

Trinität und Schöpfung

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2017. "Trinität und Schöpfung." In Der dreifaltige Gott: christlicher Glaube im säkularen Zeitalter; für Gerhard Kardinal Müller, edited by George Augustin, Christian Schaller, and Sławomir Śledziewski, 153–68. Freiburg im Breisgau: Herder. <https://doi.org/10.15496/publikation-54180>.

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>



Trinität und Schöpfung

1. Das scholastische Axiom des ungeteilten göttlichen Handelns in der Schöpfung

(1) Zu den Grundsätzen des westlichen Trinitätsdenkens, die seit Augustinus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein unbestritten geblieben sind, gehört die Überzeugung, dass jegliches Handeln Gottes „nach außen“, d. h. in seiner Schöpfung, als ungeteilt-gemeinsames Handeln aller drei göttlichen Personen zu gelten hat, bedingt durch die eine Handlungskraft und das ihr zugrundeliegende eine göttliche Wesen, mit dem die drei Personen real identisch sind.¹ Beispielhaft sei eine Formulierung des Jesuiten Francisco Suárez (1548–1617) zitiert: „In Gott liegt der ganze Grund des Handelns in der Natur bzw. dem göttlichen Willen. Die Personen als solche aber üben keinen eigentümlichen Einfluss auf die Handlungen nach außen aus, und deswegen werden die Handlungen nach außen ‚in der Dreieinigkeit ungeteilte‘ genannt, wie ja auch Natur, Wille und Macht ungeteilt sind“². Das so begründete Axiom der *opera indivisa ad extra* hat weitreichende Konsequenzen. Es erkennt die Dreipersonalität Gottes zwar als *conditio sine qua non* aller göttlichen Hand-

¹ Vgl. dazu ausführlich: Th. Marschler, *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Ein Grundaxiom der Trinitätstheologie in augustinischer Tradition, in: B. Göcke / R. Schneider (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der analytischen Theologie und Religionswissenschaft*, Regensburg 2017, 73–109.

² F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (DM) 34.7.6 (*Opera omnia* XXVI, Paris 1861, 413b): „... in Deo tota ratio agendi est natura seu voluntas divina; personalitates autem, ut tales sunt, non habent proprium influxum in actiones ad extra, et ob hanc causam actiones ad extra dicuntur indivisae in Trinitate, sicut est etiam indivisa natura, voluntas et potentia.“

lungsvollzüge an, weil faktisch nur diese drei Personen Träger des Wesens und Subjekte des Wirkens sind, aber liefert zugleich die Begründung dafür, weshalb die geschöpfliche Wirkung die dreipersonliche Beschaffenheit ihres göttlichen Urhebers nicht zur Erscheinung bringt,³ sondern allein dessen Wesen widerspiegelt. Denn das Wesen als Wesen wird durch die Personen nicht konstituiert, sondern kann vorgängig zur konkreten Weise der personalen Subsistenz beschrieben werden. Darum lässt sich ein rationaler Beweis der Trinität allein aus den Schöpfungswerken nicht führen und wird die Annahme eines nicht-trinitarischen göttlichen Schöpfers (d. h. eines monopersonalen Gottes) als durch das philosophische Denken nicht widerlegbare These anerkannt. Eine trinitarische Deutung der Schöpfung setzt notwendig die Offenbarung der göttlichen Trinität in einem von der Schöpfung selbst unterschiedenen Akt der Selbstmitteilung voraus. Neben der Feststellung echter Beziehungen der göttlichen Personen zu den Kreaturen vermag sie auch Aspekte des göttlichen Wirkens in der Welt einzelnen Personen in appropriativer Weise zuzuordnen.⁴

Wenn man argumentativ eine Alternative zur referierten These entwickeln will, stehen zwei Wege offen. Entweder müsste man zu beweisen versuchen, dass die Annahme eines monopersonalen Gottes, der Schöpfer sein soll, zu denkerischen Inkonsistenzen führt, welche unter der Prämisse einer Dreipersonalität verschwinden. Oder es wäre aus der Perspektive der geschöpflichen Wirkungen aufzuzeigen, dass sie ausschließlich bzw. in erheblich besserer Weise durch Rückführung auf ein dreipersonales Ursprungsprinzip als durch die Gründung im ungeteilten göttlichen Wesen erklärbar werden. Ich möchte zwei Argumentationen aus der Trinitätstheologie der Gegenwart vorstellen, die beide Strategien miteinander verknüpfen, und sie anschließend kurz diskutieren.

³ Vgl. F. Suárez, DM 34.7.13 (Opera omnia XXVI, Paris 1861, 416b): „Sicque dicere solent Theologi, trinitatem personarum in Deo per se non requiri ad creationem ex parte ipsius actionis, tamen ex parte Dei per se ac necessario supponi, quia pertinet ad personalem Dei constitutionem, et prius est ac per se praerequisitum, ut Deus sit in se plene ac perfecte substantialiter constitutus, quam ut ad extra operetur.“

⁴ Vgl. beispielhaft D.-M. Cabaret, *L'étonnante manifestation des personnes divines. Les appropriations trinitaires chez saint Thomas*, Paris 2015.

2. Zwei Argumente zugunsten der Unmöglichkeit eines monopersonalen Schöpfergottes

(1) Ein erstes Argument lautet in seinem Kern: Es kann nicht überzeugen, als Schöpfer einer Welt, die sich als Einheit in Vielheit präsentiert, einen monopersonalen Gott anzunehmen. Nur wenn Gott als Vielheit von Personen die Einheit seines Wesens realisiert und wenn diese Vielheit konstitutiv für die Wesenseinheit ist, wird er als Urgrund der Schöpfung verstehbar, die durch Einheit und Vielheit gleichermaßen ausgezeichnet ist. Sehr prägnant formuliert diesen Gedanken der katholische Dogmatiker Gisbert Greshake (*1933) in seiner bekannten Monographie zur Trinitätstheologie, offensichtlich inspiriert durch Hans Urs von Balthasar⁵: „Wo Sein nicht als *Communio*, als ursprüngliche Einheit von Identität und Differenz gedacht wird, stellt sich die Frage, wie Gott denn überhaupt Schöpfer zu sein vermag, auf welche Weise denn überhaupt aus einer differenzlosen Einheit Vielheit entspringen kann. Aus einer kompakten Einheit kann Vielheit nur werden durch Zerfall der Einheit. Wodurch aber zerfällt sie, wenn es außer ihr nichts gibt? [...] Wenn in Gott keinerlei Differenzen sind, kann er auch kein differentes (endliches) Sein aus sich entlassen, es sei denn, Gott setzte sich selbst gegen das Nichts ab. Dann aber wäre – so Gustav Siewerth und in seinem Gefolge Johann Baptist Lotz – ‚das Nichtsein die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung Gottes‘“⁶. Greshake erläutert diese Argumentation kurz darauf noch eingehender: Aus einem Absoluten, das reine Identität wäre, könnte nichts Endliches hervorgehen; endliche Vielheit kann es nur geben, wenn die göttliche Ursache ebenfalls echte Vielheit in sich einschließt. Da es aber das Endliche ohne Zweifel gibt, steht man vor folgender Alternative: Entweder gehört das Sich-Unterscheiden Gottes vom Endlichen bei dessen Setzung zur Selbstidentität Gottes; dann wird Gott selbst verendlicht. Dies wäre das hegelianische Modell einer dialektisch-prozesshaften Konstitution des Absoluten vermittelt einer Selbst-

⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Vierter Band: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, bes. 71–74.

⁶ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 222. Das Zitat ist aus J. B. Lotz, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth*, in: *ThPh* 60 (1985), 69.

entäußerung ins Endliche. „Oder aber, das Nicht, die ‚Andersheit‘, muß ursprünglich zum Absoluten selbst, nämlich zu Gott als dem trinitarischen Gott gehören. Sie muß ursprünglich anderes göttliches Subjekt sein: der Sohn“⁷. Darum ist nach Greshake das trinitarische Verständnis Gottes die Lösung des Problems: Weil in den drei „differenten Personen der Trinität [...] ein wirkliches Nicht- und Anderssein immer schon mitgegeben“ ist,⁸ gibt es in Gott nicht bloß einen positiven Urgrund für die Einheit der Welt – d. i. das eine göttliche Wesen –, sondern auch für jene Pluralität, durch die das Geschöpfliche gleichermaßen geprägt ist; dieser Grund liegt in der innergöttlichen Ur-Unterscheidung des Sohnes vom Vater, die umgriffen ist vom Heiligen Geist. Den Heiligen Geist bezieht Greshake in sein Modell dadurch ein, dass er ihm – gemäß der innertrinitarischen Rolle als „Band“ zwischen Vater und Sohn – auch für das Gott-Welt-Verhältnis die Funktion der Vermittlung zwischen der väterlichen Transzendenz gegenüber der Welt und ihrer im Sohn ermöglichten Gründung zuschreibt: Das „In-Sein der Schöpfung in Gott (bzw. die gleiche Aussage in umgekehrtem Bild – das In-Sein Gottes in der Schöpfung)“ hat dann „seinen Grund in ihrer Teilhabe an der verbindenden und vereinigenden Gegenwart des Geistes“⁹. Der Kerngedanke, dass es nur mit Hilfe einer trinitarisch gegründeten Ontologie gelingen kann, den Antagonismus zwischen Einem und Vielem so zu lösen, dass weder das göttliche Eine in die geschöpfliche Vielheit aufgelöst noch die Mannigfaltigkeit des Geschöpflichen vom göttlichen Einem aufgesogen und in seiner Eigenwertigkeit negiert wird, findet sich mittlerweile auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen¹⁰ und besitzt Anknüpfungspunkte in prominenten Trinitätstheologien der Gegenwart – nicht nur beim schon erwähnten Hans Urs von Balthasar¹¹, sondern mit Varianten

⁷ Greshake, *Der dreieine Gott*, 223.

⁸ Ebd. 224.

⁹ Ebd. 241.

¹⁰ Vgl. *Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe Nr. 83)*, Bonn 2006, n. 27, S. 32f.; n. 30, S. 35.

¹¹ Vgl. auch H. U. von Balthasar, *Theologik. Zweiter Band: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 165 f.

auch bei Walter Kasper¹² oder Colin Gunton, der aufgrund der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit im dreieinigen Gott sogar fordert, Einheit in Vielheit (d. h. Relationalität) als transzendente Bestimmung alles Seienden (des göttlichen wie des endlichen) anzuerkennen.¹³ Eine solche trinitarische Ontologie lässt sich dann auf vielerlei Weise in deskriptiven wie normativen Aussagen über die geschöpfliche Welt konkretisieren.

(2) Ein zweites Argument, das häufig gegen die Denkmöglichkeit eines nicht-trinitarischen Schöpfergottes ins Feld geführt wird, lautet: Unter Voraussetzung einer relationalen Konstitution von Personalität und der Interpersonalität echter Liebe müsste ein monopersonaler Gott notwendig die Beziehung zu geschöpflichen Personen suchen, sofern Liebe, die nur interpersonal realisierbar ist, zu seinen Wesenseigenschaften zählen kann. Damit aber gerieten die Freiheit Gottes, die ihm als Schöpfer nicht fehlen darf, und letztlich sogar die Gott-Welt-Differenz als solche in Gefahr. Die Beziehung auf Geschöpfliches hin wäre für einen liebenden Gott geradezu wesens-notwendig. Dagegen wird in der christlichen Trinitätslehre Gott als ursprüngliche Gemeinschaft dreier Personen verstanden, in der vollkommene (interpersonale) Liebe vorgängig zur Schöpfung und unabhängig von allen Geschöpfen real ist. Nur ein solcher Gott kann deswegen wahrhaft freier Ursprung der Schöpfung, d. h. Schöpfer im biblischen Verständnis sein. Auch dieses Argument ist in der Theologie des 20. Jahrhunderts weit verbreitet.¹⁴ Leo Scheffczyk (1920–2005) trägt es in seiner Gotteslehre folgendermaßen vor: „Die Relation, die Gott nach außen setzt, kann [...] nur ein Abbild seiner inneren Relationalität sein. Anders wäre nicht auszuschließen, daß der solipsistisch existierende Gott auf die Relation zur Schöpfung und zum Menschen angewiesen wäre. Wenn man das geschaffene Personsein des Menschen dialogisch versteht,

¹² Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, 355.359 f.

¹³ Vgl. C. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Oxford 1993. Ähnlich spricht Balthasar in Anlehnung an G. Siewerth von „Liebe“ als dem „Transzendente schlechthin“; vgl. Balthasar, *Theologik II*, 159–164. Greshake schließt sich an; vgl. *Der dreieine Gott*, 443–453.

¹⁴ Vgl. etwa M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München ⁶1960, 344; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ²1983, 364.

muß man die trinitarischen Relationen als Urbild voraussetzen; denn sonst würde Gott seine Relationalität bzw. seine Personalität erst durch den Welt- und Menschenbezug erhalten: die innerlich widerspruchsvolle Vorstellung von der Notwendigkeit der Schöpfung und dem Gottwerden des Absoluten im Relativen“¹⁵. Um die Freiheit des Schöpfergottes zu wahren, ist es notwendig, dass man „das Gegenüber der Liebe Gottes in einem gleichwesentlichen Du denkt, d. h. konkret in seinem Logos. Nur so ist die für das personale Mitsein notwendige Entsprechung gewahrt, und zwar auf gleicher Ebene, auf der Ebene des einen göttlichen Lebensvollzuges“¹⁶. Gottes liebende Beziehung zur Schöpfung bildet dann das innergöttliche Beziehungsgefüge ab, in dem die wesenhafte Liebe Gottes bereits von Ewigkeit her vollkommen realisiert ist, aber bleibt gegenüber der Relation nach außen doch vollkommen unabhängig.

3. Kritische Anfragen

Beide Argumentationen, die wir skizziert haben, entfalten eine starke Suggestivität und eröffnen zahlreiche Möglichkeiten theologischer Applikation. Allerdings bieten sie auch Anlass für kritische Rückfragen, von denen ich einige benennen möchte.

(1) Mit Blick auf die Argumentation Greshakes erscheint es fraglich, ob die Voraussetzung trinitarischer Differenzen in Gott tatsächlich jenen entscheidenden Vorteil für die Erklärung der Differenzrelation zwischen Gott und Geschöpfen bietet, den der Verfasser annimmt. Offenbar sollen zwei Phänomene mit Rückbezug auf den trinitarischen Gott erschlossen werden: erstens das Faktum, dass überhaupt geschöpfliche Vielheit aus einem göttlichen Grund hervorzugehen vermag, ohne dass dieser sich selbst verendlicht, und zweitens die Tatsache, dass die geschöpfliche Welt *als* Abbild Gottes Einheit in Vielheit ist.

¹⁵ L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik 2)*, Aachen 1996, 379 f. Zum größeren Kontext dieser Aussagen im Werk Scheffczyks vgl. Th. Marschler, *Trinitarische Gotteslehre bei Leo Scheffczyk*, in: J. Nebel (Hg.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920–2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart*, Regensburg 2017, 79–106.

¹⁶ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, 412.

(a) Das erste Problem will Greshake mit Verweis auf den Sohn als ursprüngliche „Andersheit“ in Gott lösen. Nun haben alle orthodoxen Trinitätskonzepte die relationale Differenz zwischen Vater und Sohn *innerhalb* des einen göttlichen Wesens angesetzt. Durch die Gegenübersetzung zweier wesensgleicher göttlicher Personen aber wird die ontologische Differenz zwischen Gott und Geschöpf, Unendlichem und Endlichem, die nach Vermittlung verlangt, nicht unmittelbar berührt. Auch wenn man den personalen Logos als immanenten Ausdruck des göttlichen Wesens versteht, in dem zugleich die Schöpfung ihrer Möglichkeit nach gründet, bleiben daher alle Probleme, wie der Gegensatz zwischen Gott und Welt zu erklären ist, in ungemilderter Schärfe erhalten, vor denen man auch bei der Inbeziehungsetzung eines monopersonalen Gottes zur Welt stünde; denn die „Andersheiten“, deren Entsprechung hier behauptet wird, sind in Wirklichkeit von verschiedener Art. Man kann diese Feststellung nur dadurch zu umgehen versuchen, dass man entweder (was Greshake nicht tut) die Vater-Sohn-Differenz prinzipiell subordinatianistisch auslegt, womit man zum Monopersonalismus zurückkehren würde, weil nur der Vater im eigentlichen Sinne Gott wäre, oder indem man einen innergöttlichen Akt subordinierender Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater behauptet und damit in den Vollzug des Verhältnisses beider die Differenz „ungeschaffengeschaffen“ bzw. „unendlich-endlich“ bereits einführt. Letzteres scheinen einige moderne Trinitätstheologen (wie von Balthasar) anzuzielen, wenn sie schon innergöttlich von einer „Kenose“ des Sohnes sprechen.¹⁷ Dieses Argument erweckt nicht nur den Eindruck einer klassischen *petitio principii*, indem in den (absoluten) Erklärungsgrund das zu Erklärende (das Endliche) hineinverlegt wird. Es verschiebt auch das Problem, wie neben dem Unendlichen das Endliche bestehen kann, nur auf die höhere Ebene des göttlichen Prinzips selbst, und dies um den Preis der Annahme einer Quasi-Geschichte Gottes vor der Schöpfung und der Annäherung an Mo-

¹⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 300–303. In der neueren amerikanischen Trinitätstheologie wird eine vergleichbare These unter dem Stichwort „*eternal functional subordination*“ diskutiert; vgl. resümierend B. A. Ware / J. Starke (ed.), *One God in Three Persons: Unity of Essence, Distinction of Persons, Implications for Life*, Wheaton/Ill. 2015.

delle dialektischer Theogonie. Man kehrt damit zu Konzepten der Selbstvermittlung Gottes als Selbstverendlichung zurück, wie sie Greshake ausdrücklich vermeiden wollte. Die Frage, wie Gott eine von sich verschiedene Welt zu erschaffen vermag, würde in die nicht weniger heikle Frage vorverlagert, ob und wie sich eine wahrhaft göttliche Person immanent-trinitarisch verendlichen kann.¹⁸

(b) Während in Greshakes Modell eine der innergöttlichen Differenzen („Der Vater ist nicht der Sohn“) die Gott-Welt-Differenz vorausbildet, wird die Unterscheidung zwischen Vater/Sohn und Geist nicht als weitere Differenz, sondern als Vermittlung der ersten (innergöttlichen) und ebenso als Vermittlung der Differenz zwischen Gott und Welt verstanden. Die Abhängigkeit des Gesamtarguments von dialektischen Modellen der Trinität wird hier noch deutlicher als im ersten Schritt. Versteht man dagegen mit der traditionellen Trinitätstheologie die Wesenseinheit der göttlichen Personen als Grundlage der Lehre von den innergöttlichen Hervorgängen, gibt es in Gott keine Differenz zwischen Vater und Sohn, die durch den Geist zu überbrücken wäre; vielmehr „verbindet“ der Geist die ersten beiden Personen durch dasjenige Moment, das seine Identität mit diesen ausmacht: nämlich die gemeinsame Wesenheit, die (als in Vater und Sohn subsistierend) Prinzip der Hervorbringung des Geistes ist. Genauso wenig, wie die personale Differenz von Vater und Sohn im eigentlichen Sinn die ontologische Differenz Gott-Geschöpf vorwegnimmt, kann der Geist als innertrinitarisches Band mit der Vermittlung dieser Differenz gleichgesetzt werden.

(c) Greshake argumentiert weiter, dass das Nichts in problematischer Weise Bedingung für ein Schöpferhandeln Gottes würde, wenn es für die Schöpfung nicht schon in Gott selbst einen positiven Bezugspunkt gäbe. Hier ist zunächst die Formel „Schöpfung aus dem Nichts“ zu erklären. Selbstverständlich kann kein Theologe behaupten, das „Nichts“ sei (positive) Möglichkeitsbedingung oder realer Bezugspunkt für Gottes Schöpfungswerk. „Aus dem

¹⁸ Vgl. auch Th. Marschler, *Kenosischristologie. Strukturen und Probleme*, in: J. Knop / M. Lerch / B. J. Claret (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. FS K.-H. Menke, Regensburg 2015, 101–128.

Nichts“ geschieht die Erschaffung der Dinge nur insofern, als in ihr kein bereits real existierendes geschaffenes Subjekt und keine geschaffene Form irgendeine Mitursächlichkeit ausübt. Der positive Grund für die Schöpfung aber ist in der göttlichen Wesensfülle selbst zu suchen, sofern sie die Möglichkeit der Geschöpfe in idealer Form einschließt. Schöpfung „aus dem Nichts“ ist von den Theologen stets aus einer Hinwendung Gottes auf sein eigenes Wesen erklärt worden, sofern darin die Möglichkeit aller Dinge – sogar in ihrer Individualität¹⁹ und Pluralität²⁰ – ebenso angelegt sein muss wie Gottes Selbstunterscheidung von allen Gestalten partizipativer Seinshabe. Ob Gott die möglichen Dinge, die er als sekundäre Objekte seines Erkennens und Liebens vom primären Objekt des eigenen Wesens unterscheiden kann, dabei nur in sich oder auch in ihnen selbst erfasst (was sogar eine gewisse logische Eigenständigkeit der Possibilia gegenüber dem Wesen Gottes bedeuten würde), war innerhalb der Schultheologie heftig umstritten,²¹ spielt aber in der vorliegenden Frage keine entscheidende Rolle. Es reicht festzuhalten, dass die Identität des Erkennens Gottes mit seinem Wesen, in welchem die Möglichkeit alles Geschöpflichen von Ewigkeit her gründet, bzw. (für unsere Erkenntnis) die transzendente Verwiesenheit Gottes in seinem Erkennen auf dieses Wesen bereits einen hinreichenden Anknüpfungspunkt für die Suche nach einem positiven Grund für die geschöpfliche „Einheit in Vielheit“ darstellt. Dieser Rekurs ist sogar einleuchtender als der Hinweis auf die Trinität, da von der Unendlichkeit des Wesens her die prinzipiell endlose Vielheit des Geschöpflichen verstehbar wird, die in der trinitarischen *Communio* keine Entsprechung hat. Der Schritt vom idealen Sein der Dinge in Gott zur kontingent-freien Setzung „außerhalb ihrer Ursache“ und doch nicht getrennt von ihr, also die Verwirklichung des in Gott von Ewigkeit her Möglichen durch endliche Anteilgabe am göttlichen Seinsakt, wird auch in den Modellen christlich-trinitarischer Gotteslehre nicht vollständig begreifbar.

¹⁹ Vgl. Suárez, *De Deo uno* 3.5.10–12 (*Opera omnia* I, Paris 1856, 212a–b).

²⁰ Vgl. ebd. 3.5.17 (I, 213b).

²¹ Vgl. dazu J. Schmutz, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole (1540–1767)*, Diss. Brüssel – Paris 2003.

Hier stehen wir vor dem nicht weiter auflösbaren Geheimnis der freien Allmacht Gottes.

(d) Eine zu enge Parallelisierung der interpersonalen Differenzbeziehung zwischen den göttlichen Personen und der Gott-Welt-Relation kann sogar zu neuen spekulativen Problemen führen, sofern sie mit dem Postulat verbunden wird, dass auch letztere von Anfang an als strikt interpersonales Bundesverhältnis gedacht werden muss. Tatsächlich hat Greshake diesen Schritt in seiner 2014 erschienenen *Mariologie*²² vollzogen. Er vertritt dort die These einer ursprünglichen, aller Ausdifferenzierung vorangehenden (quasi-)personalen Einheit der Schöpfung in bzw. als „Maria“, die dem Logos in einer „primordialen Vermählung“ geeint sein soll.²³ Von vielen internen Schwierigkeiten abgesehen, die etwa den ontologischen Status dieser „Ur-Maria“ oder die Annahme einer vorzeitlichen Bundesgeschichte des Logos mit ihr betreffen, beweist dieses Postulat erneut, dass die Vermittlung geschöpflicher Einheit in Vielheit durch trinitarische Ontologie nicht überzeugend gelöst wird. Denn wenn die Schöpfung als von Gott angesprochene und antwortende personale Ur-Einheit verstanden werden soll, stellt sich die Frage von Neuem, wie diese Einheit zur Ausdifferenzierung gekommen ist – nicht bloß in die ontologische Vielheit des Geschöpflichen, sondern sogar in kreatürliche Freiheiten hinein, die sich dem ursprünglichen Bundesschluss verweigern und als solche weder im Logos noch in der Maria-Ecclesia ihr Urbild besitzen können. Auch das *mysterium iniquitatis* wird durch trinitätstheologisch vermittelte Erklärungsansätze nicht überzeugender erklärt als durch die Rückführung der Kreaturen auf ihr reines, unbestimmtes Mög-

²² G. Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, hier bes. 490–569.

²³ Vgl. ebd. 544: „So ist die Schöpfung einerseits von Gott radikal unterschieden, andererseits zugleich auf ihn radikal bezogen, ja durch ein radikales In-Sein in Gott bestimmt. Dies wird – wie schon skizziert [...] – letztlich nur verständlich auf einem trinitätstheologischen und marianischen Hintergrund: Als ‚verbum in Verbo‘ ist die Schöpfung hineingenommen in die ‚Differenz‘ von Gott Vater und Sohn (vereint im Geist der Liebe), so dass auch die Differenz von Schöpfung und Schöpfer noch einmal in das In-Sein in Gott aufgenommen ist und hier in einem reinen, durch radikale Relationalität und Transparenz ausgezeichneten Sein, d. h. konkret: in ‚Maria‘ subsistiert.“

lich-Sein in Gottes Wesen, das sich in der Kontingenz ihres realen Seins widerspiegelt.

(2) Das zweite der von uns angeführten Argumente fordert im Ausgang von einem relationalen Personbegriff eine vollkommene interpersonale *Communio* in Gott (konkret: die Trinität) als Bedingung dafür ein, dass Gott ein *freies* Verhältnis gegenüber geschaffenen Personen einzugehen vermag. Es hat deswegen größeres Gewicht, weil die Rede von einem *amor mutuus* bzw. echter Freundschafts- und Liebesbeziehung zwischen den trinitarischen Personen bereits in der theologischen Tradition verbreitet (wenn auch nicht unumstritten) war und dort zumindest immanent-trinitarisch als Prinzip herangezogen wurde, um den Hervorgang des Heiligen Geistes zu erklären. Fraglich bleibt aber, ob auf der Grundlage einer Trinitätstheologie als der „nur ganz vollzogene[n] ethische[n] Idee Gottes“²⁴ innergöttliche *Koinonie* auch als alternativlose Möglichkeitsbedingung des Schöpfungshandelns erwiesen werden kann.

(a) Wenn wir das Argument, wie Scheffczyk es vorgetragen hat, als gültig voraussetzen, müssen wir zunächst fragen, was es exakt beweist. Gezeigt wäre mit ihm, dass Gott in sich Gemeinschaft dreier interagierender Personen sein muss, weil Liebe nicht anders als ein responsorisches Beziehungsgeschehen gedacht werden kann. Nur wenn diese vollkommene und notwendige Liebe innerhalb Gottes realisiert ist, kann Gott auch in Freiheit ein Verhältnis der Liebe zu kontingenten Personen eingehen. Dieser letzte Punkt hat insofern eine Entsprechung in der scholastischen Tradition, als auch sie davon ausgeht, dass Gottes Liebe zunächst als vollkommenes Selbstverhältnis zu denken ist, bevor man (sekundär) von einer Liebe Gottes zu den realen Geschöpfen sprechen kann. Allerdings wird von den Scholastikern als proprietäres Objekt dieser notwendigen Liebe das göttliche Wesen, nicht aber eine andere göttliche Person benannt. Deshalb schließen sie einen monopersonalen Gott, der durch dieses Selbstverhältnis bestimmt wäre, als Schöpfer nicht grundsätzlich aus. Dies hat schon Scheeben richtig erkannt, wenn er schreibt: „Man fürchtet, ohne Annahme der Trinität dem

²⁴ So die Qualifizierung eines protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts: Th. A. Liebner, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip* dargestellt, Erster Bd., 1. Abt., Göttingen 1849, 66.

Pantheismus zu verfallen, oder wenigstens den Pantheismus nicht allseitig überwinden zu können, was doch eine Hauptaufgabe der Philosophie sei. Doch warum diese Furcht? Genügt es nicht, um den Pantheismus zu widerlegen und auszuschließen, die Existenz des einen, selbstständigen, unendlichen, persönlichen Gottes nachzuweisen? Kann man keinen Begriff von der Einheit des wahren Gottes haben ohne den Begriff der Trinität? – Aber die Tätigkeit Gottes, sagt man, wird sie nicht notwendig als eine Entwicklung Gottes in der Welt erscheinen, wenn wir nicht nachweisen können, daß sie im Innern der Gottheit produktiv ist? Auch das nicht. Wir begreifen Gott als unendlich tätig in der Erkenntnis und Liebe seiner selbst; wir begreifen, daß Gott deshalb sich selbst zu seiner Seligkeit genügt, und daher keiner Tätigkeit nach Außen bedarf. Wem das nicht genug ist, um jeden pantheistischen Gedanken ferne zu halten, den werden auch die innern Produktionen in Gott nicht eines Bessern belehren“²⁵.

(b) Alle starken Modelle einer Communio-Trinität stehen vor der Frage, ob es wirklich gelingt, die Wesenseinheit und -vollkommenheit Gottes überzeugend zu verteidigen, wenn man sie in ein Vermittlungsverhältnis dreier Personen verlegt. Sind die Personen erst „göttlich“, weil bzw. indem sie miteinander in Verbindung stehen? Oder ist nicht die Fruchtbarkeit des schon im Vater vollkommenen göttlichen Wesens Grund jenes vom Vater her ansetzenden ewigen Hervorgangsgeschehens, aus dem für unser Begreifen die Dreiheit der Personen resultiert? Dann wäre eben dieses Gottsein auch Grund der perichoretischen Liebe der Personen und somit primäres Objekt der Selbstbejahung Gottes, nicht aber ein personales Gegenübersein.

(c) Noch radikaler lässt sich fragen, ob die im menschlichen Bereich anzutreffende relationale Struktur von Personalität und die interpersonale Realisierungsgestalt von Liebe überhaupt unmittelbar auf Gott übertragbar sind. Kann Gott nur „wahrhaft göttlich lieben“, wenn er nicht bloß sein eigenes Wesen von Ewigkeit her bejaht, sondern als Vater wesensgleiche Personen liebt, und zwar nicht mehr und weniger als zwei? Oder gilt die Feststellung, dass

²⁵ M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Hg. von J. Höfer (Gesammelte Schriften II), Freiburg 1941, 105.

ein Liebender unweigerlich der Antwort eines personalen Gegenübers bedarf, um lieben zu können, nur im Bereich kreatürlicher Unvollkommenheit? Die Sorge darum, dass ein monopersonal „einsamer“ Gott irgendwie unglücklich bliebe und somit auf ein geschöpfliches Gegenüber angewiesen wäre, wenn er lieben wollte, setzt eine Univozität in der Bestimmung menschlicher und göttlicher Personalität voraus, die zumindest nicht unmittelbar evident ist. Zwar hat dieses Argument, wie schon angedeutet, in der Tradition durchaus Anknüpfungspunkte.²⁶ Es hat allerdings auch christliche Theologen gegeben, die das Staunenswerte der Schöpferliebe Gottes gerade darin sehen wollten, dass diese Zuwendung weder eine bloße Reduplikation notwendiger innergöttlicher Beziehungsverhältnisse noch eine aus der Not des Alleinseins geborene Partnersuche im Endlichen ist, sondern vielmehr das wahrhaft grund-

²⁶ Vgl. Thomas, S. th. I, 31, 2 c.: „Vitandum est etiam nomen solitarii, ne tollatur consortium trium personarum, dicit enim Hilarius, in IV de Trin., *nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus*“; I, 31, 3 ad 1: „licet Angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneae naturae, dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis, et multo minus solitudinem respectivam, per comparisonem ad aliquod praedicatum.“ Thomas legt damit eine für Gott selbst adäquate personale Pluralität nahe, verbindet das Argument aber nicht mit dem Hinweis auf die Gefahr einer andernfalls notwendigen Verwiesenheit auf Geschöpfliches. Siehe auch Suárez, De trin. l. 1, c. 12, n. 11 (Opera omnia I, Paris 1856, 573a-b). Der Jesuit erkennt die Berufung auf die Vollkommenheit von Gemeinschaft und Freundschaft, die in Gott nur durch eine Personenunterscheidung erreichbar ist, als Kongruenzargument an, das aber nur unter Voraussetzung der Trinitätsoffenbarung und nicht a priori Geltung hat. Als Beispiel für einen ebenfalls der Gesellschaft Jesu entstammenden Theologen, der weitaus stärker an der rationalen Beweiskraft des Arguments zweifelt, dass ein „Deus solitarius“ der unendlichen Güte des göttlichen Wesens widerspräche, vgl. Petrus de Bugis, Tractatus de adorandae Trinitatis mysterio, Lyon 1671, l. 2, c. 3, n. 5 (87b): „Nam qui revelationem non suscipiat Philosophus, dicit ad bonitatem infinitam sufficere, quod se infinitis communicare possit creaturis. Item nec beatitudinem magis minui solitudine in Deo ob unitatem personae, quam ob unitatem naturae; quae licet una sit, reflectitur tamen tota in seipsam, et sibi instar infinitarum est, suos in seipsam circulariter revolvens amores.“

lose Sich-Verschenken eines Gottes, der als absolut liebenswürdige Güte sich in Ewigkeit selbst genug sein könnte, an das für ihn niemals absolut Liebenswerte. Auch das Moment der Freiheit göttlicher Selbstmitteilung an Geschöpfliches führt unter der Prämisse eines nicht-trinitarisch gedachten göttlichen Selbstverhältnisses darum nicht notwendig in eine Aporie, die allein der Trinitätsglaube auflösen könnte.

(d) Selbst wenn wir auf dem Boden einer kommunialen Trinitätstheologie unsere Ausgangsfrage positiv beantworten, also ein interpersonales Beziehungsgefüge von Vater, Sohn und Geist als unverzichtbare Voraussetzung für Gottes Zuwendung zu den Kreaturen annehmen, ist noch nicht erwiesen, dass die trinitarische *Communio* nach außen hin auch in der Differenzierung von Vater, Sohn und Geist *handelt*. Es wäre weiterhin in Erwägung zu ziehen, dass das Handeln nach außen, getragen von der interpersonalen *Communio*, nur dieser als *ganzer* zuzuschreiben wäre. Auch im geschöpflichen Bereich ist, um eine Analogie zu wählen, ein Verein mit drei Mitgliedern denkbar, der kraft seiner Verfassung erst handlungsfähig wird, sobald alle drei Mitglieder zu einem Konsens oder zu einer Mehrheitsentscheidung gelangt sind. Die daraus resultierende Handlung würde formal nicht den Einzelmitgliedern zugeschrieben, sondern dem durch sie konstituierten Vereinswillen insgesamt, dessen *opera ad extra* somit als „ungeteilt“ anzusehen wären. Wie auch immer man unter Voraussetzung einer göttlichen *Communio* interpersonale Übereinkunft erklären will – nach außen hin könnte sie ebenfalls ein im strengen Sinn ungeteiltes Handeln zur (notwendigen) Folge haben. Aus der Wirkung wäre dann die personale Verfasstheit der Ursache noch immer nicht erschließbar. Der Unterschied zum Erklärungsmodell der Scholastiker bliebe faktisch gering, und man versteht, weshalb auch sie Elemente eines Interpersonaldenkens in ihre Trinitätslehre recht unproblematisch integrieren konnten. Zur These eines trinitarisch differenzierten Handelns Gottes in der Schöpfung kommt man im Ausgang von einer *Communio*-Trinität erst dann, wenn man dafür offenbarungstheologische Argumente anführt, die es erlauben, bestimmte Dimensionen des göttlichen Wirkens in der Welt einzelnen Personen zuzuschreiben und die Relation der Welt zu ihrem Schöpfer trinitarisch auszudifferenzieren. Der Blick auf die Schöpfung allein macht

eine solche Deutung ebenso wenig zwingend wie der Ausgangspunkt bei drei wesensgleichen göttlichen Personen.

4. Fazit

Die Ausgangsfrage lautete: Führt die Annahme eines monopersonalen Gottes als Schöpfer der Welt notwendig in denkerische Widersprüche, durch die im schöpfungstheologischen Ausschlussverfahren das christliche Trinitätsbekenntnis als einzig plausible Lösung erwiesen werden kann? Die theologische Tradition hat diese Frage verneint, und auch die im Vorangehenden diskutierten Argumente legen keine Revision ihrer Antwort nahe. In Gottes Wesen ist das hinreichende Prinzip seiner Schöpfermacht zu finden, selbst wenn seine Personalität in einer aus christlicher Sicht inadäquaten Weise qualifiziert wird. Die Schöpfung ist Abbild seines Wesens, ohne dass sie unsere Vernunft mit Gewissheit auf eine Mehrzahl von personalen Subjekten, in denen dieses Wesen subsistiert, hinweist. Damit bleibt der Schöpfungsglaube aller monotheistischen Weltreligionen ein aus christlicher Perspektive zu achtender, weil der Vernunft nicht widersprechender Ausweis ihres Gottesbekenntnisses.²⁷ Der Anspruch, unter der Prämisse der Trinitätsoffenbarung die Schöpfung tiefer verstehen zu können, sofern in ihr auch das Bild des trinitarischen Gottes identifizierbar wird, braucht damit nicht aufgegeben zu werden. Im Gegenteil wird erst auf diesem Wege eine spezifisch christlich-theologische Sicht der Welt eröffnet, die sich der Freiheit einer Selbstmitteilung von Vater, Sohn und Geist verdankt, welche über das göttliche Schöpfungswirken hinausweist. „Denn das Werk spiegelt die Form ab, nach der und durch die es gebildet worden, und diese Form ist nur eine; wie die Sixtinische Madonna nicht zur Kenntnis Raphaels führt, sondern zur Kenntnis der entsprechenden Kunstidee in Raphael. Trotzdem aber erscheint, wenn der Schleier von oben her gelüftet worden,

²⁷ Die vom Zweiten Vatikanum in NA 3 gegenüber dem Islam zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung beruht wesentlich auf dessen Glaube an Gott als den „lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde“.

nun allsogleich dem übernatürlich erleuchteten Auge, bis tief in die Fundamente der Kreatur, bis tief in ihr Innerstes hinein die allwaltende und allordnende Spur des Dreieinigen“²⁸.

²⁸ C. M. Schneider, *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben*, Bd. 2, Regensburg 1886, 36.