

## Eine Theorie der Trinität

Uwe Meixner

### Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Meixner, Uwe. 2019. "Eine Theorie der Trinität." In Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus: Band 1 - Trinität, edited by Thomas Marschler and Thomas Schärtl-Trendel, 387-415. Münster: Aschendorff Verlag.

### 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>



# HERAUSFORDERUNGEN UND MODIFIKATIONEN DES KLASSISCHEN THEISMUS

unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von  
Andreas Riester und Katharina Wiedemann

herausgegeben von  
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 1  
Trinität

 **Aschendorff**  
Verlag

Münster  
2019

Uwe Meixner

## Eine Theorie der Trinität

μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ

Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* I, 12 (Schluss)

Ziel der nachfolgenden Überlegungen ist es nicht, Positionen zur Trinität darzustellen und zu vergleichen; Ziel ist es nicht, ein Problem zu beleuchten (und schon gar nicht, in seiner Geschichte tief zu graben), sondern eine Lösung des Problems der Trinität klar und deutlich darzustellen und so gut es geht zu begründen. Es ist eine Lösung, von der ich glaube, dass ein gläubiger und vernünftiger Mensch mit ihr gut leben kann, auch in der Begegnung (oder Konfrontation) mit Anders- und Nichtgläubigen. Die Werkzeuge zu ihrer Findung sind logische Unterscheidung und ein genaues Achten auf die Heilige Schrift und die allgemeinchristlichen Glaubensbekenntnisse. Die Lösung mag dennoch falsch sein – ein Zugeständnis, das nicht den Blick dafür trüben darf, dass sie auch wahr sein kann.

Die Wahrheit jeder von Menschen vorgeschlagenen Lösung des Trinitätsproblems entzieht sich der menschlichen Erkenntnis; so ist es allgemein bei göttlichen Dingen. Ich vertraue darauf, dass wir uns dennoch mit dem Problem befassen dürfen und sollen und dass dies sogar *frommt*, wenn es im rechten Geiste geschieht. Gewiss ist, dass keine Lösung des Problems wahr sein kann (aus logischen Gründen), die alle *an sich* guten Dinge auf einmal haben will (etwa zum einen den Monotheismus und die Einfachheit Gottes, zum anderen aber auch den trinitarischen Egalitarismus). Es kann nur darum gehen, aus den „an sich guten Dingen“ die beste Auswahl zu treffen.

Über die nachfolgenden allgemeinen Klarstellungen zu den Begriffen des *Identischseins* und *Einsseins* erfolgt der Einstieg in das Thema.

### 1. Identischsein

Identischsein wird in grammatisch pluralischer Weise *schlechthin* durch das Prädikat „x und y sind ein und dasselbe“ ausgedrückt und *relativ* durch diejenigen Prädikate, die man aus dem Prädikatschema „x und y sind dasselbe F“ erhält, wenn man „F“ durch ein Substantiv der deutschen Sprache ersetzt (und „dasselbe“ dessen Genus anpasst). Die schlechthinnige Ausdrucksweise lässt sich auf die

relative zurückführen, durch Einsetzen in das Schema dieser letzteren eines völlig allgemeinen Substantivs für „F“, z. B. des Substantivs „Entität“ für „F“: „x und y sind ein und dasselbe“ bedeutet nichts anderes als „x und y sind dieselbe Entität“. Da die beiden Prädikate gleichbedeutend sind, kann man das eine Prädikat selbstverständlich aus dem anderen logisch folgern. Zudem lässt sich aus „x und y sind ein und dasselbe“ – mit anderen Worten: „x und y sind dieselbe Entität“ – stets „x und y sind nicht beide F oder sind dasselbe F“ logisch folgern, ganz gleich, welches Substantiv für „F“ eingesetzt wird. Was jedoch nicht der Fall zu sein scheint, ist, dass aus dem Prädikat „x und y sind dasselbe F“ für beliebige Einsetzungen für „F“ das Prädikat „x und y sind dieselbe Entität“ – mit anderen Worten: „x und y sind ein und dasselbe“ – logisch folgt. Z. B. scheint aus „x und y sind dasselbe Auto“ nicht logisch zu folgen „x und y sind ein und dasselbe“; wir sagen doch, dass sich Maier und Müller „dasselbe Auto“ gekauft haben, obwohl das von Maier gekaufte Auto und das von Müller gekaufte Auto nicht ein und dasselbe, nicht dieselbe Entität sind. Doch selbst der logische Alltagsverstand hält entgegen, dass wir uns – wie so oft im Alltag – eigentlich inkorrekt ausdrücken, wenn wir hier sagen, Maier und Müller hätten „dasselbe Auto“ gekauft; was wir sagen sollten ist, dass Maier und Müller „das gleiche Auto“ – oder noch besser: „gleiche Autos“ – gekauft haben. Meinen wir hingegen wirklich *im eigentlichen und vollen Sinn*, dass Maier und Müller „dasselbe Auto“ gekauft haben – was wir dadurch deutlicher machen können, dass wir „ein und dasselbe Auto“ sagen –, dann beschreiben wir einen einigermaßen raffinierten Fall von Betrug seitens des Verkäufers; denn das von Maier gekaufte Auto und das von Müller gekaufte Auto ist dann in der Tat *dieselbe Entität*.

Es ist also festzuhalten: Aus „x und y sind dasselbe F“ folgt logisch „x und y sind ein und dasselbe“, mit anderen Worten: „x und y sind dieselbe Entität“, sofern nur „dasselbe“ in „dasselbe F“ *im eigentlichen und vollen Sinn* gemeint ist. Eine Konsequenz – die allerbedeutsamste – dieses Grundsatzes ist, dass aus „x und y sind derselbe Gott“ „x und y sind dieselbe Entität“ logisch folgt, sofern nur „derselbe“ in „derselbe Gott“ *im eigentlichen und vollen Sinn* gemeint ist.

## 2. Einssein

Einssein wird in grammatisch pluralischer Weise qualitativ durch das Prädikat „x und y sind eins“ ausgedrückt und quantitativ durch das Prädikat „x und y sind mindestens im Grade  $r$  eins“ (wodurch zusammen mit „x und y sind höchstens im Grade  $r$  eins“ das Prädikat „x und y sind [genau] im Grade  $r$  eins“ definierbar ist). Das Prädikat „x und y sind mindestens im Grad  $r$  eins“ erscheint gegenüber dem

Prädikat „ $x$  und  $y$  sind eins“ als das fundamentalere, da „ $x$  und  $y$  sind eins“ doch offenbar durch „ $x$  und  $y$  sind mindestens im Grade  $R^*$  eins“ definiert werden kann – *sofern* nur gesagt wird, welche reelle Zahl, die größer als 0 und nicht größer als 1 ist,  $R^*$  ist. Das lässt sich aber freilich nicht ohne eine gewisse Willkür sagen; denn das Prädikat „ $x$  und  $y$  sind eins“ ist *essenziell vage*. Unter Wahrung seiner wesenhaften Vagheit ist es daher durch das Prädikat „ $x$  und  $y$  sind mindestens im Grade  $R^*$  eins“ nun schließlich doch nicht definierbar; denn das letztere Prädikat ist ja im Gegensatz zu „ $x$  und  $y$  sind eins“ kein essenziell vages, sondern ein nichtvages, präzises Prädikat (welche reelle Zahl größer 0 und nicht größer als 1 „ $R^*$ “ auch immer bezeichnen möge). Durch ein präzises Prädikat kann kein essenziell vages Prädikat definiert werden; die bei allen Definitionsversuchen spürbare Willkür zeigt das Scheitern dieser Versuche an.

Ungeachtet der Vagheit von „ $x$  und  $y$  sind eins“ folgt „ $x$  und  $y$  sind eins“ jedoch ganz gewiss logisch aus „ $x$  und  $y$  sind im Grade 1 eins“. Aus Identischsein (das ist im Folgenden stets das schlechthinige Identischsein, nicht das relative) folgt daher Einssein: Aus „ $x$  und  $y$  sind ein und dasselbe“ folgt nämlich logisch „ $x$  und  $y$  sind im Grade 1 eins“, woraus, wie gerade gesagt, „ $x$  und  $y$  sind eins“ logisch folgt. Das Umgekehrte gilt aber nicht: Aus Einssein folgt nicht Identischsein. Eine Strophe aus Wallace Stevens’ „Thirteen Way of Looking at a Blackbird“ lautet:

„A man and a woman  
Are one.  
A man and a woman and a blackbird  
Are one.“<sup>1</sup>

Ein Mann, eine Frau und eine Amsel mögen zwar eins sein, dieselbe Entität sind sie aber gewiss nicht, da der Grad ihrer Ein(s)heit zweifelsohne nicht 1 ist, sondern weit unter 1 liegt. Wäre er – *per impossibile* – 1, so wären sie allerdings dieselbe Entität, denn: Aus „ $x$  und  $y$  sind im Grade 1 eins“ (wenn auch nicht aus „ $x$  und  $y$  sind eins“) folgt logisch „ $x$  und  $y$  sind ein und dasselbe“.

Die allerbedeutsamste Konsequenz dieser Betrachtungen ist, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist genau dann im höchsten Grade – dem Grad 1 – eins sind, wenn sie dieselbe Entität sind, folglich: dass sie genau dann nicht dieselbe Entität sind, wenn sie nicht im höchsten Grade eins sind. Das biblische Zeugnis spricht nun eindeutig dafür, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht dieselbe Entität sind. Also, obwohl sie im hohen Grade eins sind, wofür das biblische Zeugnis ebenfalls spricht, sind sie doch nicht im höchsten Grade eins (sonst wären sie ja ein und dasselbe: dieselbe Entität, was sie nicht sind).

<sup>1</sup> W. STEVENS: *The Palm at the End of the Mind*, 20.

### 3. Wesenseinheit

Worin besteht die hochgradige Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist? Die durch das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis festgehaltene, glaubenspflichtige Antwort auf diese Frage ist: Ihre hochgradige Einheit ist *Wesenseinheit*, und gemeint ist damit: das Wesen des Vaters und das Wesen des Sohnes und das Wesen des Heiligen Geistes sind im Grade 1 eins, mit anderen Worten (gemäß dem im vorausgehenden Abschnitt Gesagten): diese (die Essenzen, *nicht* die Personen) sind ein und dasselbe, sind dieselbe Entität. Aber was ist hier mit „das Wesen“, präzise: mit „das Wesen von  $x$ “ gemeint?

„Das Wesen von  $x$ “ kann zum einen *eigenschaftlich* aufgefasst werden, zum anderen *partikular*. Wird „das Wesen von  $x$ “ eigenschaftlich aufgefasst, so ist zu unterscheiden zwischen dem *generischen Wesen* und dem *individuierenden Wesen*. Das individuierende Wesen von  $x$  ist eine Eigenschaft von  $x$ , die  $x$  notwendigerweise hat und die  $x$  notwendigerweise von allen anderen Entitäten unterscheidet (ein triviales Beispiel für eine solche Eigenschaft ist die Eigenschaft, mit  $x$  [schlechthin] identisch zu sein). Das generische Wesen von  $x$  ist hingegen die hauptsächliche – die „wesenhafte“ – *Arteigenschaft* von  $x$  (ist  $x$  etwa ein Mensch, so ist seine hauptsächliche *Arteigenschaft* die Eigenschaft, ein Mensch zu sein).

Nun kann es nicht sein, dass das individuierende Wesen des Vaters und das individuierende Wesen des Sohnes (z. B.) ein und dasselbe sind; denn daraus würde angesichts der eben gegebenen Charakterisierung des individuierenden Wesens folgen, dass der Vater und der Sohn dieselbe Entität sind – was jedoch, wie gesagt, nicht der Fall ist (gemäß dem biblischen Zeugnis). Wenn aber nun das generische Wesen des Vaters und das generische Wesen des Sohnes ein und dasselbe wären, so würde folgen, dass sowohl der Vater als auch der Sohn ein Gott im großen Sinn ist (denn das generische Wesen – die hauptsächliche *Arteigenschaft* – des Vaters ist *angesichts seiner Taten* zweifellos die Eigenschaft, ein Gott im großen Sinn zu sein<sup>2</sup>). Da der Vater und der Sohn nicht dieselbe Entität sind, hätten wir es folglich mit zwei Göttern im großen Sinn zu tun, wodurch dem biblisch bezeugten Monotheismus – der These, dass genau eine Entität ein Gott (im großen Sinn) ist – widersprochen würde.

Es bleibt also, um der Identität der Wesen, der Essenzen von Vater, Sohn und Heiligem Geist im Einklang mit dem biblischen Zeugnis gerecht werden zu können, nichts anderes übrig, als von der *eigenschaftlichen* Wesensauffassung zur

<sup>2</sup> Daneben gibt es auch die Eigenschaft, ein Gott *im kleinen Sinn* zu sein; siehe dazu Abschnitt 5. Nicht nur die Eigenschaft, ein Gott im großen Sinn zu sein, sondern auch die Eigenschaft, ein Gott im kleinen Sinn zu sein, bedeutet für jeden ihrer Träger, ein Gott *im eigentlichen Sinn* zu sein.

*partikularen* zu wechseln. Danach ist das Wesen von  $x$  keine Eigenschaft von  $x$ , sondern ein Teil von  $x$  („Teil“ in einem weiten Sinn), ist also wie  $x$  ein Individuum, wenn  $x$  ein Individuum ist. Traditionell wurde in diesem Sinne, wenn etwa  $x$  ein Mensch ist, als das *partikulare* Wesen von  $x$  die Seele von  $x$  angesehen; sie galt als *der Seinskern* von  $x$ . Sind nun das *partikulare* Wesen des Vaters, das des Sohnes und das des Heiligen Geistes dieselbe Entität (mit anderen Worten: sind die drei *homoousios* bei partikularer Wesensauffassung), so hat jede der drei (genannten) Personen ein und denselben Seinskern, gewissermaßen ein und dieselbe „Seele“. Wer aber von den dreien ist *Gott, der eine Gott?*

#### 4. Der Gott der Trinität

Prima facie haben wir es mit vier verschiedenen Entitäten zu tun (von denen keine eine Eigenschaft ist): mit dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geist und mit dem *einen* Seinskern, der den drei Erstgenannten gemeinsam ist, den man gleichermaßen „das [partikulare] Wesen des Vaters“, „das Wesen des Sohnes“, „das Wesen des Heiligen Geistes“ nennen kann und den ich im Folgenden mit „D“ bezeichne. Sind es aber tatsächlich nicht vier, sondern nur drei verschiedene Entitäten – nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist –, so muss D mit einer der drei Personen identisch sein; wodurch die jeweilige Person eine gewisse Auszeichnung gegenüber den beiden anderen erfahren würde, sodass sie aus gutem Grund diejenige wäre, die *Gott* ist. Nach allem, was durch das biblische Zeugnis nahegelegt wird, kommt hierfür nur *der Vater* in Frage. Der Vater wäre dann D, d. h.: er wäre sein (eigenes partikulares) Wesen – was nichts Unerhörtes, sondern eine traditionelle Lehre von Gott ist, z. B. bei Thomas von Aquin<sup>3</sup> – und er wäre (*deswegen* und wegen der Identität des Wesens des Vaters mit den Wesen der beiden übrigen trinitarischen Personen) auch das Wesen des Sohnes und das des Heiligen Geistes (die aber beide *nicht* mit ihrem Wesen identisch wären); der Vater (und mit ihm D) wäre *Gott, der eine Gott* (des Monotheismus), und folglich wäre weder der Sohn noch der Heilige Geist ein *Gott* (jedenfalls nicht im großen, im Monotheismus gemeinten Sinn).

Was spricht gegen diese Auffassung? Man kann nicht darauf insistieren, dass nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und der Heilige Geist *im großen Sinn* ein *Gott* ist, da dies dem unbedingt festzuhaltenden Monotheismus widerspricht. Man kann auch nicht darauf insistieren, dass nicht nur der Vater, sondern auch

<sup>3</sup> Siehe dazu meine systematische Interpretation von Thomas' Theorie der ontologischen Komposition, „Die fundamentale Zusammensetzung der Gegenstände und die Einfachheit Gottes. Eine axiomatisch-logische Rekonstruktion“.

der Sohn und der Heilige Geist identisch mit Gott, dem einen Gott, ist, da das der unbedingt festzuhaltenden Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist widerspricht. Was man aber vorbringen könnte, ist, dass weder der Vater, noch der Sohn, noch der Heilige Geist ein Gott ist (jedenfalls nicht im großen Sinn), sondern dass Gott, der *eine* Gott, **D** sei, das gemeinsame *partikulare* Wesen der drei Personen. Dieser Auffassung kann man zuneigen, wenn man Anhänger des *trinitarischen Egalitarismus* ist (was die meisten Theologen sind), also von einer völligen *ontologischen* Gleichberechtigung der trinitarischen Personen ausgeht; zur Untermauerung dieser Gleichberechtigung kann man auf die Identität des Wesens (des Seinskerns) der trinitarischen Personen verweisen – obwohl jene Gleichberechtigung aus dieser Wesensidentität ja keineswegs schon logisch folgt (wie gerade gesehen). Die gewisse ontologische Unterordnung des Sohnes und des Heiligen Geistes unter den Vater, die (wie gesehen) auch dann noch möglich ist, wenn alle drei ein und dasselbe partikulare Wesen haben, lehnt man als Anhänger des trinitarischen Egalitarismus ab – der Aussage der Glaubensbekenntnisse *entgegen* (des apostolischen und des nizäno-konstantinopolitanischen, die beide am Anfang Gott, den einen Gott, mit dem Vater identifizieren) und *entgegen* dem Inhalt des *Vaterunsers*, des Hauptgebets der Christenheit; dessen Inhalt ist ja nicht recht verständlich, wenn der Vater (zuerst Jesu Christi und dann aus Gnade auch *unser*) *nicht* Gott, der eine Gott, ist. Zur Wahrung des trinitarischen Egalitarismus nimmt man sogar in Kauf, dass Gott keine Person ist. Denn wenn Gott das gemeinsame partikulare Wesen **D** der drei Personen ist, dabei aber von jeder der drei Personen verschieden ist, so wäre ja Gott, wäre er eine Person, eine *vierte göttliche Person* neben Vater, Sohn und Heiligem Geist – wofür es dann einen biblischen Anhaltspunkt geben müsste, aber keinen gibt.

Tatsächlich ist die unter der Voraussetzung des trinitarischen Egalitarismus beliebteste Option nun aber *nicht* die beschriebene Identifikation Gottes, des einen Gottes, mit **D**, sondern dessen Identifikation mit der Gruppe bestehend aus Vater, Sohn und Heiligem Geist. Dass die drei Gruppenmitglieder alle ein und dasselbe Wesen – **D** – haben, sorgt dafür, dass sie *im hohen Grade* eins sind, was die Option der sogenannten *sozialen Trinität* etwas schmackhafter macht und darüber hinwegtrösten mag, dass zwar der Monotheismus durch die soziale Trinität gewahrt wird, dass aber von einer Einfachheit Gottes keine Rede mehr sein kann. Gegen die soziale Auffassung der Trinität spricht jedoch vor allem, dass Gott, der eine Gott, bei dieser Auffassung entgegen dem biblischen Zeugnis keine Person ist, sondern eben eine Gruppe von Personen. Eine Gruppe von Personen kann keine Person sein, kann nicht *Person im eigentlichen Sinn* sein (wobei von juristischen Personen oder irgendwelchen Personifikationen ja hier auch gar nicht die Rede sein kann), denn sie kann nicht Subjekt *eines* Bewusstseins sein. Eine Gruppe von Subjekten kann Subjekt einer Gruppe von Bewusstseinen sein, aber

sie kann nun eben nicht Subjekt *eines* Bewusstseins sein – was aber für jede Person notwendig ist.<sup>4</sup>

## 5. Gott und Götter

Die oben zuerst vorgebrachte Auffassung war, dass der Vater, der Sohn, der Heilige Geist und D – das eine partikulare Wesen der drei – nicht vier, sondern drei Entitäten seien; denn der Vater und D seien dieselbe Entität, die dann aus gutem Grund Gott, der eine Gott, sei. *Gott* ist demnach der Vater (oder – den Monotheismus vorausgesetzt – äquivalent gesagt: ein Gott im großen Sinn ist allein der Vater). Aber diese Aussage – *Gott ist der Vater* – lässt sich auch in der Weise vertreten, dass von der Identifikation von D mit dem Vater abgesehen wird, wie auch („selbstverständlich“, möchte man sagen) von der Identifikation von D mit einer der beiden anderen trinitarischen Personen. Welche der beiden nun sichtlichen in gewissem Sinne *monarchianischen*<sup>5</sup> – also nicht egalitaristischen – Positionen ist die bessere?

D als das partikulare Wesen der drei Personen, aber als von diesen (und also auch von Gott, dem Vater) verschiedene Entität wäre ein *viertes Individuum* neben diesen im göttlichen Bereich. Man fragt sich: Was für ein Individuum sollte das wohl sein? Lässt sich darüber etwas Bestimmtes sagen? Bei der zuerst vorgebrachten monarchianischen Position ergibt sich hingegen das Problem, dass das Einwohnen (teilartige Innesein) einer Person (nämlich Gottes, des Vaters, der bei

<sup>4</sup> Manche Theologen meinen, ein Gruppengott könne *eine* Person (und nicht bloß *mehrere* Personen) sein, z. B. Sergej Bulgakow: Für Bulgakow ist Gott eine *trihypostatische* (*bewusstseinhabende*) Person aus den drei monohypostatischen (*bewusstseinhabenden*) Personen: aus Vater, Sohn und Heiligem Geist (siehe S. BULGAKOV, *The Lamb of God*, 94–95; auf S. 95 sagt Bulgakow explizit: „The trihypostatic Divinity is *one* Person, despite this trihypostatizedness, or rather in virtue of it“ [Kursivierung im Original]). Aber ein Bewusstsein aus drei Bewusstseinen kann es nun eben nicht geben, und wenn doch, so stellt sich gleich ein anderes Problem: Für die Annahme von *vier göttlichen Personen* (eine trihypostatische und drei monohypostatische) gibt es keinen biblischen Anhaltspunkt.

<sup>5</sup> Mit der Bezeichnung „monarchianisch“ darf im Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht ein Unitarismus verbunden werden (wonach dann der Sohn, z. B., ein und dieselbe Entität wie der Vater, der eine Gott, wäre, oder aber im Gegenteil ein bloßer Mensch), sondern nur der Gedanke, dass *innerhalb der Trinität* (also unter den *drei* göttlichen Personen von Vater, Sohn und Heiligem Geist) der Vater als der eine Gott (im großen Sinn) einen Vorrang genießt, der weit mehr bedeutet (metaphysisch) als der Vorrang eines *primus inter pares*. Das Gottsein des Sohnes und des Heiligen Geistes wird hier weder bestritten noch mit dem Gottsein des Vaters identifiziert; vielmehr wird das Gottsein des Sohnes und des Heiligen Geistes behauptet, aber von dem Gottsein des Vaters unterschieden und diesem Gottsein *ontologisch untergeordnet*.

der zuerst vorgebrachten monarchianischen Position mit D identisch ist) in einer anderen Person (im Sohn, im Heiligen Geist) nur schwer zu denken ist. In welchem Verhältnis stünde etwa das Bewusstsein des Sohnes zum Bewusstsein seines Seinskerns, *seines partikularen Wesens D*, also Gottes, des Vaters? Selbstverständlich unterstreicht die zuerst vorgebrachte Position durch die Identifikation des Vaters mit D in aller Deutlichkeit *die Monarchie des Vaters* und damit einen Monotheismus, der dem von Judentum und Islam ähnelt; das kann als Argument für diese Position gelten. Auf jene ontologische Unterstreichung verzichtet nun zwar die an zweiter Stelle vorgebrachte, ebenfalls monarchianische Position; womöglich hat sie aber Vorteile, die den aufgewiesenen Vorteil der erstvorgebrachten Position ausgleichen oder sogar überwiegen?

Wie dem auch sei (ich werde auf die Frage, welche der beiden beschriebenen monarchianischen Positionen die bessere ist, zurückkommen), der Sohn und der Heilige Geist sind jedenfalls aus dem Vater (*echt*) *abgeleitet* – ein monarchianisches Lehrstück, von welchem gemäß dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis eindeutig auszugehen ist. Und zwar ist der Sohn *aus dem Vater geboren* [oder auch: *gezeugt*] (Πιστεύομεν [...] εἰς [...] τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα); es besteht nicht auch eine umgekehrte Ableitungsbeziehung. Und der Heilige Geist *geht aus dem Vater hervor* (Πιστεύομεν [...] εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, [...] τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, wie es ursprünglich hieß, bevor von der westlichen Kirche das „filioque“ hinzugefügt wurde, worin ihr die Ostkirche bis heute nicht gefolgt ist); und abermals besteht nicht auch eine umgekehrte Ableitungsbeziehung. Sohn wie Heiliger Geist sind nicht geschaffen (was durch das Nizäno-Konstantinopolitanum hinsichtlich des Sohnes eigens betont wird). Auch was den Sohn angeht, kann man von Hervorgang – oder bildlich (vielmehr: *noch bildlicher*): von Ausfluss, Ausstrahlung – sprechen. Sowohl der Sohn als auch der Heilige Geist sind also ungeschaffene *Emanationen* Gottes.

Ungeschaffenen Personen, wenn sie entweder Gott sind oder wesensgleich aus Gott hervorgegangen (emaniert) sind, kommt nun gewiss mit Recht das Attribut der Göttlichkeit im eigentlichen Sinn zu. Der Sohn und der Heilige Geist sind also (im eigentlichen Sinn) göttliche Personen, wie auch der Vater. In dem Sinne, in dem man *fiktional* die göttlichen Personen des Zeus, des Apollon und der Athene als „Götter“ bezeichnen kann, sind also erst recht der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *Götter*, und *drei* Götter, aber in ihrem Fall nun eben *real*, *nicht fiktional* (anders als bei Zeus, Apollon und Athene). Jedoch ist der Sinn von „x ist ein Gott“, in dem dieses Prädikat auf Zeus, Apollon und Athene anwendbar ist (wenigstens fiktional), gerade nicht der Sinn, in dem die monotheistischen Religionen „x ist ein Gott“ meinen, wenn sie das folgende, ihnen allen gemeinsame Bekenntnis sprechen (worin sie „Gott“ als singulären Term neben „Gott“ als generellem

Term verwenden): „Gott ist ein Gott, und jede Entität, die ein Gott ist, ist mit Gott identisch.“<sup>6</sup>

Im ersterwähnten, *kleinen Sinn* bedeutet „x ist ein Gott“ so viel wie „x ist eine göttliche Person“; im zweiterwähnten, *großen Sinn* bedeutet „x ist ein Gott“ hingegen so viel wie „x ist ein göttlicher Urgrund“.<sup>7</sup> Obwohl nun der Sohn und der Heilige Geist real göttliche Personen sind (wie Zeus, Apollon und Athene fiktional göttliche Personen sind), so sind sie doch nicht göttliche Urgründe (und zwar in Wirklichkeit nicht, so wie Zeus, Apollon und Athene es bekanntlich nicht einmal in Fiktion sind); denn sie gehen aus dem Vater hervor, nicht der Vater aus ihnen. Göttlicher Urgrund ist allein der Vater. Darum ist er allein ein Gott *im großen Sinn* und ist deshalb Gott, der *eine* Gott (im großen Sinn). Der Sohn aber und der Heilige Geist sind je ein Gott *im kleinen Sinn* – mit der zusätzlichen Auszeichnung, dass sie aus dem einen Gott *im großen Sinn*, aus dem Vater, emanieren, mit dem sie zudem auch noch das partikulare Wesen – D – gemeinsam haben. Das muss genügen, um das Bekenntnis des Thomas (Joh 20,28) gegenüber dem auferstandenen Christus („Mein Herr und mein Gott“) konform zum Monotheismus verstehen zu können, nämlich als „Mein Herr und mein Gott *im kleinen Sinn*“; das muss genügen, um die Bezeichnung des Nizäno-Konstantinopolitanum für Christus – „wahrer Gott von [aus] wahren Gott“ – dem Monotheismus konform deuten zu können: als „wahrer Gott *im kleinen Sinn* von [aus] wahren Gott *im großen Sinn*“. Wer jedoch meint, dass die Konzilsväter *mehr als nur das* meinten, sollte Joh 17,3 in seine Überlegungen einbeziehen, wo Jesus – der Christus, der Sohn – den (von ihm verschiedenen) Vater explizit „den einzigen wahren Gott“ nennt. Diese Stelle des Johannesevangeliums war den Konzilsvätern zweifelsohne wohlbekannt, und ganz gewiss wollten sie ihr durch die fragliche Feststellung im Großen Glaubensbekenntnis – „wahrer Gott von wahren Gott“ – nicht widersprechen. Jene Feststellung ist folglich in einem Sinn zu lesen, *der mit Joh 17,3 verträglich ist* (welcher Sinn nun aber *eben nicht* der auf den ersten Blick sich anbietende Sinn sein kann).

Wir haben es also im Christentum mit einem einzigen Gott *im großen Sinn* zu tun und mit genau drei Göttern *im kleinen Sinn* (man beachte, dass der Vater außer ein Gott im großen Sinn auch ein Gott im kleinen Sinn ist, denn er ist ja nicht nur ein göttlicher Urgrund – nämlich *der* göttliche Urgrund –, sondern auch eine göttliche Person: eine von dreien). Eine Verletzung des Monotheismus ist das nicht; sie läge nur dann vor, wenn es für die Christen mehrere Götter *im*

<sup>6</sup> Oder auch (logisch äquivalent): „Nichts ist ein Gott außer Gott.“

<sup>7</sup> Man beachte, dass es beim Prädikat „x ist [real] ein göttlicher Urgrund“ *nicht* so ist, dass es schon aus analytischen Gründen nur auf höchstens eine Entität zutrifft: Die Anzahl der göttlichen Urgründe könnte (soweit es am Begriff liegt) größer als 1 sein. Das metaphysische Faktum ist aber, dass sie nicht größer als 1 ist.

großen Sinn gäbe – was eindeutig nicht der Fall ist. Man kann nicht darauf insistieren, dass eine Verletzung des Monotheismus bereits durch die Annahme von mehreren Göttern *im kleinen Sinn* gegeben ist; denn „x ist ein Gott“ im Sinne von „x ist eine göttliche Person“ hat nun eben *nicht* dasselbe theologisch-metaphysische Gewicht wie „x ist ein Gott“ im Sinne von „x ist ein göttlicher Urgrund“, und erst recht *nicht* dasselbe theologisch-metaphysische Gewicht wie „x ist ein Gott“ im Sinne von „x ist sowohl ein göttlicher Urgrund als auch eine göttliche Person“ (welches letztere Prädikat – offenbar ist es gleichbedeutend mit „x ist ein Gott“ *im vollen Sinn* – wie auch das davor genannte Prädikat *der Vater erfüllt und nichts sonst*). Wie aus der Annahme mehrerer Leinwand- und Fußballgötter noch keine Verletzung des Monotheismus folgt, so folgt auch aus der Annahme mehrerer *im eigentlichen Sinn* göttlicher Personen – *obwohl* von diesen gilt, dass sie *im eigentlichen Sinn* göttlich sind, was von Leinwand- und Fußballgöttern ja nicht gilt – noch keine Verletzung des Monotheismus, jedenfalls nicht, solange diese göttlichen Personen nicht auch mehrere göttliche Urgründe sind.

Es liegt nahe, hier von einem *liberalen Monotheismus* sprechen. Doch wäre diese Bezeichnung irreführend, da sie suggeriert, es läge im Christentum eine Aufweichung des Monotheismus vor, was durchaus nicht der Fall ist. Denn wie das Judentum und der Islam lehrt auch das Christentum, dass *genau eine* Entität ein Gott *im großen Sinn* ist, mit anderen Worten, dass genau eine Entität ein göttlicher Urgrund ist: der *eine* Gott, von dem man mit Recht in Ehrfurcht sagen muss, er ist *groß*. Und zudem: Wie das Judentum und der Islam lehrt auch das Christentum, dass genau eine Entität ein göttlicher Urgrund *und* eine göttliche Person ist. Wofür aber im Judentum und Islam jedes Verständnis fehlt, ist, dass aus Gott, dem einen (urgrundhaften und personalen) Gott, zwei göttliche Personen emanieren (der Sohn und der Heilige Geist), die dann zusammen mit Gott (dem Vater) drei göttliche Personen, also drei Götter *im kleinen (aber immer noch eigentlichen) Sinn* bilden.

Vom Christentum jedoch ist die Kontrastierung von „*ein* Gott im großen Sinn“ mit „*mehr als ein* Gott im kleinen Sinn“ so gut wie unabtrennbar. Schon ganz am Anfang des *Johannesevangeliums* wird der Leser damit konfrontiert: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.“ In einer Übersetzung, die akkurater ist als die übliche, sich an der Vulgata orientierenden Übersetzung,<sup>8</sup> besagen diese beiden griechischen

<sup>8</sup> Die Vulgata hat: „In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum.“ Dementsprechend heißt es gewöhnlich auf Deutsch: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott.“ Die Vulgata unterschlägt (notgedrungen, da das Lateinische keine bestimmten Artikel kennt) den im originalen Griechisch vorhandenen, im Akkusativ stehenden bestimmten Artikel „τὸν“ vor dem ersten und zweiten Vorkommnis von „θεόν“. Dass das zwischen den beiden Vorkommnissen von „τὸν θεόν“ stehende

Sätze: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei dem Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei dem Gott.“ Grammatisch genauso möglich und genauso akkurat ist aber auch die folgende Übersetzung: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei dem Gott, und ein Gott war das Wort. Dieser war im Anfang bei dem Gott.“ Die *in der üblichen Übersetzung* (siehe Fußnote 8) enthaltene Anomalie – nämlich: *Bei-Gott-sein* des Wortes und *Das-Wort-sein* Gottes passen logisch nicht gut zusammen (weil das Erstere eine Differenz zwischen Wort und Gott nahelegt, das Letztere jedoch deren Identität), und dennoch wird *in der üblichen Übersetzung* zweimal gesagt, dass das Wort *bei Gott sei*, und einmal, dass Gott *das Wort sei* – hat sich in der zuletzt hier angeführten Übersetzung verflüchtigt. Was gemäß dieser letzteren Übersetzung durch die beiden Eingangssätze des Johannesevangeliums gesagt wird, ist dies: Ein Gott *im kleinen Sinn* – eine göttliche Person, genannt „das Wort“ (worin *Hervorgang* liegt, denn ein Wort wird *gesprochen*) – ist im Anfang, und er ist im Anfang *bei dem Gott*: dem einen Gott *im großen Sinn*, dem göttlichen Urgrund; *das Wort* und *der Gott* sind verschieden, wobei aber *das Wort* durchaus *ein Gott* ist: ein (abkünftiger, „gesprochener“) Gott *bei dem* (einen, urgründigen) Gott.

Halten wir fest: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind qua göttliche Personen je ein Gott im kleinen Sinn; *der Gott* aber, *der Gott* im großen Sinn: die notwendig einzige Entität, die ein göttlicher Urgrund ist: ὁ θεός, von dem es am Anfang des Buches *Genesis* (in der Septuaginta-Übersetzung) heißt: „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“, ist notwendig nur einer von den dreien: *der Vater*, und dieser allein darf, recht besehen, mit dem *derivativen Eigennamen* „Gott“ (abgeleitet aus dem langen Kennzeichnungsterm „derjenige, der ein Gott ist“ oder, was wahrscheinlicher ist, aus dem kurzen Kennzeichnungsterm „der Gott“)<sup>9</sup> bezeichnet werden. Als singuläre Bezeichnung für *den Vater* ist das *eigennamhaft* (also ohne Artikel) verwendete „Gott“ denn auch in der Regel von den Gläubigen gemeint; und so ist es hier im Folgenden stets gemeint.

Vorkommnis von „θεός“ *keinen bestimmten Artikel bei sich führt*, verschwindet dadurch als zu würdigende Sinnkomponente; vielmehr sind für die Vulgata (und für die ihr folgende Übersetzung ins Deutsche) zweimal „Deum“ und einmal „Deus“ schlicht Vorkommnisse ein und desselben singulären Terms, nämlich eines (derivativen) *Eigennamens* (erst im Akkusativ, dann im Nominativ, dann wieder im Akkusativ) – was dem griechischen Originaltext aber durchaus nicht gerecht wird.

<sup>9</sup> In beiden Kennzeichnungstermen (die als solche zwar singuläre Terme sind, aber keine Eigennamen) wird das Wort „Gott“ als beschreibender genereller Term verwendet und hat die Bedeutung von „(ein) Gott im großen Sinn“.

## 6. Die Erklärung der Trinität

Es ist das eine, die Trinität logisch konsistent und dabei zugleich konform der nach bestem Wissen und Gewissen gedeuteten christlichen Botschaft zu beschreiben; es ist das andere, ihr Warum zu erklären. Das *Warum* von etwas – was dieses auch sei – hat vorderhand zwei Aspekte, einen aitiologischen und einen teleologischen. Dementsprechend hat auch das Warum der Trinität vorderhand einen aitiologischen und einen teleologischen Aspekt. Auf den ersteren Aspekt bezieht sich die Frage: *Durch was* (*warum* im aitiologischen Sinn) kommt die Trinität zustande? Auf den letzteren Aspekt bezieht sich die Frage: *Für was* (*warum* im teleologischen Sinn) ist sie da?

Jeder der beiden Aspekte des Warum einer Sache (oder eines Geschehens) kann fehlen. Fehlen beide, so hat die Sache kein Warum. Die sich auf sie beziehenden beiden Warum-Fragen haben dann keine Antwort (bzw. nur die Antworten „Durch nichts“ und „Für nichts“). So ist es freilich im Fall der Trinität *nicht*: Die zwei Aspekte ihres Warum sind nicht nur vorderhand vorhanden, sondern definitiv in Wahrheit vorhanden. Die zwei Aspekte ihres Warum sind auch nicht durch und durch ein Geheimnis; sie lassen sich sehr wohl näher bestimmen. Die Antwort auf die erste, die aitiologische Warum-Frage zur Trinität ist in der Hauptsache schon gegeben: Die Trinität kommt durch Emanation – nicht durch Schöpfung – zustande; der Sohn und der Heilige Geist *gehen* aus dem Vater *her*. Aber ist es ein zeitloses Hervorgehen, oder nicht? Ist es ein notwendiges Hervorgehen, oder nicht? Für eine Beantwortung dieser weiteren Fragen hat man keinen rechten Anhaltspunkt (außer dem etwas zweifelhaften: dass Zeitlosigkeit und Notwendigkeit *von alters her* als dem Göttlichen angemessener gelten als Zeitlichkeit und Kontingenz), *solange* nicht die Antwort auf die zweite, die teleologische Warum-Frage zur Trinität gegeben ist. Die Antwort auf diese Frage aber ist in der Hauptsache das Folgende: Die Trinität ist für Gottes Liebe da, für die Liebe, die von Gott (dem Gott im großen Sinn, dem göttlichen Urgrund, dem Vater) ausgeht; denn „*Der Gott ist Liebe* [Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν]“, wie es im *I. Johannesbrief* (Kap. 4,16) heißt. Dass Gott Liebe *ist*, bedeutet, dass Gott *wesenhaft* liebt, und nicht etwa, dass Gott mit der Liebe identisch ist (was gar nicht möglich ist, da die Liebe eine Relation ist, Gott aber nicht).

Wird, wie hier, das Wesen von *x* partikular aufgefasst, also als ein *Teilindividuum* von *x* (sofern *x* ein *Individuum* ist, wovon hier aber stets auszugehen ist), so ist unter einer wesenhaften Eigenschaft von *x* eine Eigenschaft zu verstehen, die *x* hat, *weil* das Wesen von *x* – der Seinskern von *x* – sie hat. Wenn also Gott *wesenhaft* liebt, mit anderen Worten: die Eigenschaft, etwas zu lieben, eine wesenhafte Eigenschaft Gottes ist, so hat also das (partikulare) Wesen Gottes – *D* – diese

Eigenschaft (sonst würde ja nicht gelten, dass Gott jene Eigenschaft hat, *weil* sein Wesen sie hat). Würde man nun das Wesen Gottes, des einen Gottes, von ihm selbst unterscheiden, also das Individuum **D** vom Vater unterscheiden (wie auch, selbstverständlich, von den anderen beiden trinitarischen Personen), so wäre dann also **D** – *als ein Individuum, das (etwas) liebt* – eine vierte Person neben Vater, Sohn und Heiligem Geist im göttlichen Bereich (denn Lieben – im hier gemeinten vollen Sinn – bedingt Personalität). Dafür fehlt jedoch die theologische Legitimierung.<sup>10</sup> Folglich ist diejenige monarchianische Position, die Gott (den Vater) mit **D** identifiziert, gegenüber derjenigen, die Gott (den Vater) von **D** unterscheidet, die bessere (bei all ihren absehbaren Schwierigkeiten),<sup>11</sup> womit eine in Abschnitt 5 gestellte Frage nun entschieden ist.

Da *zu lieben*, wie gesehen, eine Eigenschaft von **D** ist und **D** nicht nur das (partikulare) Wesen des Vaters, des einen Gottes, ist – ja mit ihm identisch ist, wie nun endgültig entschieden ist –, sondern auch das Wesen des Sohnes und des Heiligen Geistes (wegen der Wesensidentität der beiden mit dem Vater), so folgt, dass *zu lieben* eine wesenhafte Eigenschaft auch des Sohnes und des Heiligen Geistes ist (und nicht nur des Vaters) – *sofern* sie diese Eigenschaft haben, *weil D* sie hat, mit anderen Worten: *sofern* sie lieben, *weil* der Vater liebt. Aber dass sie lieben, *weil* der Vater (**D**) liebt – davon ist auszugehen.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Dafür, dass **D** eine vierte göttliche Person ist, fehlt die theologische Legitimierung von vornherein (aus dogmatischen Gründen). **D** könnte aber noch, obzwar nicht selbst göttlich, eine vierte Person im göttlichen Bereich sein. Dafür scheint es eine an die alttestamentarische *Sophia*-Konzeption anknüpfende theologische Legitimierung zu geben; aber sie erweist sich am Ende als undurchführbar. Siehe dazu Abschnitt 9.5.

<sup>11</sup> Zu diesen Schwierigkeiten mag man nun auch zählen, dass die Aussage „Der Vater (Gott) liebt, weil sein Wesen (**D**) liebt“ mit der Aussage „Der Vater (Gott) liebt, weil der Vater (Gott) liebt“ äquivalent wird, wenn der Vater (Gott) mit seinem Wesen (**D**) identisch – und das heißt gewiss: *notwendigerweise identisch* – ist. Aber es ist keineswegs notwendig, dieses Resultat als eine Trivialisierung oder, schlimmer, Stultifizierung der Aussage „Der Vater (Gott) liebt, weil sein Wesen (**D**) liebt“ aufzufassen. Man kann das fragliche Resultat auch so lesen: *Zu lieben* ist dem einen Gott, dem Vater, wesenhaft, aber zugleich ontologisch grundlos. (Man beachte: „weil“ ist im gegebenen Kontext im *ontisch-explanatorischen* Sinn gemeint, nicht im epistemisch-begründenden Sinn.)

<sup>12</sup> Von dem Folgenden ist hingegen *nicht* auszugehen: Der Sohn bzw. der Heilige Geist erschafft etwas, *weil D* – ihr Wesen: *der Vater* – etwas erschafft (mit anderen Worten: Es ist nicht davon auszugehen, dass es dem Sohn bzw. dem Heiligen Geist *wesenhaft* ist, etwas zu erschaffen; dass es eine *wesenhafte Eigenschaft* von ihnen ist, etwas zu erschaffen). Der dem „weil“ folgende Satz ist zwar wahr, aber der Weil-Satz insgesamt ist dennoch falsch, einfach deshalb, weil weder der Sohn noch der Heilige Geist etwas erschafft (denn beide sind im Unterschied zu **D** kein göttlicher Urgrund). Was man aber sagen kann ist, dass *durch sie* – und insbesondere durch den Sohn, das Wort, den *Logos* – von **D**, dem Vater, etwas erschaffen ist (und zwar alles, was erschaffen ist). Man beachte in diesem Zusammenhang auch: Obwohl **D** – der Vater – ein göttlicher Urgrund ist und **D** nicht nur das Wesen des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Heiligen Geistes ist, ist nur der Vater ein

Es ist Gott wesenhaft zu lieben, zu welchem Zweck aus Gott der mit ihm wesensidentische Sohn emaniert und zudem der mit ihm wesensidentische Heilige Geist; das macht zusammengenommen mit der Emanationsquelle, dem Vater: *die Trinität*. Dem Sohn und dem Heiligen Geist ist es, wie dem Vater, wesenhaft zu lieben, und zugleich sind sie gleichsam des Vaters beide Liebesarme. Es fehlt jedoch einstweilen das Liebesobjekt (denn *zu lieben* heißt, *etwas* zu lieben): *Was* wird hier geliebt? Die naheliegende Antwort, dass die drei Personen der Trinität zunächst und vor allem anderen einander lieben, kann nicht richtig sein. Denn Liebe (objektiv vorliegende Liebe, von der allein hier die Rede ist) setzt wesensnotwendig Bedürftigkeit (also eine Art von Negativität) voraus, sei es auf der Seite des Liebessubjekts (im Fall der nehmenden Liebe), sei es auf der Seite des Liebesobjekts (im Fall der gebenden Liebe), sei es auf beiden Seiten (im Fall der zugleich nehmenden und gebenden Liebe);<sup>13</sup> aber Bedürftigkeit ist bei den Personen der Trinität *zunächst* nicht zu finden.<sup>14</sup> Würde es so bleiben und würde zudem der Spielraum ihrer Liebe auf sie selbst beschränkt bleiben, so würden also die Personen der Trinität tatsächlich *gar nicht lieben* und es würde ihnen gerade nicht wesenhaft sein zu lieben – entgegen dem schon Festgestellten.

Dem wird durch *Joh. 17,24*, wo von der Liebe des Vaters zum Sohn *vor der (Erschaffung der) Welt* die Rede ist, nicht widersprochen (ebenso wenig wie dem durch Philipp Nicolais Verse widersprochen wird: „HERR Gott Vater / mein starker Held / Du hast mich ewig / für der Welt / In deinem Sohn geliebet“<sup>15</sup>). Dass der Sohn vor der Welt geliebt wird, bedeutet ja nicht, dass der Sohn ohne das Dasein überhaupt der Welt (ohne ihr Einmaldasein) geliebt wird oder geliebt werden könnte. Wie es Liebe im Nachhinein gibt (vor allem im Leben der Seligen im Welt-Nachhinein, wo die für diese Liebe ontologisch notwendige Negativität nur noch in der Rückschau da ist), so gibt es auch eine Liebe im Vorhinein (vor allem im Leben von Vater, Sohn und Heiligem Geist im Welt-Vorhinein, wo die für diese Liebe ontologisch notwendige Negativität nur erst in der Vorschau da ist).

göttlicher Urgrund, und folglich kann es nur ihm unter den drei göttlichen Personen *wesenhaft* sein (und ist es in der Tat wesenhaft), ein göttlicher Urgrund zu sein.

<sup>13</sup> Zur Logik und Phänomenologie der Liebe siehe mein Buch *Liebe und Negativität*. Um es in einem Satz zu sagen: Liebe ist immer eine, die zu erfüllen hat.

<sup>14</sup> Es besteht eine gewisse Versuchung, aus der Wesenhaftigkeit *zu lieben* auf das Bedürfnis *zu lieben* (also auf eine gewisse Bedürftigkeit) zu schließen. Doch wäre dies ein *non sequitur*.

<sup>15</sup> Aus der 5. Strophe von Philipp Nicolais „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (dem Originaltext gemäß vollständig abgedruckt in *Geistliches Wunderhorn*, 146–147).

## 7. Also hat Gott die Welt geliebt

Die Wesenhaftigkeit *zu lieben* erfordert bei zunächst vollkommenen (also nichts bedürftenden) Personen nicht minder als sonst ontologisch *das Bedürftige*, also Unvollkommene, denn dort allein können sie ihr Liebesobjekt (ein Objekt der gebenden Liebe) finden. Und wenn nun zunächst nichts Bedürftiges existiert, weil nichts Unvollkommenes existiert – sondern nur die wesensidentischen Personen der Trinität? Dann erschafft diejenige Person unter den drei göttlichen Personen, die der göttliche Urgrund ist (und aus dem Nichts erschaffen kann), etwas Bedürftiges und Unvollkommenes als das ihnen angemessene Liebesobjekt. Darum – für seine Liebe und für die Liebe der beiden mit ihm Wesensidentischen – hat Gott, der Vater, die Welt (in Raum und/oder Zeit) erschaffen.

Womit er sich zugleich von seiner Vollkommenheit verabschiedet hat; denn derjenige, der etwas Unvollkommenes erschafft, ist nicht mehr vollkommen. Es ist also ersichtlich, dass die Wesenhaftigkeit *zu lieben* von Gott nicht nur die Schöpfung des Unvollkommenen (nämlich Bedürftigen) fordert, sondern auch den Eintritt in die eigene Unvollkommenheit. Es geschieht Gottes Eingang in die (von ihm geschaffene) Zeit und damit auch der Eingang der Trinität in die Zeit. Zwar sind der Sohn und der Heilige Geist nicht wesenhaft und notwendig *im Sinne der partikularen Wesensauffassung* aus Gott, dem Vater, hervorgegangen (siehe dazu Abschnitt 9.1), aber ihr *zeitloser* Hervorgang war dennoch *notwendig*: für die Liebe, die von Gott wesenhaft ausgeht; sie waren damit notwendig und zeitlos hingeordnet gerade auf Zeit und Kontingenz, ohne welche Gottes Liebe nun eben nicht sein kann (weil ihr ohne Zeit und Kontingenz das Objekt fehlt). Wo alles zeitlos und notwendig ist (wie etwa auch im Reich der Zahlen), da ist kein Platz für Liebe.

Das Ausmaß der Unvollkommenheit der Welt (wir kennen sie, ich brauche ihre Unvollkommenheit – bei all ihrem ästhetischen Glanz, in dem sie herrlich anzuschauen ist<sup>16</sup> – hier nicht auszubreiten, nicht darzulegen, wie sehr Leibniz in ihrer Einschätzung unrecht und Schopenhauer recht hatte) ist ein Maß von Gottes Unvollkommenheit,<sup>17</sup> ihres Schöpfers, aber umgekehrt auch ein Maß von Gottes

<sup>16</sup> Schopenhauer sagt gegen die metaphysische Überbewertung der Schönheit der Welt (die manchen – gerade im Umkreis des Deutschen Idealismus – zum Pantheismus verführt): „Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu *sehn* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *seyn* ist ganz etwas Anderes.“ [A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 680.] Wahrlich, die Schrecklichkeit der Welt, das Furchtbare an ihr, nicht zuletzt die (schon ganz ohne die Zutat des Menschen gegebene) *Grausamkeit der Natur*, wird zusammen mit ihrer Schönheit sichtlich, sobald man der Welt nahekommt, zumal in ihr ist.

<sup>17</sup> Freilich ist das Ausmaß der Unvollkommenheit der Welt nicht in dem Sinne ein Maß der Unvollkommenheit Gottes, dass, wenn das Ausmaß der Unvollkommenheit der Welt *r* ist,

Liebe. Denn die Unvollkommenheit der Welt und die (durch sie bedingte) Unvollkommenheit Gottes selbst ist etwas durch Gottes Liebe (nicht nur Bedingtes, sondern auch) zu Überwindendes: Beide Unvollkommenheiten sind präzise da für ihre Überwindung, mit anderen Worten: *für den Sieg der Liebe Gottes*. Und Gott wird beide Unvollkommenheiten *in einem* überwinden, die der Welt und seine eigene, wird sich seine Vollkommenheit damit gleichsam zurückholen, sie sich damit „verdienen“, *ihr einen Sinn geben*. Und je größer das liebend zu Überwindende (etwa Leiden und Tod des eigenen Kindes) ist, umso größer Sinn und Sieg. Wo das Leid groß ist, so groß es auch ist, da wird Gottes Liebe größer sein.

Mit seinen beiden Liebesarmen umarmt also Gott die Welt. Mehr als der Vater tauchen damit der Sohn und der Heilige Geist liebend ein in die geschaffene Welt; mehr als der Vater sind sie ihrer Unvollkommenheit ausgesetzt, von der das Böse, das von den Menschen kommt (vielleicht in ihnen aber nicht immer ihren ersten Ursprung hat), das Schlimmste ist. Nicht nur der Sohn ist Fleisch geworden und damit *bedürftig*, sondern auch der Heilige Geist: der Sohn im Menschen Jesus Christus, der Heilige Geist in der menschlichen Kirche.<sup>18</sup> Mit der faktischen Zuwendung Gottes zur Welt folgen also die Personen der Trinität nicht nur überhaupt der für sie gegebenen Wesenhaftigkeit *zu lieben*, nämlich in der Gestalt der gebenden Liebe zur Welt,<sup>19</sup> sondern *zu lieben* im vollen Sinn ist ihnen dadurch auch *unter sich* ermöglicht. Die faktische liebende Zuwendung Gottes zur Welt ermöglicht, mit anderen Worten, auch die volle – nicht mehr bloß vorschauende – innertrinitarische Liebe: Durch die Bedürftigkeit des fleischgewordenen (liebend in die Welt eingetretenen) Sohnes und die Bedürftigkeit des fleischgewordenen (liebend in die Welt eingetretenen) Heiligen Geistes können sie Objekte der

das Ausmaß der Unvollkommenheit Gottes ebenfalls *r* ist. Denn der eigenständige Beitrag von geschaffenen Wesen – insbesondere von uns Menschen – zur Unvollkommenheit der Welt ist in Rechnung zu stellen. Damit aber wiederum der Anteil Gottes an der Unvollkommenheit der Welt nicht kleiner erscheint, als er ist, möge man bedenken, dass Gott jedes Übel dieser Welt zumindest zugelassen hat (nicht verhindert hat, obwohl er es in seiner Allmacht hätte verhindern können).

<sup>18</sup> Die beiden Inkarnationen sind sehr verschiedenartig: Die Inkarnation des Sohnes ist singularisch, und die Personalität des Sohnes bleibt folglich (in seiner Inkarnation, soweit sie reicht) gewahrt; die Inkarnation des Heiligen Geistes aber ist pluralisch, und die Personalität des Heiligen Geistes bleibt folglich (in seiner Inkarnation, soweit sie reicht) *nicht* gewahrt; denn sie terminiert in vielen fleischlichen Personen, nicht in *einer* fleischlichen Person, und eine Gruppe von Personen ist nun eben – selbst bei aller Einheit und allem Zusammenhalt (wenn sie denn gegeben wären!) – keine Person. Zudem: Der fleischgewordene Sohn ist, obwohl Mensch, sündenfrei, *aber* leidensfähig; er ist beides *im eigentlichen Sinn*; der fleischgewordene Heilige Geist jedoch ist *gewissermaßen* – nämlich nur *per analogiam*, d. h.: weil jedes seiner Glieder es ist – leidensfähig *und* nicht sündenfrei; jedes seiner Glieder ist ja ein Mensch und kein Gottmensch, und also leidensfähig *und* nicht sündenfrei.

<sup>19</sup> Liebe zur Welt bedeutet nicht, dass *alles* an ihr geliebt wird.

vollen gebenden Liebe des Vaters sein, kann der Vater seinerseits Objekt ihrer vollen nehmenden (und das bedeutet: begehrenden) Liebe sein. Und angesichts der Wesenhaftigkeit *zu lieben*, die für die Personen der Trinität gegeben ist, kann es nicht bei der bloßen Ermöglichung bleiben (die eröffnete Möglichkeit nicht umzusetzen, wäre eine grundlose Selbstprivation), sondern der Ermöglichung folgt *die Wirklichkeit* der vollen innertrinitarischen Liebe.

Der Ort der Letzteren ist, jedenfalls zuerst, die Welt. Da ist das Drama der Liebe zwischen dem Vater und dem fleischgewordenen Sohn, die wie eine Tragödie verläuft, in den dunkelsten Abgrund führt, in Erniedrigung, Schmerz und Tod, und doch am Ende – in der größten Antiklimax der Weltgeschichte<sup>20</sup> – in die Höhen der Herrlichkeit emporsteigt, sodass schließlich gilt: *Er* – der Sohn, Christus Jesus – sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters (wie es im Apostolikum heißt). Da ist das andere Drama: das der Liebe zwischen dem Vater und dem fleischgewordenen Heiligen Geist, der Kirche, dem Gottesvolk, das immer noch vor unseren Augen durch Höhen und Tiefen seinen Lauf nimmt, dem am Ende – wiederum antiklimaktisch – ein gutes Ende verheißen ist: bei der Wiederkunft des Sohnes. Beide Dramen sind verzahnt mit dem Drama der Liebe Gottes zur Welt, insofern ja der Sohn und der Heilige Geist nichts anderes sind als *die (ersten) Instrumente, die (ersten) Mittel* der Liebe Gottes zur Welt (aber dabei doch kein totes Zeug, sondern Personen und von Gott geliebt).

Die Liebe Gottes zur Welt – und gewissermaßen auch die innertrinitarische Liebe, denn, erstens, der vom Vater geliebte fleischgewordene Sohn, dessen Fleischwerdung die Liebe des Vaters *zu ihm*, und *von ihm* zum Vater, allererst ermöglicht (auch schon die vor der Welt, die in der Vorschau), ist *ein Mensch*; denn, zweitens, *viele Menschen* als Glieder hat der vom Vater geliebte fleischgewordene Heilige Geist, dessen Fleischwerdung wiederum die Liebe des Vaters *zu ihm*, und *von ihm* zum Vater, allererst ermöglicht – betrifft insbesondere *uns Menschen*, die wir gewöhnlich (wenn auch mehr oder minder) in der Unvollkommenheit der Welt Böses leiden und Böses tun. Die Liebe Gottes zur Welt ist die Liebe des Vaters insbesondere *zu uns*, und damit die Liebe des Sohnes und des Heiligen Geistes insbesondere *zu uns*. Und von allem, was mit der Welt geschaffen ist – von den Engeln abgesehen –, scheinen *nur wir* wiederum Gott lieben zu können. In der kommenden Vollkommenheit der Welt und Gottes, im Sieg der Liebe Gottes, werden auch wir vollkommen sein, nämlich wie die Welt, und mit ihr, durch Gnade als Geschaffene in gewisser Weise *vergöttlicht* sein, wodurch die Welt die Namen *Kosmos* und (*Gottes*) *Sophia* allererst wahrhaft verdient, und der Mensch allererst den Namen *Abbild Gottes*. Dadurch werden aber weder wir noch die Welt zu Göttern im eigentlichen Sinn (weder im großen Sinn noch im kleinen); denn die Welt und wir sind nun eben *geschaffen*, wodurch eigentliche Gött-

<sup>20</sup> Das ist ein Zitat aus dem Gedächtnis, dessen Quelle ich nicht lokalisieren konnte.

lichkeit (ob im großen oder im kleinen Sinn) von der Welt und von uns Menschen schon aus begrifflichen Gründen ausgeschlossen ist.

## 8. Dein Reich komme

Gottes Reich ist die geschaffene Welt (mit uns in ihr) in ihrer vollendeten Vervollkommnung durch die Liebe Gottes des Vaters, welcher Liebe die Liebe des Sohnes zur Welt und die Liebe des Heiligen Geistes zur Welt folgen und dienen. Und *dazu*, an jener Vervollkommnung mitzuwirken, *mitzulieben* in unseren Wirkungskreisen, sind auch wir Menschen als Gottes Abbilder (*Gen. 1,27*) berufen – und *darin* haben wir versagt und versagen beständig. Nicht zuletzt deshalb gleicht der Weg durch die Zeit des von uns bewohnten Winkels der Welt so gar nicht dem Weg einer Welt unterwegs zur Vollkommenheit, sondern immer mehr einem wahren Höllensturz. Von der Liebe Gottes, insbesondere von seinem Erbarmen, ist da wenig zu spüren. Aber aus Verbitterung oder Hochmut oder Zorn oder Gleichgültigkeit nicht mehr auf ihn und seine Liebe zu hoffen, die doch einmal gezeigt hat, dass sie aus der tiefsten Finsternis empor zu führen vermag, und die *auch uns* in unserem Versagen, Leiden, Sterben versprochen ist, hält der Prüfung *durch die Vernunft* nicht stand. Was wäre denn besser, wenn Gott nicht existiert? Doch nichts. Der Stolz darauf, eine große Illusion loszuhaben, wie auch das schlichte Vergessen der guten Botschaft hat keinen existenziellen Nährwert. Es ist besser – *rational* besser –, weiter auf ihn und seine Liebe und auf eine zweite „größte Antiklimax der Weltgeschichte“ zu hoffen: auf das Kommen des Reiches Gottes.<sup>21</sup> Der Vernunft folgt, oder geht voraus, unsere Liebe zu Gott.

## 9. Erhellungen und Ergänzungen

### 9.1 Wesenhaftigkeit und Notwendigkeit

Zwischen Wesenhaftigkeit und Notwendigkeit besteht ein Zusammenhang, der besonders bei der eigenschaftlichen Auffassung des Wesens von *x* hervortritt:

<sup>21</sup> Würde in der vervollkommneten Welt mit dem Wegfall der Negativität nicht die Liebe verschwinden? Sie würde in der Tat verschwinden, *wenn* die Negativität verschwände. Diese aber bleibt insofern, als die Erinnerung an die vorausgegangene Unvollkommenheit (vor allem an das Leid) unauslöschlich ist. Wenn auch alle Tränen abgewischt sind, bleibt ewig diese Erinnerung, ein schweres, dunkles Gewicht, und mit ihr das Begehren nach Rettung, Gerechtigkeit, Ausgleich, Trost, Verzeihung, das durch Gottes Liebe ewig erfüllt wird, worauf in Ewigkeit Dankbarkeit folgt. (Vgl. die Liebe im Welt-Nachhinein, von der am Schluss von Abschnitt 6 die Rede ist.)

Sowohl das individuierende Wesen von  $x$  (im Falle Gottes, des Vaters, dürfte das die Eigenschaft sein, mit Jahwe identisch zu sein) als auch das generische Wesen von  $x$  (im Fall Gottes, des Vaters, dürfte das die Eigenschaft sein, ein göttlicher Urgrund zu sein: ein Gott im großen Sinn zu sein) ist eine Eigenschaft, die  $x$  wesentlich hat, und das bedeutet im Rahmen der eigenschaftlichen Wesensauffassung: notwendigerweise hat (im vertrauten Sinn von „notwendig“: dem der Mögliche-Welten-Analyse).

Nun erweist sich aber die eigenschaftliche Auffassung des Wesens von etwas als unbrauchbar, wenn es um die Bestimmung des Sinns geht, in dem der Sohn *homoousios* mit dem Vater ist (siehe dazu Abschnitt 3). Es muss zur partikularen Auffassung des Wesens von  $x$  gewechselt werden, was im Falle Gottes – also des Vaters – bedeutet, dass dessen Wesen ein Teilindividuum,  $D$ , von ihm ist (was insbesondere dann der Fall ist, wenn  $D$  mit dem Vater identisch ist); und dieses Teilindividuum ist dann – gemäß der Deutung von *homoousios* unter der partikularen Wesensauffassung – auch das Wesen des Sohnes (siehe Abschnitt 3).

Geht man von einer partikularen Wesensauffassung aus, so muss man auf die Rede von *wesenhaften Eigenschaften* von  $x$  nicht verzichten:  $F$  ist eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$  genau dann, wenn  $x$   $F$  hat, *weil* das (partikulare) Wesen von  $x$   $F$  hat (siehe Abschnitt 6). Und ein Zusammenhang zwischen Wesenhaftigkeit und Notwendigkeit besteht durchaus auch hier: Eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$  ist hier *gewissermaßen* eine notwendige Eigenschaft von  $x$ . In welchem Sinne „gewissermaßen“? In folgendem Sinn: Aus „ $F$  ist eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$ “ folgt gemäß der angegebenen Definition „ $F$  ist eine Eigenschaft von  $x$ “, *aber nicht umgekehrt* (aus „ $A$ , weil  $B$ “ folgt ja „ $A$  und  $B$ “, aber nicht umgekehrt); Wesenhaftigkeit ist also gemäß der angegebenen Definition eine Verstärkung von Wahrheit; und zwar eine ontische (oder alethische) Verstärkung, denn das „weil“, mit dessen Hilfe „ $F$  ist eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$ “ definiert ist, ist ontisch-erklärend gemeint (nicht epistemisch-begründend); hinzukommt, dass in diesem „weil“ auch eine gewisse Zwangsläufigkeit liegt. Folglich ist in dem Sinn von Wesenhaftigkeit, der bei partikulärer Wesensauffassung einschlägig ist, eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$  *gewissermaßen* eine (ontisch, alethisch) notwendige Eigenschaft von  $x$  – *gewissermaßen*, denn eine wesenhafte Eigenschaft von  $x$  im nun thematisierten Sinn muss offenbar keine Eigenschaft von  $x$  sein, die  $x$  in allen möglichen Welten hat, oder in allen möglichen Welten hat, in denen  $x$  existiert, oder auch nur in allen möglichen Welten aus einer bedeutenden Teilmenge der Menge der möglichen Welten. Daraus, dass der Vater wesentlich liebt (siehe Abschnitt 6), kann man also bei Wesenhaftigkeit im Sinne *der partikularen Auffassung* des Wesens des Vaters nicht schließen, dass der Vater in einem mittlerweile sehr vertrauten Sinn notwendigerweise („in allen möglichen Welten“, oder „in

allen möglichen *so-und-so* Welten“) liebt; bei Wesenhaftigkeit im Sinne *der eigenschaftlichen Auffassung* des Wesens des Vaters liegen die Dinge gerade anders.

Es ist hinzuzufügen: Die der charakterisierten *gewissen* Art von Notwendigkeit entsprechende *Kontingenz* wird durch das Folgende gegeben: *x* hat die Eigenschaft *F*, aber *F* ist *nicht* eine wesenhafte Eigenschaft von *x*, d. h.: *x* hat *F*, aber es ist *nicht* der Fall, dass *x* *F* hat, weil das Wesen von *x* *F* hat (eine Negation, die auch dann noch wahr sein kann, wenn sowohl *x* als auch das Wesen von *x* die Eigenschaft *F* hat).

Schließlich: Zur weiteren theologischen Illustration der gegebenen Deutung von „*F* ist eine wesenhafte Eigenschaft von *x*“ beachte man die folgenden Konsequenzen (die sich unter der Voraussetzung ergeben, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist dasselbe [partikulare] Wesen *D* haben, welches identisch mit dem Vater ist): (a) *Ein göttlicher Ursprung zu sein*, ist eine wesenhafte Eigenschaft des Vaters, aber keine wesenhafte Eigenschaft des Sohnes und auch keine des Heiligen Geistes – ungeachtet dessen, dass die drei wesensidentisch sind; denn weder der Sohn noch der Heilige Geist hat die Eigenschaft, ein göttlicher Ursprung zu sein; der Vater hingegen hat nicht nur die Eigenschaft, ein göttlicher Ursprung zu sein, sondern hat sie auch, *weil* sein Wesen (was er selbst ist) sie hat. (b) *Eine göttliche Person zu sein*, ist eine wesenhafte Eigenschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes; denn alle drei haben diese Eigenschaft, *weil* ihr jeweiliges Wesen (welches für alle drei dasselbe ist: der Vater) diese Eigenschaft hat. (c) *Dem Vater untergeordnet zu sein* (oder *aus dem Vater hervorgegangen zu sein*), ist keine wesenhafte Eigenschaft des Vaters, aber auch keine des Sohnes und des Heiligen Geistes; denn der Vater hat jene Eigenschaft nicht (weil nichts sich selbst untergeordnet ist), und der Sohn und der Heilige Geist haben zwar jene Eigenschaft, aber nicht deshalb, *weil* ihr jeweiliges Wesen sie hat (sonst müsste ja ihr jeweiliges Wesen – der Vater – jene Eigenschaft haben, hat sie aber, wie gesagt, *nicht*). (d) *Dem Vater untergeordnet zu sein*, ist keine kontingente Eigenschaft des Vaters (weil überhaupt keine Eigenschaft von ihm); sie ist aber eine kontingente Eigenschaft des Sohnes und des Heiligen Geistes (denn sie haben jene Eigenschaft, ohne dass sie eine wesenhafte Eigenschaft von ihnen ist).

## 9.2 Paulus' Monotheismus und Monarchianismus

Der Apostel Paulus schreibt in 1 Kor 8,4–6:

„Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, dass es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen. Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.“

Deutlicher noch als bei Johannes (dem Evangelisten) wird hier, dass Paulus verschiedene Bedeutungen des generellen Terms „Gott“ unterscheidet. Einer dieser Sinne ist, ein Gott *im großen Sinn* zu sein, und in diesem Sinne steht für Paulus zweifelsohne fest: „Es gibt keinen Gott außer dem einen.“ Der eine Gott aber ist für ihn der Vater, von welchem alles stammt, der göttliche Urgrund, welcher zugleich eine göttliche Person ist (sonst würde Paulus ihn nicht „den Vater“ nennen).<sup>22</sup> Jesus Christus hingegen ist für Paulus offensichtlich kein Gott *im großen Sinn*, kein Gott im Sinne von „göttlicher Urgrund“, ist doch Christus für ihn offensichtlich *nicht* der Vater (*nicht* Christi Vater). Dennoch muss Christus nach Paulus' Worten als Person gelten, die in einem *eigentlichen Sinn* (wenn auch nicht *im großen Sinn*) *göttlich* ist; denn nur von einer Person, die im eigentlichen Sinne göttlich ist, lässt sich sagen, dass alle Dinge *durch sie* sind. Da „Gott im kleinen Sinn“ nichts anderes besagt als „göttliche Person“, ist also Christus nach Paulus' Worten – real, nicht fiktional – ein Gott *im kleinen* (aber immer noch *eigentlichen*) *Sinn*, was übrigens auch der Vater ist (neben seinem Gottsein im großen Sinn), wenn auch aus einem anderen Grund als der Sohn, nämlich gewissermaßen trivialerweise: Ist doch der Vater *Person und göttlicher Urgrund*, also selbstverständlich eine (im eigentlichen Sinn) *göttliche Person*.

### 9.3 Die Hände Gottes

Der Theologe Ferdinand Christian Baur schreibt über den Kirchenvater Irenäus von Lyon (gestorben um das Jahr 200 n. Chr.):

„Irenäus nennt nicht nur den Sohn und Geist die dem Vater zu allem behilfliche *progenies et figuratio*, sondern gebraucht von ihnen auch den charakteristischen Ausdruck, sie seien die Hände Gottes, womit ohne Zweifel die im Sohn und Geist sich äußernde und zu einer bestimmten Form sich gestaltende göttliche Wirksamkeit unter dem Bilde einer sich sowohl ausstreckenden als wieder zurückziehenden Hand dargestellt werden soll. Beide, der Sohn und Geist, oder, wie Irenäus sie gleichfalls bezeichnet, das Wort und die Weisheit, sind die immanenten Prinzipien dieses nach außen gehenden Wirkens, wobei ohne Zweifel das Verhältnis des Sohnes zum Vater als das immanenter und konstanter durch den Ausdruck *progenies* von dem des heiligen Geistes unterschieden werden soll, dessen Wirksamkeit der Ausdruck *figuratio* als eine freiere, mehr auf Einzelnes sich erstreckende und in ihren verschiedenen Äußerungen wechselnde, zu bezeichnen scheint.

<sup>22</sup> Den Vater als den einen Gott meint Paulus zweifelsohne auch im Römerbrief 8,14–17, und übrigens auch Jesus selbst im Johannesevangelium 20,17. Siehe auch das Zeugnis des Stephanus gemäß Apostelgeschichte 7,55–56.

Die Emanationsvorstellung schließt von selbst das Subordinationsverhältnis in sich, dafür [für das Subordinationsverhältnis] sprachen sich daher auch alle diese, in Eine Klasse [die der Apologeten] gehörenden, Kirchenlehrer unumwunden aus.<sup>23</sup>

Aus dieser bemerkenswerten Passage geht eindeutig hervor, dass Irenäus nicht nur eine monarchianische, also subordinative Trinitätsauffassung hatte (was zu seiner Zeit der Normalfall war), sondern auch, dass für Irenäus die Trinität ihrem inneren Sinn nach auf ein Außen, ein wesentlich Anderes, auf *etwas Viertes* ausgerichtet ist. Irenäus (und Baur, sein Interpret) trifft damit eine tiefe Wahrheit: Die Trinität hat ihre wesenhafte Sinnbestimmung nicht – jedenfalls nicht primär – in sich selbst; Gott hat seine beiden Hände nicht – wenigstens nicht primär – dazu, mittels der einen Hand die andere und sich selbst zu ergreifen, sondern dazu, mit ihnen *die geschaffene Welt* zu ergreifen, und zwar ohne Zweifel (angesichts der biblischen Aussagen) sie *liebend* zu ergreifen.<sup>24</sup>

An Baur im Wesentlichen korrekten Darstellung sind doch zwei Monita anzubringen: (1) Baur hätte der *Instrumenthaftigkeit* (Organhaftigkeit) des Sohnes und des Heiligen Geistes bei der Kausalität des Vaters durch eine Hervorhebung des *Personseins* des Sohnes und des Geistes ein Gegengewicht geben sollen;<sup>25</sup> das wäre sicherlich im Sinne von Irenäus gewesen. (2) Nicht die Wirksamkeit des Geistes erstreckt sich gemäß Irenäus „mehr auf Einzelnes“, sondern im Gegenteil die des Sohnes (man denke nur an die Singularität seiner Erscheinung auf Erden); richtig ist hingegen, dass die Wirksamkeit des Geistes eine (gegenüber der des Sohnes) „mehr [...] in ihren verschiedenen Äußerungen wechselnde“ ist.

#### 9.4 Inkarnation des Heiligen Geistes?

Zwischen den beiden Händen Gottes, des Vaters, zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist, ist eine gewisse Symmetrie zu erwarten, ebenso wie eine gewisse Asymmetrie (sonst wäre die *Händemetapher* keine treffende Metapher). Diese Symmetrie wurde hier – in diesem Aufsatz – vor allem darin gesehen, dass beide wirkend in die geschaffene Welt zuzeiten eingetaucht sind, mit anderen Worten: in ihr zuzeiten inkarniert sind. Am Inkarniertsein des Sohnes zweifelt kein Christ, wenn auch der präzise Modus seines Inkarniertseins kontrovers war und – unge-

<sup>23</sup> F. C. BAUR: *Dreieinigkeit und Menschwerdung*. Erster Theil, 174. Das Zitat ist von mir der heutigen Rechtschreibung angepasst worden.

<sup>24</sup> Die sexuelle Bildhaftigkeit, die sich hier von selbst aufdrängt, sollte nicht in Bausch und Bogen als blasphemisch zurückgewiesen werden, oder aber als sexistisch: angesichts der initialen Unvollkommenheit und bleibenden Untergeordnetheit der geschaffenen Welt, *der Sophia*. In jener Bildhaftigkeit liegt ja eine Wahrheit, nämlich die, dass Gott und *Sophia* einander brauchen: jedes der beiden das andere je zu seiner Erfüllung.

<sup>25</sup> Dadurch wird die Kausalität des Vaters zu ihrer eigenen, in der Form des Gehorsams zwar sekundären, dafür aber objektunmittelbareren Kausalität.

achtet der Entscheidung von Chalcedon – durchaus immer noch ist. Aber kann man von einem Inkarniertsein des Heiligen Geistes sprechen, wie das hier ja getan wurde (siehe Abschnitt 7)?

Gewiss ist das Inkarniertsein des Heiligen Geistes ein wesentlich anderes als das des Sohnes. Wie Weihnachten das Ereignis der (vollendeten) Inkarnation des Sohnes feiert, so Pfingsten das Ereignis der Inkarnation des Heiligen Geistes: Der biblische Anknüpfungspunkt für eine Inkarnation des Heiligen Geistes ist also *Apostelgeschichte* 2,1–4. Nicht weniger bedeutsam ist jedoch *1. Korintherbrief* 12,1–27. Paulus spricht dort von den unterschiedlichen Wirkungen und Gaben des Heiligen Geistes an verschiedene Menschen, wobei die so „begabten“ Menschen dennoch zu einer organischen Einheit zusammenkommen, welche er im Vers 27 als „Leib Christi“ bezeichnet: „Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm.“ Die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, ist also der „Leib Christi“ und, wenn irgendetwas die Inkarnation des Heiligen Geistes ist, dann zweifellos sie. Dem steht *nicht* entgegen, dass sie von Paulus als „Leib Christi“ bezeichnet wird und nicht als „Leib des [Heiligen] Geistes“; denn es ist ja klar, dass *dieser* Leib Christi – der Leib Christi, der die Kirche ist – ein ganz anderer ist als derjenige, von dem Jesus selbst sagt (mit Worten, die bei jeder Eucharistiefeier wiederholt werden und auch von Paulus selbst im selben Brief<sup>26</sup>): „Dies [oder: Das] ist mein Leib ...“

Bei der Inkarnation jeder (an sich geistigen) „Hand Gottes“ – zwei sind es – ist eben die je andere „Hand Gottes“ beteiligt: Der Heilige Geist ist *wirkursächlich* beteiligt bei der Inkarnation des Sohnes; denn Jesus – der inkarnierte Sohn Gottes – wird *durch die Wirkung* des Heiligen Geistes von Maria empfangen. Der Sohn aber ist *sinnsetzend* beteiligt bei der Inkarnation des Heiligen Geistes; denn die Kirche – der inkarnierte Heilige Geist – ist die Kirche Christi, *deren Sinn es ist*, Christus zu dienen. Das ist es, was Paulus meint, wenn er von der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, als dem „Leib Christi“ spricht.

### 9.5 Das Wesen Gottes als *Sophia*?

Die partikulare Auffassung vom Wesen des Vaters und vom jeweiligen Wesen der mit ihm maximal wesenseinen, also wesensidentischen beiden anderen trinitarischen Personen führt dazu, dass die trinitarischen Personen alle *ein* Individuum *D* als ihr jeweiliges Wesen und Teilindividuum haben. Die beiden großen spekulativen Fragen sind dann: (I) Ist *D* mit einer der trinitarischen Personen identisch? (II) Ist *D* im eigentlichen Sinn göttlich? In den Abschnitten 4, 5 und 6 wurde dafür argumentiert, dass *D* mit dem Vater identisch ist und im eigentlichen Sinn (sogar im großen Sinn) göttlich ist, nämlich der *eine* Gott ist. Sowohl die

<sup>26</sup> Siehe 1 Kor 11,24.

Frage (I) als auch die Frage (II) wurde also hier mit „Ja“ beantwortet. Aber andere Stellungnahmen zu den Fragen (I) und (II) sind denkbar, selbst im monarchianischen Rahmen. Bejaht man freilich (I), so wird man nicht darum herumkommen, (II) ebenfalls zu bejahen (denn die trinitarischen Personen sind im eigentlichen Sinne göttlich und Identische haben dieselben Eigenschaften).

Wie aber nun, wenn man (I) *verneint*? Dann bleibt einem, wie sich zeigen lässt, nichts anderes übrig als (II) ebenfalls zu verneinen. Denn es ist, *erstens*, davon auszugehen, dass es keine vier Personen gibt, die im eigentlichen Sinn göttlich sind, sondern genau drei: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist (für die Meinung, dass D neben diesen dreien eine vierte Person sei, die im eigentlichen Sinn göttlich ist, gibt es keinen biblischen Anhaltspunkt). Damit und mit der Verneinung von (I) ergibt sich: (i) *D ist keine Person, die im eigentlichen Sinn göttlich ist* (D ist – wegen der Verneinung von (I) – keine der trinitarischen Personen und folglich – da die trinitarischen Personen die einzigen im eigentlichen Sinne göttlichen Personen sind – auch keine andere Person, die im eigentlichen Sinn göttlich ist). Und es ist, *zweitens*, davon auszugehen, dass – (ii) – *D eine Person ist: Da zu lieben* – im vollen Sinn – eine *wesenhafte* Eigenschaft Gottes ist (siehe dazu Abschnitt 6), ist *zu lieben* (im vollen Sinn) eine Eigenschaft seines partikularen Wesens – siehe zur näheren Erklärung der Natur dieses Zusammenhangs weiter oben Abschnitt 9.1 – und ist also eine Eigenschaft von D;<sup>27</sup> folglich ist D eine Person (da nur von Personen gilt, dass sie im vollen Sinn *lieben*). Es folgt mithin – aus (i) und (ii) – die Verneinung von Frage (II): *D ist nicht im eigentlichen Sinn göttlich*.

Bei partikularer Auffassung des Wesens von etwas und unter allgemeinchristlichen Voraussetzungen (und unter unproblematischen logischen Voraussetzungen) ergibt sich aber auch (wie gerade eben im Wesentlichen gezeigt), dass, *wenn D mit keiner der trinitarischen Personen identisch ist* (mit anderen Worten: wenn Frage (I) verneint wird), D – also das Wesen jeder der drei trinitarischen Personen – eine weitere Person *im göttlichen Bereich* ist, wenn auch keine, die im eigentlichen Sinn göttlich ist.

Dieses Resultat kann gut als eine *reductio ad absurdum* der Verneinung der Frage (I) angesehen werden. Doch scheint es eine Alternative zu einer solchen Sicht der Sachlage zu geben: Könnte D nicht mit *der Sophia* identifiziert werden, also mit derjenigen Person (weiblichen Zuschnitts), von der in Spr 8,22–31 und Wsh 7,22–8,1 die Rede ist? – *vorausgesetzt* natürlich, dass die biblischen Aussagen metaphysisch-theologisch ernst zu nehmen sind; dass *die Sophia* also nicht bloß – wie sonst hier – als eine allegorische Personifikation *der Schöpfung* anzusehen ist, nämlich hinsichtlich ihres Abbildens der göttlichen Intelligenz. Die Sophia ist

<sup>27</sup> Davon, dass D – das Wesen des Vaters und der beiden anderen trinitarischen Personen – auch das Wesen Gottes ist, ist nicht nur im monarchianischen Rahmen auszugehen.

dann, weil geschaffen (wie die Bibel unmissverständlich sagt), nicht im eigentlichen Sinn göttlich; folglich ist sie keine der drei trinitarischen Personen (obwohl manche ihrer biblischen Charakterisierungen durchaus so klingen, als wäre sie der Heilige Geist). Aber sie ist dabei doch zugleich ein personales Individuum – eine Person – im göttlichen Bereich. So weit, so gut. Das Problem ist nur: Es scheint angesichts ihres Geschaffenseins nicht plausibel (sondern im Gegenteil absurd), die Sophia mit **D**, dem (*partikularen*) Wesen jeder der drei trinitarischen Personen und Gottes, zu identifizieren. Freilich hat der große russisch-orthodoxe Theologe Sergej Bulgakow – in Fortführung der Sophianik der russischen Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts – *genau diese Identifikation* ganz explizit vorgenommen.<sup>28</sup> Er schreibt (hier in englischer Übersetzung zitiert):

„The Holy Trinity has its nature or ousia, which is not only the inexhaustible depth of life, but also the self-revelation of Divinity. This nature or ousia is not a hypostasis, but belongs to the trinitarian hypostasis, is hypostatized, with the Logos being the hypostasis that is immediately directed towards Sophia. The ideal All of the Logos is accomplished and thus hypostatized by the Holy Spirit, and these two hypostases reveal the Father. In this way, in the ousia as Sophia, the consubstantial and inseparable life of the Holy Trinity is realized.“<sup>29</sup>

Bulgakow deutet hier die Trinität und die drei trinitarischen Personen (und im göttlichen Bereich *nur* diese vier Entitäten) als Hypostasen, subsistierende Ausprägungen, der zu ihnen gehörigen – offenbar doch aber auch selbst nicht eigenschaftlichen, sondern partikularen – *Sophia*, die für ihn das Wesen der Trinität und jeder der drei trinitarischen Personen ist (dass die Sophia das Wesen auch *der Trinität* ist, bedeutet für Bulgakow nichts anderes, als dass sie – in jeweils anderer subsistierender Ausprägung: Hypostasierung – das Wesen jeder der drei trinitarischen Personen ist). Bei Bulgakows Sophia tritt nun aber das Gegenbild des oben soeben aufgezeigten Problems auf: Es scheint angesichts dessen, dass die Sophia das (partikulare) Wesen jeder der drei trinitarischen Personen, also **D** sein soll, nicht plausibel, sie als etwas anzusehen, was *nicht* im eigentlichen Sinne göttlich ist. Tatsächlich schreibt Bulgakow gleich im Anschluss an das beigebrachte Zitat der Sophia „the eternity of God“ zu. Kann etwas Personales (also Konkretes, nicht Abstraktes) *die Ewigkeit Gottes* besitzen, also ungeschaffen sein, und zugleich nicht im eigentlichen Sinn göttlich sein? Doch wohl kaum. Die Gefahr, dass sich Bulgakows Sophia (anders als die biblische Sophia) als eine *außertrinitarische Person, die im eigentlichen Sinne göttlich ist*, herausstellt, ist unverkennbar.

Bulgakow sieht offenbar die Gefahr, in diese häretische Position zu geraten, denn er charakterisiert die ewige (wie Gott ungeschaffene) Sophia zwar als parti-

<sup>28</sup> Er bewegt sich dabei nicht im Rahmen des Monarchianismus, sondern im Rahmen der sog. *sozialen Trinität*. Siehe Fußnote 4.

<sup>29</sup> S. BULGAKOV [Bulgakow]: *The Lamb of God*, 444.

kular (individuumhaft), *aber als partikular in apersonaler Weise*: „Sophia is *ens realissimum* as the divine world [...]. She is the Glory of God as Divine bliss in the trihypostatic love of God for His own Divinity“ (*The Lamb of God*, 444).<sup>30</sup> Wenige Zeilen weiter unterscheidet er „the creaturely Sophia“ von „the eternal Sophia“, die aber in ihrem Grunde identisch seien („[b]eing identical in their foundation“; *ebd.*). Das wirkt wie ein (am Rande der Inkonsistenz stehender) Versuch, die biblische – *kreätürliche*, nicht im eigentlichen Sinne göttliche – Auffassung der Sophia zur Geltung zu bringen. Auch Bulgakows doppelte Sophia bleibt aber *apersonal*: So wie die ewige Sophia die göttliche Welt ist, ist die kreatürliche Sophia die geschaffene Welt (siehe *ebd.*, 444); beide Sophien sind keine Personen, denn *Welten* sind nun einmal keine Personen. Ganz explizit sagt Bulgakow zudem: „Sophia is not a ‘fourth hypostasis‘“ (*ebd.*, 105), „Sophia is not a person“ (*ebd.*, 107) – was ihn freilich nicht hindert (abermals am Rande der Inkonsistenz), in der Sophia eine „living *entity*“ zu sehen (*ebd.*, 106; Hervorhebung im Original) und von „Sophia’s answering love for the Divine Person“ (*ebd.*, 107) zu sprechen.<sup>31</sup>

Die Konzeption einer Person, die D, das Wesen Gottes und der drei trinitarischen Personen, ist und insofern ganz nahe bei diesen dreien im göttlichen Bereich ist, die dabei aber von ihnen verschieden und nicht selbst im eigentlichen Sinne göttlich ist (anders als die drei), wird also durch die Sophia der Sophiologie Bulgakows *durchweg* nicht erfüllt; denn sowohl die von dieser Konzeption für ihre Erfüllung durch *Sophia* geforderte Nichtgöttlichkeit der Sophia (ungeachtet dessen, dass sie zugleich *Ousia* Gottes sein soll) als auch das von ihr ebenfalls gefordert Personsein der Sophia „fällt flach“ bei Bulgakow (würde er sowohl die Göttlichkeit der Sophia als auch deren Personsein annehmen, fiel er in Häresie; Bulgakow entscheidet sich für die Göttlichkeit und gegen die Personalität der Sophia). Bei einer nicht-bulgakowschen, sondern *biblischen* Auffassung der Sophia hingegen entfällt zwar weder deren Personsein noch deren Nichtgöttlichkeit, wohl aber deren Identität mit D (wegen der Kreatürlichkeit der biblischen Sophia). Die fragliche Konzeption (die am Anfang des Absatzes gegebene), die zu ihrer Erfüllung durch *Sophia* nun gerade deren Identität mit D fordert, wird also durch die Sophia der biblischen Proto-Sophiologie schon gar nicht erfüllt. Offenbar ist jene Konzeption in der Tat *absurd* – und mit ihr die Verneinung von Frage (I). (D – das Wesen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und, nicht nur im monarchianischen Rahmen, das Wesen Gottes – ist eben *der Vater*.)

<sup>30</sup> Manche Leser mögen sich fragen, wie das Wesen Gottes, die Sophia, zugleich die göttliche Welt, die Welt Gottes sein kann. Und offenbar fragen sie sich das auch bei partikularer Wesensauffassung zu Recht: Der Seinskern von etwas (was es auch sei) ist doch nicht die Welt von etwas?

<sup>31</sup> S. BULGAKOV: *The Lamb of God*, 105: „Sophia loves God without being a hypostasis.“ Es ist nicht ganz leicht, diesem Satz einen Sinn zu entnehmen, in dem er wahr sein kann.

9.6 Antinomische Wahrheit bzgl. der Trinität?

Ich antizipiere, dass die hier gegebene Theorie der Trinität wenig Zustimmung und viel Widerspruch finden wird. Dies wäre ganz so, wie es sein soll, wenn die Wahrheit in Sachen Trinität einen wesenhaft *antinomischen Charakter* hätte. Diesen Gedanken spreche ich an in meinem Aufsatz „Logischer Zwang und philosophische Freiheit“. Sergej Bulgakow charakterisiert den Gedanken wie folgt, freilich nicht im Hinblick auf die Trinitätslehre, sondern im Hinblick auf die Christologie und die ihr eigenen Gegensätzlichkeiten:

„Taken in isolation, each of these tendencies is equally (although differently) false; each becomes dialectically true only when it is conjoined with the other. The truth resides not in the middle but in the antinomic unity of the two; and we have this truth in the Chalcedonian dogma, in which the Alexandrian and Antiochene theologies are joined together like Siamese twins and live inseparably in the Church's dogmatic consciousness.“<sup>32</sup>

Unter einer *antinomischen Wahrheit* darf allerdings nun nicht eine wahre Antinomie verstanden werden; denn wahre Antinomien gibt es nicht, da jede Antinomie ein logischer Widerspruch ist und logische Widersprüche nicht wahr sein können.<sup>33</sup> Eine antinomische Wahrheit ist vielmehr eine Wahrheit, die für uns, uns Menschen, nicht adäquat ausdrückbar ist, auf die wir uns aber beziehen, sie in gewisser unvollkommener Weise auch erkennen können und die wir *im Gewande der Antinomie* – also: im Gewande eines logischen Widerspruchs, der so geartet ist, dass er, obwohl als logischer Widerspruch unmöglich wahr, doch in gewisser Weise betrachtet wahr zu sein scheint (etwa weil er in einfacher Weise formal beweisbar ist) – *und nur in diesem Gewand* annäherungsweise und unvollkommen ausdrücken können. Ein Anzeichen für das Vorliegen einer antinomischen Wahrheit ist das Vorliegen einer *Antinomie* – also eines logischen Widerspruchs, der doch, in gewisser Weise betrachtet, wahr zu sein scheint –, *welche Antinomie aber von uns in keiner Weise auch nur einigermaßen befriedigend für uns auflösbar*

<sup>32</sup> S. BULGAKOV: *The Lamb of God*, 33–34.

<sup>33</sup> Bulgakow verwendet einen anderen, nicht den üblichen Antinomiebegriff, wenn er sagt (*ebd.*, 49): „Both schools [the Alexandrian and Antiochene] remained in the plane in which Christology leads not to antinomy, which [i.e., antinomy] is inevitable [i.e., must be accepted], but to logical contradiction, which is unacceptable.“ Denn zur Antinomie in der Christologie positioniert sich Bulgakow hiermit positiv (annehmend), zum logischen Widerspruch in ihr hingegen negativ (ablehnend) – während doch gemäß dem üblichen Antinomiebegriff das *Logischer-Widerspruch-sein* im *Antinomie-sein* logisch enthalten ist, man also mit dem Akzeptieren des Antinomie-seins einer Aussage – oder einer Zusammenstellung von Aussagen – auch ihr Logischer-Widerspruch-sein (keineswegs ihr Wahrsein) akzeptieren müsste. Mit „antinomy“ (bzw. mit dem russischen Äquivalent dieses Wortes) meint Bulgakow offenbar genau das, was *hier* mit „antinomische Wahrheit“ gemeint ist, aber *hier* vom Sinn des Wortes „Antinomie“ selbst unterschieden wird.

ist. Eine *derartige* Antinomie ist weder die berühmte Lügner-Antinomie noch die nicht weniger berühmte Antinomie von Russell. Die *Trinitätsantinomie* jedoch mag vielleicht eine *derartige* Antinomie sein: Es scheint in der gläubigen Betrachtung wahr, dass der Vater nicht der Sohn ist, der Sohn nicht der Heilige Geist, der Heilige Geist nicht der Vater, dass aber jeder von ihnen der eine Gott ist. Das *scheint* wahr in der gläubigen Betrachtung, aber es kann nun eben nicht wahr sein, da es ein logischer Widerspruch ist. Die in diesem Aufsatz gebotene und verteidigte Auflösung der Trinitätsantinomie ist, dass die Verschiedenheit der drei trinitarischen Personen aufrechterhalten wird und auch ihre Göttlichkeit (im kleinen Sinn), dass aber allein der Vater mit dem einen Gott (im großen Sinn) identifiziert wird. Ich halte das für eine befriedigende Auflösung der Trinitätsantinomie, antizipiere aber, wie gesagt, dass wenige derselben Meinung sein werden. Und ich antizipiere zugleich, dass, welche Auflösung der Trinitätsantinomie auch angeboten wird, sich stets – wenigstens auf längere Sicht – die gleiche Reaktion einstellen wird: die Ablehnung der jeweils angebotenen Auflösung als (mehr oder weniger krass) *unbefriedigend*. Somit könnte es sehr wohl sein, dass die Trinitätsantinomie eine antinomische Wahrheit anzeigt. *Nota bene*: Bei einer antinomischen Wahrheit kann der Versuch eines Menschen, sie widerspruchsfrei auszudrücken, nur damit enden, sie *nicht* auszudrücken, sondern etwas anderes, was diese Wahrheit nicht trifft, sondern (mehr oder weniger) „daneben liegt“. Jeder solcher Versuch endet bei einer religiösen, in Gestalt von etwas logisch widersprüchlichem offiziell (kirchlich) kodifizierten antinomischen Wahrheit unweigerlich in Häresie. Andererseits ist es aber gewiss *eine verkehrte Glaubensmentalität*, es sich mit einer antinomischen Formel bequem zu machen, sie am Ende gedankenlos herunterzuleiern und sich nicht weiter mit ihr zu befassen. Der Glaube an eine antinomische Wahrheit lebt letztlich nur aus den Versuchen und durch die Versuche, ihre Antinomie aufzulösen und die Wahrheit, die widerspruchsfrei von uns nicht zur Gänze gesagt werden kann, widerspruchsfrei zu sagen.

## Verwendete Literatur

- BAUR, Ferdinand Christian: *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Theil. Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode von Chalcedon, Tübingen 1841: Osiander.
- BECKER, Hansjakob u. a. (Hg.): *Geistliches Wunderhorn*. Große deutsche Kirchenlieder, München 2009: C. H. Beck.

- BULGAKOV, Sergius: *The Lamb of God*, aus dem Russischen ins Englische übersetzt von Boris Jakim, Grand Rapids 2008: Eerdmans.<sup>34</sup>
- MEIXNER, Uwe: Die fundamentale Zusammensetzung der Gegenstände und die Einfachheit Gottes. Eine axiomatisch-logische Rekonstruktion, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016: Aschendorff, 153–230.
- MEIXNER, Uwe: *Liebe und Negativität*, Münster 2017: Aschendorff.
- MEIXNER, Uwe: Logischer Zwang und philosophische Freiheit, in: M. Blay/Th. Schärtl/Ch. Schröer/Ch. Tapp (Hg.): „Stets zu Diensten?“ *Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019: Aschendorff, 261–275.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Zürich 1977: Diogenes.
- STEVENS, Wallace: *The Palm at the End of the Mind. Selected Poems and a Play*, New York 1972: Vintage.

<sup>31</sup> Die russische Originalausgabe erschien bereits 1933.