UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts: Jakob Zukrigl (1807-1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817-1876)

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2019. "Kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts: Jakob Zukrigl (1807-1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817-1876)." In *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus - Band 1: Trinität*, edited by Thomas Marschler and Thomas Schärtl-Trendel, 133–58. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

HERAUSFORDERUNGEN UND MODIFIKATIONEN DES KLASSISCHEN THEISMUS

unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von
Andreas Riester und Katharina Wiedemann

herausgegeben von
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 1
Trinität

Aschendorff Verlag

Münster
2019

Thomas Marschler

Kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts: Jakob Zukrigl (1807–1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817–1876)

1. Einleitung

Die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts gilt in der Regel nicht als Ort besonders innovativer Entfaltungen der Trinitätslehre. Die große Renaissance trinitarischen Denkens nach dem Zweiten Weltkrieg beruft sich kaum auf sie. Am ehesten wirken Impulse der Tübinger Schule nach, sofern bei Theologen wie Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) bereits die Wende zu einer heilsgeschichtlichen Begründung des Trinitätsbekenntnisses vorbereitet wurde.[1] Die stärker spekulativ ausgerichtete Trinitätstheologie seines Zeitgenossen und Kollegen Johann Evangelist Kuhn (1806–1887)[2] ist dagegen weithin in Vergessenheit geraten. Noch deutlicher grenzt sich die Gegenwartstheologie von der neuscholastischen Manualistik ab, die als Endgestalt katholischer Dogmatik im 19. Jahrhundert zugleich als deren Sackgasse wahrgenommen wurde. Bestenfalls in ihren qualitätsvollsten Zeugnissen, etwa bei Johann Baptist Franzelin (1816–1886),[3] Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)[4] oder Herman Schell (1850–1906),[5] fand sie in der modernen Ausarbeitung der Trinitätslehre noch Berücksichtigung; nur diese wenigen Namen sind auch in der Forschungsliteratur zur Epoche präsent.

[1] Vgl. F. A. STAUDENMAIER: *Die christliche Dogmatik*, Bd. 2, 464–639. Dazu: P. HÜNERMANN: *Trinitarische Anthropologie*; K. F. REITH: *Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier*; B. E. HINZE: Tracing Trinity.

[2] Vgl. J. Ev. KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*. Eine umfassende Studie zur Gotteslehre Kuhns fehlt bislang. Aspekte erörtern u.a. R. VATTER: *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft*; D. F. MUELLER: *Method and System*; M. OELSMANN: *Johann Evangelist von Kuhn*.

[3] Vgl. J. B. FRANZELIN: *Tractatus de Deo Trino*; *Examen doctrinae Macarii Bulgakow*. Eigenständige Arbeiten zu Franzelin sind rar; vgl. etwa Ch. BINNINGER: Die pneumatologisch-anthropologischen Ansätze.

[4] Vgl. M. J. SCHEEBEN: *Die Mysterien des Christentums*, 21–166; *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Zweites Buch, 290–461. Dazu: K. H. MINZ: *Pleroma trinitatis*; Ch. BINNINGER: *Mysterium inhabitationis trinitatis*.

[5] Vgl. H. SCHELL: *Das Wirken des dreieinigen Gottes*; *Katholische Dogmatik*, Bd. II, 15–131. Dazu: P.-H. SCHENK: *Die Interpretation des Trinitätsmysteriums*; R. DVORAK: Der dreieinige Gott in der Theologie Herman Schells.

Man darf bezweifeln, dass die bislang eher bescheidene Rezeptionsgeschichte der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts deren tatsächliches Potential angemessen zu dokumentieren vermag. Vor allem die Jahrzehnte zwischen 1830 und 1870 waren eine Zeit intensiver Versuche, die durch die Entwürfe des Deutschen Idealismus, allen voran die Philosophie Hegels, aufgeworfenen Probleme zu bewältigen und die dogmatischen Aussagen der Kirche mit Hilfe neuer Begründungen abzusichern. Auch im katholischen Bereich hat man sich dieser Verteidigung des christlichen Theismus zunächst mit einer großen Freiheit in der Wahl der spekulativen Mittel gewidmet.

In diesem Beitrag soll an zwei katholische Theologen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts erinnert werden, die bislang kaum Beachtung erfahren haben, obwohl sie zu ihrer Zeit umfangreiche Werke zur trinitarischen Frage vorlegen konnten: Jakob Zukrigl (1807–1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817–1876). In unterschiedlicher Weise repräsentieren sie kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie ihrer Epoche, sofern beide nach innovativen Wegen in der Auslegung des Dogmas angesichts seiner Vereinnahmung durch idealistische Systementwürfe gesucht und zugleich selbst zentrale Momente idealistischen Denkens integriert haben. Dazu haben sie Vorschläge erarbeitet, die in der bald danach aufkommenden Neuscholastik als nicht mehr akzeptabel galten, die aber in der neueren Trinitätstheologie unter veränderten Bedingungen deutliche Parallelen besitzen. Dass die beiden Autoren trotz gemeinsamer Anliegen in einen direkten, scharfen Konflikt miteinander gerieten, macht die Rekonstruktion ihres Denkens zusätzlich interessant.

Ich werde die trinitätstheologischen Thesen Zukrigls und Oischingers zunächst ihrem wesentlichen Gehalt nach vorstellen und anschließend einen kurzen Vergleich anschließen, der die Frage nach ihrer heutigen Relevanz aufgreifen wird.

2. Die genetische Trinitätsrekonstruktion bei Jakob Zukrigl

(1) Jakob Zukrigl[6] wurde 1807 in Mähren geboren und hatte nach seiner Priesterweihe 1831 zunächst in Wien eine theologische Universitätskarriere begonnen, ohne dort eine feste Professur zu erlangen. 1848 wurde er nach längeren innerfakultären Streitigkeiten als Nachfolger Johann Sebastian Dreys auf den Lehrstuhl für Apologetik nach Tübingen berufen,[7] den er bis 1874 innehat-

[6] Zur Biographie vgl. F. LAUCHERT: Zukrigl; H. H. SCHWEDT: Zukrigl.

[7] Vgl. zu den Umständen der Berufung A. P. KUSTERMANN: *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys*, 231–235. Die Hoffnung, dass Zukrigl zusammen mit der Apologetik auch Philosophie unterrichten könnte, erwies sich für den neu ernannten Professor bald als Überforderung; vgl. W. GROSS: *Das Wilhelmsstift Tübingen*, 278.

te. In Tübingen ist Zukrigl 1876 auch verstorben. Zukrigl stammte aus der Wiener Schule Anton Günthers (1783–1863), der mit seinen Ideen für eine erneuerte Philosophie und Theologie seit Ende der 1820er Jahre weit über Österreich hinaus Anhänger gewonnen hatte, die ihm z.T. auch nach der Komplettindizierung seiner Werke 1857 treu blieben. Als größere wissenschaftliche Arbeit konnte Zukrigl beim Amtsantritt in Tübingen ein Buch vorweisen, das 1846 in Wien erschienen war: „Die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre des Dr. D. Fr. Strauß". Der Autor unternimmt darin den Versuch, die trinitätstheologischen Ideen Anton Günthers, die dieser vor allem in den Büchern „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums" (1828/29), „Janusköpfe" (1833) und „Eurystheus und Herakles" (1843) verstreut und eher skizzenhaft vorgetragen hatte,[8] in ausführlicher systematischer Form zur Darstellung zu bringen und – weniger polemisch als Günther selbst[9] – gegen Einwände zu verteidigen. So kann die Schrift als bedeutendste Ausarbeitung des Güntherianismus auf dem Feld der Trinitätstheologie angesehen werden.[10]

Den unmittelbaren Anlass des Buches bot, wie bereits sein Titel ausdrückt, die Interpretation des christlichen Trinitätsbekenntnisses in der wenige Jahre zuvor (1840/41) publizierten „Christlichen Glaubenslehre" des Tübinger protestantischen Theologen David Friedrich Strauß (1808–1874).[11] In der Auseinandersetzung mit ihm konkretisiert sich eines der zentralen Anliegen der Günther-Schule: Gegen den „pantheistischen Monismus" Hegels und der von ihm abhängigen Denker, zu denen auch Strauß zählt, soll der personale Theismus als unaufgebbare Grundwahrheit des Christentums verteidigt werden, und zwar in seiner Gestalt als trinitarischer Theismus. Es geht um die Frage, „ob Gottes absolutes Sein vor, über und außerhalb der Welt selbstbewußt, d.h. eine trans-

[8] Eine knappe Zusammenschau bietet P. WENZEL: *Das wissenschaftliche Anliegen*, 163–170; ausführlicher: B. OßWALD: *Anton Günther*, 154–264. Günthers Trinitätsdenken, das im vorliegenden Beitrag nicht eigenständig zum Thema werden kann, erfährt bis heute sehr divergierende Deutungen; vgl. nur W. SIMONIS: *Trinität und Vernunft*, 123–164 (sehr kritisch bis zum Tritheismusvorwurf); K.-H. MINZ: *Pleroma Trinitatis*, 219–260 (anerkennende Würdigung).

[9] Vgl. W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 270.

[10] Obwohl Zukrigls Name in der Günther-Forschung immer wieder genannt wird, sind ihm bislang kaum eigenständige Forschungen gewidmet worden. Eine Ausnahme bildet W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 190–214 (Zukrigls dualistische Anthropologie); 259–297 (Zukrigls Gottes- und Trinitätslehre, mit Vergleichen zu den Vorgaben bei Günther, aber ohne Einbeziehung der Kontroverse mit Oischinger).

[11] Im Trinitätsteil des Buches unterzieht Zukrigl aber auch Thesen diverser anderer zeitgenössischer Theologen ausführlicher Kritik (z. B. Böhmer, Bruch, Jul. Müller, Rosenkranz, Sartorius, Volkmuth). Auf diese Abschnitte gehen wir hier nicht im Detail ein.

cendente Persönlichkeit von Ewigkeit ist, oder nicht".[12] Die im liberalen Protestantismus der Zeit, nicht zuletzt bei Strauß, entfaltete kritische Exegese und Dogmengeschichtsschreibung hatte eine rein historisch-positive Argumentation zugunsten der christlichen Lehre als zu schwach erscheinen lassen. Deswegen suchte die Günther-Schule die Auseinandersetzung auf der Ebene der philosophisch abgesicherten Spekulation.[13]

(2) Zukrigls Buch beginnt mit zwei Kapiteln, die der prinzipiellen Abweisung des philosophischen Monismus und der Begründung einer „dualistischen" Weltsicht gewidmet sind, die auf der „qualitativen Wesensverschiedenheit von Geist und Natur" ruht. Ausweis der Geistigkeit ist der reflexive Ichgedanke, mit dem die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, also das Freiheitsvermögen, untrennbar verbunden ist.[14] Solche Geistigkeit zeichnet „Personen" aus. Person, so definiert Zukrigl, „ist ein selbstbewußtes und freies Sein; oder Person ist die Einheit vom An- und Fürsich, d.h. vom Realprincipe und Sichwissen als Sein und Realgrund".[15] Weil dieses Sichwissen vom Denken als reinem Objekterfassen strikt zu unterscheiden ist, müssen Personen von bloßen Individuen klar abgegrenzt werden.[16] In der nicht-personalen Natur, vor allem auf der höchsten Stufe des tierischen Lebens, findet sich durchaus die Fähigkeit zur Verinnerlichung der äußeren Welt und damit Denken als Repräsentation von Erscheinendem, dessen Subjekt sich aber von dem Gedachten nicht unterscheiden kann. Ebenso verfügt ein solches Individuum zwar über die Fähigkeit zur Reaktion auf das Verinnerlichte, aber es fehlt die Möglichkeit, sich ihm gegenüber in Freiheit zu verhalten. Zwischen der „Naturpsyche" und dem für Personen konstitutiven „Geist" gibt es keinen Übergang, sie finden aber im Menschen zu einer (vorerst unvollendeten) Synthese. Dem dialektischen Prozess Hegels, für den die Auflösung der qualitativen Verschiedenheit von Geist und Natur charakteristisch ist, setzen die Güntherianer ihre organische Integration in der menschlichen Person gegenüber, in der zugleich die substantielle Verschiedenheit erhalten bleibt. Dem dualistischen Anliegen entspricht es auch, dass endlicher Geist und Natur nicht Erscheinungsweisen Gottes im Prozess seiner dialektischen Selbstvermittlung sein können, sondern in ontologischer Hinsicht vom Absoluten schlechthin unterschieden bleiben – Zukrigl teilt „mit allen Güntherianern (...) die

[12] J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, VII.
[13] Vgl. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, VI–VII.
[14] Vgl. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 28.
[15] Vgl. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 245.
[16] Vgl. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 249: „Der Person eignet daher das Selbstbewußtsein und das Grunddenken, dem Individuum blos das Bewußtsein und das Schemadenken. Die Person ist Träger der Idee, das Individuum aber Träger des Begriffes."

radikale Front gegen jede Pantheisierung geschöpflicher Wirklichkeit".[17] Er begründet dies im Einzelnen gegen die Variante des hegelianischen Monismus bei Strauß, der das Zu-Sich-Kommen des Absoluten als „die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen"[18] beschrieben hatte, näherhin als Selbstsubjektivierung des Absoluten in der Vielzahl endlicher Persönlichkeiten, die es als Allpersönlichkeit[19] konstituieren. Gegen diese gegenüber Hegel noch radikalere Immanentisierung setzen die Güntherianer die nicht ins Endliche aufhebbare „über- und außerweltliche, persönliche Substanzialität"[20] Gottes. Neben den Dualismus von Geist und Natur tritt somit derjenige zwischen absolutem und bedingtem Sein. Das Absolute ist „nicht das Umfassende, oder das Allsein, sondern das unbedingte, an und für sich seiende Sein".[21]

(3) Wenn dieses Absolute näher erfasst werden soll, muss bei jenem Bedingten angesetzt werden, das Abbild des göttlichen Urbildes ist: bei der geistigen, mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Person. Nun hatte gerade dieser Schritt bereits von Seiten Johann G. Fichtes heftige Kritik evoziert, die Strauß in seiner Glaubenslehre aufgreifen konnte: Endliche Personen brauchen stets Wesen ihresgleichen, um zur Personalität zu finden.[22] Nimmt man dies mit Hilfe der Trinitätsidee auch in Gott an, kommt man zu einer Mehrheit verendlichter Personen und zerstört den Begriff des Absoluten. Gesucht ist also ein Personkonzept, das in einer von den Vollzugsbedingungen des endlichen Geistes gereinigten Form auf Gott übertragen werden kann und dabei immer noch in der Lage ist, das christliche Trinitätsbekenntnis zu begründen.

(4) Zukrigl lehrt wie Günther, dass der endliche (menschliche) Geist zu dem seine Persönlichkeit ausmachenden Ichgedanken nicht in unmittelbarer Wesenserfassung, sondern nur mittelbar, durch Erscheinungen hindurch kommt, vermittels derer sich „die immanente Selbstoffenbarung des Geistes als eines sichwissenden Seins an und für sich"[23] vollzieht. Der Ichgedanke ist hier nur „Erscheinung des Geistes, worin sein Sein ihm [dem sich erfassenden Subjekt, Th. M.] selber als Realprincip offenbar wird".[24] Der endliche Geist bedarf der „äußeren Sollicitation" durch Anderes, namentlich durch andere schon selbstbewusste Personen, um zu sich zu kommen[25] und sich von Anderem zu unterscheiden.

[17] W. Klaghofer-Treidler: *Kritische Differenz*, 262.
[18] D. F. Strauß: *Die christliche Glaubenslehre*, I, 328.
[19] Vgl. D. F. Strauß: *Die christliche Glaubenslehre*, I, 524.
[20] Vgl. J. Zukrigl: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 126 u. ö.
[21] J. Zukrigl: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 197.
[22] Vgl. D. F. Strauß: *Die christliche Glaubenslehre*, I, 503–506.
[23] J. Zukrigl: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 245.
[24] J. Zukrigl: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 244.
[25] Vgl. J. Zukrigl: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 196.

Wie ist demgegenüber der göttliche Geist zu beschreiben? Auch er konstituiert sich wie der endliche Geist als Persönlichkeit durch einen Prozess der Objektivierung des ursprünglichen Subjekts, der sich in der Gleichsetzung von Setzendem und Gesetztem vollendet. Das ist kennzeichnend für Personen jeder Art. Allerdings ist dieser Prozess in Gott als gänzlich unabhängig von jeder äußerlichen Vermittlung als ganz aus sich selbst heraus entspringend zu fassen. Er verläuft nicht durch „Erscheinungen" hindurch, sondern indem Gott sich selbst zum realen Objekt wird und über die Subjektobjektivierung zur entfalteten Personalität gelangt. Gottes „reales Selbstbewußtsein" konstituiert sich somit als strikt immanente Selbstdifferenzierung.[26] Die Momente dieser Selbstkonstitution beschreiben Günther und Zukrigl nach dem Schema der Hegelschen Dialektik von Satz, Gegensatz und Gleichsatz, dessen Entfaltung in Gott aber keinerlei Sich-Entäußern des Absoluten ins Endliche einschließen soll, sondern ganz immanent bleibt. Damit ist das Zentrum der spekulativen Trinitätsrekonstruktion erreicht. Sie verdeutlicht, dass „jede Weise eines abstrakten Monotheismus unmöglich" ist und die Dreipersönlichkeit Gottes eine Denknotwendigkeit darstellt;[27] die Offenbarungsvorgabe ist damit denkerisch nach-konstruiert. Zukrigl formuliert seinen Kerngedanken folgendermaßen:

> „Daher wird denn in der Selbstoffenbarung des Absoluten (in seiner Selbstentwicklung und Selbstbethätigung) das erste constitutive reale Moment das sich selbstobjectivirende unbedingte Princip als Wesen-Entgegensetzendes sein, welches eben hiedurch zum Vater wird, wenn es den Gegensatz (das zweite constitutive reale Moment, d.i. den Sohn) in seiner Differenzirung objectivirt hat; da ja der Gegensatz (der Sohn) den Satz (den Vater) als Bedingung seines Daseins voraussetzt. – Das dritte constitutive reale Moment in der Selbstentwicklung aber wird der Gleichsatz (der heilige Geist) sein. Dieß letzte Moment nun muß ebenso wesenhaft und gegenständlich gedacht werden, wie das zweite, d.h. der Gegensatz selber. Die Ursache jedoch hievon ist diese, weil der Gegensatz sonst ohne Bürgschaft für die vollendete Objectivirung des Princips bliebe, und das Moment des Gleichsatzes (der Identität der beiden Glieder) bereits im Gegensatze involvirt liegt. Es erfordert demnach das Moment des Gleichsatzes ebenfalls seinen eigenen objectiven Ausdruck und dieß außer und neben dem Momente des Gegensatzes".[28]

Der Sohn ist also Gottes reale Selbst-Entgegensetzung (Objektivierung, Anschauung),[29] der Geist die verobjektivierte „Überzeugung" der Gleichheit zwischen Vater und Sohn, von Subjektivität und Objektivität.[30] Ausdrücklich weist

[26] Nach W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 281, findet sich bei Zukrigl gegenüber Günther die Anknüpfung beim Moment des Selbstbewusstseins in stärker pointierter Gestalt.

[27] Vgl. W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 283.

[28] J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 250f.

[29] Vgl. auch J. ZUKRIGL: Lösung der gegen die dualistische speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre erhobenen neuesten Bedenken, 72f.87.

[30] Vgl. J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 252.

Zukrigl diesen drei Momenten im „theogonischen Process", die zunächst nur als „Elemente der Form" benennbar sind, den Charakter echter „sich als Absolutes denkende[r] und wissende[r] Ichheiten", also Personen bzw. Hypostasen, zu.[31] Sie werden in der durch die invariable Hervorgangsordnung ermöglichten Beziehung aufeinander[32] Subjekte, deren Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Verschiedenheit von den anderen bei gleichzeitigem Wissen um ihre eigene Identität ist. Gemeinsam begründen die drei „Subsistenzformen"[33] des einen absoluten Prinzips als „Organismus der absoluten Subjectobjectivirung"[34] so die „absolute Persönlichkeit" Gottes, „d.h. das Eine, reale, absolute, unmittelbare Selbstbewußtsein Gottes von sich, als absolutem Urgrunde".[35] Die Personen sind folglich nicht „Teile" eines größeren Ganzen, sondern untrennbare lebendige Entfaltungs- und Vermittlungsinstanzen des einen sich selbst potenzierenden Absoluten. Ausdrücklich nennt Zukrigl die Personen drei „Realprincipe, d.h. sich selbstbestimmende Seinsgründe", und verteidigt die Rede von einer Triplizierung der Substanz in Gott, die aber nicht tritheistische Aufspaltung bedeute, sondern mit Günther nach der mathematischen Gleichung $1^3 = 1$ begriffen wird.[36] Allerdings verschleiert diese Formel das Moment des konstitutiven Fortschritts in der Triplizierung. Denn auf dem Weg vom zunächst „potentialen" Vater zum realen, den Sohn zeugenden Vater, die dann beide im Geist ihre Einheit erfassen, wird erst das Absolute sich selbst offenbar, erscheint es sich selbst durch sich selbst.[37] Aber bedeutet das mit dem innergöttlichen Prozess notwendig verbundene Moment der „Succession" im Fortscheiten der Vermittlungsmomente nicht auch eine Temporalisierung Gottes und damit eine Verwischung der Differenz zum geschöpflichen Werden? Zukrigl antwortet: Die in der Theogenese anzusetzende „Zeit" ist „auf absolute Weise" zu verstehen, „in welcher das Selbstbestimmende seine Unbestimmtheit als solche

[31] Dieses Moment werde in den älteren, von Augustinus inspirierten Analogien für die Trinität vom endlichen Geist her nicht hinreichend deutlich: J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 292f.

[32] Zukrigl spricht auch von der „gegenseitige[n] Zurücknahme" in Gott [J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 253], wobei der Begriff hier nicht kenotische Depotenzierung, sondern die Vermittlung im dialektischen Konstitutionsprozess bezeichnet.

[33] Zukrigl sucht mit dem Begriff auch Anschluss an das bei den Scholastikern weit verbreitete Verständnis der drei Personen als dreier dauerhaft realer Subsistenzmodi Gottes; vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [2], 84f.

[34] J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 259.

[35] J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 254f.

[36] Vgl. J. ZUKRIGL: Lösung der gegen die dualistische speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre erhobenen neuesten Bedenken, 75ff.

[37] Vgl. J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 278.

immerdar aufhebt und so als unmögliche erklärt".[38] Durch die Projektion ins Göttlich-Ewige soll also Prozess ohne Veränderung gedacht werden können. Man sieht erneut: Es ist das hegelianische Modell eines Übergangs vom bloßen An-sich-Sein zum An-und-für-sich-Sein Gottes, aus dem aber der mit dem Logos verbundene Weg durch die reale Welt hindurch gestrichen wird und das dadurch stärker in die Nähe zum geistmetaphysisch ansetzenden Hervorgangsmodell der Scholastiker in augustinischer Tradition zurückversetzt ist.[39] Unbestritten ist, dass Gottes Handeln nach außen die vollständige ewige Konstitution der trinitarischen Gottheit vorauszusetzen hat. Erst „zusammen" haben die göttlichen Personen den „Nichtichgedanken gefaßt",[40] durch den sie sich von allem Nicht-Göttlichen unterscheiden und schöpferisch tätig werden können. Ihr Handeln in der Schöpfung ist notwendig ein gemeinsames, das aber die innergöttliche Hervorgangsordnung widerspiegelt.[41]

Neben vielen anderen zeitgenössischen Beiträgen unterzieht Zukrigl in seinem Werk von 1846 auch schon Aussagen Johann N. Oischingers einer kritischen Diskussion. Damit wir die Differenzen der Ansätze verstehen können, ist es aber zunächst unerlässlich, Oischingers eigenen Zugang zu skizzieren.

3. Das organologische Trinitätsverständnis bei Johann N. Oischinger

(1) Johann Nepomuk Oischinger[42] wurde 1817 in einem kleinen Dorf im niederbayerischen Landkreis Regen geboren. Nach dem Theologiestudium in München, wo er u.a. Baader, Möhler und Klee hörte, wurde er 1841 in Regensburg zum Priester geweiht, kehrte aber bald darauf für weitere Studien nach München zurück, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Wohl auf der Grundlage seiner ersten beiden Monographien, in denen er bereits eine eigene

[38] J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 283; vgl. – bereits gegen Oischinger – ebd., 381f.

[39] Vgl. W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 266, der in diesem Zusammenhang auf die Augustinus-Interpretation des Güntherianers Theodor Gangauf verweist [Th. GANGAUF: *Des heiligen Augustinus speculative Lehre*]. Gangauf hat in diesem Buch auch Oischingers Werke rezipiert, allerdings für einen Güntherianer erstaunlich wohlwollend. Oischinger hat ihn dennoch mit einer polemischen Entgegnung bedacht.

[40] Vgl. J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 350.

[41] Vgl. ebd. Ob Zukrigl tatsächlich, wie W. KLAGHOFER-TREITLER: *Kritische Differenz*, 286–289, nahelegt, im Vergleich zu Günther und anderen Mitgliedern seiner Schule die göttliche Wesenseinheit stärker betont und in einer gewissen Gefahr steht, Sohn und Geist als subordiniert gegenüber dem Vater zu denken, kann hier nicht geklärt werden.

[42] Zur Biographie vgl. A. STÖCKL: Oischinger; E. ZELLER/J. v. G. GIERL: *Licht- und Lebensbilder*, 429–434; B. M. HOPPE: Oischinger. Viele Details seiner Biographie sind noch ungeklärt.

philosophische Systemidee skizziert hatte, wurde er 1849 in Freiburg zum Dr. phil. promoviert. Eine akademische Karriere blieb ihm jedoch verwehrt; ein Habilitationsversuch in München scheiterte. Unter bescheidensten Bedingungen lebend und stets kränklich, arbeitete er drei Jahrzehnte lang als Privatgelehrter und entfaltete vor allem in den 1840er und 1850er Jahren eine bemerkenswerte literarische Produktivität. Insgesamt veröffentlichte er über zwanzig teils umfangreiche Monographien zu philosophischen und theologischen Themen, dazu diverse Übersetzungen zum Broterwerb. Seine Hauptgegner waren zunächst die Güntherianer, die er durch ein Buch von 1852 frontal angriff.[43] Nachdem Oischingers Buch über Thomas von Aquin 1859 auf den römischen Index geraten war, widmete er das folgende Jahrzehnt bis zu seinem letzten Werk 1869 dem teils mit heftiger Polemik durchsetzten Versuch, die Philosophie und Theologie der Scholastik, die damals mit kirchlicher Förderung wiedererstarkte, als in ihren Prinzipien falsch und mit Grundaussagen des christlichen Glaubens unvereinbar zu erweisen, vor allem auf dem Feld der Trinitätstheologie.[44] Er war von der naiven Hoffnung erfüllt, durch seine Schriften, einige davon bewusst in lateinischer Sprache verfasst, Einfluss auf das bevorstehende Vatikanische Konzil nehmen und die Väter zu einem Abrücken von der seiner Ansicht nach irrigen scholastischen Tradition bewegen zu können. So ist es wohl auf persönliche Verbitterung angesichts der eigenen kirchlichen Zensurierung und der Entwicklung der katholischen Theologie im Umfeld des Konzils zurückzuführen, dass Oischinger in seinen letzten Lebensjahren nichts mehr publiziert hat. Vor allem das ambitionierte Projekt eines zehnbändigen „Systems der christlichen Glaubenslehre" kam dadurch über die ersten zwei Bände (1858/59) nicht hinaus. Von den Zeitgenossen zunehmend ignoriert,[45] starb Oischinger 1876 in München. Sein Werk wartet bis heute auf eine theologiegeschichtliche Erschließung.

(2) Im Folgenden wird vor allem eine 1850 in Sulzbach publizierte Monographie Oischingers im Zentrum stehen: „Die christliche Trinitätslehre. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Theologie und Philosophie und namentlich auf den modernen Dualismus begründet". Schon der Untertitel weist darauf hin, dass hauptsächlicher wissenschaftlicher Gegner des Verfassers zu dieser Zeit der Dualismus, also das Denken der Güntherschule war, das er, wie erwähnt, bald darauf als einer der ersten katholischen Theologen in einem

[43] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Günther'sche Philosophie.*

[44] Explizite Forschungsbeiträge zu Oischingers Trinitätstheologie existieren ebenso wie zu seinem gesamten Denken bislang nicht.

[45] Bezeichnend ist der Eintrag zu ihm bei H. HURTER: *Nomenclator*, V/2, 1552: „Multa edidit opera, in quibus adversarium agit non solum Güntheri, sed in primis scholasticorum. Ea tamen jam oblivioni data sunt; nam confusas continent opiniones stilo implexo propositas."

weiteren Buch einer umfassenden kritischen Analyse unterzog. Mit Zukrigl hatte sich Oischinger schon nach der Publikation von dessen Trinitätsschrift einen öffentlichen Disput in Form von Zeitschriftenaufsätzen geliefert, nachdem Zukrigl in seinem Buch frühere Aussagen Oischingers gegen Günthers Trinitätslehre kritisch kommentiert hatte.

Oischingers Anliegen in der Trinitätstheologie stand demjenigen der Güntherianer im Grundsatz durchaus nahe. Auch er wollte die zentralen Bekenntnisaussagen des Christentums denkerisch erschließen und mit der Philosophie in eine neue Synthese bringen, und zwar im Rahmen eines philosophisch-theologischen Gesamtentwurfs, der die seiner Ansicht nach allesamt gescheiterten modernen Systeme korrigiert, ohne dabei in die überwundene aristotelische Scholastik zurückzukehren. Man könnte von einer „Philosophie aus dem Glauben" sprechen, wie sie etwa zur gleichen Zeit auch Staudenmaier zu entwickeln versuchte. Oischingers Denken ist sowohl vom idealistischen Systemideal, aber noch mehr von der romantischen Organismus-Idee geprägt, aus der er in Verbindung mit dem christlichen Trinitätsmotiv das Strukturprinzip für eine umfassende Erschließung der Wirklichkeit zu gewinnen sucht. Sein und Erkennen sollen darin zu neuer Einheit finden, ohne dass die Momente entweder wie im Dualismus unvermittelt nebeneinander stehen oder wie in den monistischen Systemen eines in das andere hinein aufgehoben wird.

Die verschiedenen Ebenen der Realität beschreibt Oischinger durch „ternarische" Schemata, die aber nicht wie der Ternar Hegels auf eine dialektische Vermittlung abzielen, sondern auf eine organische Synthese sich ineinander verschränkender, miteinander eine Lebenseinheit und Ganzheit bildender Glieder und Sphären. Der reale Urgrund dieses „Trinarismus", wie Oischinger selbst sein System nennt, ist der göttliche Urternar der Dreifaltigkeit. Diesen verstehen wir erst, wenn wir die ternarische Struktur der realen und idealen Welt sowie ihre Identität, die beide (wiederum ternarisch) verbindet, erfasst haben.[46] Zu Beginn seines Trinitätsbuches von 1850 schreibt er:

[46] Das ist die Kernidee, von der Oischinger bereits in seinem ersten Buch ausgeht; vgl. *Grundriß zu einem neuen Systeme*, 75: „So wird es niemals gelingen, den heiligen Ternar zu verstehen, wenn man nicht die Gesetze des Denkens, den Ternar des Wissens zuvor durchschaut hat. Denn auch im Wissen gibt es eine Einheit, und diese ist das Wissen selbst, während die Dreiheit die Momente bilden, welche nicht mehr als das Wissen enthalten. Nun ist hier die Genesis, dort der Grund der Evolution, überhaupt das Genetische des Wissens erkennbar. Durch die Gewinnung des heiligen Ternars ist der Höhepunkt im Realen errungen; denn nur das absolute Wesen ist mit sich selbst vollkommen identisch und geschlossen. Und dieser Ternar bildet den Kehrpunkt gegen den im Wissen, in dem das Erkennen angeschaut wird, und weil es hier allein sich gleich geworden und in der Selbsteinheit angeschaut wird. Wie dem Sein überhaupt das Wissen entgegensteht und dessen Gleichbild ist, so ist der Ternar im Wissen das tiefste Symbol

> „Wenn es unbezweifelbar wahr ist, daß die Philosophie erst durch die richtige Erfassung der christlichen Trinität christlich wird, so ist es eben so unbestreitbar, daß sie erst dadurch wahr wird, daß sie diese erschlossene Grundwahrheit der ganzen Entwicklung unterlegt".[47]

Nur so sei das Ziel zu erreichen, „die Theologie mit der Philosophie in dem höchsten Objecte zu versöhnen"[48]. Daraus erklärt sich die starke Fokussierung auf das Trinitätsthema in Oischingers gesamtem Werk.

(3) Wie ist nun die Dreifaltigkeit seiner Ansicht nach spekulativ korrekt zu erfassen? Zwei Wege scheiden für Oischinger aus. Der erste ist derjenige der Scholastik, von der er feststellt: „Man faßte das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit, wie das der Substanz zu den Relationen auf, und wendete die aristotelische Philosophie zur Bestimmung von Wesen und Person an".[49] Dieser Ansatz, so argumentiert Oischinger vor allem in seinen anti-scholastischen Schriften ab Ende der 50er Jahre, mündet in ein modalistisches Verständnis der Trinität,[50] das er ausdrücklich auch Thomas von Aquin zum Vorwurf macht.[51] Die eigentliche Realität Gottes sei in diesem Denken seine Substanz, die Personen würden nur wie Modi, gewissermaßen zur abstrakten Substanz hinzuaddierte „Ergänzungen" begriffen. In dieser „mechanischen Spekulation" bleiben die Personen nach Oischinger untätige Relationen, durch die hindurch sich das eine, absolut subsistierende Wesen realisiert „wie die Seele durch das Auge".[52] Den drei Personen, die doch eigentlicher Gegenstand des christlichen Gottesbekenntnisses sind, kommt das Gottsein nur noch „in obliquo" zu; ihre je eigene Ichheit, Selbstheit, Subjekthaftigkeit wird geleugnet. Der Gott der Scholastiker bleibt durch die Leugnung echter innergöttlicher Lebensgemeinschaft ein „einsamer Gott".[53]

1850 stand im Fokus der Kritik Oischingers jedoch noch nicht die neu belebte Scholastik, sondern ein anderer spekulativer Zugang zum Trinitätsdogma. Diese Richtung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie

> „einen realen Prozeß annimmt, wornach sich Gott aus einer Potenz, einem Ungrunde oder Urgrunde erst entwickelt hätte. Die extremste Ausbildung davon ist jene,

vom heiligen Ternar; beide sind die Centra ihrer Sphären; dieser für die reale, jener für die ideale Sphäre."

47 J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 2.

48 J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 4.

49 J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 20.

50 Vgl. aber auch schon J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 55.

51 Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die speculative Theologie des heiligen Thomas*, 123–166.

52 J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, XXXVIII.

53 J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 209: „Es findet also zwischen den Personen, da sie ja nur Relationen sind, keine Lebensgemeinschaft statt; Gott ist ein einsamer Gott; denn er hat keinen gleichwesentlichen und persönlich sich auf ihn beziehenden Sohn, womit die ganze Trinitätslehre zerstört wird."

wornach die Welt selbst zu dieser Bildung gehörte, die gemäßigste, wornach der Vater zuvor im Potenzzustande gedacht wird, über den er sich durch die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes zur Persönlichkeit erhob".[54]

Mit diesen beiden Varianten, so ist unschwer zu erkennen, sind die Entwürfe Schellings, Hegels und Günthers gemeint. Auf die Kritik an dem güntherianischen Modell, die sich bis in die frühesten Publikationen Oischingers zurückverfolgen lässt, wird später einzugehen sein.

(4) Schauen wir zuvor auf Oischingers eigene spekulative Erklärung. Ausgangspunkt ist für ihn die Idee Gottes als des „Urlebens" bzw. „Urlebendigen". Wenn dieser höchste Wesensbegriff, der uns für Gott zur Verfügung steht,[55] zum Trinitätsgedanken hin konkretisiert werden soll, wie er in der Selbstoffenbarung Gottes vorgegeben ist, müssen wir den Ausgang beim endlichen Lebendigen nehmen, das qua Schöpfung Abbild Gottes ist. Lebensprozesse bestehen stets aus der „innigste[n] Verbindung" von Elementen, die miteinander eine Einheit bilden. „Das lebendige Ganze ist also ein Organismus, und seine Theile sind nicht bloße Theile, sondern Glieder".[56] In der endlichen Schöpfung durchlaufen lebendige Wesen einen Prozess des Werdens und Vergehens, der aber von Gott, dem Urlebendigen, strikt auszuschließen ist.

„Da nun bei dem absoluten Wesen kein Entstehen von einem Leben möglich ist, weil dieses selbst schon ein Leben voraussetzt, so müssen die drei Personen zumal bestehen, oder es müssen mehrere Glieder ursprünglich und central geeint sein und diese centrale Einigung muß das Leben möglich machen. Das Zumalsein läßt sich wohl mit den Lebensacten, aber nimmer mit dem Werden in Zusammenhang bringen".[57]

Dafür, dass sich Leben generell in einer Dreizahl von Faktoren organisch entfalten soll, die sich zueinander wie Grund, Erscheinung und Einheit verhalten, versucht Oischinger Argumente beizubringen, die aber kaum über Analogien hinausgehen. Das häufig bei ihm genannte Beispiel einer brennenden Kerze, bei der das brennbare Material mit Hilfe der Luft in fortwährendem Prozess Licht erzeugt, ist nicht einmal aus dem eigentlichen Bereich des Lebendigen genommen. Oischingers Anliegen aber ist klar: Wenn jedes Leben vermittelte Gegen-

[54] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 20f.

[55] Vgl. J. N. Oischinger: *Die Günther'sche Philosophie*, 251.

[56] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 34.

[57] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 36f. Diese Gegenüberstellung einer Erfassung Gottes als Ausdruck lebendiger Seinsfülle in scharfer Kontrastierung zu allen genetischen Modellen der Gotteslehre findet sich schon in Oischingers Erstlingswerk; vgl. J. N. Oischinger: *Grundriß zu einem neuen Systeme*, 70: „Fällt jeder theogonische, auch vorweltliche Prozeß von Gott hinweg, so ist das Absolute nicht monistisch zu begreifen, indem eine Einheit zu einer Zweiheit und Dreiheit wird, sondern lebendig, indem das ganze und volle Sein zumal vorhanden ist."

satzeinheit ist, „das sich selbst Einigende und als Eins Behauptende",[58] dann gilt dies in ursprünglichster Weise für das dreifaltige Leben Gottes. Auch hier gibt es keine abstrakte Einheit, die vorgängig zu den in Relation stehenden Personen auszumachen wäre, sei es (wie bei den Güntherianern) als Ausgangspunkt eines Prozesses der Selbstvermittlung oder (wie bei den Scholastikern) als den Personen zumindest logisch vorgeordneter Wesensgrund. Realität Gottes sind einzig die drei Personen in ihrem Mit- und Ineinander.[59]

> „Das Wesen oder die Substanz darf demgemäß weder als über-, noch inner-, noch unterständlich in Bezug auf die drei Personen gedacht werden, sondern die drei Personen sind eben das Wesen"[60].

Dessen Einheit wird nur ideal erfasst als Perichorese, „Lebensproceß", „Ineinanderleben"[61] der Personen nach innen und als Gemeinsamkeit ihres Wirkens nach außen.[62] Dementsprechend ist die Einfachheit Gottes nichts anderes als die Einfachheit des Organischen im Gegensatz zum Teilbaren und Leblosen, und zwar aufgrund der „Selbsterhaltung" bzw. des gegenseitigen Sich-Begründens der göttlichen Personen[63] als Einfachheit in ihrer höchsten Form.[64] Erst so

[58] J. N. Oischinger: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 197.

[59] Vgl. J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 43. In seinen späteren anti-scholastischen Schriften wird Oischinger sich stärker um die Beibringung von Traditionsbelegen für diese These bemühen.

[60] J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 47. Dieser Gedanke ist für Oischinger von seiner ersten Publikation bis zu seinen letzten zentral. Vgl. *Grundriß zu einem neuen Systeme*, 74: „Die Einheit ist keine reale ausser der Trinität bestehende, sondern eine ideale Einheit, ein Ganzes, ein Organismus. Wie aber das Ideale der Reflex des angeschauten Seins ist, so ist die Einheit eine Anschauung der dreiheitlichen Geschlossenheit, und der Ternar ist selbst nur Anschauung des in sich selbstigen, dreieinigen Gottes"; *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 178 (zum Begriff des „einen Wesens" Gottes): „Wir begreifen darunter nicht einen unpersönlichen Urgrund und Ungrund über oder unter der Trinität, sondern die Trinität als die Eine und absolute Persönlichkeit, als welche Gott im Unterschiede von den endlichen Wesen und Persönlichkeiten erscheint"; ebd. 196: „Damit ist die Einheit als eine lebendige und als urlebendige bestimmt; denn es begreift sich von selbst, daß die drei Personen, weil sie zusammen Ein Leben sind, auch nur Ein Gott sein können. Hier findet zwischen der Einheit und Dreiheit keine Zusammensetzung, keine Inexistenz, sondern nur ein idealer Unterschied statt, indem Niemand die Theile des Baumes mit dem Baume verbindet"; *Die christliche und scholastische Theologie*, 79–84 u. ö.

[61] J. N. Oischinger: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 198.

[62] Vgl. J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 36. Die Einheit der *opera ad extra* stellt Oischinger also nicht in Frage; vgl. auch *Philosophie und Religion*, 209: „Gottes Dreipersönlichkeit wird zur absoluten Persönlichkeit, wenn sie nach Außen wirkt, oder die drei Gelöstheiten nehmen an jedem Acte, der nach Außen geht, Antheil." Allerdings betont er deutlich die jeweils eigenen Anteile der drei Personen, ohne von Appropriationen zu sprechen (vgl. ebd. 222).

[63] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 67.

begreifen wir in Gott jene Selbständigkeit, die wir als seine Substantialität bezeichnen.[65] Da die Glieder eines Organismus das Lebensganze gerade nicht aufgrund von Gleichförmigkeit, sondern von Verschiedenheit bilden, und keines der Teile einfachhin mit dem Ganzen identisch ist, dürfen auch die drei göttlichen Personen nicht als „gleiche Teile" oder als je mit dem „ganzen Gott" identisch gedacht werden (wie es die Scholastik tut)[66]. Es sind ihre „eigenthümlichen Unterschiede", die in Gott „das ganze oder allgemeine Sein" bilden,[67] das Oischinger zuweilen auch „absoluten Geist" nennt.[68] „Leben und Lieben ist Einswerden, höchste Bewegung, kein Identischwerden".[69] Die innergöttlichen Hervorgänge sind in diesem Modell Ausdruck des zwischen den Personen in Ewigkeit stattfindenden Lebensprozesses,[70] „eine[r] beständige[n] Umgeburt und Selbstgeburt"[71] Gottes.

(5) Da die drei Personen von Ewigkeit her miteinander bestehen, verliert die in der traditionellen Hervorgangslehre implizierte, bei Zukrigl stark unterstrichene Ordnung der Hervorgänge für Oischinger an Bedeutung und wird durch ein Modell allseitig-relationaler Wechselwirkung ersetzt.[72] Personkonstituierende Hervorgänge im eigentlichen Sinn gibt es hier nicht, sondern sie sind ganz durch die Ursprünglichkeit der identitätsstiftenden Relationen zwischen den „göttlichen Selbstheiten" abgelöst: „Erzeugen" ist Sich-Anschauen *im Anderen*.[73] In diesem Modell kommt dem Primat des Vaters kein besonderes trini-

[64] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 47.

[65] Vgl. J. N. Oischinger: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 241: „Was sich selbst trägt und somit selbstständig ist, ist eine Natur oder Substanz, oder dieses lebt. Gerade dieses will man mit dem Satze, daß die Trinität die göttliche Natur ist und umgekehrt, bezeichnen, daß nämlich die drei Personen zusammen sich selbst begründen oder in sich bestehen und Ein Leben sind."

[66] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 47ff.

[67] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 51. Wie alles Lebendige besitzt auch Gott „ursprüngliche Unterschiede, welche das Leben bewirken" (ebd. 115).

[68] Vgl. J. N. Oischinger: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 242.

[69] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 74. Dieser organologische Begriff des göttlichen Lebens hat deutliche Parallelen in der Dogmatik Staudenmaiers.

[70] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 54.

[71] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 63f.

[72] So bereits J. N. Oischinger: *Grundriß zu einem neuen Systeme*, 72: „Im heiligen Ternar von Vater, Sohn und heiliger Geist ist jede Person als diese nur in der Unterscheidung von den zwei andern aufzufassen. Jede Person ist als Selbstheit ein Princip bezüglich auf die andern; nicht der Vater allein ist Princip für die andern und der heilige Geist ist kein Princip; da hier offenbar eine Genesis statt hätte. Jede Person ist eine Selbstheit und als solche Princip; da aber die Selbstheit selbst nur eine relative ist, so ist auch das Princip nur ein gegenseitiges."

[73] Vgl. J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 200: „Wenn daher nach der christlichen Lehre von einem Erzeugen des Sohnes, einem Hervorgehen des heiligen Geistes vom Vater die Rede ist, so besteht der Vater nicht vor dem Sohne und dem heiligen Geiste. Die

tätstheologisches Gewicht mehr zu; alle drei Personen können als Prinzipien, Ausgangspunkte des immanenten Lebensprozesses angesehen werden. Zeugung und Hauchung sind „simultan":

> „so kann man sagen, daß der Vater im heiligen Geiste, der hauchend und durchdringend wirkt, zeugt, und daß der Sohn in ihm formt, sowie daß aus beiden der Geist ausgeht und in beide eingeht".[74]

Der Geist ist also im realen Leben Gottes die Mitte, was das Filioque zum notwendigen Systembestandteil macht. Aber er kann auch selbst Ausgangspunkt der ganzen Trinitätsbetrachtung werden, denn er ist durch seine einende Funktion sogar mehr „Prinzip" der Trinität als Vater und Sohn.[75] Die ihm in der Schultheologie regelmäßig zugeordnete Stelle am Ende der Hervorgänge resultiert aus der heilsökonomischen Manifestationsordnung; diese kennt aber ebenfalls alle anderen logisch möglichen Reihungen der personalen Relationen, wie Oischinger mit einer Liste von Schriftzitaten zu belegen sucht.[76] Der Geist wäre demnach in der immanenten Trinitätslehre falsch gedeutet, wenn man ihn rein passiv (hervorgebracht, aber nicht hervorbringend) verstünde. Er wird nicht

> Nichtbeachtung dieser Immanenz und Emanenz führte zu unrichtigen, verzeitlichenden Auffassungsweisen der Trinität. So sagt man: Der Vater schaut sich selbst an, und in diesem Anschauen entsteht ihm der Sohn. Diese Redeweise ist ganz gegen die Wahrheit, indem der Vater sich nicht selbst, sondern nur in einem Andern anschauen kann; indem sodann das Erzeugen des Sohnes selbst nichts Anderes als dieses Anschauen ist. Dieser immanente Proceß ist nicht ein genetischer, sondern ein Lebensproceß; nicht die göttliche Selbstheiten entstehen, sondern die bestehenden sind, weben und leben in einander. Nur dadurch wird ein theogonischer Proceß vermieden, worüber man sich bisher nicht erheben konnte."

74 J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 57.

75 Vgl. J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 201f.: „Ein zweiter Mangel in der speculativen Erfassung der Dreieinigkeitslehre besteht darin, daß man den Vater schlechterdings als Prinzip in Bezug auf den Sohn und den heil. Geist faßt, als ob nicht der Sohn und der heil. Geist ebenso Prinzipe in Bezug auf den Vater wären; denn da in einem Leben alles ineinander wirkt, so kann man nur in Bezug auf die Betrachtung von einem Prinzipe sprechen. Ohne diese Unterscheidung wären der Sohn und der Geist nur Folgen und Modi von dem Vater. Daher kann man nur in Bezug auf den sondernden Geist von einem Prinzipe sprechen; um aber doch die Personen zu unterscheiden, kann man, wie von einer ersten, zweiten und dritten Person gesprochen wird, auch von einem ersten, zweiten und dritten Prinzipe sprechen."

76 Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 63, Anm. 1: „In der Schrift kommen alle möglichen Combinationen vor: A. Vater – Sohn – Geist, Matth. 28, 19; sodann: Vater – Geist – Sohn, Tit. 3,4–8, I. Petr. 1, 4; B. Sohn – Vater – Geist, II. Cor. 13, 13. II. Thess. 4, 15; Sohn – Geist – Vater, Rom. 13, 30. Eph. 4, 18. C. Geist – Sohn – Vater, I. Cor, 11, 4–6; Geist – Vater – Sohn, Rom. 8, 15–18. Wir legen die historische Ordnung zu Grunde, wornach der Vater Princip von Allem, d. h. nach Außen, wie nach Innen, welch letzteres sich von selbst versteht, heißt."

bloß „ausgeatmet", sondern ebenso von Vater und Sohn „eingeatmet".[77] Ebenso ist die Zeugung des Sohnes keine reine Aktivität des Vaters; auch ihr muss ein rezeptiver Akt des Sohnes entsprechen, „die Formation und Verwandlung in sich, damit die Geburt sich vollziehe".[78] So erweist sich der vollkommene Organismus der drei Personen als ewiges „Kreisen des Lebensprocesses", in dem Übergang aus Potentialität in Aktualität keinen Platz hat. Die geistmetaphysische Analogie des Augustinus, in der die drei Personen mit den sich verschränkenden Akten von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* verbunden werden, möchte Oischinger nicht einfach aufgeben. Vielmehr ist er überzeugt: „Ist der Geist recht begriffen, so ist keine Frage, daß diese Erkenntnis ein ideales Vorbild für die des höchsten Lebens ist".[79] Aber er betont, dass ein isolierter Ansatz beim Denken bzw. Selbstbewusstsein, wie er ihn bei seinen idealistischen Gegnern ausmacht, dieses Ziel verfehlt. Die drei konstitutiven Akte des Geistes sind so ineinander verschränkt, dass eine Abfolge nur durch unser Denken erzeugt wird. In Gott sind sie zudem nicht bloß wie im endlichen Geist Funktionen eines einzigen Subjekts, sondern eigene Personen. Vater, Sohn und Geist sind also je für sich anschauend, erkennend und wollend; diese Akte können aber je einer Person als „besondere" zugeordnet werden, im Sinne eines „relativen Übergewichts" des entsprechenden Vermögens gegenüber den anderen.[80] So können wir den Vater als „Ursein", den Sohn als „Urform" (Gleichbild) und den Geist als „Ureinheit" (Liebe) betrachten, die miteinander das eine göttliche „Urleben" bilden[81] und „Urbild" der Welt sind.[82] Auf dieser Stufe erkennt auch Oischinger schon in Gott „Zeitlichkeit" an, weil die Zeit mit dem Schöpfungshandeln Gottes selbst beginnt.[83] Als diejenige dreifaltige „Zumalheit", die Gott in sich von Ewigkeit ist, zeigt er sich in der Welt, so dass jede Unterscheidung zwischen „Wesens- und Offenbarungstrinität", wie sie Oischinger bei manchen Zeitgenossen ausmacht, verfehlt ist.[84]

[77] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 76: „Dieser Doppelzug ist sein Leben; denn die Aufnahme ist eine Verwandlung in das Sein der Aufnehmenden und das Empfangen der durch die Zeugung und Formung gesetzten Hauchung ist der erneuernde Lebenszug für den Geist; denn ohne beständige Erneuerung gibt es kein Leben". Vgl. auch J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 203.

[78] J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 76.

[79] J. N. Oischinger: *Die Günther'sche Philosophie*, 251f.

[80] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 79.

[81] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 111; J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 203.

[82] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 125f.

[83] Vgl. J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 223: „Das Vorweltliche ist darum zwar raumlos, aber nicht zeitlos; denn Gottes emanente Acte sind Zeithandlungen."

[84] Vgl. J. N. Oischinger: *Philosophie und Religion*, 208; *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 280: „Es besteht also bei aller Freiheit, welche die Trinität in ihrer Manifestation

4. Vergleich der Konzepte

Am Ende soll der Versuch stehen, die Trinitätskonzepte Zukrigls und Oischingers miteinander durch Benennung der zentralen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu vergleichen, die bereits in der Kontroverse zwischen den Autoren deutlich geworden sind.

(1) Zukrigl und Oischinger treten beide mit dem Bemühen an, ein dezidiert personales Gottesverständnis in trinitarischer Ausformung gegen die als pantheistisch qualifizierte Trinitätsspekulation idealistischer Philosophien, vor allem Hegels und seiner theologischen Rezipienten, in Schutz zu nehmen. Der Blick ist dabei von vornherein weit über rein innerkatholische Diskussionen, auf die sich die spätere Neuscholastik zunehmend fokussieren wird, ausgeweitet in die protestantische Theologie der Gegenwart, wie vor allem im Werk Zukrigls deutlich wird.

Beide Theologen bemühen sich dabei um eine spekulative Rekonstruktion des Trinitätsdogmas, für welche die strikte Unterscheidung einer „natürlichen" und „übernatürlichen" Erkenntnissphäre keine Rolle spielt. Vielmehr setzen sie die Möglichkeit voraus, im Ausgang vom geschöpflichen Abbild denkerische Zugänge zum trinitarischen Urbild zu eröffnen. Dieses Bemühen sehen sie durch die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Schöpfungs- und Erlösungswirken legitimiert; der Charakter des Geoffenbarten als *mysterium stricte dictum* wird im Gegensatz zu den scholastischen Entwürfen nicht als einschränkende Prämisse verstanden. In der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern verteidigen Zukrigl und Oischinger damit den Wert einer starken theologischen Vernunft.[85]

Beide Autoren definieren Personalität im neuzeitlichen Sinn über die Eigenschaften des Selbstbewusstseins und der Freiheit und trennen sich damit von

nach Außen besitzt, dennoch ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der Erscheinung und dem Wesen, weshalb der Schluß von der Manifestation des dreieinigen Gottes auf ein dreieiniges Wesen vollkommen gegründet ist." Ähnlich ebd., 313.

[85] Vgl. explizit J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 2; J. ZUKRIGL: *Wissenschaftliche Rechtfertigung*, 242: „Dieß [sc. die Vorwurf von Strauß, dass die Trinität dem Denken widerspreche, Th. M.] veranlaßt uns die Trinität auf metaphysische Weise zu begründen. Denn solch eine Begründung ist hier unumgänglich nöthig, da Strauß'n die historischen Bibel-Gründe so viel als eine für sich alleinstehende Nulle gelten." Ebd. 362f.: „Nicht blos durch die positive äußere Offenbarung allein, sondern auch durch die innere Geistesoffenbarung ist die Idee der Trinität erkennbar." Beide Theologen haben allerdings auch betont, durch ihre spekulativen Zugänge den Geheimnischarakter des Trinitätsdogmas nicht vollständig beseitigen zu wollen; vgl. J. ZUKRIGL: Lösung der gegen die dualistische speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre erhobenen neuesten Bedenken, 102–104; J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 167: „Das Mysterium schließt nicht die rechte Erkenntnis aus, sondern birgt eine unerschöpfliche Fülle, welche erst in der Anschauung vollkommen erkannt wird."

der substanzontologisch ansetzenden Persondefinition des Boethius, wie sie in der Scholastik allgemein akzeptiert wurde. Für beide folgt daraus die Konsequenz, dass drei reale Personen in Gott nur als dreifaches Ich mit je eigenem Bewusstsein und je eigener Freiheit vorstellbar sind. Ein ursprüngliches *essentiales* Erkennen, d.h. ein bloß *aufgrund des Wesens* einziges und identisches Selbstbewusstsein in Gott, scheidet aus. Indem beide Theologen Gottes Einfachheit als vermittelte bestimmen, modifizieren sie das Wesensprädikat der metaphysischen Tradition im Interesse ihres *personalen* Theismus. Beide sind darauf bedacht, ein ternarisches Vermittlungsschema in der Weise zu rezipieren, dass es Gottes Selbstverhältnis als lebendigen, relationalen Prozess zu beschreiben vermag, ohne jedoch den dialektischen Umschlag des Absoluten ins Endliche zu bejahen, mit dem die Behauptung einer Abhängigkeit Gottes von der Welt und letztlich der Schritt in den Pantheismus unvermeidlich werden. Als trinitarischer genügt Gott sich selbst. In der Beschreibung des immanenten trinitarischen Vermittlungsprozesses ist bei unseren Theologen also auffällig, dass sie die für die scholastischen Konzeptionen unverzichtbare Totalidentifizierung der je einzelnen Personen mit dem wesenseinen Gott unter Absehung von den notionalen Akten ablehnen. *Gott schlechthin* sind erst die drei Personen gemeinsam – bei Zukrigl in der Synthese des quasi-zeitlich konzipierten göttlichen Selbstvermittlungsgeschehens, bei Oischinger als relationale Glieder in dem von Ewigkeit her vollkommenen, durch Differenzierung lebendigen trinitarischen Organismus.

(2) Mit der letzten Feststellung sind wir bereits zur Benennung der Differenzen übergegangen, die zwischen den Ansätzen erkennbar werden. Wir müssen uns hier auf die trinitätstheologischen Aspekte beschränken, ohne auf das philosophische Gesamtsystem der Autoren eingehen zu können.

(a) Oischinger ist der traditionellen Trinitätstheologie dadurch verbunden, dass er ein Werden Gottes, verstanden als Übergang von Potenz zum Akt, aus Unbestimmtheit zu Bestimmtheit auch in der Form einer göttlichen Selbstsetzung vom trinitarischen Prozess fernhalten will. Damit nämlich würde das entscheidende Merkmal des Kreatürlichen in Gott hineingetragen[86] und seine „peripherische Thätigkeit" nach innen verlegt.[87] Begriffe wie „absolutes Werden" oder „ewige Zeit" bleiben notwendig selbstwidersprüchlich[88] und müssten, wenn man sie konsequent auffasste, doch wieder Verendlichung in Gott annehmen, womit das Pantheismusproblem nicht beseitigt[89] und Hegel nicht

[86] Vgl. J. N. Oischinger: *Die christliche Trinitätslehre*, 30ff.
[87] Vgl. J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [1], 48.
[88] Vgl. J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [1], 52.
[89] Vgl. J. N. Oischinger: Principien der spekulativen Trinitätslehre [1], 70.

überwunden wäre.[90] Günther und Zukrigl, so Oischingers Urteil, kennen in ihrem Subjektobjektivierungsmodell wie die Idealisten Tätigkeit nur als Setzen und Produzieren in der logischen Reflexion, nicht aber als umfassende gegenseitige Wesensmitteilung im ursprünglichen Organismus.[91] Dessen „Elemente" werden wie bei Hegel zu „Momenten" depotenziert.[92] Dabei ersetzen die kritisierten Autoren nach Ansicht des Münchener Theologen die Anschauung des göttlichen Lebensverbundes durch eine genetische Konstruktion, welche die Realität verfremdet. Schon in seiner ersten Monographie von 1843 hatte Oischinger diesen Vorbehalt gegen Günther geäußert,[93] und er hat auch später an ihm festgehalten, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Zukrigl. Am güntherianischen Modell kritisiert Oischinger zudem, dass es die ursprüngliche Spontaneität der göttlichen Selbstentfaltung nicht verständlich machen kann. Gott soll als drei-personaler erst theogonisch entstehen, doch dazu bedarf es eines vor-personalen Willens, der in die Tätigkeit übergeht.[94] So scheint es doch wieder die eine Substanz zu sein, die sich, ausgehend vom „potentialen Vater", durch die konkreten Personen hindurch realisiert.[95] Was Oischinger als Irrtum der Scholastiker ausgemacht hat, wäre dann auch bei Zukrigl nicht beseitigt. Dessen Modell schwankt nach Meinung des Kritikers zwischen Modalismus und Tritheismus,[96] sofern das Göttliche sich aus der Allgemeinheit über drei stufenhaft getrennte Subjekte in ein absolutes Selbstbewusstsein hinein fortbestimmt. Dieser Versuch, „mit dem Sabellianismus den Tritheismus [zu] widerlegen",[97] ist, wie Oischinger schreibt, zum Scheitern verurteilt. Wären die Vermittlungsmomente Vater, Sohn und Geist wirklich Personen im Vollsinn, müsste man jede von ihnen ebenso genetisch konstruieren wie die eine absolute Persönlichkeit Gottes,[98] was ihre Dreizahl aufheben würde.

[90] Vgl. J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 54.

[91] Vgl. J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [1], 33f.

[92] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Philosophie und Religion*, 208.

[93] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Grundriß zu einem neuen Systeme*, 67f.: „Gott wird, erzeugt sich, verursacht sich, geht von der Möglichkeit des Seins zur wirklichen Existenz über. [...] Die falsche Auffassung der Trinität hat demnach seinen Grund in den falschen Prinzipien der Philosophie und im falsch aufgefaßten Selbstbewußtsein, und in der Anwendung des genetischen Wissens auf Gott, das absolute und ewige Wesen."

[94] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 16f.29f.; Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 48.

[95] Vgl. J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 36.53.

[96] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die christliche Trinitätslehre*, 83–96; Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 37–40.

[97] J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 43.

[98] J. N. OISCHINGER: Principien der spekulativen Trinitätslehre [2], 45, mit Verweis auf die bei Immanuel H. Fichte tatsächlich gezogene Konsequenz. Auf I. H. Fichte verweist Oischinger gegen die Güntherianer auch schon in *Philosophie und Religion*, 205.208.

(b) Zukrigl hat beim Versuch der Abweisung dieser Vorwürfe seinerseits das Modell Oischingers der Kritik unterzogen. Mit verschiedenen Argumenten wirft er dem Münchener Theologen vor, dass dessen Modell eine geringere Erklärungskraft besitze als das seine. Erstens bleibe unklar, weshalb gerade *drei* Glieder im ursprünglichen Organismus verbunden sein sollen; dass Lebendiges immer ternarisch strukturiert sei, werde mehr behauptet als bewiesen.[99] Hier sieht Zukrigl seine dialektisch-genetische Erklärung als überlegen an, in der die Dreizahl als strikt konstitutiv erwiesen wird. Für unzureichend begründet hält Zukrigl zweitens Oischingers These, dass die im menschlichen Geist ohne personale Subsistenz verbundenen Funktionen in Gott notwendig personal existieren sollen. Auch Unitarier könnten Gott Anschauung, Erkennen und Wollen zuschreiben, ohne sich dadurch von der Trinität überzeugen zu lassen.[100] Dieses Problem sei besser gelöst, wenn man die Produktionen der Personen als Selbstsetzungen begreift, die das ganze Wesen potenzieren. Wenn Oischinger sich darauf beruft, dass nur in seinem Ansatz die Wesensgleichheit der Personen im organischen Verbund integral zur Geltung komme, entgegnet Zukrigl drittens, dass dabei der Heilige Geist als Band der Einheit ein auffälliges Übergewicht erhalte. Woher dieser seine Kraft als „Urmovens" der Trinität bezieht, bleibe aber unklar.[101] Der vierte Einwand ist wohl der entscheidendste. Zukrigl wirft Oischinger vor, dass er nicht mehr in der Lage sei, die in der geschichtlichen Offenbarung vorgegebene und von der Kirche klar gelehrte Ursprungsordnung, aus der die nicht willkürliche Reihung der Personen resultiert, zu affirmieren.[102] Dass der göttliche Vater die reale Voraussetzung des Sohnes und des Geistes ist, wird nicht eingeholt,[103] denn Oischingers Konzept kennt eigentlich keine Hervorgänge (Zeugung und Hauchung), sondern löst sie in Beziehungen zwischen drei gleichursprünglichen, nebeneinander stehenden Gliedern auf.[104] Damit präsentiere er sich als „christlicher Monadist",[105] dem sogar der Tritheismusvorwurf gemacht werde.[106] Dieser Konsequenz sei nur zu entgehen, wenn man

[99] Vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 492.532.
[100] Vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [2], 108f.
[101] Vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 497.524.
[102] Vgl. schon J. ZUKRIGL: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung*, 378f.
[103] Vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 510.
[104] Vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 532f.
[105] J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 499; vgl. J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [2], 109f.
[106] J. ZUKRIGL: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien' [1], 523. Zukrigl macht sich den Vorwurf aber nicht explizit zu eigen. Anders ist dies bei Günther selbst, der im ersten Band seines philosophischen Jahrbuches *Lydia* Oischingers Vorwürfe in *Philosophie und Religion* unter dem eindeutigen Titel „Der moderne Tritheismus" zurückweist (Streifzüge in's Gebiet der historischen Theologie, 384–409).

ein Werden des personalen Selbstbewusstseins, wenn auch als ewiges gedacht, in der Trinitätsrekonstruktion anerkenne.

(3) Wenn wir abschließend die Relevanz der untersuchten Modelle aus der Perspektive heutiger Trinitätsspekulation betrachten, können wir festhalten: Gewiss orientieren sich beide nicht an dem für die neueste Theologie unverzichtbaren Maßstab, die immanente Trinität stets im Ausgang von der ökonomischen her zu denken, auch wenn biblische Begründungspassagen in ihren Werken keineswegs fehlen. Sie reflektieren beide mehr das Dogma in sich – Zukrigl durch genetische Rekonstruktion, Oischinger durch nachbildende Anschauung des Glaubensobjekts. Dennoch weisen sie je auf ihre Weise in Richtungen, die in der neueren Theologie sehr ähnliche Fortsetzungen gefunden haben.

Zukrigl bleibt vor allem darin für bestimmte aktuelle Modelle anschlussfähig, dass er den trinitarischen Prozess als Geschehen der prozessualen Selbstvermittlung versteht. Damit repräsentiert er das heute meist als typisch für die „lateinische Tradition" der Trinitätstheologie beschriebene Grundmodell, das auch in der Vergangenheit hinsichtlich der Frage nach einem personalistinkten Selbstbewusstsein neben bzw. in dem essentialen göttlichen Bewusstsein durchaus schwankend war. Günther/Zukrigl betonen hier die Eigenständigkeit des Selbstbewusstseins in den Personen, was ihnen seitens der Neuscholastik denselben Tritheismusvorwurf eingebracht hat, den sie selbst gegen Oischinger in Stellung bringen wollten. Die idealistische Färbung, die dem lateinischen Modell bei Günther/Zukrigl vor allem dadurch gegeben wird, dass das innergöttliche Hervorgangsgeschehen nicht bloß ein relationales Gefüge von drei Personen, sondern auch die *absolute* Persönlichkeit Gottes konstituiert, macht die Trennung der Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* in einer Weise durchlässig, die auch für Gegenwartstheologen noch attraktiv erscheinen kann.[107] Mit ihrer Erklärung halten die Güntherianer zudem die Tür für ein temporalistisches Verständnis Gottes offen, obgleich sie selbst auf eine klare Unterscheidung zwischen göttlicher und geschöpflicher Zeit bedacht sind. Der Übergang zu Konzepten, welche die trinitarische Genese nicht bloß in die Immanenz Gottes verlegen, sondern ihren Vollzug mit der heilsökonomischen Selbstmitteilung verbinden, lässt sich von diesem Konzept her aber leichter vornehmen, als es die Güntherianer zugestehen wollten. In dieser Weise hat idealistisches Trini-

[107] Innerhalb der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts wäre ein detaillierter Vergleich der Trinitätstheologie aus Günthers Schule mit derjenigen Kuhns von Interesse, die (wenn auch stärker mit der scholastischen Tradition vermittelt und nicht ohne Abgrenzung zu Günther) eine ähnliche Tendenz erkennen lässt. Zukrigl zitiert Aufsätze Kuhns in seiner Monographie mehrfach zustimmend.

tätsdenken im 20. Jahrhundert auch noch dort nachgewirkt, wo man den Ausgangspunkt beim absoluten Subjekt zurückweist.

Bei Oischinger dagegen werden bis in viele Einzelheiten hinein die Prinzipien einer sozialen Trinitätstheologie vorweggenommen, die mittlerweile zu einem konfessionsübergreifenden Leitparadigma geworden ist. Der zu Oischingers Zeit noch skandalöse Modalismusvorwurf gegen die Scholastik ist in neuerer Zeit oft wiederholt worden. Die heute gängige Rede von einer kommunialen Vermittlung dreier ursprünglich aufeinander bezogener, die Wesenseinheit in- und miteinander konstituierender Hypostasen markiert gegenüber Oischingers Paradigma der „organischen Lebenseinheit" eine nur unwesentliche Differenz. Auch in modernen Ansätzen dieser Art findet man die beim Münchener Privatgelehrten auffällige Abwertung der Hervorgänge zugunsten der Relationen sowie die Bezugnahme auf heilsgeschichtliche Inversionen der innergöttlichen Hervorgangsordnung. Wie spätere soziale Trinitätslehren kennt Oischinger die Anknüpfung an Richard von Sankt Viktors Argument im Ausgang von der Interpersonalität vollkommener Liebe[108] und die Idee, dass der christliche Trinitarismus die goldene Mitte zwischen starrem Monotheismus und Polytheismus darstelle.[109] Den Schritt zu einer auf dieser theologischen Basis begründeten philosophischen Weltsicht (sogar über bloße trinitarische *Ontologie* hinaus) hat Oischinger bereits konsequent vollzogen, sofern er Einheit und Vielheit der Schöpfung und des Menschengeschlechts gleichursprünglich in der Trinität begründet.[110] Trinitarische Abbildhaftigkeit in der Schöpfung und in der Erlö-

[108] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 228: „Gibt es aber nur Einen Gott, so kann dieser nicht ohne Weisheit und Liebe sein. Die Weisheit und Liebe müssen selbst Personen sein, weil bloße Kräfte kein adäquates Verhältniß, wie es in der Freundschaft besteht, begründen." Ausdrücklich auf Richard verweist er ebd. 319f. Vergleichbar argumentiert F. A. STAUDENMAIER: *Die christliche Dogmatik*, Bd. 2, 599.

[109] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 229: „Der theologische Irrthum führt zu dem religiösen und practischen, welcher entweder ein Rückfall in das Judenthum oder in das Heidenthum ist. Der erstere ist der Sabellianismus oder Modalismus, der letztere der Paganismus oder Polytheismus. Daß die christliche Lehre beide Irrthümer aufhebe, sagen die Väter […]". Ähnlich ebd. 280.

[110] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 214f.: „Gott manifestiert sich sonach im Schöpfungswerke als Urbild, und zwar für die ganze Entwicklung der Creatur; also muß bei Gott auch der Urtypus der Vielheit vorkommen, weil in der Creatur eine so große Mannigfaltigkeit von Stufen und Formen der Wesen sich manifestiert. Das Menschengeschlecht aber gründet sich auf die Abstammung, so daß der eine Mensch Vater, der andere Sohn ist. Diese äußere Entfaltung in der Familie, worauf die Stämme und Völker ruhen, ist etwas Nachbildliches selbst innerhalb der Menschheit; aber soll nicht in Gott selbst sich ein ähnliches Verhältniß finden? […] Daraus folgt, daß selbst die ganze Trinität oder der Sohn im Verhältnisse zum Vater das Urbild von der Weltvielheit ist."

sung werden eng miteinander verbunden,[111] und auch Ansätze zu einer trinitarischen Ekklesiologie, wie sie im 20. Jahrhundert endgültig zum Durchbruch gekommen sind, lassen sich in seinem Werk ausmachen.[112]

Es wäre leicht zu belegen, dass moderne Trinitätsentwürfe, die ähnlichen Ideen wie Zukrigl und Oischinger folgen, auch vergleichbaren Schwierigkeiten begegnen, wie sie sich die beiden Theologen vorgehalten haben und wie sie darüber hinaus von anderer Seite in der Diskussion des 19. Jahrhunderts gegen sie angeführt worden sind.[113] Selbstbewusstseinstheoretische und soziale, intrapersonal und interpersonal ansetzende Trinitätskonzepte sind sich auch heute noch der Schwächen des jeweiligen Kontrahenten gewiss, ohne dass der uneingeschränkte Sieg eines der beiden Paradigmen absehbar wäre. Dies könnte ein weiteres Argument dafür sein, die vergessenen Stimmen aus der katholischen Trinitätstheologie der Vergangenheit in die Debatten der Gegenwart einzubeziehen.

[111] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 295 u.ö.

[112] Vgl. J. N. OISCHINGER: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität*, 199: „Im hohenpriesterlichen Gebete schließt Christus beide Ausdrücke zusammen in den Worten: daß Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eins seien. Hier wird die urbildliche Einheit, das Einssein der Trinität durch die Immanenz, als die Ursache und als das Vorbild für die nachbildliche Einheit der Gläubigen in der Trinität dargestellt." Ähnlich ebd., 226.247.255.300f.314f.319ff.

[113] Hier wären vor allem die Stellungnahmen der Neuscholastiker zu unseren beiden Protagonisten einzubeziehen. Während Oischinger aufgrund seiner Außenseiterposition nach der Indizierung von der Neuscholastik kaum noch ernst genommen und bestenfalls mit Randbemerkungen bedacht wurde, blieb Günther mit seiner Schule bis zum Ersten Vaticanum im Fadenkreuz heftiger Kritik; vgl. exemplarisch J. KLEUTGEN: *Die Theologie der Vorzeit*, Bd. 1, 399–451; J. B. HEINRICH: *Dogmatische Theologie*, Bd. 4, 444–453. Hätte das Konzil sein geplantes Programm vollständig abarbeiten können, wäre es vermutlich zu einer umfassenden Verurteilung der Güntherschen Theologie gekommen, die Trinitätslehre inbegriffen. Vgl. zu den diesbezüglichen, von Schwetz, Franzelin und Kleutgen vorbereiteten Schemata L. ORBÁN: *Theologia Güntheriana*, tom. 1, 95–143. Ein frühes Zeugnis für die Auseinandersetzung Zukrigls mit neuscholastischen Einwürfen (u.a. von Schwetz) bietet sein Aufsatz von 1852 (Lösung der gegen die dualistische speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre erhobenen neuesten Bedenken). Es entbehrt nicht einer gewissen tragischen Ironie, dass die Neuscholastik Güntherianer und Oischinger trotz ihrer scharfen Differenzen gemeinsam unter die „Rationalisten" verbucht hat; vgl. H. WEINZIERL: *Zur Entwicklungsgeschichte*, 8.

Verwendete Literatur

BINNINGER, Christoph: Die pneumatologisch-anthropologischen Ansätze in der Trinitätslehre des Dionysius Petavius und ihr Einfluss auf die „Römische Schule" um Carlo Passaglia und Johann Baptist Franzelin, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (2011), 343–355.

BINNINGER, Christoph: *Mysterium inhabitationis trinitatis.* M. J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten (Münchener Theologische Studien. Systematische Abteilung, Bd. 62), Sankt Ottilien 2003: Eos.

DVORAK, Rainer: Der dreieinige Gott in der Theologie Herman Schells, in: H. O. Meuffels (Hg.): *Wahrheit Gottes – Freiheit des Denkens.* Herman Schell als Impulsgeber für Theologie und Kirche. Gedenkschrift anläßlich seines 150. Geburtstages, Würzburg 2001: Echter, 111–128.

FRANZELIN, Johann B.: *Examen doctrinae Macarii Bulgakow Episcopi Russi schismatici et Josephi Langen Neoprotestantis Bonnensis de Processione Spiritus Sancti.* Paralipomenon tractatus de SS. Trinitate, Prati ^{2}1894: Giachetti.

FRANZELIN, Johann B.: *Tractatus de Deo Trino secundum personas*, Rom ^{4}1895: Typographia Polyglotta.

GANGAUF, Theodor: *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg 1865: Schmid.

GROSS, Wilhelm: *Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869.* Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium, Bd. 32), Tübingen ^{2}1984: Mohr-Siebeck.

GÜNTHER, Anton: *Peregrin's Gastmahl*, Wien 1830: PP. Mechitaristen.

GÜNTHER, Anton: Streifzüge in's Gebiet der historischen Theologie, in: *Lydia. Philosophisches Taschenbuch*, Bd. 1, Wien 1849: Braumüller, 367–432.

GÜNTHER, ANTON: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, Bd. 1, Wien ^{2}1846; Bd. 2, Wien ^{2}1848: Wallishauser.

HEINRICH, Johann B.: *Dogmatische Theologie*, Bd. 4, Mainz ^{2}1885: Kirchheim.

HINZE, Bradford E.: Tracing Trinity in Tradition: The Achievement of Franz Anton Staudenmaier, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 8 (2001), 34–57.

HOPPE, Bernhard M.: Art. Oischinger, Johann Nepomuk Paul, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* VI (1993), 1167–1171.

HÜNERMANN, Peter: *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier*, Freiburg i. Br. und München 1962: Alber.

HURTER, Hugo: *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, editio tertia, tom. V/2, Innsbruck 1911: Wagner.

KLAGHOFER-TREITLER, Wolfgang: *Kritische Differenz.* Biographisch-theologische Studien zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts (Salzburger theologische Studien, Bd. 14). Innsbruck; Wien 2000: Tyrolia.

KLEUTGEN, Joseph: *Die Theologie der Vorzeit.* Bd. I, Münster ^{2}1867: Theissing, 399–451.

KUHN, Johann Ev.: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit* (Katholische Dogmatik, Teil 2), Tübingen 1857: Laupp.

KUSTERMANN, Abraham Peter: *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853).* Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsge-

schichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium, Bd. 36), Tübingen 1988: Mohr-Siebeck.

LAUCHERT, Friedrich: Art. Zukrigl, Jakob, in: *Allgemeine deutsche Biographie* 45 (1900), 476–477.

MINZ, Karl-Heinz: *Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Frankfurt 1982: Lang.

MUELLER, Stephen F.: *Method and System in the Speculative Theology of Johannes Evangelist Kuhn*, Diss. Univ. of Chicago 1981.

OELSMANN, Markus: *Johann Evangelist von Kuhn.* Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus, Würzburg 1997: Königshausen & Neumann.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Commentarii theologici, quibus Quaestiones de theologia scholastica controversae, quae imprimis ad doctrinam de ss. Trinitate, de Christo Domino et de hominis natura, ad Dei relationem ad creata necnon ad totam Scholasticorum scientiam speculativam pertinent, systematice illustrantur atque explanantur*, München 1860: Lentner.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Die christliche Trinitätslehre.* Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Theologie und Philosophie und namentlich auf den modernen Dualismus begründet, Sulzbach 1850: Seidel.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Die christliche und scholastische Theologie oder die christlichen Grunddogmen nach den Symbolen, Concilien und Vätern der Kirche dargelegt und entwickelt, sowie gegen die abweichenden Lehren der Scholastiker vertheidigt.* Der Gesammtkirche, insbesondere dem ökumenischen Concile vorgelegt und gewidmet, Jena 1869: Mauke.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Die Einheitslehre der göttlichen Trinität.* Nach der kirchlichen Tradition bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt, München 1862: Lentner.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Die Günther'sche Philosophie.* Mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt, Schaffhausen 1852: Hurter.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin, des englischen Lehrers.* In den Grundzügen systematisch entwickelt, Landshut 1858: Thomann.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Grundriß zu einem neuen Systeme der Philosophie*, Straubing 1843: Schorner.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Philosophie und Religion, oder speculative Entwicklung ihres normalen Verhältnisses im Gegensatze zur mythischen Auffassung*, Schaffhausen 1849: Hurter.

OISCHINGER, Johann Nepomuk: Principien der spekulativen Trinitätslehre mit Rücksicht auf Zukrigl, in: *Katholische Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst*, NF 2, Heft 4 (Bonn 1848), 43–72 (zit. [1]); NF 3, Heft 1 (Bonn 1849), 29–58 (zit. [2]).

OISCHINGER, Johann Nepomuk: *Quaestiones Controversae de theologia scholastica*, Landshut 1859: Thomann.

ORBÁN, Ladislaus: *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum.* Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata. 2 Bde. (Analecta Gregoriana 28/50), Rom 1942/1949: Universitas Gregoriana.

Oßwald, Bernhard: *Anton Günther.* Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität, Paderborn 1990: Schöningh.

Reith, Karl Friedrich: *Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier*, Bern 1974: Lang.

Scheeben, Matthias J.: *Die Mysterien des Christentums.* Ausgabe letzter Hand, hg. von J. Höfer (Gesammelte Schriften II), Freiburg 1941: Herder.

Scheeben, Matthias J.: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinn, hg. von M. Schmaus (Gesammelte Schriften IV), Freiburg ^{2}1943: Herder.

Schell, Herman: *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Mainz 1885: Kirchheim.

Schell, Herman: *Katholische Dogmatik.* Krit. Ausgabe, hg. von J. Hasenfuss und P.-W. Scheele, Bd. II. München; Paderborn; Wien 1972: Schöningh.

Schenk, Paul-Heinz: *Die Interpretation des Trinitätsmysteriums bei Herman Schell*, Diss. Würzburg 1973.

Schwedt, Herman H.: Art. Zukrigl, Jakob, in: *Biograhisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XXI (2003), 1595–1599.

Simonis, Walter: *Trinität und Vernunft.* Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972: Knecht.

Staudenmaier, Franz Anton: *Die christliche Dogmatik*, Bd. 2, Freiburg 1844: Herder.

Stöckl, Albert: Art. Oischinger, Nepomuk Paul, in: H.J. Wetzer/B. Welte (Hg.): *Kirchenlexikon*^{2}, Bd. 9, Freiburg 1895: Herder, 789–793.

Strauß, David Friedrich: *Die christliche Glaubenslehre*, 2 Bde, Tübingen 1840–1841: Osiander.

Vatter, Raimund: *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens*, Speyer 1940: Pilger-Druckerei.

Weinzierl, Hans: *Zur Entwicklungsgeschichte der neueren katholischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie G. v. Hertlings*, Reimlingen 1928: St. Josephs-Verlag.

Wenzel, Paul: *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus.* Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 1), Essen 1961: Ludgerus.

Zeller, Ernst/Gierl, Johann v. G.: *Licht- und Lebensbilder des Clerus aus der Erzdiöcese München-Freising (1840–1890)*, München 1892: Höfling.

Zukrigl, Jakob: *Die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre des Dr. D. Fr. Strauß*, Wien 1846: Braumüller & Seidel.

Zukrigl, Jakob: Kritik der Oischinger'schen ‚Principien der speculativen Trinitätslehre mit Rücksicht auf Zukrigl', in: *Theologische Quartalschrift* 31 (1849), 489–533 (zit. [1]); 32 (1850), 70–111 (zit. [2]).

Zukrigl, Jakob: Lösung der gegen die dualistische speculative Reconstruction der christlichen Trinitätslehre erhobenen neuesten Bedenken, in: *Theologische Quartalschrift* 34 (1852), 66–107.