe, Gott als den unverfügbaren, sich im Glauben erschließenden Gegenstand des Glaubens zu akzentuieren.

Sehr grob zusammengefasst könnte man daher sagen: Eine stärker spekulative und eine stärker erfahrungsorientierte Linie der neueren Theologiegeschichte kommen im Blick auf die trinitarische Fassung des Gottesverständnisses unter mindestens zwei Gesichtspunkten zusammen: Das Trinitätsdogma wird erstens in der Absicht aufgegriffen, einen abstrakten Theismus zu überwinden, bei dem die Geschichte (das göttliche Wirken »ad extra«, die göttliche [Schöpfungs- und Heils-]Ökonomie) für die Bestimmung des göttlichen Seins keine Rolle spielt, und dies geschieht zweitens unter christologischer Konzentration und pneumatologischer Öffnung.

Diese Aspekte sind auch leitend geworden für die sog. »Wiederentdeckung« oder »Renaissance« der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert, die übrigens keineswegs so grundstürzend war, wie das einige ihrer Vertreter konstatierten.¹⁶ Schon bei Barth ist der trinitarische Gottesgedanke gleichsam erkenntnistheoretisch funktionalisiert und expliziert Form und Inhalt der als Selbsterschließung Gottes gedachten Offenbarung: Die differenzierte Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist ist Inbegriff der Einheit

handelt: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1830), Berlin 1960, 458–473 (§§ 170–172).

¹⁵ Vgl. FRIEDEMANN VOIGT, »Als das absolute Kriterium aller Häresien das Dogma von der Trinität«. Die trinitätstheologische Umformung der Dogmatik in den theologischen Schulen Schleiermachers und Hegels, in: JÖRG LAUSTER / BERND OBERDORFER (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, 217–233.

¹⁶ Vgl. dazu meinen Beitrag: Die Bedeutung der Trinitätslehre heute in den westlichen Kirchen, in: MICHAEL BÖHNKE / ASSAAD KATTAN / BERND OBERDORFER (Hg.), *Die Filioque-Kontroverse*, Freiburg i. Br. 2011 (*Quaestiones Disputatae* 245), 241–253.

von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein Gottes. Die »immanente« Trinitätslehre vergewissert die Wahrheit der Offenbarung: Gott offenbart sich so, wie er »zuvor in sich selber ist«. ¹⁷ Auch Rahner entfaltet das trinitarische Gottesverständnis vom Gedanken der »Selbstmitteilung Gottes an uns« her, die ihm zufolge »einen dreifachen Aspekt [hat]: Es ist die Selbstmitteilung, in der das Mitgeteilte das Souveräne, Nicht-Umfassbare bleibt, das auch als Empfangenes in einer unverfügbaren, unumgreifbaren Ursprungslosigkeit verbleibt; es ist Selbstmitteilung, in der der Gott, der sich erschließt, als sich aussagende Wahrheit und freie geschichtlich handelnde Verfügungsmacht ›da ist‹, und ist Selbstmitteilung, in der der sich mitteilende Gott im Empfangenden die liebende Annahme seiner Mitteilung erwirkt.« ¹⁸ Weil sich in der Form der Selbstmitteilung das göttliche Sein selbst artikuliert, konstatiert Rahner ein strenges Entsprechungsverhältnis zwischen »immanenter« und »ökonomischer« Trinität: »Die ›ökonomische‹ Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt.« ¹⁹ Bei Rahner ergibt sich darüber hinaus ein verstärkter Erfahrungsbezug durch eine fundamentalanthropologische Überlegung, der gemäß sich die Gestalt der göttlichen Selbstmitteilung widerspiegelt in den elementaren Strukturen menschlich-geschichtlichen Daseins. ²⁰

Radikaler als beide ziehen in der folgenden Generation Moltmann, Jüngel und Pannenberg die Konsequenzen aus der Selbst-Bindung Gottes an seine geschichtliche Selbstoffenbarung *für das Verständnis von Gottes Sein selbst*. Wenn das Schöpfer-, Versöhner- und Vollenderhandeln Gottes nicht bloß eine Demonstration des immergleich-ewigen Seins Gottes sein soll, dann kann dieses Sein von jenem Handeln nicht unberührt sein. Die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes gerät ins Wanken angesichts des »gekreuzigten Gottes« (Moltmann), der ewige Gott wird sozusagen versehrbar durch das Geschehen in der geschichtlichen Kontingenz, der Widerspruch von Sein und Werden, von Wesen und Geschichte wird zweifelhaft: »Gottes Sein ist im Werden« (so Jüngel in der ihm eigenen schillernden Paradoxalität), Gottes Wesen verwirklicht bzw. manifestiert sich im Durchgang durch die Geschichte (Pannenberg). ²¹

¹⁷ KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/1 (1932), Zürich 91981, 311–514, das Zitat 404, 419 und 470.

¹⁸ RAHNER, Der dreifaltige Gott, a. a. O., 377.

¹⁹ KARL RAHNER, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »de trinitate«, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 103–133, hier: 115.

²⁰ Vgl. RAHNER, a. a. O. (Anm. 8), 376–384.

²¹ Vgl. dazu MICHAEL MURRMANN-KAHL, »Mysterium Trinitatis«? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin / New York 1997.

Diese wenigen Andeutungen können natürlich nicht ein auch nur skizzenhaft vollständiges Bild der neueren trinitätstheologischen Entwicklungen geben. Sie sollten vielmehr nur gleichsam den Hintergrund ausleuchten, vor dem die Frage nach der Relevanz der Trinitätslehre für die Deutung von Gotteserfahrung in der Gegenwart gestellt und behandelt werden muss, und dabei auf grundlegende Tendenzen neuerer Trinitätstheologie hinweisen. Als Quintessenz lässt sich festhalten: Eine Trinitätslehre, die sich nicht im Horizont menschlicher Gotteserfahrung auslegen lässt, kann unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens nicht auf Beachtung oder gar Anerkennung hoffen; sie wäre nicht nur »überschwänglich«, sondern auch überflüssig.

Mit dieser Einsicht wird freilich der Trinitätslehre nicht gleichsam ein neues, von außen kommendes, heteronomes Kriterium auferlegt; sie wird dadurch vielmehr in gewisser Hinsicht wieder zu sich selbst gebracht. Denn betrachtet man die Entstehung des trinitarischen Dogmas namentlich im 4. Jahrhundert, dann wird sehr schnell deutlich, dass es durchaus nicht spekulativer Übermut war, der die Väter auf den Weg eines trinitarischen Gottesverständnisses wies, sondern die tiefe religiöse Sorge, dass der arianische Monotheismus (um *pars pro toto* nur den Auslöser der Krise zu nennen) Gott letztlich in unzugängliche Ferne entrückte und die Authentizität und Verlässlichkeit der in Christus realisierten und im Heiligen Geist kommunizierten Gottesbegegnung dementierte, da diese als dann rein kreatürliches Geschehen nicht mehr mit unverbrüchlicher Gewissheit auf Gott verweisen könnte, wie er wirklich ist. Pointiert gesagt: Christus *muss* »eines Wesens« mit dem Vater sein, wenn er der authentische und definitive Offenbarer des göttlichen Heilswillens ist, hinter dessen Wort nicht noch einmal auf der Suche nach dem »eigentlichen« Gotteswillen zurückgefragt werden muss. Zu Recht sahen die nizänischen Theologen auch die Vaterschaft als Wesensattribut Gottes gefährdet, wenn der Sohn irgendwann einmal akzidentell zum Sein Gottes hinzutrat. Wenn es »einmal eine Zeit gab, in der der Sohn nicht war«, dann gab es auch eine Zeit, in der der Vater nicht Vater war, und die Vaterschaft ist also jedenfalls prinzipiell vom Gottsein Gottes ablösbar. In dieser Perspektive ist das Trinitätsdogma kein von den jesuanischen Wurzeln entfremdender Tribut an den hellenistischen Zeitgeist, wie das etwa Harnack dachte, sondern es sichert elementare Einsichten der biblischen Verkündigung. Damit ist dann aber auch von den geschichtlichen Anfängen her eine hermeneutische Grundregel für den Umgang mit dem Trinitätsdogma genannt: Dieses ist genau dann richtig verstanden, wenn es bezogen ist auf die religiöse Erfahrung der Gottesbegegnung, genauer: der Begegnung mit dem wahren Gott.

2.2 »Arbeit am Gottesbegriff: Die Trinität in der Gegenwart

Was heißt das nun für die Gegenwart? Inwiefern kann das trinitarische Gottesverständnis helfen für die Deutung gegenwärtiger Gotteserfahrungen? Ich will im Folgenden vier Aspekte hervorheben. Angesichts der genannten Schwierigkeiten mit der Trinitätslehre und ihrer hermetisch erscheinenden Komplexität sei eine hermeneutische Überlegung vorangeschickt: Natürlich kann es theologisch nicht darum gehen, eine bestimmte Sprachform präskriptiv zur Voraussetzung, gar Bedingung möglicher Erfahrung zu erklären. Menschen müssen nicht erst die elaborierte Trinitätslehre verstanden haben, ehe sie Gotteserfahrungen machen können. Damit will ich nicht bezweifeln, dass eine explizit trinitarische Verkündigung (oder – mindestens ebenso wichtig – die liturgische Anrufung des dreieinen Gottes) religiöse Erfahrungen provozieren und ermöglichen kann. Den Schwerpunkt meiner Überlegungen will ich aber umgekehrt auf die Frage legen, inwieweit das trinitarische Gottesverständnis dazu helfen kann, christlich-religiöse Gotteserfahrungen zu deuten.

2.2.1 »Begriffswunder«? Trinitarische Gotteserkenntnis in der Spannung von Rationalität und »Überrationalität«

Ich beginne mit dem Aspekt der *Gotteserkenntnis in der Spannung von Rationalität und »Überrationalität«* und komme noch einmal auf Lessing zurück. Lessing hatte ja, wie gezeigt, gegen den sich auf die Vernunft berufenden Theismus des Mainstreams der deutschen Aufklärungstheologen ausgerechnet die von diesen als vernunftferner Dogmatismus verworfene Trinitätslehre in Anschlag gebracht, weil sie gerade in ihrer paradoxen Struktur den *Glauben* als die angemessene Form der Gottesbeziehung respektiere, statt ihn in die Gestalt eines vernünftigen Wissens aufzuheben und Gott auf einen Teil des Kosmos zu reduzieren. Natürlich wäre es eine unzureichende Funktionsbestimmung christlicher Trinitätslehre, wenn gewissermaßen deren logische Widersprüchlichkeit zur Bedingung ihrer Sachgemäßheit gemacht würde. Gerade das paradoxe »Begriffswunder«²² (Harnack) der Trinitätslehre wäre dann eine Art Gottesbeweis: *credo, quia absurdum* ... Jeder Versuch, eine innere Logizität des Trinitätsdogmas aufzuweisen, wäre so als unstatthafte Verendlichung, als Anpassung Gottes an unsere Denkformen abzulehnen. Damit wäre aber die grundlegende Intention des Trinitätsdogmas, die konkrete Realität der geistgewirkten Gottesbegegnung in Jesus Christus zu vergewissern, konterkariert zugun-

²² ADOLF VON HARNACK, Dogmengeschichte. 2., neu bearbeitete Auflage Freiburg i. Br. / Leipzig 1893, 177.

ten einer abstrakten Verstandestranszendenz Gottes. Gleichwohl ist die ›Sperrigkeit‹ des Trinitätsdogmas ein Hinweis darauf, dass sich das Nachdenken über Gott nicht primär an den Erwartungen des »natürlichen Menschen« und seiner Verstandeskonventionen, sondern an der konkreten Selbstmitteilung Gottes zu orientieren hat. Ohne dass die Verlässlichkeit dieser Selbstmitteilung damit aufgehoben wäre, kann die komplexe Struktur des Trinitätsdogmas fast als so etwas wie ein formales Symbol für die Nichtselbstverständlichkeit dieser Selbstmitteilung erscheinen, für die Unabschließbarkeit des Nachdenkens über den Gott, der sich so mitteilt. Seine Selbsterschließung regt das Nachdenken an, geht aber nicht im menschlichen Denken auf.

2.2.2 Der ferne und der nahe Gott

Das korreliert mit einem zweiten, stärker inhaltlichen Aspekt. Die Theodizee-Frage macht auf ein Problem nur besonders drastisch aufmerksam, das sich schon in der alltäglichen Gebetspraxis stellt: die Unverfügbarkeit des Gottes, dessen Güte wir uns vertrauensvoll anheim geben. Erfahrungen der Nähe Gottes stehen Erfahrungen der Ferne Gottes gegenüber. Ja, Gott kann gerade in seiner Nähe als der Ferne, seine Zuwendung kann als rätselhaft, grundlos erfahren werden – ebenso wie umgekehrt in den Erfahrungen der Abwesenheit Gottes seine Anwesenheit häufig nur geahnt, ersehnt, im Gebet herbeigeschrien werden kann. Sehe ich recht, dann liegt der christologischen Konzentration der neueren Trinitätstheologie die Intuition zugrunde, dass am Kreuz Jesu Erfahrungen der Nähe des fernen Gottes und der Ferne des nahen Gottes einen Ort gleichsam in Gott selbst finden: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Zugleich aber markiert dann die Auferstehung die unverfügbare, die natürlichen Erwartungen sprengende, neuschöpferische Zuwendung Gottes am Ort der denkbar größten Gottferne.

2.2.3 Der sich selbst gefährdende Gott

Die Trinitätslehre reflektiert die Bedeutung der Selbstidentifikation Gottes mit dem Geschick Jesu für das Gottesverständnis. Im Grunde konterkariert schon der Vater-Name das Bild eines das Schicksal seiner Geschöpfe ungerührt bestimmenden Weltenlenkers. Doch das Vertrauen auf den liebenden Vatergott könnte immerhin noch paternalistisch im Sinne eines souveränfürsorglich der Welt gegenüberstehenden ›Weltversorgers‹ gedeutet werden, der sich auf die Welt nicht wirklich einlässt. Dieses Missverständnis ist durch die trinitätstheologisch explizierte ›Verortung‹ Gottes im Geschick Jesu überwunden: Gott lässt sich ohne *reservatio mentalis* ein auf die Lebensbedingungen der korrumpierten Welt. Er gefährdet sich dadurch

gleichsam selbst. Nicht zufällig problematisieren neuere trinitätstheologische Entwürfe das sog. »Apathie-Axiom«, dem gemäß Gott nicht leiden, als *actus purus* keine ›Passion‹ erfahren kann, und entwickeln (teilweise mit prozessphilosophischem Hintergrund) den Gedanken einer »Geschichte Gottes«. Gewiss sind die logischen und theologischen Probleme nicht zu unterschätzen, die mit diesem Ansatz aufgeworfen sind: Kann der ewige Gott sich tatsächlich verändern? Wie ist der Gedanke einer »Selbstentäußerung Gottes« von emanatistischen oder pantheistischen Modellen zu unterscheiden? Bedarf das Vertrauen in Gottes unbedingten Heilswillen nicht der Annahme einer selbst und gerade in der radikalen Ohnmacht noch wirksamen Allmacht? Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass die logischen und theologischen Probleme, die das »Apathie-Axiom« mit sich bringt, kaum weniger gravierend sind und dieses daher mit guten Gründen der Kritik verfallen ist. Es ist kaum anzunehmen, dass die Rückkehr zu einem abstrakten Allverursacher-Allmachtsgott im Horizont gegenwärtiger religiöser und existenzieller Fragen eher nachvollziehbare und überzeugende Antworten zu geben geeignet wäre.

2.2.4 *Der sich erschließende Gott*

Zur neuzeitlichen Fassung des trinitarischen Gottesgedankens gehört, wie gesagt, neben der christologischen Konzentration auch die pneumatologische Öffnung. Im Geistbegriff verschränken sich drei Dimensionen: Erkenntnis, Erhebung und Gemeinschaftsbildung. Wenn Gott Geist (bzw. der Heilige Geist Gott) ist, dann ist damit akzentuiert, dass Gott sich nicht in den »Tiefen der Gottheit« verschließt, sondern sich öffnet für den menschlichen Geist, sich verstehbar macht, die Menschen dadurch an sich Anteil gewinnen lässt, sie über sich selbst erhebt und eben dadurch zu sich selber bringt, sie schließlich füreinander öffnet und die Gottesgemeinschaft zur Menschengemeinschaft hin weitert. Man muss kein Anhänger einer starken »sozialen Trinitätslehre« sein; sie spielt in problematischer Weise Gemeinschaft gegen Einheit aus und tendiert in der Durchführung gelegentlich zu sozialromantischem Gemeinschaftskitsch. Richtig daran ist aber sicherlich, dass sie das nicht-erratische, in sich kommunikative Wesen Gottes hervorhebt, das sich dann auch in seinem Weltverhältnis artikuliert. In dieser Hinsicht gehört Augustins Bestimmung des Geistes als des Vater und Sohn verbindenden *vinculum caritatis* weiterhin zu den großen Einsichten der trinitätstheologischen Tradition.

3 Anknüpfung ans Dogma? Der trinitarische Gottesgedanke im Medium von Interpretation, Kritik und Gegendiskurs

Adolf von Harnack hat einmal maliziös bemerkt, die zeitgenössischen Trinitätstheologien hätten mit dem ursprünglichen Trinitätsdogma allenfalls noch die äußere Form gemein; inhaltlich fülle jeder Entwurf diese Form nach eigenem Belieben. Für den bekennenden Anti-Trinitarier Harnack ist eine solche ›Transsubstantiation‹ (die Hülle bleibt, das Wesen wandelt sich) ebenso unvermeidlich wie inkonsequent: unvermeidlich, weil die ›Substanz‹ des antiken Dogmas nicht in die Gegenwart gerettet werden kann, inkonsequent, weil man dann besser auch die Form mit aufgibt. Dass ich diese Position nicht teile, dürfte klar geworden sein. Dennoch macht sie darauf aufmerksam, dass die ›Arbeit am trinitarischen Gottesbegriff‹ nicht einfach die klassischen Bestimmungen wiederholen kann. Wer an den trinitarischen Gottesgedanken anknüpfen will, muss ihn – um die eingangs genannte Trias aufzugreifen – durch *Interpretation* für gegenwärtiges Verständnis aufschließen (wie ich das im zweiten Teil meines Beitrags exemplarisch versucht habe). Dazu gehört auch *Kritik*, genauer: die kritische Sichtung der Tradition. Eine solche kritisch-interpretierende Anknüpfung an das Dogma fragt also – gleichsam ›nach innen‹ –, inwieweit und wie die überlieferten Fassungen des Gottesbegriffs dem gegenwärtigen Glaubensbewusstsein zur reflexiven Erschließung der im Glauben erschlossenen Gotteserfahrung dienen können, und sie fragt – gleichsam ›nach außen‹ –, wie ebendies zur argumentativen Verantwortung des Glaubens in der kulturellen Öffentlichkeit beizutragen vermag (wobei beide Aspekte aufs Engste verschränkt sind). Diese Aufgabe enthält immer auch ein Moment des *Gegendiskurses*. Die Interpretation des Dogmas muss sich nämlich an den Vergewisserungsinstanzen der christlichen Glaubenstradition selbst ausweisen können, – und das heißt vor allem: sie muss Schriftauslegung sein und das Dogma gleichsam verflüssigen, um es auf seine ursprüngliche Funktion als verdichtete Schriftauslegung hin durchsichtig zu machen. Gleichwohl vollzieht sie sich im Horizont der Zeitgenossenschaft – nicht um den Glauben geräuschlos in den »Zeitgeist« einzupassen, sondern um ihn antwortfähig zu machen in den Fragen der Zeit, die auch die unseren sind. Genau darin entspricht die interpretierende Glaubenskommunikation dem kommunizierten Glaubensinhalt selbst: Der Gott, der sich erschließt, will immer neu erschlossen sein.