

HERAUSFORDERUNGEN UND MODIFIKATIONEN DES KLASSISCHEN THEISMUS

unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von
Andreas Riester und Katharina Wiedemann

herausgegeben von
Thomas Marschler und Thomas Schärfl

Band 1
Trinität

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2019

Thomas Marschler und Thomas Schärfl

Zur Einführung: Christliche Trinitätstheologie als Modifikation des klassischen Theismus?

1. Die Fragestellung des Bandes

(1) Im vorliegenden Buch werden die Ergebnisse der ersten von zwei thematisch eng aufeinander abgestimmten Tagungen dokumentiert, die im Rahmen des internationalen *Analytic Theology*-Projekts 2017 und 2018 an der Universität Augsburg durchgeführt wurden. Das Arbeitsziel beider Konferenzen bestand darin, die Leitfrage des Gesamtprojekts, ob bzw. inwieweit die Kernüberzeugungen des klassischen Theismus weiterhin als Prämissen für eine zeitgenössische philosophische Theologie gelten können, in exemplarischer Auseinandersetzung mit zentralen theologischen Traditionsbeständen (vor allem der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologie) zu beleuchten. Dabei stand die Suche nach Anknüpfungsmöglichkeiten für neuere Modelle philosophischer und dogmatischer Gotteslehre in Abweichung vom klassischen Theismus (Prozessmetaphysik, Panentheismus, nicht-personale Gottesvorstellungen) ebenso im Fokus wie die Eröffnung unterschiedlicher Dialogräume: für das Gespräch zwischen theologischen und philosophischen Beiträgen zur Gotteslehre, zwischen eher historisch und eher systematisch ausgerichteten Ansätzen, zwischen Konzepten analytischer Theologie und primär am kontinentalen Erbe ausgerichteten theologischen Methoden.¹ Für die Umsetzung bot sich eine Konzentration auf diejenigen beiden Kerninhalte der christlichen Offenbarungstheologie an, deren spekulative Bearbeitung zu allen Zeiten in unmittelbarem Bezug zum Nachdenken über das Wesen Gottes stand: Trinität und Inkarnation.

(2) Für das Thema des ersten Teilbandes, die Trinitätstheologie, ist der erwähnte Zusammenhang leicht zu belegen.

(a) In der gegenwärtigen philosophischen Theologie kreisen viele Debatten um die Frage, ob ein metaphysisch konturierter Gottesbegriff, wie er gerne unter das (nicht selten pejorativ konnotierte) Schlagwort des „klassischen The-

¹ Insofern setzt der Band frühere Arbeiten im *Analytic Theology*-Projekt fort; vgl. Th. MARSCHLER/Th. SCHÄRFL (Hg.): *Eigenschaften Gottes*.

ismus“ gefasst wird,² noch zu verteidigen ist. Häufig wird diese Frage negativ beantwortet, wobei die Vorbehalte aus sehr unterschiedlichen, nicht immer miteinander kompatiblen Richtungen vorgetragen werden. Dementsprechend zahlreich sind alternative Gotteskonzepte, die man stattdessen in die Diskussion einbringt.³ Der Gott des klassischen Theismus wird als metaphysische Kopfg Geburt dargestellt: unwandelbar und ewig, damit aber auch leidenschaftslos und unfähig, in tragende Beziehungen zu seinen Geschöpfen einzutreten. Eine vergleichbare Kritik trifft in ihrer milderer Form – auch bei vielen christlichen Religionsphilosophen – einzelne göttliche Attribute (wie Einfachheit, Ewigkeit oder Allwissenheit),⁴ will aber gerade damit grundsätzlich den Gottesglauben gegen philosophische Einwände (epistemologischer, metaphysischer oder ethischer Art) stabilisieren – auch wenn dafür ein Bruch mit dem klassischen Theismus in Kauf genommen werden muss. In radikaleren Neukonzeptionen (meist auf der Basis monistischer Prämissen) wird das traditionelle Verständnis der Transzendenz Gottes selbst und im Zuge dessen fast notwendig seine Unterscheidbarkeit von der Welt in Frage gestellt.⁵ In manchen dieser Entwürfe, die Gott als Form- oder Finalursache des evolutionären kosmischen Prozesses begreifen,⁶ werden die Grenzen zu naturalistischen Welterklärungsmodellen durchlässig.

(b) Dieses Themenfeld ist selbstredend für die christliche Theologie von höchster Relevanz. Sie war auf der einen Seite in ihrer (schul-)wissenschaftlichen Gestalt, die sich seit dem Mittelalter herausgebildet hat und in allen konfessionellen Traditionen bis in die Gegenwart hinein nachwirkt, an der Ausformung des klassischen Theismus maßgeblich beteiligt. Andererseits hat sich dieser Theismus im Gefolge natürlicher Theologie nach der Aufklärung zunehmend von seinen theologischen Wurzeln emanzipiert. Diese Verselbständigung dokumentierte sich in Konzeptionen, die in unterschiedlicher Weise neuzeitlichem Subjektivitätsdenken verpflichtet sind. In idealistischer Tradition erscheint Gott als der sich selbst setzende und vermittelnde absolute Geist, wobei das Nicht-Göttliche meist in irgendeiner Weise als Moment in den Prozess der Selbstvermittlung integriert ist. Dies bedingt zwangsläufig eine Transformation des klassischen Theismus, die zwar keine komplette Verabschiedung seiner Kernelemente implizieren muss, aber vor allem Personalität mit dem Begriff des

² Vgl. O. WIERTZ: *Classical Theism*.

³ Vgl. die Klassifizierung der Diskussionsbeiträge bei Th. SCHÄRTL: *Introduction*, hier 13–16.

⁴ Vgl. als aktuelles Beispiel: R. T. MULLINS: *The End of the Timeless God*.

⁵ Vgl. etwa P. FORREST: *God without the Supernatural*.

⁶ Vgl. J. BISHOP/K. PERSZYK: *A Euteleological Conception of Divinity*.

Absoluten als unvereinbares Prädikat markiert. Die unverkennbar pan(en)theistische Färbung idealistischer Modelle, die in ihren (mit großer denkerischer Kreativität ausgeführten) Modulationen des christlichen Trinitätsmotivs besonders greifbar wird, hat bei theologischen Rezipienten aller Konfessionen rasch auch Unbehagen ausgelöst. Sie förderte die Hinwendung zu einem in die entgegengesetzte Richtung weisenden, gleichfalls vom neuzeitlichen Subjektenden geprägten Paradigma, das die Personalität Gottes in möglichst univokere Entsprechung zu menschlicher Subjekthaftigkeit konzipiert. Dieser „personale Theismus“ distanziert sich nicht bloß vom idealistischen Konzept des Absoluten, sondern reagiert zugleich auf das Wegbrechen natur-teleologischer Denkmuster und den Zerfall der leb- und kraftlosen Gottesvorstellungen des aufklärerischen Deismus. Sein Leitbild ist der welt-einrichtende und welt-richtende Herr, der menschliche Personen als seine Abbilder erschaffende und zur Vollendung berufende göttliche Akteur. Dieses Paradigma mit seiner Betonung der Freiheit, der Beziehungs- und Liebesfähigkeit Gottes war für christliche Theologen schon im 19. Jahrhundert so attraktiv (und ist es bis heute geblieben), dass man über die mit ihm verbundenen Schwierigkeiten gerne hinweggesehen hat. Zu ihnen gehört nicht bloß eine gesteigerte Anthropomorphismusanfälligkeit der Gottesrede, sondern auch die Tendenz zum Verzicht auf bestimmte Attribute, die im klassischen Theismus noch als unabdingbar für die Unterscheidung Gottes gegenüber der Kreatur angesehen wurden. Obwohl Gott an Personalität zunimmt, verliert er seinen Status als Inbegriff und Aufgipfelung ontologischer Prinzipien, der für die traditionelle *perfect being theology* charakteristisch war. Insofern ist in diesem Paradigma, selbst wenn es im Namen christlicher Orthodoxie vorgetragen wurde, die Abweichung von der westlichen Majoritätsposition oftmals nicht weniger deutlich als in den idealistisch-monistischen Konzeptionen.

(3) Theologisch wird dieser Verlust nicht selten als Befreiung gesehen, sofern die Krise des Gottesglaubens in der Moderne mit der Erosion seiner ontotheologischen Matrix in Verbindung gebracht wird, auf die er sich während des letzten Jahrtausends verpflichtet hat.⁷ Diverse theologische Neuansätze basieren auf der Überzeugung, durch die Lösung dieses Bandes das ursprüngliche biblische Verständnis Gottes endlich wieder ins Bewusstsein bringen und es damit der Gegenwart zugleich als Basis eines erneuerten Wirklichkeitsverständnisses erschließen zu können. Im Kontext dieser Überwindung des „Gottes der (griechischen) Metaphysik“ spielt für christliche Theologen/innen die Trinitätsthe-

⁷ Vgl. die instruktiven Fallanalysen bei Ph. DIXON: *Nice and Hot Disputes*.

matik eine zentrale Rolle.⁸ Der sich der Welt als trinitarische Lebens- und Beziehungsgemeinschaft geschichtlich mitteilende Gott, so wird argumentiert, bezeugt eine ursprüngliche ontologische Gleichwertigkeit von Einheit und Vielheit; die Präsenz von Komplexität im Innersten Gottes bietet den Schlüssel für das adäquate Begreifen des Weltsystems in seiner Gesamtheit und all seinen Dimensionen. Das göttliche Wesen wird als Inbegriff eines dramatischen Beziehungsverhältnisses verstanden, in dem alle die Schöpfung prägenden Bestimmungen wurzeln: Raum und Zeit, Interpersonalität und Gemeinschaft, ja Entzweiung von und Versöhnung mit Gott. „Trinitarische Ontologie“ bietet sich dann geradezu als Leitwort einer theologischen Reintegration moderner Theismuskritik an,⁹ wobei die personalen Charakteristika Gottes (nun primär in ihrer trinitarischen Perichorese betrachtet) in der Regel unangetastet bleiben.

(4) Aber ist Trinitätstheologie tatsächlich erst durch die Rezeption bestimmter Prämissen neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens und der ihm korrespondierenden Metaphysikkritik zur Herausforderung des klassischen Theismus geworden? Es ist keineswegs ausgemacht, dass die traditionelle christliche Theologie den Glauben an einen trinitarischen Gott einfach hin und jederzeit den Vorgaben philosophischer Theologie untergeordnet hat. So muss auch die Frage gestellt werden, ob nicht bereits die herkömmliche Trinitätstheologie – zumindest in einem bestimmten Umfang – kritische Impulse zur Formulierung eines Gottesbegriffs beigesteuert hat, der dann in seiner vollständigen (theologischen) Fassung nicht einfach hin mit einem Standardbegriff jenes „metaphysischen Gottes“ identifiziert werden kann, wie ihn die heutige Kritik vielfach ins Visier nimmt. Dieser Aspekt wird in den aktuellen Diskursen meistens ausgeklammert: Man blickt allein auf metaphysische Begriffe Gottes „als des einen“, ohne die in der christlichen Tradition immer auch präsenten Versuche zu berücksichtigen, die ihn gleichzeitig „als dreifaltigen“ ernst nehmen und deswegen angemessene Denkformen und Modelle zu entwickeln versuchen, die auf eine Implementierung des Trinitätsglaubens in den Rahmen metaphysischer Gotteslehre ausgerichtet sind, in der die Offenbarungsvorgabe leitend bleibt. So steht man in der Gefahr zu übersehen, dass die Trinitätslehre nicht einfach hin vom metaphysischen Gott „überwältigt“ wurde, sondern sein Konzept auch an zentralen Punkten transformiert hat.

⁸ Einen breiten Überblick unter dieser Hinsicht bieten Th. H. MCCALL: *Which Trinity?*; E. A. JOHNSON: *Der lebendige Gott*.

⁹ Vgl. exemplarisch G. GRESHAKE: *Der dreieine Gott*, 219–336.

2. Das Thema im gegenwärtigen Forschungsdiskurs

2.1 Zur Theismus-Debatte der Gegenwart

Wenn im Folgenden die im ersten Abschnitt skizzierten Zusammenhänge eingehender expliziert werden sollen, bietet es sich an, von derjenigen Kategorialisierung theistischer Konzeptionen auszugehen, die darin bereits verwendet wurde. Sie hat in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion interessante Verschiebungen erfahren, in deren Licht die Verbindung zum Trinitätsthema deutlicher konturiert werden kann. Denn mit ihrer Hilfe werden auch Modellbildungen in der Trinitätstheologie besser verstehbar und klarer auf ihre Konsequenzen und ihre Relevanz hin befragbar.

(1) In der Gegenwart wird unterschieden zwischen klassischem Theismus, personalem Theismus und im echten Sinne alternativen theistischen Spielarten.¹⁰

(a) Der *klassische Theismus* hält an einer strikten Analogielehre fest und ordnet Gott als Aufgipfelung in ein Gefüge von metaphysischen Prinzipien ein. Eine Konsequenz daraus ist, dass die Aseitität, die Einfachheit und die Ewigkeit Gottes unter keinen Umständen zur Disposition gestellt werden können. Das wirft die Frage auf, ob und wie Gott eine robuste Beziehung zu endlichen, zeitlichen, ganz von ihm abhängigen Wesen aufzubauen vermag.

(b) Der *personale Theismus* geht von einer eher univoken Verwendung bestimmter Prädikate, die sowohl Gott als auch dem Geschöpf beigelegt werden können, aus. Insbesondere die Personalität Gottes wird als prinzipiell vergleichbar mit menschlicher Personalität erachtet. Anliegen des personalen Theismus ist es, echte Beziehungen zwischen Gott und Mensch denkbar zu machen, um im Großen und Ganzen das Bild eines geschichtsmächtigen und an den Geschöpfen interessierten, ihnen in seiner Offenbarung personal gegenwärtigen Gottes zu skizzieren. Sollte es die Theoriebildung verlangen, werden im personalen Theismus die Einfachheit und Ewigkeit Gottes zur Disposition gestellt und die Aseitität Gottes so modifiziert, dass sie mit seiner Beziehungsfähigkeit vereinbar ist.

(c) *Alternative Gottesbegriffe* (Prozesstheologie, euteleologischer Theismus, Panentheismus, Panenconsciousness-Theism etc.) sind dadurch gekennzeichnet

¹⁰ Zur genaueren Unterscheidung zwischen den verschiedenen Modellen und insbesondere zur Ausdifferenzierung innerhalb der Alternativkonzepte vgl. Th. SCHÄRTL: Introduction, 13–16; ebenso K. WARD: *Concepts of God*; A. BUCKAREFF/Y. NAGASAWA (eds.): *Alternative Concepts of God*.

net, dass sie ebenfalls einige zentrale Attribute Gottes (bisweilen auch das seiner Personalität) zur Disposition stellen und im Detail eigene Akzente bei der Behandlung des Gott-Welt-Verhältnisses setzen. Dabei kommt es sehr oft zu neuen Verständniszugängen in Hinsicht auf das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz.

(2) Obwohl diese drei theistischen Kategorien (sieht man von der etwaigen internen Heterogenität und Vielfalt der genannten Ansätze ab) in der Frage nach dem richtigen, d.h. sowohl metaphysisch als auch in Hinsicht auf den für das religiöse Bewusstsein adäquaten Gottesbegriff rivalisieren, gibt es doch einige markante Berührungspunkte. Der klassische Theismus teilt mit dem personalen Theismus die Grundlage einer so genannten *Perfect Being-Theology*, also die Vorstellung, dass Gott – um Gott zu sein – das allvorzüglichste Wesen sein muss, dem somit alle Vollkommenheit aussagenden Attribute zukommen müssen.¹¹ Mit einer Reihe von alternativen theistischen Konzeptionen wiederum hat der klassische Theismus die Vorstellung gemein, dass Gott als Aufgipfelung und Inbegriff metaphysischer Prinzipien verstanden werden muss. Für den personalen Theismus gilt dies so nicht: Gott scheint diesen Prinzipien in manchen Spielarten zu unterliegen, in anderen eher kreativ gegenüberzustehen – in beiden Fällen ist er nicht ihr Inbegriff.

(3) Für die Verortung der Trinitätstheologie ergeben sich aus den genannten groben Kategorien ebenfalls sehr spezifische Möglichkeiten.

(a) Im Rahmen des *klassischen Theismus* erfolgte die Ausformulierung der Trinitätslehre unter der Vorgabe des kirchlichen Dogmas ohne Distanzierung von den Attributen der Aseitität, der Einfachheit und Einzigkeit Gottes. Die trinitarischen Personen haben dann beispielsweise den Status von subsistierenden Relationen oder von Subsistenzmodi der einen Substanz Gottes in ihrem inneren Verhältnis zu sich selbst.¹²

(b) Der *personale Theismus* – dies wird durch aktuelle Entwürfe bestätigt (vgl. Richard Swinburne oder William Hasker)¹³ – ist mehr oder weniger gezwungen, Trinität als Beziehungseinheit von drei wirklich distinkten, mit einem je eigenen Selbstbewusstsein und Aktionszentrum ausgestatteten Subjekten zu denken. Das Konzept eines personalen Gottes wird dabei in Richtung eines

¹¹ Zur genaueren Ausbuchstabierung einer ‚Perfect Being Theology‘ vgl. z. B. die paradigmatische Arbeit von K. A. ROGERS: *Perfect Being Theology*, bes. 12–23.

¹² Vgl. etwa die Verbindung des lateinischen Ansatzes mit dem klassischen Theismus in B. LEFTOW: *A Latin Trinity*.

¹³ Vgl. W. HASKER: *Objections to Social Trinitarianism*; DERS.: *Metaphysics and the Tri-Personal God*; R. SWINBURNE: *The Christian God*, bes. 170–191. Zur kritischen Diskussion vgl. D. TUGGY: *Divine Deception*.

Begriffs der Gemeinschaft göttlicher Personen, die das göttliche Wesen konstituiert, weitergedacht.

(c) *Alternative theistische Konzeptionen* setzen die Trinitätstheologie gelegentlich für eine Vermittlung des Gott-Welt-Verhältnisses im weiter gefassten Sinne ein. Die trinitarischen Instanzen (nicht notwendig personal gefasst) erscheinen hier als charakteristische Dimensionen in der Vermittlung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz. Aufgrund der Notwendigkeit derartiger Vermittlungsfiguren gewinnt ein trinitarisches Denken möglicherweise an zusätzlicher Plausibilität.¹⁴

(4) Im Kontext unseres Themas werden die hier skizzierten Kategorien-Unterscheidungen insofern relevant, als in der trinitätstheologischen Auseinandersetzung (insbesondere um die Frage nach der Plausibilität und Alternativlosigkeit sogenannter sozialer trinitätstheologischer Ansätze) die im Hintergrund stehenden theistischen Grundoptionen nur selten explizit gemacht und die damit verbundenen Fragen meistens als bloße Debattenaspekte behandelt werden, obwohl es sich um Entscheidungen für theistische *Grundoptionen* handelt, die mit einer positiv-dogmatischen Methodik allein nicht mehr hinreichend begründet werden können. Die Beiträge unseres Bandes wollen das theologische wie philosophische Nachdenken über diese Verflechtung anregen.

2.2 Konjunkturzyklen trinitätstheologischen Denkens in der Gegenwart

(1) Nicht nur aus religionsphilosophischer, sondern auch aus theologischer Perspektive steht die Aktualität des Themas, dem unser Band gewidmet ist, außer Frage. Eine ganze Reihe theologischer Paradigmenwechsel hat dazu beigetragen, dass die Trinitätstheologie in der katholischen wie evangelischen Dogmatik seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Aufmerksamkeit erfahren hat. Dabei hat sich unübersehbar ein Modell in den Vordergrund geschoben, das in der Literatur meist mit dem Etikett „soziale Trinitätstheologie“ bzw. „Theorie der *Communio-Trinität*“ bedacht wird. Auffällig ist dabei das bereits erwähnte Faktum, dass der trinitarische Personbegriff eng an einen anthropologisch verwendbaren Personbegriff angelehnt wird. Dies hat – wie sich an den prominenten Entwürfen von Jürgen Moltmann, Colin Gunton,

¹⁴ Besonders pointiert hat etwa Peter Forrest sein Modell einer „Divine Fission“ vorgetragen, in dem seine hochspekulative Trinitätslehre auf originelle Weise mit einem alternativen Gotteskonzept korrespondiert; vgl. P. FORREST: *Divine Fission*.

Gisbert Greshake, John Zizioulas und anderen zeigen lässt¹⁵ – eine enorme „begriffspolitische“ Komponente: Die Trinität avanciert hier zum Maßstab politischer Kritik, zum Rollenmodell für eine echte humane Gesellschaft, für eine geschwisterliche Kirche etc.¹⁶ Bei einigen Autoren verbindet sich mit dieser Hochschätzung des sozialen Ansatzes auch eine sozusagen *doppelte* Metaphysikkritik: Die historisch bedingte Einbettung der Trinitätslehre in die als erdrückend empfundenen Rahmenkoordinaten des klassischen Theismus habe zu einer faktischen Irrelevanz des Trinitätsglaubens geführt. Die Kritik an dieser Metaphysik, in der Gott selbst zur Erstinstanziierung eines metaphysischen Abschlussprinzips werde, sei also auch ein Akt der Befreiung der eigentlich christlichen und mithin biblischen Gotteslehre. Zweitens – so eine implizit mitschwingende These – könne diese Befreiung des Trinitätsglaubens zu einer Dekonstruktion einer weiteren, angeblich schweren Erblast beitragen: der neuzeitlichen Metaphysik des Selbst, in der ein einsam um sich kreisendes Ich-Subjekt seine Beziehung zum Anderen nur als etwas Nachgeordnetes erfassen und folglich zu echter Liebe niemals fähig sein kann. Die Trinitätstheologie bietet sich hier mit großem Selbstbewusstsein als Heilmittel für die zentralen Pathologien der Moderne an.

(2) Obwohl Trinitätstheologen/innen versuchen, für den sozialen Ansatz traditionelle Entwürfe als paradigmatische Vorbilder zu benennen (etwa die Kappadokier oder Richard von St. Viktor), setzt sich in der Forschung langsam das Bewusstsein durch, dass eine sogenannte *soziale* Trinitätstheologie auf der Basis eines univok verwendbaren Personbegriffs eine theologische Innovation des 19. und 20. Jahrhunderts darstellt.¹⁷ Für ihren Weg ist zudem ein nicht unerheblicher Preis zu zahlen: die Aufgabe zentraler Grundpositionen des klassischen Theismus (zu nennen wäre das Festhalten an der Ewigkeit und Einfachheit Gottes), die beispielsweise in einer idealistisch geprägten Gotteslehre des 19. Jahrhunderts zwar modifiziert und in einen geistmetaphysischen Rahmen eingeordnet, aber eben nie komplett zur Disposition gestellt worden sind.

(3) Es sind – aus *theologischer* Perspektive betrachtet, zusätzlich zu Einwendungen dogmenhistorischer Provenienz – zwei Anstöße *von außen*, die dazu geführt haben, dass die sogenannte soziale Trinitätslehre mittlerweile wieder kritischer betrachtet wird und dass – im Gefolge dieser Kritik – nach alternati-

¹⁵ Vgl. J. MOLTMANN: *Trinität und Reich Gottes*; C. GUNTON: *The One, the Three and the Many*; G. GRESHAKE: *Der dreieine Gott*; J. ZIZIOULAS: *Being as Communion*; DERS.: *Communion and Otherness*.

¹⁶ Vgl. etwa J. GRESHAM: *The Social Model of the Trinity and Its Critics*; L. HODGSON: *The Doctrine of the Trinity*.

¹⁷ Vgl. R. CROSS: *Latin Trinitarianism*.

ven trinitätstheologischen Traditionslinien gesucht wird, die eine Gegenperspektive eröffnen, welche helfen kann, von außen herangetragene Fragen zu beantworten:

(a) Von analytisch-religionsphilosophischer Seite wird (unter Heranziehung entsprechender metaphysischer Modellierungen) gefragt, ob und inwiefern das Bekenntnis zum trinitarischen Gott mit einer *monotheistischen* Grundüberzeugung vereinbar ist. Obwohl von Philosophen/innen mit eher evangelikaler Prägung eine soziale Trinitätstheologie verteidigt wird, gibt es eine Reihe von repräsentativen Gegenentwürfen, die sich für eine Konzentration auf die Einheit Gottes und eine metaphysisch eindeutige Einbettung des Glaubens an den dreifaltigen Gott in den Rahmen des Monotheismus aussprechen.¹⁸

(b) Im interreligiösen Gespräch mit dem Islam ruft eine soziale Trinitätslehre die allergrößten Irritationen hervor, weil sich dieser Ansatz der im Qur'an geübten Kritik an der christlichen Gottesvorstellung direkt ausgesetzt sieht. Im interreligiösen Gespräch haben daher systematische Theologen/innen verstärkt nach einer Version von Trinitätstheologie Ausschau gehalten, die einen eigenen Akzent auf die Einheit und Einzigkeit Gottes setzt und die Rede von „Person“ in der Trinitätstheologie als strikt analoge Rede versteht, so dass ein Bekenntnis zur absoluten Einzigkeit Gottes wie im Islam nicht sofort im Widerspruch zum christlich-trinitarischen Bekenntnis stehen muss.¹⁹

(3) Die gerade wegen ihrer Affinität zum klassischen Theismus oft kritisierte lateinisch-westliche Tradition hält Ressourcen bereit, um in der Trinitätstheologie einen Gegenakzent zu setzen, der in der Lage ist, sich konstruktiv auf die beiden genannten Anfragen einzulassen. Möglicherweise sind sie erst in der Fortschreibungsgeschichte, wie sie die Verwandlung, Kritik und Transformation des lateinisch geprägten Theismus im neuzeitlichen und im idealistischen Denken darstellt, vollständig zum Tragen gekommen. Kritiker/innen des sozialen Paradigmas werden nicht ganz zu Unrecht darauf verweisen dürfen, dass die Trinitätslehre in erster Linie eine Rahmentheorie ist,²⁰ deren Aufgabe darin besteht, die christologischen Grundaussagen zu stabilisieren bzw. abschließend zu begründen, während eine Ausweitung der Applikation der trinitätstheologischen Denkfigur auf andere Bereiche sehr schnell dazu führen kann, eine bestimmte Spielart des Gottdenkens als Legitimationskonstrukt zur Durchsetzung

¹⁸ Vgl. z. B. K. J. CLARK: *Trinity or Tritheism?*; B. LEFTOW: *Anti Social Trinitarianism*.

¹⁹ Für eine ausführliche Diskussion zum Verhältnis zwischen Islam und trinitarischem Denken vgl. M. TATARI/K. V. STOSCH (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*.

²⁰ Vgl. weiterführend und zusammenfassend zu diesem Punkt Th. SCHÄRTL: *Trinitätslehre*, 75–77.

innerweltlicher Leitideen oder sozialer Utopien (die von Gerechtigkeitsidealen bis hin zu Familienwerten oszillieren) zu benutzen. Gleichzeitig müssen Vertreter/innen des lateinischen Paradigmas aber auch deutlich machen, dass und inwiefern es theologisch möglich ist, auf die genannten Probleme innerhalb eines die Einheit und Einzigkeit Gottes in den Mittelpunkt stellenden Ansatzes eine adäquate Antwort zu geben. Im vorliegenden Buch werden sowohl profilierte Vertreter des lateinischen Paradigmas als auch des sozialen Trinitätsdenkens zu Wort kommen. So wird dem Leser die Gelegenheit geboten, unmittelbar in die aktuelle Debatte einzutreten, die vorgetragenen Argumente abzuwägen und mögliche Vermittlungswege zu entdecken.

2.3 Klassischer Theismus und lateinische Trinitätstheologie

(1) Während die gegenwärtige Trinitätstheologie häufig mit expliziten Reformvorschlägen für das theistische Gottesbild verbunden ist, wird dem seit dem Mittelalter vorherrschenden Typus trinitarischer Reflexion, der sich als spekulative Synthese und Weiterführung der aus der Patristik (vor allem von Augustinus) übernommenen Lehre präsentiert und streng an den Orthodoxiekriterien der altkirchlichen Konzilien ausgerichtet bleibt,²¹ in der Theismusdebatte der Gegenwart vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dies hat verschiedene Gründe.

(a) Zum einen setzt die scholastische Trinitätslehre jene Konzeption des Gottesbegriffs voraus, die durch Anwendung des anselmischen Perfektionskriteriums und mit der Entfaltung zentraler Omni-Prädikate den Kern des klassischen Theismus darstellt. Dies wird in der Struktur der scholastischen Trinitäts-traktate dadurch bestätigt, dass seit Thomas von Aquins *Summa theologiae* die Erörterungen *De deo uno* häufig geschlossen den Quästionen *De deo trino* vorangestellt werden, so dass zunehmend zwei voneinander verschiedene Traktate entstehen.²² In gewisser Hinsicht ist damit unabsichtlich die in der Neuzeit endgültig vollzogene Trennbarkeit einer metaphysischen Gotteslehre von ihren supranaturalen Appendices und die Emanzipation des philosophischen Theismus aus seinem theologischen Kontext vorbereitet worden.

²¹ Vgl. dazu die wichtigen Arbeiten von L. AYRES: *Nicaea and its Legacy*; DERS.: *Augustine and the Trinity*. Zur Rezeption: R. KANY: *Augustins Trinitätsdenken*. Als aktuellen Überblick zur gesamtpatristischen Entwicklung vgl. V. H. DRECOLL: *Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums*.

²² Vgl. zu dieser Entwicklung A. HIRSCH: *Gottes- und Trinitätslehre*; Th. MARSCHLER: *Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik*.

(b) Zum anderen scheint die scholastische Trinitätstheologie auch in sich jener Faktoren zu entbehren, deren innovatives Potential moderne Autoren in der Zuwendung zu diesem Thema zu nutzen versuchen: die Vorordnung kommunialer Subjekthaftigkeit vor eine abstrakte Wesensdefinition, die Verschränkung göttlichen Selbstvollzugs mit der Evolution der Geschichte, damit verbunden die Infragestellung metaphysischer Prädikate durch Gottes Relationalität gegenüber dem Geschaffenen; schließlich die Neuaakzentuierung des proprietären Handelns der einzelnen göttlichen Personen in der Heilsökonomie.

(2) Allerdings liegt in der expliziten metaphysischen Rahmung der Trinitätstheologie in scholastischer Tradition auch eine unverkennbare Stärke. Durch die bis in kleinste Details konsistent entfaltete theologische Grammatik wird eine wissenschaftliche Rationalität der Beschäftigung mit der Trinitätslehre reklamiert. Die metaphysische Rahmung wiederum hat für die Dogmatik die Konsequenz, dass ein allzu vereinfachender Biblizismus in der Gotteslehre vermieden wird. Die Kernattribute eines metaphysischen Gottesbegriffes ermöglichen die Vermittlung der christlichen Gotteslehre mit der intellektuellen Tradition anderer monotheistischer Religionen. In diesem Maßstab schwingt eine Selbstreflexion des Theismus mit, mit deren Hilfe es gelingen kann, jeden Anflug von Anthropomorphismus zu vermeiden.

(3) Es ist nicht zu bestreiten, dass die mittelalterlichen Bemühungen, Gott als dreifaltigen zu denken, prinzipiell die Harmonie mit jenen Prämissen (meist) aristotelischer Metaphysik anzielen, die zuvor in den Kapiteln über das Wesen und die Attribute Gottes leitend sind. Die (logische) Priorität dieser Erörterungen in den theologischen Entwürfen steht ebenfalls fest. Allerdings wäre es kurzschlüssig, daraus die Irrelevanz der Trinitätsthematik für die Basisaussagen der Gotteslehre zu folgern.

(a) Auch wenn die Kapitel über Gott als den einen vorgängig zur Trinitätstheologie entfaltet werden, sind sie in den scholastischen Entwürfen stets innerlich auf diese hin ausgerichtet, gilt doch die Reflexion der Trinität durchgängig als eigentliches Ziel und spekulativer Gipfel der Gotteslehre²³. Alle Aussagen über Gott als den einen müssen daher in diesem Paradigma so konzipiert werden, dass sie dogmatischen Forderungen der Trinitätstheologie nicht widersprechen und deren anschließende systematische Entfaltung bestmöglich vorbereiten. Das bedeutet etwa (bezogen auf das erste, negative Kriterium), dass die metaphysische Theologie Gott zwar personale Prädikate zuschreiben kann (wie Erkennen und Wollen), aber die Rede von ihm als „(einziger) absoluter Person“ zu vermeiden hat. Ebenso müssen (vom zweiten, positiven Kriterium her) „Na-

²³ Vgl. für die frühneuzeitliche Traktatgestalt: Th. MARSCHLER: *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J.*

tur“ und „Personalität“ in Gott so unterscheidbar bleiben, dass die Rede vom „einen Gott in drei Personen“ theologisch gerechtfertigt werden kann. Die Forderung nach einem nicht-akzidentellen Verständnis von Relationalität, nach dem Aufweis einer realen, aber nicht temporalen Hervorbringungspotenz innergöttlicher Geistvollzüge oder die Suche nach Formen der Distinktion zwischen theologisch zu postulierenden ontologischen Entitäten unterhalb der Ebene selbständig existierender Dinge eröffnen für die Metaphysik Gottes Dimensionen, die durch die bloße Applikation aristotelischer Prämissen nicht zu erreichen sind.²⁴ Dass diese Schritte im philosophischen Theismus der Neuzeit (namentlich in seinen rationalistischen Varianten) häufig einfach ausgeklammert wurden, kann den scholastischen Autoren nicht zur Last gelegt werden.

(b) Für die aktuelle Theismus-Debatte hält die scholastische Trinitätstheologie interessantes Potenzial vor allem dadurch bereit, dass sie Gottes Personalität bzw. seine personalen Prädikate stets in enger Anbindung an ontologische Bestimmungen wie Substanz, Subsistenz, Wesen, Akt, Sein, Relation etc. behandelt und die biblische Verwendung ursprünglich a-personaler Namen (Prinzip, Wort, Bild, Geist) für göttliche „Personen“ ernst zu nehmen versucht. Dies bietet vor allem Anknüpfungspunkte für den Vergleich mit solchen modernen Modellen, die am traditionellen Theismus gerade die zu starke Betonung der Subjektkategorie bzw. generell die Anthropomorphismusanfälligkeit monieren.

3. Zu den Beiträgen des vorliegenden Bandes

(1) Die Texte dieses Bandes versuchen, die wichtigsten der vorgestellten Aspekte des thematischen Konnexes von Trinitätstheologie und religionsphilosophischem Nachdenken über das Wesen Gottes in vier Sektionen exemplarisch abzubilden.

(a) In einer *ersten Sektion* wird zunächst die lateinische Tradition der Trinitätstheologie des Mittelalters am Beispiel zentraler Repräsentanten auf ihr – „legitimatorisches“ wie „anstößiges“ – Potential im Verhältnis zum theistischen Gottesbegriff hin untersucht.

Gilles Emery unterstreicht die zentrale Stellung des Trinitätsthemas in der Theologie des Thomas von Aquin und arbeitet Eigentümlichkeiten seines Zugangs zu diesem Glaubensgeheimnis heraus. Dazu gehören die Feststellung der Unmöglichkeit, die personale Dreiheit aus der Wesenseinheit zu deduzieren

²⁴ Vgl. mit vielen Beispielen: R. L. FRIEDMAN: *Intellectual Traditions at the Medieval University*.

und die Beachtung der Differenz zwischen *res significata* und *modus significandi* in der kreatürlichen Rede über Gott. Thomas behandelte den Traktat *de Deo* als Einheit, innerhalb derer die Aussagen über das Wesen und die Personen zwei Aspekte derselben offenbarten Realität beleuchten. Aus der Betrachtung der innergöttlichen Hervorgangsordnung gelangt er zu dem für ihn charakteristischen Verständnis der Personen als „subsistierende Relationen“, das den Kern seiner denkerischen Vermittlung der Drei-Einheit Gottes darstellt. Die Personen bezeichnen in formaler Hinsicht die dreifach distinkte Weise der göttlichen Subsistenz, die in materialer Hinsicht relational konstituiert ist. Die jeweiligen personalen Eigentümlichkeiten bilden sich auch im heilsökonomischen Wirken der Personen ab, ohne Gottes Einheit zu zerstören. Emery verteidigt die thomanische Trinitätskonzeption gegen den Modalismus-Vorwurf. Er weist darauf hin, dass das Verständnis des Sohnes und Geistes mit Hilfe der Begriffe „Wort“ und „Liebe“ die Grundlage der thomanischen Sicht des göttlichen Schöpfungshandelns und seiner Selbstmitteilung vermittle der „Sendungen“ darstellt. Gnadenlehre und Christologie setzen insofern die Trinitätstheologie voraus, immanente und ökonomische Trinität bleiben eng verknüpft.

Andere Akzente setzt in vielen Punkten die Trinitätstheologie des Franziskaners Johannes Duns Scotus, die der Aufsatz von *Richard Cross* in den Blick nimmt. Er geht von dem zentralen logischen Problem aus, vor das sich alle mittelalterlichen Theologen gestellt sahen, sofern sie eine reale Distinktion der göttlichen Personen voneinander bei gleichzeitiger Identität einer jeden von ihnen mit der Wesenheit zu verteidigen suchten. Bei Scotus sieht Cross eine Position angelegt, die man aus moderner Perspektive als „relative-identity view“ bezeichnen kann: Die Personen sind „dasselbe“ wie die göttliche Wesenheit, aber dennoch nicht schlechthin „identisch“ mit ihr, da zwischen der Wesenheit und den personalen Proprietäten keine „adäquate“ Identität besteht. In den Personen ist die Wesenheit nicht das einzige Konstitutionselement; es muss die jeweilige Proprietät hinzukommen, die formal vom Wesen unterschieden ist, wenn auch nicht „wie ein Ding vom anderen“ und ohne die Konsequenz einer realen Trennbarkeit der Konstitutionselemente. Die Lehre, dass Vater und Sohn als zwei distinkte Personen den Heiligen Geist hauchen, aber doch nur „ein Haucher“ in Gott gezählt wird, unterstützt das scotische Konzept von „sameness without identity“.

Der Deutung des Verhältnisses von Dreiheit und Einheit in Gott bei Nikolaus von Kues sind die Ausführungen von *Johannes Stoffers* gewidmet. In der cusanischen Schrift „*De docta ignorantia*“ erweist sich die Idee der Koinzidenz des geschöpflich Gegensätzlichen in der Unendlichkeit Gottes als Schlüssel für die Vereinbarkeit der beiden Größen. Da das Unendliche für uns allerdings unerkennbar ist, liegt das wahre Wesen Gottes jenseits der Einheit-Dreiheit-

Distinktion und kann als solches von uns nicht erfasst werden. Je nachdem, ob wir uns Gott apophatisch oder kataphatisch nähern, verändert sich die Qualifizierung seiner unitarischen bzw. trinitarischen Realität. Enger als die Tradition verbindet Cusanus die innergöttliche Zeugung des Sohnes und die Hervorbringung der Schöpfung miteinander, so dass beides in eins zu fallen scheint. Als absoluter, so expliziert Cusanus in seinem „*Triologus de posset*“, transzendiert Gott auch den Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit; er umfasst beides ebenso wie ihre Verknüpfung. Nur gemeinsam konstituieren sie Gott als vollendetes „Leben“. Einen weiteren Zugang zum Trinitätsgeheimnis reflektiert Cusanus in „*De non aliud*“. Er erfolgt vom Begriff Gottes als der Bestimmung aller Bestimmungen, als völliger „Selbstbestimmung“, her, die im dreifachen „non aliud“ als dem differenzlosen Ursprung von allem expliziert wird. Cusanus verknüpft sie im zweiten Teil des Werkes mit einer Theorie des Sehens, in welcher Gott als „selbstreflexive Struktur vollkommenen Sehens“ wiederum allen Differenzen vorangestellt wird, da auch die Schau des Nichtgöttlichen eingeschlossen ist. Nach Einschätzung von Stoffers verbleibt der Cusaner in der Linie des klassischen Theismus, sofern er die zentralen Eigenschaften, die Gott darin zugeschrieben werden, bestätigt. Allerdings ist eine panentheistische Färbung seiner Theologie unübersehbar.

(b) In einem *zweiten Schritt* thematisiert unser Band die Frage, in welcher Weise die zunehmende Kritik am überkommenen Trinitätsdenken seit der Aufklärung und seine Ablösung durch philosophisch wie theologisch begründete theistische Alternativkonzepte im 19. Jahrhundert neue Impulse vermitteln konnten. Dabei geht es auch um die konfessionelle Differenzierung der Diskursfelder und ihre Anschlussfähigkeit für nachfolgende Modelle.

Die protestantische Theologie war vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts intensiv durch die Einflüsse des Deutschen Idealismus geprägt. Ihnen wendet sich der Beitrag von *Jan Rohls* auf der Basis der zeitgenössischen Rückschau Ferdinand Christian Baur zu. Während Kants Zugang zur Gottesfrage im Ausgang von der praktischen Vernunft ein objektives Verständnis der Trinität unmöglich machte, wurde durch Schelling ein neuer realistisch-objektiver Zugang eröffnet. Das Absolute versteht er als durch einen immanenten, trinitarisch strukturierten Lebens- und Konstitutionsprozess bestimmt, der als Moment die „Geburt Gottes in die Endlichkeit“ einschließt und dessen Nachzeichnung der spekulativen Theologie aufgegeben ist. Zu den frühen Rezipienten Schellings in der evangelischen Theologie gehörte Carl Daub, der die Entfaltung der Trinitätstheologie nicht als Blick auf ein letztlich unverstänlich bleibendes Mysterium verstand, sondern als von Gott im Menschen ermöglichtes Gottdenken, das in der Trinitätsidee zu einem angemessenen Begriff des Absoluten ...langt. Schleiermacher hat dagegen den Versuch gesetzt, die bei Schel-

ling/Daub unverkennbare spinozistische Tendenz zu korrigieren, ohne in den Subjektivismus Kants und Fichtes zurückzufallen; er bleibt allerdings tatsächlich zwischen beiden Positionen schwankend. Hegel hat wie Schelling die Setzung des Endlichen, Nicht-Göttlichen in die geschichtliche Selbstvermittlung des Absoluten einbezogen und gelangt damit zu einer noch entschlosseneren philosophischen Rekonstruktion einer realen, immanenten Trinität Gottes (wie auch der Versöhnung der Welt mit Gott durch Christus im Geist der Gemeinde). Dieses Modell gilt nicht nur Baur als Höhepunkt modernen Trinitätsdenkens, sondern ist auch von anderen protestantischen Theologen, namentlich Philipp Marheineke, rezipiert worden. In der Schule Schleiermachers und im spekulativen Theismus folgten in den 1830er und 1840er Jahren intensive Debatten über die Bedeutung der immanenten Trinität für die christliche Dogmatik und die Pantheismusgefahr, die mit den neueren Begründungsversuchen verbunden war.

Die katholische Trinitätstheologie der Epoche blieb von der Herausforderung durch das spekulative Denken im Gefolge Schellings und Hegels ebenfalls nicht unberührt. *Thomas Marschler* zeigt dies am Beispiel zweier Theologen, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit ausführlichen Beiträgen zum Thema hervorgetreten sind. Jakob Zukrigl stammte aus der Wiener Schule Anton Günthers und hat in einer 1846 erschienenen Monographie dessen Gotteslehre in systematischer Gestalt zum Vortrag gebracht. Sein Anliegen besteht darin, einen rationalen Zugang zur Trinität zu eröffnen, der einerseits den Gedanken einer genetischen Selbstvermittlung Gottes (nach dem Schema „Satz – Gegensatz – Gleichsatz“) aufgreift, aber dabei die bei Hegel und noch deutlicher bei seinem Adepten David Friedrich Strauss offensichtlichen pantheistischen Tendenzen von einem strikt „dualistischen“ Standpunkt aus zu vermeiden versucht. Gottes „absolute Persönlichkeit“ soll als „Organismus der absoluten Subjectobjectivierung“ erwiesen werden, so dass echte Freiheit zur Welterschöpfung erhalten bleibt. Johann Nepomuk Oischinger bezog sich in seiner Polemik gegen die Güntherianer nicht zuletzt auf deren Gotteslehre. Wie sie überträgt er den romantischen Organismusgedanken auf Gott, weist allerdings das Konzept einer genetischen Selbstsetzung Gottes entschieden ab. Gottes Wesen ist für ihn nur als Lebensprozess einer ursprünglichen personalen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist zu denken. Daraus resultiert ein Trinitätsdenken, das deutlich an „soziale“ Ansätze der neueren Zeit erinnert und Oischinger nicht nur mit den Güntherianern, sondern auch mit der aufkommenden Neuscholastik entzweite. Die mit Zukrigl geführte Kontroverse lässt bei unverkennbarer Ähnlichkeit des Anliegens die Differenz (und auch die Probleme) zweier trinitätstheologischer Grundkonzepte unter dem Einfluss modernen Subjekt Denkens erkennen, die bis heute einflussreich geblieben sind.

Schon der Titel von *Thomas Schärtls* Aufsatz deutet darauf hin, dass auch er den Faden idealistischer Selbstvermittlungstheorien aufgreifen möchte, um sich dem Trinitätsthema denkerisch zu nähern. Er setzt an bei einer Sichtung aktueller Entwürfe der analytischen Theologie. Sozialen Trinitätsmodellen, welche die dreifache distinkte Personalität in Gott stark machen, stehen Vorschläge gegenüber, die Dreiheit und Einheit über die Figur „konstitutioneller Selbigkeit“ (Brower/Rea) oder mit Hilfe des Begriffs der „Konsubstanzialität“ (Hughes) zu vermitteln versuchen oder die eine Analogie zu funktionsanalytischen Aussagen heranziehen (Macnamara u.a.). Schärtl möchte diese Ansätze angesichts verbleibender Probleme fortentwickeln, indem er sie mit dem Gedanken einer prozessdynamisch gefassten Selbstvermittlung Gottes verknüpft, die er von vornherein in einen äternalistischen Rahmen einbettet. Als historische Anknüpfungspunkte zieht er Denker des 19. Jahrhunderts heran: den Katholiken Kuhn und die Protestanten Twesten, Ebrard, Rothe und Liebner, die sich mit durchaus unterschiedlichen Akzentsetzungen an Konzepten der trinitarischen Wesensvermittlung Gottes abgearbeitet haben. Schärtl greift in seiner abschließenden Synthese vor allem Motive Kuhn und Rothes auf, bei deren Verwendung er eine Sicht der drei Hypostasen als bloßer Durchgangsstationen im absoluten Geschehen der Selbstsetzung vermeiden und auch den Gedanken Gottes als des absoluten Guten integrieren will.

(b) Im *dritten und vierten Teil* des Bandes sind Beiträge aus der Theologie und Philosophie der Gegenwart repräsentiert, welche von unterschiedlichen systematischen Ausgangspunkten her die christliche Trinitätstheologie in den Blick nehmen: sei es in der Form einer personalistisch, subjekttheoretisch, geschichtstheologisch oder semiotisch ansetzenden Rekonstruktion bzw. Reformulierung des christlichen Dogmas, sei es als Kritik in Verbindung mit dem expliziten Plädoyer für eine Alternative, sei es durch die Inbeziehungsetzung zu religionsphilosophischen Prämissen, die mit dem Trinitätsthemas zunächst nicht direkt verknüpft sind, für seine Integration aber teils überraschende Perspektiven eröffnen.

Eine aktuelle, Impulse der analytischen Philosophie aufgreifende Verteidigung des christlichen Unitarismus, der bald nach der Reformation als Minderheitsposition in die neuzeitliche Debatte eintrat, entfaltet der Beitrag von *Dale Tuggy*. Um zu zeigen, dass als Gott allein der Vater Jesu zu bezeichnen ist und die trinitarische Lehre im Sinne des altkirchlichen Dogmas weder explizit noch implizit überzeugend begründet werden kann, konzentriert sich Tuggy auf den biblischen Befund. Insgesamt entfaltet er fünfzehn Argumente für seine Position. Er verweist u.a. auf fehlende Kontroversen um ein trinitarisches Verständnis Gottes im Neuen Testament und die biblische Praxis der Gottesverehrung. Vor allem geht er auf die Interpretation derjenigen Schrifttexte ein, die traditio-

nell für oder gegen die Lehre von der Trinität Gottes bzw. (als deren Voraussetzung) für oder gegen die Gottheit Christi herangezogen werden. In seiner zusammenfassenden Bewertung der Argumente gibt Tuggy zwar zu, dass die trinitarische Auslegung des Neuen Testaments nicht logisch inkonsistent ist, aber er konstatiert eine überwältigende Evidenz zugunsten der Annahme, dass die neutestamentlichen Autoren keine Trinitarier waren und daher die mono-personale Variante des christlichen Gottesglaubens die angemessene ist.

Klaus Müller geht aus vom Blick auf Spannungen und Uneindeutigkeiten, die das christliche Trinitätsdenken seit dem Altertum begleitet haben. Sie führen ihn zum Thema seines Beitrags: zur Frage, ob eine ausschließlich mit personalen Denkformen operierende Gotteslehre nicht einer Modifizierung bedarf. Dafür sammelt er zunächst verschiedene Indizien, die ein panentheistisches Gottesverständnis nahelegen, etwa die Verbindung Gottes mit der Idee einer Weltseele oder Motive aus der neueren Pneumatologie (wie das feldtheoretische Modell Pannenbergs). Einen philosophischen Zugang zu seinem Thema entwickelt Müller im Ausgang von einem Beitrag Dieter Henrichs, der auf die Spannung im menschlichen Selbstverständnis zwischen dem Bewusstsein der Unaustauschbarkeit des „Subjekts“ und der Einsicht in die Stellung als „Person“ unter anderen und mit anderen hinweist. Diese Analyse, die Henrich auf die Unterscheidung zweier Grundtypen des religiösen Bewusstseins ausweitet, legt es nahe, dass weder ein dingontologischer noch ein ereignisontologischer Zugang allein das Menschsein angemessen zu verstehen erlaubt. Die Trinitätsidee als „Form geronnener Mystik“ eröffnet hier möglicherweise von der Gotteslehre her einen Weg der Vermittlung. Dass diese Spur richtig ist, legt sich für Müller auch beim Blick auf die Genese des Trinitätsgedankens nahe, die weit in den nichtchristlichen Neuplatonismus zurückweist. Ihr Kernmotiv ist die sich in Vielheit selbst entfaltende und damit alle Vielheit umgreifende All-Einheit des Absoluten, um die es letztlich auch im Trinitätstheorem gehe.

Der Beitrag von *Karlheinz Ruhstorfer* erörtert Möglichkeiten des Trinitätsdenkens unter den Vorgaben der Postmoderne. Im Ausgang von Hegels Verbindung der Trinitätsidee mit dem Gedanken dialektischer göttlicher Selbstvermittlung in der Geschichte verfolgt Ruhstorfer seine These, „dass alle epochalen Differenzen ihren letzten Grund im dreieinen Gott haben“ und folglicht die „westliche Denk- und Glaubensgeschichte [...] eine Realisierung der trinitarischen oikonomia“ ist. Das trinitarische Schema einer Geschichtstheologie, die eine Aufeinanderfolge von Epochen des Vaters, Sohnes und Geistes kennt, interpretiert er neu, indem er drei Phasen onto-theologisch geprägten Denkens analysierend unterscheidet, und er schreibt es fort, indem er ihnen zwei Phasen folgen lässt, die mit den Begriffen „Bio-Anthropo-Logie“ und „Tele-Semeiologie“ gekennzeichnet werden. Die letztgenannte ist die üblicher-

weise mit dem Begriff der „Postmoderne“ verknüpft wird: Hier „offenbart sich und entzieht sich der dreieine Gott nicht über die spekulative Erkenntnis der immanenten Trinität (Gott) als Signifikat begriffener Identität*, auch nicht über den weltlichen Menschen oder den wesentlichen Entzug göttlicher Gegenwart als Referent erfahrener Differenz*, sondern über die offene Mitte zwischen den Extremen als Signifikant der gedeuteten Différance.“ In ihr ist eine spezifische Selbstoffenbarung Gottes anzutreffen, sofern „die Leere der offenen Mitte als Zeichen der in ihrer Abwesenheit anwesenden Herrlichkeit Gottes“ erscheint. Ruhstorfer belegt dies exemplarisch an der Rezeption des Trinitätsgedankens in Beiträgen von Jean-Luc Nancy und Giorgio Agamben. Freilich bleiben in seiner Analyse beide Denker an einem Punkt stehen, an dem die volle trinitarische Vermittlung nicht erreicht ist. Daher schließt Ruhstorfer seinen Beitrag mit dem Ausblick auf eine zukünftige sechste Phase, die er unter den vorläufigen Titel einer „Ökumenischen Wirklichkeit in globaler Weite“ stellt. Ihre Herausforderung sieht er darin, „die besagte Differenz von immanenter und ökonomischer Trinität neu zu vermitteln, jenseits der bisherigen Alternativen Identität* (als Aufhebung), Differenz* (als negativer Abgrund) oder Différance (als dekonstruktive Offenheit).“

Wilfried Härle setzt bei der Beobachtung an, dass der übliche Konsens in der Trinitätstheologie der Gegenwart zwei zentrale Probleme offenlässt: das Verständnis gerade einer Dreizahl der Aspekte, in denen der eine und einzige Gott in seinem biblisch bezeugten Heilswirken erfasst wird, und die Frage, wie angesichts ihrer die Einheit der göttlichen *opera ad extra* verstehbar gemacht werden kann. Als Lösungsansatz schlägt Härle einen zeichentheoretischen Zugang zur Trinitätslehre vor, der vor allem Impulse aus dem Werk des Philosophen Charles S. Peirce aufgreift. Um Gottes geschichtliches Wirken als seine Selbstoffenbarung zu verstehen, so der Vorschlag, ist es hilfreich, es als „spezifischen Zeichenprozess“ mit „irreduzibel dreistelliger Struktur“ zu beschreiben. Dieser umfasst drei Elemente mit je besonderer Funktion: Der Träger eines Zeichens verweist auf ein Objekt, muss aber in diesem Verweischarakter (als Interpretant) durch einen Akt der Interpretation verstanden werden. Diese Struktur kann auch im biblischen Offenbarungsgeschehen ausgemacht werden, sofern Jesus Christus auf Gott und sein Reich verweist und die menschliche Einsicht in diese Selbstoffenbarung dem Wirken des Gottesgeistes zugeschrieben wird. In diesem Modell kann nach Härle die einzigartige Offenbarerfunktion Christi ebenso klar artikuliert werden wie die Identität des in ihm zur Erscheinung kommenden Gottes und schließlich die irreduzible Dreizahl der Momente im Zeichenprozess.

Mit einem Blick auf die Vielzahl der Versuche, geschöpfliche Analogien für die göttliche Trinität zu finden, beginnt Michael Schulz seine Überlegungen zur

„Trinitarischen Ontologie“, d.h. den Versuch, „sowohl die endliche als auch die absolute Wirklichkeit triadisch-trinitarisch aufzufassen“. Wie eine trinitarische Sicht der Gesamtwirklichkeit verstanden wird, so zeigt Schulz im Ausgang von Jünger, hängt nicht zuletzt von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen theologischem und philosophischem Wissen ab. Ein sensibles Testfeld für die präzise Ausformung und die Leistungsfähigkeit entsprechender Modelle ist seit langem der interreligiöse Dialog von Christen und Muslimen. Hier ist bis heute der geistmetaphysische Zugang in der Tradition Augustins leichter rezipierbar als ein interpersonal-ethisches Trinitätsdenken in der Spur Richards von St. Viktor. Bei christlichen Gegenwartsautoren wie Gustav Siewerth, Hans Urs von Balthasar oder Klaus Hemmerle wird erkennbar, wie trinitarische Ontologie im vollsten und konsequentesten Sinn als Neubegründung einer das Göttliche und Endliche verbindenden Metaphysik konzipiert werden kann.

Eine überzeugende Begründung sozialen Trinitätsdenkens mit dem philosophischen Instrumentarium der analytischen Theologie ist das Anliegen des Beitrags von *Dominikus Kraschl*. Nach der Präsentation von Kerninhalten und -anliegen des von ihm präferierten Modells stellt er seine Version einer rationalen Begründung im Rahmen der *perfect being theology* vor: Wenn Gott als „unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit“ gedacht werden soll, impliziert dies sein Verständnis als „vollkommene interpersonale Liebe“ distinkter göttlicher Personen, d.h. als „perfekter Liebesgemeinschaft“. In der schrittweisen Begründung des Arguments wird der Begriff der „unüberbietbaren Vollkommenheit“ konstitutionstheoretisch expliziert und gezeigt, dass diese nur ein einziges Mal existieren kann. Von zentraler Bedeutung ist für Kraschl darüber hinaus der Nachweis, dass vollkommene Liebe nur als interpersonale Liebe denkbar ist, sowie die Einsicht, dass ihre Exemplifizierung nicht von der Existenz kreatürlicher Personen abhängen darf.

Uwe Meixner skizziert eine „Theorie der Trinität“, welche die mit der christlichen Glaubenslehre verbundenen logischen Herausforderungen zu bewältigen versucht. Nach der Klärung zentraler Begriffe (Identität, Einssein) erläutert Meixner das zentrale Problem der Trinitätslehre: Es besteht darin, dass einerseits zwischen den göttlichen Personen als solchen keine Identität bestehen darf, andererseits aber eine bloß generische Wesensidentität den Forderungen des Monotheismus nicht gerecht würde. Meixner sieht damit die Notwendigkeit gegeben, bei der Erläuterung der Homoousie „von der *eigenschaftlichen* Wesensauffassung zur *partikularen* zu wechseln“. Das partikulare Wesen Gottes identifiziert Meixner weder mit dem „einen Gott“ (in Unterscheidung von den Personen) noch mit dem Gesamt der drei Personen (wie in sozialen Trinitätsmodellen), sondern mit dem Vater. Der Vater ist in Meixners „monarchianischem“ Konzept „Gott“ schlechthin („im großen Sinn“); Sohn und Geist sind

Gott/göttliche Personen in einem ontologisch untergeordneten („kleinen“) Sinn, abgeleitet durch „Zeugung“ bzw. „Hervorgang“ („ungeschaffene Emanationen“, nicht aber „Schöpfung“). Während damit das aitiologische Warum der Trinität bereits ausgedrückt ist, lässt sich das teleologische Warum von der Schriftaussage her begreifen, dass Gott (auch hier zunächst: der Vater) „die Liebe“ ist. Diese Eigenschaft fordert nicht nur die zeitlose Emanation von Sohn und Geist aus dem Vater, sondern auch (als ebenfalls notwendiges Implikat) die Erschaffung einer unvollkommenen Welt als Adressat der göttlichen Liebe. Erst in dieser Welt wird auch innertrinitarische Liebe im Vollsinn möglich, die auf Vollendung des Geschaffenen im „Reich Gottes“ abzielt.

Im Abschluss text des Bandes schließt sich *Thomas Ruster* dem oft geäußerten Urteil über das „Scheitern der westlichen Trinitätslehre“ aufgrund der ihr seit Augustinus innewohnenden Modalismustendenz an. Die Vorherrschaft des am Ideal des Einen orientierten „Theismus“ zeigt sich nach Ruster (trotz Petersons gegenteiliger These) sowohl im Blick auf die faktische politische Theologie des Christentums in der Vergangenheit als auch in der Analyse seiner immanenten Trinitätskonzepte, die „patrozentrisch“ konstruiert blieben, sowie in der Nachordnung der Trinitätsentwürfe gegenüber dem *De deo uno*-Traktat. In säkularer Form bekundet sie sich noch im modernen Subjektdenken. Ruster selbst eröffnet einen Zugang zum Trinitätsverständnis von dem in Jesus Christus, dem „Interpreten Gottes“, sichtbar gewordenen Handeln Gottes in der Welt her: Im „Kontext des Kampfes um die Einzigkeit Gottes in einer Welt voller Götter, Mächte und Gewalten“ erscheint dieses Handeln heilsökonomisch als relational-dreipersonal. Durch einen konsequenten Begriff der göttlichen Personen als „subsistierender Relationen“, wie ihn Ruster bei Scheeben entdeckt, kann diese Vorgabe auch in eine Lehre von der immanenten Trinität überführt werden, die den zuvor referierten Vorwürfen entkommt. „Es ist Gottes Substanz, Relationen zu haben. Anders gesagt: Gott ist nicht etwas, er ist oder vollzieht sich als Kommunikation.“ Liest man diesen Satz mit Ruster im Licht von Luhmanns Kommunikationstheorie, lassen sich Konturen einer neuen, trinitarisch orientierten politischen Theologie in der modernen Gesellschaft ableiten und eröffnen sich Dimensionen einer trinitarisch reinterpretierten Eschatologie.

(3) Wohnt christlicher Trinitätstheologie in Vergangenheit und Gegenwart das Potential inne, den klassischen Theismus in Frage zu stellen und zu modifizieren? Nach der Lektüre der Beiträge des vorliegenden Bandes wird man diese Frage bejahen dürfen. In ihnen kommen Trinitätskonzeptionen aus christlicher Theologie und Religionsphilosophie zu Wort, die sich von der Vorstellung eines ewigen, unveränderlichen, weltenthobenen Gottes deutlich verabschiedet haben. Vielen aktuellen Entwürfen ist neben der Bemühung um funktionale

Legitimation des Trinitätsglaubens weit über den dogmatischen Binnenraum hinaus das Anliegen gemeinsam, die Geschichtsdynamik des trinitarisch strukturierten Heilshandelns Gottes als auch für ihn selbst folgenreich zu verstehen. So wird die Affirmation einer Verflochtenheit des dreieinigen Gottes mit dem Weltprozess, angelegt entweder in Gottes Wesen selbst oder bedingt durch freie Entscheidung, zu einem Motiv, das ansonsten sehr unterschiedliche Trinitätskonzeptionen miteinander verbindet. Im Einzelnen sind die Modelle mittlerweile auch im katholischen Bereich von einer Pluralität geprägt, wie sie im 19. Jahrhundert bereits in der protestantischen Theologie zu finden war: Heilsökonomisch fokussierte Ansätze stehen neben solchen, die ausdrücklich das immanente Sein Gottes einbeziehen, und intrapersonal-subjektivitätstheoretisch ansetzende neben interpersonal-sozial orientierten. Konfessionelle Abgrenzungen sind so weich geworden wie Orthodoxiekriterien, für deren Einforderung in der Gotteslehre sich Kirchenleitungen nur noch selten interessieren. Bei alledem bleiben die Symbola der Alten Kirche die Fixpunkte, um welche die Debatte, wenn auch zuweilen in einiger Entfernung, weiterhin kreist. Wie das Trinitätsdenken der Vergangenheit kommt auch jenes der Gegenwart ohne angemessene philosophische Ausrüstung nicht weit, selbst dort, wo die Theologie Ansprüche apriorischer Konstruktion entschieden zurückweist. Sogar längst totgesagte metaphysische Theoriefiguren werden zu neuem Leben erweckt und in zuweilen recht freier Variation in aktuelle Modellbildungen eingespielt. Analytische Methodik, so zeigt der vorliegende Band deutlich, kann dabei sehr unterschiedlichen Konzepten nützlich sein, ohne dass sie als solche bereits eine Richtung vorgäbe. Allerdings verpflichtet sie auf argumentative Standards, deren Beachtung Verständigung möglich macht – gerade dann, wenn die Wege des Denkens auseinandergehen.

Verwendete Literatur

- AYRES, Lewis: *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010: Cambridge University Press.
- AYRES, Lewis: *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004: Oxford University Press.
- BISHOP, John/PERSZYK, Ken: A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency, in: Th. Schärfl/Ch. Tapp/V. Wegener (eds.): *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 211–225.
- BUCKAREFF, Andrei/NAGASAWA, Yujin (eds.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press.

- CLARK, Kelly J.: Trinity or Tritheism? In: *Religious Studies* 32 (1996), 463–476.
- CROSS, Richard: Latin Trinitarianism: Some Conceptual and Historical Considerations, in: Th. McCall/M. Rea (eds.): *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford 2009 (RP 2013): Oxford University Press, 201–213.
- DILLER, Jeanine/KASHER, Asa (eds.): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht 2013: Springer.
- DIXON, Philip: *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, London; New York 2003: T&T Clark.
- DRECOLL, Volker H.: Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, in: Ders. (ed.): *Trinität* (Themen der Theologie, Bd. 2), Tübingen 2011: Mohr Siebeck, 81–162.
- FORREST, Peter: Divine Fission. A New Way of Moderating Social Trinitarianism, in: *Religious Studies* 34 (1998), 281–297.
- FORREST, Peter: *God without the Supernatural. A Defense of Scientific Theism*, Ithaca/NY 1996: Cornell University Press.
- FRIEDMAN, Russell: *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology Among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 108/1–2), Leiden; Boston 2013: Brill.
- GRESHAKE, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. B. 1997: Herder.
- GRESHAM, Gisbert: The Social Model of the Trinity and Its Critics, in: *Scottish Journal of Theology* 46 (1993), 325–343.
- GUNTON, Colin: *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The Bampton Lectures 1992*, Cambridge 1993: Cambridge University Press.
- HASKER, William: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- HASKER, William: Objections to Social Trinitarianism, in: *Religious Studies* 46 (2010) 421–439.
- HIRSCH, Andreas: *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts* (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 117, 1–2), Hamburg 2014: Kovač.
- HODGSON, Leonard: *The Doctrine of the Trinity*, New York 1944: Charles Scribner's Sons.
- JOHNSON, Elizabeth A.: *Der lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, Freiburg 2016: Herder.
- KANY, Roland: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 22), Tübingen 2007: Mohr Siebeck.

- LEFTOW, Brian: A Latin Trinity, in: M. Rea (ed.): *Oxford Readings in Philosophical Theology*, Vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement, Oxford 2009: Oxford University Press, 127–147.
- LEFTOW, Brian: Anti Social Trinitarianism, in: St. Davis et al. (eds.): *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium of the Trinity*, Oxford 1999: Oxford University Press, 203–249.
- MARSCHLER, Thomas: Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik, in: Th. Marschler/Th. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016: Aschendorff, 3–33.
- MARSCHLER, Thomas: *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF, Bd. 71), Münster 2007: Aschendorff.
- MARSCHLER, Thomas/SCHÄRTL, THOMAS (Hgg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016: Aschendorff.
- MCCALL, Thomas M.: *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*, Grand Rapids, Cambridge 2010: Eerdmans.
- MOLTMANN, Jürgen: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980: Gütersloher Verlagshaus.
- MULLINS, Ryan T.: *The End of the Timeless God*, Oxford 2016: Oxford University Press.
- ROGERS, Katherin A.: *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000: Edinburgh University Press.
- SCHÄRTL, Thomas: Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: Th. Schärfl et al. (eds.): *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 3–31.
- SCHÄRTL, Thomas: Trinitätslehre, in: Th. Marschler/Th. Schärfl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014: Pustet, 59–130.
- SWINBURNE, Richard: *The Christian God*, Oxford 1994: Oxford University Press.
- TATARI, Muna/VON STOSCH, Klaus (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013: Ferdinand Schöningh.
- TUGGY, Dale: Divine Deception, Identity, and Social Trinitarianism, in: *Religious Studies* 40 (2004), 269–287.
- WARD, Keith: *Concepts of God. Images of the Divine in Five Religious Traditions*, Oxford 1998: OneWorld Publications.
- WIERTZ, Oliver: Classical Theism, in: Th. Schärfl/Ch. Tapp/V. Wegener (eds.): *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 35–61.
- ZIZIOULAS, John: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985: St. Vladimir's Seminary Press.
- ZIZIOULAS, John: *Communion and Otherness*, New York 2006: T&T Clark.